

Объединенный докторский диссертационный совет
Московской духовной академии, Санкт-Петербургской духовной академии,
Минской духовной академии и Сретенской духовной академии

на правах рукописи

ДАНИЛОВ АНДРЕЙ ВЛАДИЛЕНОВИЧ

**РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
В ГРЕЧЕСКОЙ И ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ II–V ВВ.**

Специальность – богословие

Диссертация на соискание ученой степени
доктора богословия

Научный консультант архимандрит Сергей (Виталий Викторович Акимов),
доктор богословия, профессор

Минск 2022

Оглавление

Введение

1. Постановка проблемы.....	5
2. Актуальность темы исследования.....	10
3. Степень разработанности темы диссертации. Отечественные и зарубежные исследования....	12
4. Источниковая база исследования.....	45
5. Цели и задачи исследования.....	47
6. Объектно-хронологические параметры исследования.....	49
7. Методология и методы исследования.....	50
8. Научная новизна исследования.....	56
9. Положения, выносимые на защиту.....	60
10. Теоретическая и практическая значимость.....	64
11. Апробация и степень достоверности результатов работы.....	65
12. Структура работы.....	66

Часть 1. Богословский контекст развития христианской антропологии во II–V вв.

1. Преддогматическая традиция.....	67
1.1. Адопцианизм, модализм и субординационизм.....	67
1.2. Учение о Логосе и триадология во II в. (мч. Иустин Философ, сщмч. Иринеи Лионский, Тертуллиан).....	71
2. Тринитарные и христологические дискуссии в III в.	78
2.1. Адопцианизм, модализм и римские богословские споры (сщмч. Ипполит Римский и Новациан).....	78
2.2. Логика и диалектика христологии у Оригена (антропологические аналогии).....	85
3. Богословские дискуссии пер. пол. IV в.....	94
3.1. Тринитарное богословие в начале IV в. и двойная провокация Ария.....	94
3.2. Богословие Никейского Вселенского собора (325).....	103
3.3. Богословие после Никейского собора.....	119
4. Богословские дискуссии втор. пол. IV в.....	131
4.1. Пневматологический интерес.....	131
4.2. Богословский вклад отцов-каппадокийцев.....	133
4.3. Богословие Второго Вселенского собора (381).....	144
5. Христология IV–V вв.....	149
5.1. Две концепции Боговоплощения.....	149
5.2. Всплеск расхождения во мнениях.....	157
5.3. Ефесский Вселенский собор (431) и христологический компромисс 433-го г.....	161
5.4. «Разбойничий» синод 449-го г.....	163
5.5. Христология Халкидонского Вселенского собора (8.10.451–1.11.451).....	166
5.6. Прецедент частичной рецепции решений Вселенского собора.....	172
5.7. Христология после Халкидонского собора во втор. пол. V в.....	189
6. Общие выводы.....	197

Часть 2. Греческая и латинская антропология II–V вв.: от спорадичности к системе

1. Восприятие христианской антропологии эллинистическим язычеством.....	203
1.1. Инаковость христианства позднеантичной культуре.....	203
1.2. Критика христианской антропологии Цельсом.....	205
1.3. Критика христианской антропологии неоплатонизмом.....	211
1.4. Выводы.....	216
2. Исторические матрицы антропологических понятий и топосов.....	218
2.1. Библейские матрицы.....	220
2.2. Небиблейские матрицы.....	226
2.2.1. Матрица раннеравнинистического иудаизма.....	226

2.2.2. Матрица Филона Александрийского.....	232
2.2.3. Матрица древнегреческой философии.....	241
2.2.4. Матрица гностицизма.....	251
2.3. Выводы.....	263
3. Особенности христианской антропологии.....	267
3.1. Греческая религиозная мысль: человек как универсальное в индивидуальном.....	267
3.2. Антропология в контексте учения о Боговоплощении: Сын Человеческий и Сын Божий.....	272
3.4. Человек как «шифр Бога».....	279
3.5. Антропология и сотериология: человек и его спасение.....	282
3.6. Выводы.....	287
4. Мужья апостольские (кон. I – пер. пол. II вв.): познание против заблуждения.....	289
4.1. Антропология мужей апостольских в контексте Мидраша и «Герметического корпуса».....	289
4.2. Антропология мужей апостольских в контексте «Оракулов Сивилл».....	297
4.3. Выводы.....	306
5. Апологеты (II в.): свобода как риск между смертью и бессмертием.....	308
5.1. Свобода воли и ответственность. Концепция «целостного человека».....	309
5.2. Каузальная инверсия: обреченность греху и вина.....	312
5.3. Смерть и бессмертие в контексте сотериологии.....	315
5.4. Амбивалентность человека как риск Бога.....	321
5.5. Сравнение с антропологией «Герметического корпуса».....	324
5.6. Выводы.....	326
6. Сщмч. Иринея Лионский (II в.): по образу Сына и по подобию Отца.....	329
6.1. Человек как незавершенное творение и ребенок по развитию.....	329
6.2. Сравнение с антропологией еп. Евсевия Кесарийского.....	334
6.3. Трансляция греха в истории.....	336
6.4. Антропологические интерпретации образа и подобия Божия.....	338
6.5. Целостность человека.....	343
6.6. Выводы.....	348
7. Антропологические интерпретации Быт. 1, 26 после сщмч. Иринея Лионского (III–V вв.).....	350
7.1. Тертуллиан и Лактанций.....	350
7.2. Климент Александрийский и Ориген.....	359
7.3. Свт. Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский и Григорий Нисский.....	380
7.4. Блж. Августин Иппонский.....	386
7.5. Выводы.....	393
8. Латинская и греческая антропологические традиции во II–III вв.....	399
8.1. Тертуллиан и сщмч. Киприан Карфагенский: «братство прегрешения» и «общность смерти».....	399
8.2. Климент Александрийский: «сверхчеловеческая» цель человека.....	403
8.3. Ориген: драма истока, грехопадения, восхождения и возвращения.....	409
8.4. Отсутствие у Оригена антропологии переселения душ.....	437
8.5. Выводы.....	451
9. Антропологический спор об «эйдосе» III–V вв.....	456
9.1. Сщмч. Мефодий Патарский против Оригена.....	456
9.2. Уточнения свт. Григория Нисского и блж. Диадокха Фотийского.....	464
9.3. Выводы.....	471
10. Греческая антропология IV–V вв.....	474
10.1. Теоретическая и прикладная антропология.....	474
10.2. Неоднозначные антропологические концепции.....	478
10.2.1. Еп. Немезий Эмесский: «разум свободен и автономен».....	478
10.2.2. Еп. Феодор Мопсуестийский: ипостасная душа, просопон и происхождение греха.....	490
10.2.3. Архиеп. Несторий Константинопольский: ипостасность природы.....	499
10.3. Парадигмальные антропологические концепции.....	504

10.3.1. Свт. Афанасий Александрийский: «Логос вочеловечился, чтобы мы обожились»	505
10.3.2. Свт. Григорий Назианзин: двойная природа человека и добродетель посредством благодати.....	513
10.3.3. Свт. Василий Кесарийский: «гражданин полиса Церкви».....	526
10.3.4. Свт. Григорий Нисский: автономия свободного выбора и аффекты, двойное творение и отчуждение	534
10.3.5. Особенности амартологии свт. Иоанна Златоуста и отцов-каппадокийцев.....	552
10.4. Выводы.....	556
11. Латинская антропология IV–V вв.....	567
11.1. Свт. Амвросий Медиоланский и Амброзиастер: «в котором все согрешили»	567
11.1.1. Наследование греха и вины по свт. Амвросию Медиоланскому и Амброзиастеру	567
11.1.2. Отличия антропологии свт. Амвросия Медиоланского от антропологии Амброзиастера и блж. Августина Иппонского	571
11.2. Пелагий против блж. Августина: «возможность не грешить»	575
11.2.1. Историческая авансцена пелагианского спора.....	576
11.2.2. Антропологическая концепция Пелагия: «природный закон» против «греховных привычек»	579
11.2.3. Автономность человека по Пелагию и учение о первородном грехе у блж. Августина	592
11.2.4. Реакция блж. Августина на антропологию Пелагия.....	600
11.2.5. Спор блж. Августина с еп. Юлианом Экланским: дилемма «благодать или свобода»	605
11.2.6. Проблема зла и предопределения в антропологии блж. Августина	614
11.2.7. Доктрина блж. Августина о конфронтации двух типов социумов	621
11.3. Выводы.....	630
Заключение	635
Список сокращений	653
Предметный указатель.....	654
Именной указатель по анализируемым источникам	659
Библиография	663

ВВЕДЕНИЕ

1. Постановка проблемы

Антропология оказалась сегодня в центре богословской и философской проблематики. Как правило антропология считается продуктом философии Нового времени, берущим начало от таких авторов, как Мальбранш (1638–1715) и Лейбниц (1646–1716), а в XIX в. достигшим расцвета в идеализме. Вопрос о человеке стал центральным аспектом философии экзистенциализма, культурологии и философии истории. Однако слишком мало внимания обращается на то, что вопрос о человеке уже в первые столетия нашего христианского летоисчисления занял центральное место и имел важное значение для полемики христианства с античной философией. Именно христианская антропология стоит у истока таких современных понятий и концепций, как «личность», «свобода воли», «ответственность», «права человека» и т.д.

В современной богословско-философской дискуссии, испытывающей все большее влияние со стороны аналитического богословия, вышедшего из лона аналитической философии, догматическая основа православной христианской веры – учение о Святой Троице и о двух природах Христа – попало в центр интереса. Возвращается та духовно-историческая ситуация, которая сложилась в начале христианства: условия культуры требуют философскую апологию центральных содержаний веры. Ввиду этого важно располагать хорошим знанием дискуссии в греко-римской античности, когда различные мыслители – посредством философских средств своего времени: стоицизма, перипатетизма, неоплатонизма – стремились как можно глубже осмыслить, что означает для человека явление Христа на земле. Если мы сегодня хотим понять, что представляет собой Богочеловечество Христа (и сегодня, видимо, необходимо глубже озаботиться стяжанием такого понимания), то мы должны для этого освоить как минимум существенные аспекты ранних и особенно первоначальных концепций, тех концепций, которые в их диалектике подводили к великим догматическим дефинициям, однако не могли или не должны были философско-богословски застыть на этих дефинициях. Диссертация предлагает обобщающий системный взгляд на необозримое многообразие и комплексно структурированное духовно-историческое пространство развития раннехристианских антропологических концепций.

Несмотря на то, что термин «антропология» состоит из греческих корней *ἄνθρωπος* (человек) и *λόγος* (слово, понятие), он незнаком классическому древнегреческому языку и является неологизмом «школьной философии» XVI в., например, в книге Оттона Касмана (1562–1607) «Антропологическая психология или учение о человеческой душе»¹. Антропология как учение о человеке, безусловно, относится к существенным аспектам богословия. Человек стал темой

¹ *Casmann O. Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina. Hanoviae [Hanau], 1594.*

уже в раннехристианский период (II–V вв.). Воспроизведение представлений о человеке, дискутировавшихся в эпоху Древней Церкви, представляет собой довольно авантюрную задачу. Богословы того времени в большинстве своем не были христианами с рождения. В какой-то момент своей жизни они включились в полемику о христианстве, истинной философии или новых религиях, пока они, наконец, не приняли решение по полному пересмотру своих взглядов. Итак, они сменили свою групповую принадлежность, обрели новую, отныне христианскую идентичность, что, безусловно, отразилось на смысловых конструкциях их текстов.

Учение Древней Церкви о человеке подчеркнуто артикулируется в нарративной форме описательного рассказа о человеке. Оно с помощью библейских символов сообщает, что было, что есть и что будет с человеком. Блж. Августин Иппонский (354–430) дал определение человека, типичное не только для него, но и для многих христиан Древней Церкви: «Великая бездна сам человек»¹. Сегодня мы можем критически заметить по поводу такой дефиниции, что она не очень информативна. Ее следует еще наполнить содержанием. Пожалуй, это касается многих высказываний, сделанных раннехристианскими богословами, отцами Церкви, например, сщмч. Иринеем Лионским (II – нач. III в.): «Слава Божия – живой человек»².

Немецкий религиозный философ и богослов Романо Гвардинни (1885–1968) написал небольшую книгу под заглавием «Только знающий Бога знает человека»³. Такова, как правило, христианская мысль о человеке. Речь идет о Боге, потому что человек видит в Нем как в зеркале свое собственное отражение. Именно это следует из христианской антропологии. Если мы хотим познавать человека, мы должны познавать Бога. Нам нужно познавать Бога, чтобы не впасть в заблуждение о человеке, чтобы не впасть в самообман. В богословии всегда присутствует антропологический интерес, когда человек стремится к Богу, молит Бога, когда он ищет Бога, ибо он сам причастен Ему. И это не случайно, а принципиально. Человек вопрошает о Боге не ради Бога, а ради уяснения своего места в мире. В задачу этого исследования входит анализ генерального направления антропологического свидетельства ранней Церкви. Но сначала существенное замечание.

Исследования по богословской антропологии представляются нам необходимыми и актуальными ввиду богословско- и философско-исторического развития прошлого века: «антропологический поворот» XX в. часто приводится в качестве аргумента против метафизики и богословия. Тщательное исследование истории богословия показывает, что богословие может прочитываться под знаком «поворота Бога к человеку» и должно так прочитываться: раннехристи-

¹ Лат.: *grande profundum est ipse homo. Augustinus Hipponensis. Confessionum, IV, XIV, 22 // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / ed. J.-P. Migne. T. XXXII. Paris, 1841. Col. 702.*

² Лат.: *Gloria enim Dei vivens homo. Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque, 4, XX, 7 // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / ed. J.-P. Migne. T. VII–1. Paris, 1857. Col. 1037B.*

³ *Guardini R. Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen. Vortarg zu Beginn der Arbeitstagung des 75. Katholikentages in Berlin. Würzburg, 1952. 24 S.*

анское развитие тринитарной доктрины, а еще более христологические догматические движения во многом являются имплицитными антропологическими надстройками.

Богословие ранних отцов Церкви имеет пастырскую направленность. Где оно выходило за рамки пастырской целевой установки, а именно в богословской оценке концепций образа Бога и образа человека, там оно разрабатывалось не как систематика, а в первую очередь как интерпретация Священного Писания. К своеобразию раннехристианского богословия относятся следующие феномены:

1. Оно не было систематическим, поэтому богословы и церковные соборы не испытывали давления системы, предзаданной им.

2. Не практиковалось никакого произвольного богословия, а отцы Церкви старались жить и мыслить по библейским принципам.

3. Отцы Церкви следовали своей собственной логике, они заимствовали образ мышления из контекста своей прежней традиции, например, как греки из систематических требований философии или как бывшие иудеи из синагогальной школы.

4. Уже существовали определенные нормы точной формы мысли и исключения произвола.

5. Не существовало никакой руководящей или ведущей системы христианского учения с жесткими требованиями.

6. Церковь могла долгое время оставлять без объяснения центральные темы богословия, потому что они не были проблематизированы и отсутствовало требование к полноте изложения.

7. Первой формой, которой четко и устойчиво излагались отдельные положения христианской веры, в истории Церкви была вероисповедная формула. Итак, не строились никакие догматические высказывания. Вероисповедная формула понималась как славословие Богу и называлась «символ». Она не является символом в привычном нам смысле слова, а означает «вероисповедание». Самый ранний способ выражения догматической идентификации подразумевает исповедание принципов веры. Догмат в раннем христианстве – это вероисповедание и вместе с тем молитвенное славословие Богу (греч. *δοξολογία* от *δόξα* = слава + *λόγος* = слово).

8. Древнецерковный способ догматического определения в форме вероисповедания ставит вопрос о Боге и человеке в ряд мировых событий: что совершил Бог и что – человек? Речь идет о пути, на котором Бог сопровождает человека. Это называется богословием домостроительства Божия или историей спасения. Последующее богословие уже задается сущностным вопросом, вопросом о соотношении Бога Отца, Сына и Святого Духа. Тем самым оно стало дефиниционным богословием, и на эти дефиниции опирается антропологическая мысль.

До первой половины V в. включительно развитие антропологических воззрений было спорадическим, испытывавшим то или иное влияние различных направлений античной философии, раннего раввинистического иудаизма, платонизированного иудаизма Филона Александрийского и гностицизма. Причем при встрече христианства с этими нехристианскими мировоззрениями сразу включились механизмы разграничения и отбора, селекции и редукции. Смысловые конструкты раннехристианской антропологии формировались в результате отбора из полноты возможностей, когда главным критерием отбора было соответствие Священному Писанию и Преданию. Причем примечательно то, что окружающие христианское богословие нехристианские концепции не отключались посредством процесса селекции, но оставались присутствующими как понятийный контекст.

Не существует социальных групп, не имеющих культурных и религиозных контактов с соседними социальными группами, поэтому необходимо постоянно учитывать влияние извне. Как правило, на эти внешние воздействия проявляется двойственная реакция: с одной стороны, перенимаются некоторые элементы, если они признаются удачными и конструктивными, а с другой стороны, стремятся отграничиться от внешнего иновливания. Механизмы обмена и защиты действуют избирательно, а зачастую и параллельно¹. Встреча раннего христианства с другими религиозными мировоззрениями запустила в первую очередь механизмы разграничения, которые манифестировали себя, с одной стороны, как миссионерство, а с другой стороны, как апология. В обоих поведенческих образах играли роль элементы рефлексии. Уже на раннем своем этапе христианство применяло к чужим антропологическим концепциям средства богословского мышления². Апологеты первого поколения постоянно занимались защитой, они защищали притязание христианства перед форумом античной философии. Позднее богословская рефлексия перешла в наступление, закладывались основы системности в раннехристианской антропологии.

При возникновении христианства начинается развитие новой богословской мысли, ведущее к расширению сферы распространения христианства при одновременном развитии многообразия форм христологии, триадологии и, соответственно, антропологии. Уже во время мужей апостольских существуют различные антропологические концепты, которые не просто согласовать между собой. С одной стороны, существовали концепты, модифицировавшие раннераввинистическую антропологию. С другой стороны, существовали концепты, которые ориентировались на новозаветную сотериологию с учетом современного им контекста эллинистической языческой мысли. Представление о раннем христианстве как замкнутой и богословски единообразной общине, от которой затем отпочковывались различные ереси, не соответствует исто-

¹ Данилов А.В. Основы систематического религиоведения : учебно-методическое пособие. Минск, 2009. С. 252.

² Там же. С. 37.

рическим фактам. Импульс, исходящий от основания христианства, привел к образованию общин в различных религиозных и культурных средах, к мощной динамике распространения и вариациям богословской мысли. Обратная сторона этой динамики представлена конфликтами и спорами, о которых свидетельствует история догматических движений в Древней Церкви¹.

На развитие раннехристианской антропологии влияли не только означенные выше экзогенные факторы, но и эндогенные: христианство заявило о себе как самостоятельная религия, а не очередная иудейская секта. Новозаветные антропологические топосы обрели собственную сотериологическую динамику осмысления. Сотериолого-антропологические концепции ориентировались на триадологическо-христологическую структуру христианского богословия, поэтому «антропология распределяется между тринитарным и христологическим богословием»².

С одной стороны, учение Древней Церкви о человеке, иначе говоря, раннехристианская антропология – это не некий набор фиксированных формулировок типа «человек есть то-то и то-то». И так, требуется не только собрать воедино и корректно интерпретировать антропологические высказывания, но и сформулировать концептуальные положения, которые сами раннехристианские богословы дефиниционно не формулировали, а лишь подразумевали с большей или меньшей степенью четкости. С другой стороны, у ранних отцов Церкви наблюдается активный синтез философских идей с высказываниями Священного Писания. Раннехристианские антропологические модели построены на результатах интегрирования библейских и небиблейских матриц, причем номенклатура слагаемых матриц различна в разных антропологических моделях. Как в целом развивались антропологические представления в ходе этих интеграционных процессов – важный вопрос, требующий изучения. В то же время за культурно-историческими формами антропологических моделей скрывается христианская кериigma. Несмотря на разногласия по вторичным мировоззренческим вопросам, раннехристианские богословы остаются верными антропологии, основывающейся на библейских понятиях, хотя они стремятся изложить ее с помощью нехристианских богословских и философских понятий. Они опираются на главное евангельское свидетельство о человеке: призвание человека – жить в причастности Богу, в общности с Ним. Анализ раннехристианских антропологических моделей помогает нам различать содержание и форму, кериigmatическое и обусловленное исторической культурой. В задачу диссертации входит анализ генерального направления антропологического свидетельства греческой и латинской патристики в период поздней античности, и эта важная задача усиливает актуальность данного диссертационного исследования.

¹ Там же. С. 257–258.

² Хоружий С.С. Антропология христианская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 1. М., 2010. С. 135.

Духовные кризисы, фиксируемые начиная с первого смутного времени в Древнем Египте (напр., «Разговор утомленного жизнью со своей душой»), приводили к усилению антропологического интереса и переформулированию традиционных учений о человеке. Кризисная ситуация в античной цивилизации, связанная с выходом на арену истории христианства, подтолкнула христиан и нехристиан к объяснению смысла человека и его жизни, а значит, к формированию концептуальных представлений о человеке. Несистематичность и слабая разработанность богословской антропологии, пишет Сергей Сергеевич Хоружий, внесли свой вклад в современный кризис христианства: «антропологическое содержание христианства лишь малой и менее важной частью заключено в форму стандартно понимаемой антропологии как дескриптивно-научного знания об эмпирическом человеке»¹. Накопившиеся к пер. пол. V в. несогласованные представления о человеке и попытки с помощью антропологических аналогий правильно сформулировать христологию во втор. пол. V в. привели в конце эпохи поздней античности к эклизиологическому кризису, монофизитскому расколу. Похожие процессы синхронно наблюдаются в иудаизме, когда во II в. формируется ранняя раввинистическая традиция (антропология и амартология Мидраша), а к нач. VI в. появляются гностический (меркаба-мистика) и талмудический иудаизм. Развитие антропологии гностицизма вплоть до римского манихейства (сер. V в.) показывает те же проблемы.

2. Актуальность темы исследования

1) Исследования по богословской антропологии представляются необходимыми и актуальными ввиду богословско- и философско-исторического развития прошлого века: «антропологический поворот» XX в. часто приводится в качестве аргумента против метафизики и богословия. Тщательное исследование истории богословия показывает, что богословие может прочитываться под знаком «поворота Бога к человеку» и должно так прочитываться: раннехристианское развитие тринитарной доктрины, а еще более христологические догматические движения во многом являются имплицитными антропологическими надстройками.

2) Актуальность диссертационного исследования заключается не только в значимости для понимания возникших вопросов и вариантов их решения в богословии II–V вв., но и для поиска ответов на экзистенциальные вопросы современности, связанные с глобальной проблемой выживания человечества в ситуации разворачивающегося антропологического кризиса, проявившегося в утрате веры, потере доверия к будущему, обезбожения мира как утраты смысла существования и непреложных законов, субъективизации религии и универсализации ереси, нивелирования ценностей и пропаганды деструктивных аспектов природы человека.

¹ Хоружий С.С. Антропология христианская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. С.135.

- 3) Проблема существования человека в постоянно меняющихся условиях жизни связана с трансформациями образа человека в религиозном сознании. Она обостряется в транзитивные периоды истории, когда от человека требуется осмысленная активизация духовных и телесных сил. Поэтому проблематика христианской антропологии актуальна сегодня, когда социальный кризис приводит к нравственному поиску, а в сознании людей необходимо утверждать приоритет общечеловеческого этоса и духовных ценностей. Антропология является важной темой классического богословского и философского дискурса, в XX в. она приобретает новый статус, обусловленный реалиями «антропологического кризиса» в культуре и сопряженного с ним «антропологического поворота» в философии. Центрируя мир на человеке, современное богословие и философия во многом формируют себя как мета-антропология, анализируя значимые вопросы бытия, природы, культуры и социума сквозь призму человеческой субъективности.
- 4) Именно в феномене человека онтологические, богословские, гносеологические и социально-философские модели того или иного мыслителя находят свое смысловое единство и мировоззренческое обоснование.
- 5) Специфика как философского, так и богословского знания, связанная не только с поисками ответов на вопросы «как» и «почему», но и «зачем», «во имя чего», непременно включает в себя тот или иной идеал человеческого бытия, ценностные устремления которого составляют смысл Универсума, социума.
- 6) В работе проводится реконструкция богословской и философской проблемы человека как описание мира человеческого бытия сквозь призму генезиса и конкретизации богословских программ понимания Богочеловечества Христа.
- 7) Данное исследование актуально, поскольку антропологические концепции греческих и латинских богословов II–V вв. создали фундамент для построения системы православной антропологии, дали импульсы развитию средневековой богословской мысли в целом, а взаимовлияние христианских антропологических концепций эпохи поздней античности положило начало формированию православной антропологии и христологии.
- 8) Научная актуальность следует также из того, что христианские антропологические концепции эпохи поздней античности оказали активное влияние не только на формирование православной антропологии, но и на развитие философской антропологии в Новое время.
- 9) Актуальной задачей данного исследования является преодоление устаревшего понимания тематики раннехристианской антропологии одновременно в обоих ее аспектах: богословском и философском. Задача изучения начальной фазы развития христианской антропологии актуальна и в наше время, т. к. уже тогда были разработаны основные схемы для антропологических моделей, которые зачастую неотрефлексированно используются сегодня православными, католическими и протестантскими богословами, а также представителями древневосточных церквей

при разработке своих богословских концепций. Эта задача актуальна и для конструктивной организации межконфессионального диалога на базе выверенных веками антропологических парадигм.

10) Актуальным и малоисследованным вопросом являются рассматриваемые в диссертации понятийные трансформации и перемещения между древнегреческой философией, античным иудаизмом и ранним христианством. Диссертация также вносит свой вклад в прояснение постоянно задаваемого вопроса о зависимости раннехристианской догматики от философских воззрений греческой античности и ее постепенном отграничении от иудаизма. Хотя эта постановка вопроса известна со времен классических исследований Адольфа фон Гарнака, Фердинанда Кристиана Баура или Франца Овербека, но применяемый в диссертации феноменологически-компаративистский анализ христианских и нехристианских источников позволяет включать новые перспективы этой проблематики и формулировать инновативные дополнения.

3. Степень разработанности темы диссертации.

Отечественные и зарубежные исследования

В русскоязычной богословской мысли антропологии эпохи позднего эллинизма уделялось недостаточно внимания. В патрологии существует ряд работ, посвященных антропологическим воззрениям отдельных отцов Церкви (например, «Антропология св. Григория Паламы» архим. Киприана Керна¹) или некоторым аспектам православной антропологии («По образу и подобию» Владимира Николаевича Лосского²). Написано немало введений в святоотеческое богословие, подробно разбирающих христологию и триадологию, реже пневматологию, в которых можно найти небольшие разделы или абзацы, связанные с раннехристианской антропологией. Например, «Патрология» архим. Киприана Керна³ (кратко по св. Иустину Мученику, свт. Феофилу Антиохийскому и Тертуллиану), «Введение в святоотеческое богословие» протопр. Иоанна Мейендорфа⁴ (очень кратко об антропологических взглядах сщмч. Ириния Лионского и свт. Григория Нисского). Можно встретить и систематические очерки по богословской антропологии (например, незавершенное «Слово о человеке» свт. Игнатия Брянчанинова⁵ и современная энциклопедическая статья «Антропология христианская» Сергея Сергеевича Хоружего⁶). Однако в монографиях по раннехристианской патристике антропологии уделяется крайне

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 275–428.

² Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995.

³ Киприан (Керн), архим. Патрология. Киев, 2003.

⁴ Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Мн., 2007.

⁵ Игнатий Брянчанинов, свт. Слово о смерти. Слово о человеке. М., 2011. С. 289–345.

⁶ Хоружий С.С. Антропология христианская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2010. С. 134–138.

мало внимания, или вообще антропологическая тема остается за скобками христологии и триадологии (напр., учебное пособие о. Михаила Легеева в СПбДА)¹.

Не так давно появился даже словарь «Богословская антропология» (разрабатывался под патронажем венского фонда «Pro Oriente»), в котором представлена как православная, так и католическая терминология². Однако в нем отсутствуют тематические статьи по важным антропологическим понятиям, таким как «смешанная природа», «дух», «автономия», «богоподобие», «влечение/ вожделение», «воскресение», «грехопадение», «идентичность», «нравственность», «ответственность», «отчуждение», «первородный грех», «предопределение», «эйдос». Все эти антропологические понятия выпали из словаря, видимо, ради достижения показательного согласия по основным богословским аспектам, ради выявления сходного в православной и католической антропологии. Похоже, речь шла о том, чтобы отыскать наименьший общий знаменатель для конфессиональных антропологий. Приносит ли такой понятийный «дистиллят» что-то новое и позитивное для понимания развития исторических антропологий или только запутывает? Здесь очень серьезно следует отнестись к отсутствию согласованных определений по важным понятиям и его причинам.

Не найти обобщающих исследований, посвященных анализу развития раннехристианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв., логике формирования фундамента православной антропологической системы, за исключением двухтомника Авраама Самуиловича Позова «Основы древнецерковной антропологии»³. Однако в этом сочинении автор занимается не анализом развития раннехристианской антропологии, а переиначивает богословие цитируемых отцов Церкви в ключе своей платоническо-оригенистской концепции, рассуждая, например, об эфирном, астральном и ментальном телах. Поэтому данное сочинение нельзя отнести к научным исследованиям по богословской антропологии.

Подобное можно сказать и по поводу зарубежной инославной богословской мысли, когда рассматриваются отдельные аспекты раннехристианской антропологии или отдельные богословы. Анализ христианской антропологии в патристике проводится богословами в ключе современной конфессиональной догматики, поэтому процесс развития раннехристианской антропологии или вообще оставляется без внимания, или принципиально не учитывается контекст нехристианских антропологий. Концепции и источники раннего раввинистического иудаизма и греческой философии, оказавшие влияние на развитие христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв. обходятся стороной.

¹ *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией: [учеб. пособие]. СПб., 2015.

² Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь / под ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013.

³ *Позов А.* Основы древнецерковной антропологии: [в 2 т.]. СПб., 2008.

Исключением являются некоторые исследования, посвященные отдельным отцам ранней Церкви или некоторым топосам христианской антропологии: например, Франц Рюше «Кровь, жизнь и душа: их соотношение по представлениям греческой и эллинистической античности, Библии и древних александрийских богословов»¹, Анри Крузель «Богословие образа Божия по Оригену»², Эрнст Бенц «Прообраз и отображение. Человек и мир мифа»³, Адальберт-Готье Хамман «Человек как образ Божий. Очерк христианской антропологии в Церкви первых пяти веков»⁴, Ульрих Вольп «Достоинство человека. К вопросу об антропологии в Древней Церкви»⁵, Анна Цветкова-Глазер «Интерпретация Пятюкнижия у Оригена и ранних раввинов»⁶, а также недавнее амбициозное исследование Бенджамина Блоссера «Стать как ангелы. Оригенова доктрина души»⁷ по влиянию философии среднего платонизма на формирование концепции двух душ у Оригена. В означенных исследованиях раннехристианская антропология не подразделяется на греческую и латинскую, не сравнивается развитие этих двух ветвей богословской мысли, приведшее к антропологическим расхождениям, которые стали в дальнейшем факторами монофизитского раскола.

Приведем ряд зарубежных богословов, занимавшихся с 1960-х гг. антропологией Древней Церкви, чьи работы в Западной Европе принято считать показательными. В предисловии к первой книге «О началах» Ориген упоминает три антропологических представления о происхождении души: она происходит от телесного семени, она всякий раз заново создается, или она предсуществует. Именно эти три антропологические представления анализирует в своей марбургской диссертации (подготовлена в 1937 г., но опубликована из-за войны только в 1950 г.) Генрих Карпп⁸ на примере христианской антропологии III в.: традучианизм по Тертуллиану, креационизм по Клименту Александрийскому, Лактанцию и Арнобию Африканцу, предсуществование по Оригену. Карпп систематизирует по каждому из этих богословов их антропологии и анализирует мотивы, побудившие их сформировать свою антропологическую систему именно таким образом. Также Карпп пытается определить, в какой степени повлияла на их системы Библия, а в какой – философия. Затем Карпп показывает постоянство этих трех типов богословской психологии вплоть до блаж. Августина, который не встал однозначно на одну из сторон,

¹ *Rüsch F.* Blut, Leben und Seele: ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Paderborn, 1930.

² *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956.

³ *Benz E.* Urbild und Abbild. Der Mensch und die Mythische Welt. Leiden, 1974.

⁴ *Hamman A.G.* L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles. Paris, 1987.

⁵ *Volp U.* Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden-Boston, 2006.

⁶ *Tzvetkova-Glaser A.* Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. Frankfurt a. M., 2010.

⁷ *Blosser B.P.* Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul. Washington DC, 2021.

⁸ *Karpp H.* Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts [Dissertation]. Gütersloh, 1950.

проявляя при этом определенную склонность к креационизму. Это сравнительное исследование привлекло внимание богословов и философов к антропологии Древней Церкви.

Другое показательное для 1960-х гг. исследование: Сандер де Бор «Антропология Григория Нисского»¹. Вопреки названию, работа де Бора представляет собой не столько углубленное изучение антропологии свт. Григория Нисского, сколько панораму его богословия в целом. В работе рассматривается положение человека во времени между творением и грехопадением: время закончится, когда творение достигнет своей плеромы, и грех уничтожится. Итак, антропология рассматривается в контексте сотериологии и эсхатологии. Среди греческих православных исследователей в первую очередь назовем монографии архидиак. Иоанна Хрисавгиса «Тело и плоть – взгляд на патристическую антропологию»² и проф. Нелласа Панайотиса «Обожение. Основы и перспективы православной антропологии»³.

До 1990-х гг. недоставало всестороннего изучения темы человека, образа Божия в человеке, в раннехристианскую эпоху. Проф. Адальберт-Готье Хамман⁴, хорошо известный своими многочисленными работами об отцах Церкви, приложил значительные усилия, чтобы заполнить этот пробел. Книга Хаммана «Человек как образ Божий. Эссе о христианской антропологии в Церкви первых пяти веков» является результатом долгих лет преподавания и представляет собой обобщение исследований в области богословской антропологии предыдущих тридцати лет выдающимися западноевропейскими патрологами. Проведенное исследование подчеркнуло важность темы человека как образа Божия, и ее плодотворность для богословских размышлений отцов Церкви, которые ссылались на текст Быт. 1, 26. Но налицо и расхождения в интерпретации этого библейского текста. Различия в толковании вызваны различиями экзегетических методов, богословскими спорами и философскими влияниями.

Хайно Зоннеманс дает сравнительный анализ языческой и христианской антропологии в книге «Душа: бессмертие – воскресение. О греческой и христианской антропологии и эсхатологии»⁵. Однако, практически основное внимание в книге уделяется аспекту смерти человека, как она понималась ветхозаветной религией. Ветхий Завет изначально не знает надежды после смерти. Судьбой всех людей, добрых или злых, богатых или бедных, старых или молодых, был вход в шеол. Вероятно, считает Зоннеманс, погребение в могиле привело к формированию антропологической концепции, что душа тварна, конечна, испытывает страдания и не божествен-

¹ Boer S., de. De Anthropologie van Gregorius van Nyssa Assen, 1968.

² Chryssavgis J. Soma – Sarx: The Body and the Flesh – An Insight into Patristic Anthropology // Colloquium. Bd. 18, 1. Sydney, 1985. P. 61–66.

³ Панайотис Н. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011.

⁴ Hamman A.G. L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles. Paris, 1987.

⁵ Sonnemans H. Seele: Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie. Freiburg, 1984.

на¹. С шеолом связаны многочисленные представления: он – страна забвения (Пс. 87, 13), отсутствие общения и отделение от пространства Яхве. «Израильтян угнетала не столько мысль о царстве мертвых, сколько вера в то, что все, кто там пребывает, ведут теневое существование и отделены от Яхве»². Зоннеманс определяет схему ветхозаветных представлений о душе³.

Обсуждение топоса «образ Божий» в Быт. 1, 26–27 активизируется в 1990-е гг. также библеистами с целью поиска первоначального смысла в Священном Писании. После представления этапов истории исследований⁴ дискуссии 1990-х затрагивают два важных аспекта: во-первых, образ и подобие Божии⁵, во-вторых, смысловая связь образа Божия с культом Яхве в Иерусалимском храме⁶.

Особо отметим, что введения в христианскую антропологию представляют явно выраженную конфессиональную перспективу. Идеологические элементы, вкрапленные в научный богословский дискурс, снижают достоинство таких введений. Из недавних публикаций введений в богословскую антропологию можно указать на Аарона Лангенфельда и Магнуса Лерха (католическая перспектива)⁷, а также Вольфганга Шоберта (протестантская перспектива)⁸. Небольшой курс лекций по антропологическим представлениям в Древней Церкви (24 часа) в летний семестр 1994 г. в Регенсбургском университете и католической семинарии читал видный немецкий патролог проф. Норберт Брокс. Часть лекционных материалов можно найти в его монографии⁹.

Кратко укажем на исследования, внесшие вклад в анализ раннехристианской антропологии, тематизируя их по этапам развития богословской мысли и отдельным греческим и латинским богословам эпохи позднего эллинизма. Порядок расположения блоков исследований здесь соответствует расположению глав в диссертации. Внутри блоков сами исследования расположим в хронологическом порядке. Таким образом дифференцированно выявится степень разработанности материала, исследуемого в диссертации.

Написаны многочисленные патрологические исследования по развитию христологии и триадологии в целом, по истории христологических и триадологических движений, по отдельным греческим и латинским отцам, внесших свой вклад в это развитие. Невозможно, да и нет смысла перечислять их здесь, сделаем лишь отсылку к образцовой диссертации Алексея Руслановича Фокина «Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской

¹ Ibid. S. 331.

² Ibid. S. 332.

³ Ibid. S. 370–372.

⁴ *Jonsson G.A.* Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research. Stockholm, 1988.

⁵ *Ockinga B.* Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament. Wiesbaden, 1984.

⁶ *Zenger E.* Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart, 1995.

⁷ *Langenfeld A., Lerch M.* Theologische Anthropologie. Paderborn, 2018.

⁸ *Schoberth W.* Einführung in die theologische Anthropologie / W. Schoberth. Darmstadt: WBG, 2019.

⁹ *Brox N.* Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie. Freiburg, Basel, Wien, 2000.

патристике»¹, в которой можно найти удачную типологию таких исследований за XX в.² Однако христология и триадология практически не рассматриваются в качестве контекста развития антропологических представлений.

При этом анализ в патристических исследованиях, как правило, проводится в ключе конфессиональной догматики, а о развитии христианской антропологической мысли упоминается либо вскользь³, либо оно вообще обходится вниманием. Если и говорится о влиянии христологии и триадологии на антропологию, то об обратном влиянии на них антропологии упоминают крайне редко (напр., Мэтью Крейг Стеенберг⁴). При этом раннехристианская антропология не дифференцируется на греческую и латинскую, не говорится об их особенностях и с чем они контекстуально связаны.

Исследований по нехристианским антропологическим воззрениям и концепциям, которые стали понятийными матрицами для формулирования раннехристианских антропологических представлений, за исключением гностицизма немного. Первые из них появляются в 1960–1970-е гг. среди зарубежных историков, религиоведов и филологов. Некоторые антропологические воззрения раннего раввинистического иудаизма анализируются в работах таких современных ученых, как Сюзанна Нидич⁵, Джон Левинсон⁶ и Иоганн Томас⁷. Они разбирают образ Адама в аутентичных и псевдоэпиграфических текстах раввинов эпохи позднего эллинизма. По антропологическим взглядам Филона Александрийского монографий нет, но есть две объемные статьи у Анжелы Марии Маццанти⁸ и Дэвида Руниа⁹, посвященные антропологической концепции сотворения человека. Архим. Киприан Керн в своей докторской диссертации «Антропология св. Григория Паламы» считает центральной в антропологии Филона концепцию «два человека», однако корректнее говорить о концепции «два творения человека»¹⁰, в связи с которой Филон интерпретирует в платоническом ключе топос образа и подобия Божия. О. Киприан отмечает, что эта концепция «отразилась на антропологии св. Григория Нисского». Правда, отразилась она через призму интерпретации этой концепции Оригеном. Именно на последнего она оказала наибольшее влияние.

¹ Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике: дис. ... д-ра философ. наук: 09.00.03. М., 2013.

² Там же. С. 7–44.

³ Напр., Kretschmar G. Studien zur frühkristlichen Trinitätstheologie / Beiträge zur historischen Theologie. Bd. 21. Tübingen, 1956.

⁴ Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. London, 2009.

⁵ Niditch S. The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature // Journal of Jewish Studies. Vol. 34. Oxford, 1983. P. 137–146.

⁶ Levison J.R. Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch. Sheffield, 1988.

⁷ Thomas J. Der jüdische Phokylides. Formgeschichtliche Zugänge zu Pseudo-Phokylides und Vergleich mit der neutestamentlichen Paränese. Fribourg/Göttingen, 1992.

⁸ Mazzanti A.M. La creazione dell'uomo in Filone di Alessandria // Studi e materiali di storia delle religioni. Nr. 53. Roma, 1987. P. 165–183.

⁹ Runia D.T. God and Man in Philon of Alexandria // The Journal of Theological Studies. Vol. 39. Oxford, 1988. P. 48–75.

¹⁰ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 105.

К интересным исследованиям по некоторым концептуальным связям раннехристианской богословской и античной философской антропологии можно отнести сборник работ немецко-американского библеиста Ганса Дитера Бетца «Эллинизм и христианство»¹. Там дается сравнительный анализ концепции души в раннехристианской антропологии и в платонизированной философии у Плутарха и Стобея с учетом контекста египетского эллинизма. Выявлением некоторых антропологических аллюзий из «Книги Сивилл» в раннехристианской антропологии занимается в своей статье Джейн Лайтфут². Ее работа по оракулам сивилл касается сравнительного анализа языческой и иудео-христианской апокалиптической и философской литературы. Платонический симбиоз эллинистического иудаизма приводит к тому, что авторы поздней античности, как иудеи, так и христиане, используют образы «Книги Сивилл», чтобы придать авторитет историческому или псевдоисторическому повествованию. «Оракулы Сивилл» оказались эластичными и податливыми для различных богословских интерпретаций. Руководитель сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН Валерий Валентинович Петров в ряде своих работ рассматривает некоторые аспекты раннехристианской антропологии в контексте философской традиции поздней античности, например, показательна его статья³, исследующая рецепцию и модификацию перипатетической концепции телесного эйдоса у Иоанна Филопона, Оригена и свт. Григория Нисского.

Особенно много исследований затрагивают некоторые антропологические аспекты гностицизма, анализируя гностическую христологию, пневматологию и сотериологию. Можно сказать, что гностицизм наиболее изученная матрица антропологических понятий, в основном критически отвергнутых христианским богословием. С 70-х гг. XX в. постоянно публикуются новые исследования, обращающиеся к различным аспектам гностической антропологии, но не соотнося ее с раннехристианской антропологией. Тогда как основная масса исследований апогея гностицизма, манихейства, сосредотачивается или на анализе мифологической составляющей или сводится к вопросу реконструкции центральных ритуальных действий манихеев, тема манихейской антропологии, как и тема индивидуальной религиозной жизни манихея остаются практически не раскрытыми. Результатом авторского комплексного анализа как манихейских, так и критикующих манихейство источников является оригинальное обобщение манихейского учения в области антропологии. Вразрез сложившимся историческим стереотипам в диссертации уточняется манихейское понимание телесности человека. Необходимо отметить, что основные источники сведений по манихейской антропологии периода позднего эллинизма «Кель-

¹ *Betz H.D.* Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment "Kore Kosmu" // *Betz H.D.* Hellenismus und Urchristentum. Tübingen, 1990. S. 22–51.

² *Lightfoot J.L.* The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books. Oxford, 2007.

³ *Петров В.В.* Учение Аристотеля о росте и растущем и идентичность тела индивида // Аристотель: идеи и интерпретации / ред. М.С. Петрова. М., 2017. С. 245–281.

нский кодекс» (IV–V вв.), трактат «Кефалайа» (IV в.) и «Манихейская псалтирь» (IV–V вв.). Поэтому в диссертации обращается внимание только на те исследования по гностицизму, где рассматриваются именно эти источники, а не более поздние тексты «Хуастванифт» (X–XI вв.) и «Свиток гимнов» (XI в.).

Перечислим важные исследования и комментированные переводы гностических текстов, связанные с антропологическими аспектами гностической сотериологии. В 30-е гг. XX в. одним из первых обратился к исследованию гностицизма Френсис Кроуфорд Баркитт¹. После перерыва, связанного с мировыми войнами исследования возобновили в 60-е гг. Ганс Йонас² и Якоб Джервелл³. Сравнительному анализу христианских и гностических антропологических представлений посвящена статья Фрица Ляйста⁴. В 70-е гг. наиболее продуктивной оказалась библист Барбара Аланд⁵, ставшая международным авторитетом в сравнительном анализе гностицизма и раннего христианства. С 90-х гг. количество исследований резко возрастает, что связано с ростом интереса у историков к синкретическим культам эпохи позднего эллинизма: Бентли Лейтон⁶, Кристоф Маркшис⁷, Хольгер Штрутвольф⁸, Вальтер Шмитхальс⁹, Майкл Вильямс¹⁰, Норберт Брокс¹¹, Ульрих Вольп¹², Ганс-Фридрих Вайс¹³. Антология текстов Валентина представлена у Кристофа Маркшиса (комментированный перевод на немецкий язык)¹⁴. Из недавних отечественных исследований привлекает внимание диссертация Евгения Васильевича Афонасина «Античный гностицизм и его критики: собрание античных свидетельств о гносисе и исследование христианского платонизма и гностицизма первых двух веков по Р.Х.», в которой автор анализирует открытые во втор. пол. XX в. аутентичные произведения гностиков, чтобы

¹ *Burkitt F.C.* Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century. Cambridge, 1932.

² *Jonas H.* The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958.

³ *Jervell J.* Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen // FRLANT. Nr. 76. Göttingen, 1960. S. 52–70.

⁴ *Leist F.* Biblische und gnostische Seinserfahrung // Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie / hrsg. H. Rombach. Freiburg, München, 1966. S.326–351.

⁵ 1) *Aland B.* Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems // Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet / hrsg. A. Dietrich. Göttingen, 1975. S. 375–395. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge ; Nr. 96). 2) *Aland B.* Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums // Gnosis. Festschrift für H. Jonas. Göttingen, 1978. S. 158–215. 3) *Aland B.* Gnosis und Christentum // The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978 / ed. B. Layton. Leiden, 1981. P. 319–350.

⁶ *Layton B.* The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions. NY, 1987.

⁷ *Markschies Chr.* Die valentinianische Gnosis und Marcion. Einige neue Perspektiven // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / hrsg. G. May, K. Greschat. Berlin, 2002. S. 159–175.

⁸ *Strutwolf H.* Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Göttingen, 1993.

⁹ *Schmithals W.* Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung. Stuttgart-Berlin-Köln, 1994.

¹⁰ *Williams M.A.* Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category. Princeton, 1999.

¹¹ *Brox N.* Selbst und Selbstentfremdung in der Gnosis. Heilsaussicht durch Erkenntnis. Die Religion Gnosis // *Brox N.* Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie / hrsg. F. Dünzl, A. Fürst, F.R. Prostmeier. Freiburg, 2000. S. 255–270.

¹² *Volp U.* Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden–Boston, 2006.

¹³ *Weiß H.-F.* Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie. Tübingen, 2010.

¹⁴ *Markschies Chr.* Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, 1992. S. 11–290.

«оценить гностическую мысль независимо от критического и зачастую враждебного изложения ересиологов... До сих пор вышло не так уж много работ, целью которых было бы комплексное изучение и переоценка свидетельств ересиологов и методов их работы»¹.

Выделим самые интересные исследования, где немного затрагиваются антропологические аспекты манихейского богословия. Прежде всего надо назвать сборник Геттингенского университета², к котором собраны научные доклады филологически-исторического симпозиума в Геттингене в 1971 г. Тексты на тему «синкретизм в сирийско-персидской культурной сфере», то есть о контакте и слиянии различных культов, религий и богословских систем, представлены такими классиками религиоведения, как Карстен Кольпе, Гео Виденгрэн, Себастьян Брок, Барбара Аланд и Свен Хартман. Выбор сиро-персидского региона обосновывается его историческим, духовным и культурным значением, т. к. в течение тысячелетий там рождалось, встречалось, сливалось и разрушалось множество цивилизаций и религий, а духовные перемены оставили заметные следы в религиях Ближнего Востока. Классической работой по манихейскому гносису считается монография Евгения Роуза³, к которой обращались известные исследователи христологии Древней Церкви, как например, кардинал Алоис Грильмайер. Среди отечественных исследователей следует особо выделить Евгению Борисовну Смагину⁴, две работы которой выявляют иудейский и христианский контекст манихейства. Из недавних зарубежных исследований в этом направлении следует назвать статью Рене Фалькенберга⁵ по анализу антропологического топоса ветхого и нового человека в манихейских текстах.

Исследований по антропологическим воззрениям мужей апостольских нет. «Вопрос о происхождении души и ее природе в писаниях апостольских мужей не ставится вообще»⁶, – утверждает архим. Киприан Керн, т. е. считается, что у мужей апостольских не разрабатывается вопрос об образе Божиим в человеке. Однако, это не совсем так. Архим. Киприан Керн кратко рассматривает понятие «сыновство», но полностью обходит стороной один из важнейших антропологических топосов мужей апостольских «два пути человека», который отчасти согласуется с раннеравнинистическими и герметическими представлениями того времени.

Что касается антропологических взглядов апологетов, то по ним уже есть исследования, но их совсем немного. Архим. Киприан Керн посвятил в своей «Патрологии» 3 страницы антро-

¹ Афонасин Е.В. Античный гностицизм и его критики : собрание античных свидетельств о гносисе и исследовании христианского платонизма и гностицизма первых двух веков по Р.Х.: дис. ...д-ра философ. наук: 09.00.03. СПб., 2002. С. 5.

² *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* / hrsg. A. Dietrich. Göttingen, 1975.

³ *Rose E. Die manichäische Christologie*. Wiesbaden, 1979.

⁴ Смагина Е.Б. К вопросу о жанре трактата «Кефалайа» в контексте иудейской и раннехристианской литературы // Вестник ПСТГУ III: Филология. / Т.В. Михайлович. М., 2010. Вып. 4 (22). С. 54–76. Смагина Е.Б. Манихейство: по ранним источникам / Л.Г. Лахути, Е.Б. Смагина М., 2011.

⁵ *Falkenberg R. The Old and New Human Being: A Pauline Concept in Manichaean Texts // «What is Human?»: Theological Encounters with Anthropology* / ed. E.M. Becker; J. Dietrich, B.K. Holm. Göttingen, 2017. P. 155–168.

⁶ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 85.

пологии мч. Иустина Философа. Причем он сразу отмечает, что «терминология его не четка и порою двусмысленна», а Иустин «кажется дихотомист». У Иустина «не ясно, что такое душа», поэтому «искать ответа на это, кажется, бесцельно». Архим. Киприан Керн делает в итоге вывод: по Иустину душа «не бессмертна, т. е. не обладает бессмертием сама по себе», а касательно образа Божия у человека «Иустин Философ не богословствует»¹. Один абзац антропологии Иустина Мученика приводится в книге проф. Константина Ефимовича Скурата «Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века)»². По свт. Феофилу Антиохийскому у о. Киприана только пара слов, что антропология у него «весьма неразработанная»³. Проф. К.Е. Скурат рассматривает учение о человеке у Феофила в контексте антропологической способности богопознания и возможности бессмертия⁴. Буквально полторы страницы у о. Киприана посвящены антропологии Тертуллиана. Причем архим. Киприан Керн говорит о своем собственном тексте, что анализ там дается «поверхностный»⁵. Буквально три абзаца кратко затрагивают три вопроса: природа души, происхождение души и назначение человека⁶. В «Антропологии св. Григория Паламы» архим. Киприан Керн излагает то же самое. Проф. К.Е. Скурат рассматривает антропологию Тертуллиана практически так же, дополнительно сравнивая ее с антропологией⁷.

Архим. Киприан Керн тезисно озвучивает учение о человеке Татиана: множественность души, греховное злоупотребление свободой, спасение как воссоединение со Святым Духом⁸. Одно предложение по антропологическим представлениям у апологетов (дух отделился от души и есть только у праведников) есть у проф. Анатолия Алексеевича Спасского в связи с пневматологией Татиана⁹. Архим. Киприан Керн так же кратко касается антропологических идей в «Пастыре Ермы» (один абзац) и у Афинагора (аналогия смерти и сна, телесное воскресение)¹⁰. Два предложения посвящены антропологическим взглядам Афинагора в вышеупомянутой книге К.Е. Скурата¹¹.

Из современных зарубежных исследователей Мартин Хаймгартнер предпринял два десятилетия назад критическое издание греческого текста и параллельный перевод на немецкий язык важного в антропологическом плане трактата «О Воскресении»¹², сохранившегося лишь во фрагментах и приписываемого церковной традицией мч. Иустину Философу. Во вступительном

¹ Киприан (Керн), архим. Патрология. Киев, 2003. С. 201.

² Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). М., 2006. С. 166.

³ Там же. С. 250.

⁴ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 173, 176.

⁵ Киприан (Керн), архим. Патрология. С. 292.

⁶ Там же. С. 292–294.

⁷ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 225–226.

⁸ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 92.

⁹ Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т.1. Сергиев Посад, 1914. С. 11.

¹⁰ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 93–94.

¹¹ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 154.

¹² Heimgartner M. Pseudojustin Über die Auferstehung : Text und Studie // Patristische Texte und Studien. Bd. 54. Berlin, NY, 2001. S. 104–129.

разделе присутствуют небольшие аналитические ремарки касательно сотериологических понятий у Иустина. Однако в целом введение посвящено предыстории, времени и месту написания трактата, а также вопросу об авторстве. Хеймгартнер считает, что вероятно трактат написан другим апологетом, а именно Афинагором. Автор делает вывод об использовании трактата «О Воскресении» в «Ватопедском флорилегии»¹.

К современным зарубежным исследованиям, отчасти затрагивающим тему антропологических воззрений у апологетов, можно также отнести монографию Ульриха Вольпа «Достоинство человека. К вопросу антропологии в Древней Церкви». Он кратко рассматривает антропологический аспект достоинства человека у Афинагора (христология и сотериология рекапитуляции)², Татиана (воскресение души и тела)³, Феофила Антиохийского (образ и подобие Божии как достоинство человека)⁴ и Иустина Мученика (модифицированная платоническая дихотомия и рассмотрение библейской истории творения в параллели к мифу о возникновении мира в «Тимее» Платона)⁵. Антропология Тертуллиана довольно подробно рассматривается Мэтью Крейгом Стеенбергом: интерпретационные противоречия, композиционные элементы структуры человека, сотериология, динамика духовного роста⁶.

Немногочисленные замечания по антропологическим представлениям апологетов можно найти в старой работе Франца Рюше⁷, и у современных патрологов Эрнста Бенца⁸, Адальберта Готьера Хаммана⁹ и Альберто Ригوليو¹⁰. Однако систематические исследования по развитию антропологических взглядов апологетов отсутствуют.

Сложность анализа антропологических воззрений Оригена состоит в том, что из сохранившихся книг Оригена некоторые существуют только в латинском (интерпретационном) переводе, дополненном позднейшими вставками и исправлениями как сторонников, так и противников Оригена. На русский язык не переведено не только подавляющее большинство сохранившихся текстов, но даже три последние книги «Против Цельса», весьма важные в антропологическом плане. Старые переводы характеризуются некачественностью (например, оригеновских комментариев на Евангелие от Луки). Некоторые произведения переводятся отдельными исследователями, но не издаются.

¹ Ibid. S. 97–103.

² Volp U. Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden–Boston, 2006. S. 121–124.

³ Ibid. S. 126–127.

⁴ Ibid. S. 129.

⁵ Ibid. S. 132–134.

⁶ Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. London, 2009. P. 55–103.

⁷ Rüsche F. Blut, Leben und Seele: ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Paderborn, 1930.

⁸ Benz E. Urbild und Abbild. Der Mensch und die Mythische Welt. Leiden, 1974.

⁹ Hamman A.G. L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles. Paris, 1987.

¹⁰ Rigolio A. Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac. Oxford, 2019.

Многие сохранившиеся труды Оригена собраны в серии «Sources Chrétiennes», основанной в Лионе в 1942 г. иезуитами Жаном Даниелу, Клодом Мондезером и Анри де Любаком. Все книги данной серии изданы в виде битекста и снабжены научными комментариями. В этой серии представлены следующие сочинения Оригена: Комментарии к гимнам, Комментарии на св. Матфея (кн. 10–11), Гомилии на книгу Самуила, письма Африкану, письма Григорию, Филокалия. Также здесь представлен уникальный текст беседы с Гераклидом, обнаруженный в августе 1941 г. и впервые изданный в 1949 г. Текст представляет особый интерес для анализа христологии и антропологии Оригена. Греческая патрология аббата Жака-Поля Минья расширяет корпус трудов Оригена фрагментами книги «О воскресении», фрагментами книги «Строматы», сочинениями «О молитве», «Увещевание к мученикам», гомилиями на Второзаконие, книгу Царств, на притчи Соломона, гомилиями на Песнь Песней, на Еклезиаста, на видения Исаяи, на пророка Осию, гомилиями на Деяния Апостолов, фрагментами гомилий на послания к галатам, ефессянам, колоссянам, фесалоникийцам, Титу, Филимону, евреям. В обоих собраниях представлены книги «О началах», «Против Цельса», гомилии на кн. Бытие, Исход, Левит, Чисел, Иисуса Навина, Судей, Псалмы, Иеремию, Иезекииля, св. Луку. Так же приводятся комментарии на Евангелие от Иоанна, Евангелие от Матфея, Послание к Римлянам.

Хорошо исследованы отдельные аспекты антропологии Оригена. Это касается и русскоязычных изданий. В первую очередь надо отметить диссертацию о. Киприана Керна, который начинает речь об антропологии Оригена с его предшественника Климента Александрийского¹. Правда, ничего не сказано о крайне важной антропологической концепции сверхчеловеческой энтелехии человека-гностика, которая лишь отчасти коррелирует с православным понятием «обожение» у свт. Афанасия Александрийского. Проф. К.Е. Скурат так же не упоминает эту концепцию Климента и делает акцент на учении о врожденности веры в Бога у человека². У архим. Киприана Керна антропология Оригена представлена не только описательно, но и аналитически³. О. Киприан, критически подходя к «антропологическим фантазиям» Оригена, позитивно оценивает его антропологию в целом: она «представляет особый интерес, так как изображает в нем самостоятельный ум, не убоившийся поставить остро и глубоко ряд проблем, закрытых до него для церковного сознания»⁴.

Небольшой сравнительный анализ новозаветного контекста у Климента Александрийского в его воззрениях на раздвоенность человеческой воли представлен в статье Аркадия Валериевича Северюхина «Антропологические представления в трудах святого апостола Павла и Кли-

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 108–111.

² Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 255–260.

³ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 112–127.

⁴ Там же. С. 112.

мента Александрийского»¹. Заключительный параграф статьи «Климент об обожении человека» выглядит довольно странно. Концепция обожения впервые разрабатывается у Иринея Лионского, который хотя и жил в одно время с Климентом, но богословские контакты и обмен идеями между ними не наблюдались. Тем более Климент Александрийский учил не об обожении как бесконечном процессе, а о становлении в сверхчеловека, достигающем ангельского уровня и стабилизирующегося в этом состоянии. В статье Марии Игоревны Соколовой, специализирующейся на теме педагогики у Климента Александрийского, «Учение об образе в антропологии Филона Александрийского, Климента и Оригена»² точнее говорится об антропологическом уровне гностика по Клименту как о стабильном состоянии покоя и созерцания Бога. Однако о процессе гностического развития и о концепции сверхчеловеческого уровня также ничего не говорится. На антропологию Оригена автор выделила только один маленький абзац, причем эсхатологическая перспектива («состояние конца тождественно состоянию начала»³) у Оригена все-таки иная.

Среди русскоязычных исследований, затрагивающих некоторые вопросы по антропологии Оригена, следует выделить раздел по антропологии Оригена в монографии проф. Константина Ефимовича Скурата «Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века)»⁴ (трихотомия, врожденность образа Божия), а также статьи диак. Михаила Асмуса и Валерия Валентиновича Петрова. Диак. Михаил Асмус⁵ рассматривает экзегетические проблемы при интерпретации творения человека в Быт. 1, 26. В начале статьи Валерия Валентиновича Петрова углубленно анализируется оригеновская концепция телесного эйдоса⁶. Однако ни у о. Киприана Керна, ни у русскоязычных и зарубежных исследователей мы не найдем аналитики по трем важным вопросам, относящимся к антропологии Оригена: 1) логика и диалектика христорологии в «Диалоге с Гераклидом», обусловившая логику оригеновской антропологии, 2) четыре этапа развития человека (*homo animalis, homo tantum, homo homo, supra/super homo*), 3) логика отрицания метемпсихоза. Также следует упомянуть статью Жанны Павловны Алфимовой «Антропология Оригена Александрийского в связи с учением о времени: на основе трактата Περὶ ἀρχῶν»⁷, где

¹ Северюхин А.В., *прот.* Антропологические представления в трудах святого апостола Павла и Климента Александрийского // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах.* СПб., 2014. Вып. 4. С. 6–21.

² Соколова М.И. Учение об образе в антропологии Филона Александрийского, Климента и Оригена // *EINAI: Философия. Религия. Культура.* Т. 6. № 2 (12). СПб., 2017. С. 213–224.

³ Там же. С. 223.

⁴ Скурат К.Е. *Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века).* С. 278.

⁵ Асмус М., *диак.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* Вып. 1 (21). М., 2008. С. 17–40.

⁶ Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога.* М., 2002. С. 23–40.

⁷ Алфимова Ж.П. Антропология Оригена Александрийского в связи с учением о времени: на основе трактата Περὶ ἀρχῶν // *Вопросы философии.* М., 2009. № 6. С. 139–159.

Ориген представлен первым систематизатором раннего христианства. Антропологическому учению о душе посвящена пятая часть статьи, остальной текст – по истории текста, методологии исследования и концепции апокатастасиса. Видимо в связи с доступностью на русском языке именно этого трактата к той же теме обратилась Вера Кораблина «Антропология Оригена по трактату ‘О началах’»¹, рассматривающая идею метемпсихоза и апокатастасиса. Однако на основании только этого раннего трактата Оригена невозможно сформировать корректное представление о его взглядах на переселение душ и всеобщее спасение.

Из зарубежных исследований особо выделяются франкоязычные. Среди ранних исследователей следует упомянуть одного из основателей патрологической серии «Sources Chrétienne» Жана Даниелу (Jean Daniélou) и его монографию «Ориген»². В ней рассматриваются вопросы об Оригене и окружавшей его среде, богословии Таинств, герменевтике и систематике Оригена, в том числе ангелологии. Непосредственно антропологии Оригена посвящена монография Жака Дюпюи «Дух человека. Этюд о религиозной антропологии Оригена»³. Это фундаментальное исследование о понятии «дух» в богословской системе Оригена и об антропологических представлениях. Несколько абзацев по антропологии Оригена можно найти в книге Пьера Нотана «Ориген, его жизнь и его труды»⁴. Во втор. пол. XX в. он провел свои обширные исследования по апологии Оригена у Евсевия Памфила, письмам Оригена и другим биографическим источникам, проанализировал труды Оригена и их хронологию. Но наибольший вклад в анализе отдельных аспектов антропологии Оригена принадлежит Анри Крузелю с его монографиями «Богословие образа Божия у Оригена»⁵ и «Ориген»⁶. Если первая работа посвящена только одному аспекту антропологии Оригена, то второе исследование касается биографии Оригена, экзегезы Священного Писания, антропологии, гносеологии и экклезиологии у Оригена. Библиографическое описание зарубежных работ по Оригену представлено в монографиях: Crouzel H. *Bibliographie critique d' Origène*. The Hague, 1982; Farina R. *Bibliografia Origeniana: 1960–1970*. Roma, 1971. Актуальную библиографию исследований по Оригену можно найти в ежегоднике «L'Année philologique».

Среди немецко- и англоязычных исследователей, касающихся некоторых антропологических аспектов в богословии Оригена можно выделить: Алоис Листке⁷, Джордж Кристофер

¹ Кораблина В.Г. Антропология Оригена по трактату «О началах» // Свет Христов просвещает всех. М., 2015. Вып. 16. С. 49–60.

² Daniélou J. *Origene*. Paris, 1948.

³ Dupuis J. “L'esprit de l'homme”. *Étude sur l'antropologie religieuse d'Origène*. Desclée de brouzer, 1967.

⁴ Nautin P. *Origene. Sa vie et son œuvres*. Paris, 1977.

⁵ Crouzel H. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris, 1956.

⁶ Crouzel H. *Origène*. Paris, 1985.

⁷ Liestke A. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster, 1938.

Стэд¹, Марк Эдвардс², Хартмут Розенау³, Панайотис Цамаликос⁴, Анна Цветкова-Глазер⁵, Бенджамин Глид⁶, Катарина Пальсон⁷. Среди недавних публикаций стоит особо выделить монографию Бенджамина Блоссера «Стать подобным ангелам: учение Оригена о душе»⁸. В ней Блоссер углубленно анализирует богословскую антропологию Оригена: объяснение бедственного состояния души и духовная программа ее обожения. Монография «Стать подобным ангелам» исследует учение Оригена о происхождении, природе и судьбе человека. В рамках историко-критического подхода Бенджамин Блоссер рассматривает влияние среднеплатонической философии на антропологию Оригена. Это исследование показывает, что хотя Ориген был хорошо знаком со среднеплатоническими спекуляциями о душе и широко заимствовал их понятия, но не акцептировал их философские основоположения. Напротив, Ориген критикует среднеплатонические теории о душе. Его антропология представляет собой синтез библейской веры и философского разума.

По антропологическим воззрениям свт. Мефодия Патарского до XXI в. исследований не проводилось. Однако в его богословии можно найти интересные антропологические аспекты: тема утраты, восстановления и восполнения человеческого совершенства проходит красной нитью через все сочинения Мефодия Патарского. По его богословию в настоящее время готовится докторская диссертация во Фрибургском университете (Швейцария). В диссертации архим. Киприана Керна только одна страница посвящена антропологии свт. Мефодия⁹, но там ничего не говорится о важной антропологической контроверзе Мефодия Патарского и Оригена. На эту проблему выходит Валерий Валентинович Петров, рассматривающий концепцию эйдоса как внешнего облика человека¹⁰. Эта контроверза повлияла на формулирование понятия ипостаси человека у свт. Григория Нисского, однако, об этом в указанной статье не говорится¹¹, но есть буквально пара строк у Элизабет Кларк¹².

На рубеже V в. христианские богословы оспаривали православность друг друга, выдвигая обвинения в оригенизме своим противникам. И хотя в ту эпоху православность определялась

¹ Stead G.C. Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers // Arché e Telas. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa / ed. U.Bianchi, H. Crouzel. Milano, 1981.

² Edwards M. Origen no gnostic; or, on the corporeality of man // Journal of Theological Studies. Vol. 43. No. 1. Oxford, 1992. P. 23–37. Edwards M.J. Origen Against Plato. Farnham, 2002.

³ Rosenau H. Allversöhnung: ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. Berlin, NY, 1993.

⁴ Tzamalikos P. Origen: Philosophy of History & Eschatology. Leiden-Boston, 2007.

⁵ Tzvetkova-Glaser A. Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. Frankfurt a. M., 2010.

⁶ Gleede B. The Development of the Term *ἐνψόστατος* from Origen to John of Damascus. Leiden, Boston, 2012.

⁷ Pålsson K. Negotiating Heresy. The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought. Lund, 2019.

⁸ Blosser B.P. Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul. Washington DC, 2012.

⁹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 128.

¹⁰ Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2002. С. 27–31.

¹¹ Там же. С. 41–49.

¹² Clark E.A. The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Dialogue. Princeton, 2016.

более узко, чем при жизни Оригена в III в., его платоническое богословие было не единственным предметом спора оригенистов. Понятие «Ориген» стало кодовым словом и для небогословских обвинений. Элизабет Кларк исследует богословские и философские последствия полемики, чтобы объяснить союзы и конфронтацию участников оригенистских дискуссий. Среди других зарубежных исследований, выходящих на антропологические воззрения Мефодия Патарского, можно назвать пару статей. Анри Крузель излагает критику Мефодием Патарским оригенистской доктрины воскресения¹, а Хендрик Бенджаминс в историческом аспекте рассматривает конфронтацию Мефодия Патарского с Оригеном и Порфирием².

Катарина Брахт детальнее касается антропологии свт. Мефодия Патарского³. При этом она реконструирует богословскую систему, на которой базируются его сочинения. Для этого она исследует термин «τέλειος» (совершенный, законченный) в употреблении Мефодия Патарского. В основной части своего богословско-исторического исследования она сжато и схематично представляет антропологию Мефодия, уделяя больше внимания явным и неявным собеседникам, с которыми дискутирует Мефодий (оригенизм, платонизм, стоя). Наконец, Брахт рассматривает церковно-исторические последствия этой дискуссии. Исследование выявляет ранее неизвестные текстовые фрагменты, дополняющие и корректирующие прежнюю картину представлений о богословии свт. Мефодия Патарского.

К антропологическим воззрениям сщмч. Иринея Лионского кратко обращались три русскоязычных православных богослова. Протопр. Иоанн Мейендорф отмечает только антропологическую трихотомию и отсутствие платонического противопоставления души и тела у сщмч. Иринея Лионского. Однако он не говорит об особенностях понимания образа и подобия Божия, о телесности⁴. После немногих замечаний по антропологии Мейендорф переходит к сотериологии. В целом о. Иоанн Мейендорф констатирует: «Следует признать, что антропологические взгляды св. Иринея оставляют многие вопросы открытыми»⁵, поэтому последующие богословские интерпретации его антропологических взглядов не согласуются друг с другом и не излагаются в виде системы. В настоящей диссертации предпринята попытка все-таки систематизировать их в виде согласованной концепции.

Из русскоязычных богословов описательный обзор (без аналитики) по сщмч. Иринею Лионскому представлен еще у архим. Киприана Керна⁶. Причем половина главы о нем – не ан-

¹ Crouzel H. Les critiques adressés par Méthode et ses contemporains d la doctrine origénienne du crups ressuscité // Gregorianum. Vol. 53. No. 4. Roma, 1972. P. 679–716.

² Benjamins H.S. Methodius von Olympus. Über die Auferstehung: Gegen Origenes und gegen Porphyrius? // Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts / hrsg. W.A. Bienert und U. Kühneweg. Leuven: University Press, 1999. P. 91–98.

³ Bracht K. Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympus. Tübingen, 1999.

⁴ Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Мн, 2007. С. 28–29.

⁵ Там же. С. 30.

⁶ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 98–103.

тропология, а христология и сотериология. Архим. Киприан сводит антропологию св. Иринея к антропологии апологетов, хотя у того наблюдается явное развитие предыдущих антропологических взглядов мужей апостольских и апологетов и появляются отсутствующие у апологетов антропологические представления. Сщмч. Ириней Лионский выводит греческую антропологию на качественно новый уровень, проделывая мощный шаг в сторону систематизации христианской антропологии. Проф. Константин Ефимович Скурат так же кратко обращается к антропологии Иринея Лионского¹. Он фиксирует внимание на идее целостного человека у сщмч. Иринея с уточнением, что по Иринею «первобытное состояние человека не было состоянием полного совершенства»².

Из современных зарубежных патрологов по антропологии Иринея Лионского писали Дитмар Вурва и Андерс-Кристиан Якобсен. Обширная статья Дитмара Вурвы «Космос и история спасения у Иринея Лионского»³ посвящена в основном вопросам христологии, космологии и эсхатологии в трудах Иринея Лионского. Только несколько страниц анализируют непосредственно антропологию: сотворение человека, грехопадение и смерть, процесс развития человека и человечества (божественная педагогика)⁴. Также следует указать на удачную главу Андерса-Кристиана Якобсена «Конструкция человека по Иринею и Оригену»⁵ в сборнике «Тело и душа. Аспекты позднеантичной антропологии». Якобсен сравнивает общее и различное в антропологиях Иринея Лионского и Оригена. Первая часть главы анализирует богословскую антропологию сщмч. Иринея: сотворение человека по образу и подобию Божию, трихотомия, совершенствование человека⁶. Подробнее рассматривает топос образа Божия у Иринея Лионского Мэтью Крейг Стеенберг⁷.

Систематически никто не изучал, как после качественно новой ступени антропологической мысли касательно понимания образа и подобия Божия в человеке, на которую поднялось богословие сщмч. Иринея Лионского, следующие за ним богословы развивали его концепцию или же выдвигали свои контридеи, споря или соглашаясь с Иринеем.

По антропологии св. Ипполита Римского есть два кратких абзаца у проф. К.Е. Скурата: после грехопадения человек из властителя природы превратился в ее раба, душа бессмертна, а тело воскреснет⁸. По антропологическим представлениям Евсевия Кесарийского специализиро-

¹ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 197–198.

² Там же. С. 197.

³ Wyrwa D. Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenäus von Lyon // Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Berlin, 1997. S. 443–480.

⁴ Ibid. S. 470–478.

⁵ Jacobsen A.C.L. The Construction of Man according to Irenaeus and Origen // Körper und Seele, Aspekte spätantiker Anthropologie / hrsg. B. Feichtiger, S. Lake, H. Seng. – München, 2006. P. 67–93.

⁶ Ibid. P. 67–78.

⁷ Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. London, 2009. P. 22–41.

⁸ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 206–207.

ванных работ нет. Краткое описание его богословия можно найти в статье Ганса-Георга Опица¹. По антропологическим представлениям Маркелла Анкирского специализированных работ нет, но его христология рассматривается в монографии Клауса Зибта². Сравнительный анализ богословия свт. Амфилохия Иконийского с отцами-капподокийцами дается Карлом Холлом³. По антропологическим воззрениям встречаются только отдельные и несвязанные между собой высказывания.

Критическая наука в течение XX столетия рассматривала Лактанция почти исключительно как литературную или историческую персону, однако недавние исследования продемонстрировали потенциал его богословия, позволяющий нам понять богословскую мотивацию дособорной Церкви. В диссертации Джона Энтони МакГукина⁴ предпринята попытка проанализировать тексты Лактанция как эссе по богословской коммуникации, адресованные в первую очередь языческим литераторам, но в то же время обращенные и к христианским читателям. Эта диссертация рассматривает состояние латинской богословской традиции накануне Никейского собора. Исследование выявляет святоотеческие источники, к которым обращается Лактанций. Богословский анализ его апологии охватывает учение о Боге, антропологию и христологию. Антропологические воззрения Лактанция отстраиваются от практических апологетических соображений. Он часто применяет стоический топос «*status rectus*», хотя Лактанций модифицирует философские концепции источников, к которым он обращается, помещая этот топос в контекст христианского богослужения и этики. Христология у Лактанция слабо связана с его антропологией.

МакГукин доказывает, что Лактанций зависим от богословия Логоса у апологетов, а христология Духа приводит его к дуализму, а именно ереси бинитарианизма (догмат о двуедином Боге). В целом в диссертации МакГукина Лактанций предстает как богослов, который «оглядывается на древние традиции церковного богословия и гораздо более далек от Никеи, чем можно было бы предположить за двадцать лет до собора». По антропологическим взглядам Лактанция в диссертации говорится немного. Однако у других патрологов еще меньше.

Антропологией Феодора Мопсуестийского занимались ливанский философ Набилль эль-Хури «Человек как подобие Божие. Исследование по антропологии Феодора Мопсуестийского»⁵ и бельгийский богослов Петер Брунс⁶. Катехизические проповеди Феодора Мопсуестий-

¹ *Opitz H.-G.* Euseb von Caesarea als Theologe // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* № 34. Berlin, 1935. S. 1–19.

² *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra. Berlin, NY, 1994.

³ *Holl K.* Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen-Leipzig, 1904.

⁴ *McGuckin J.A.* Researches into the Divine Institutes of Lactantius. Durham, 1980.

⁵ *El-Khoury N.* Der Mensch als Gleichnis Gottes. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia // *Oriens Christianus.* Vol. 74. Wiesbaden, 1990. S. 62–71.

⁶ *Bruns P.* Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia. Louvain, 1995.

ского, одного из крупных экзегетов Древней Церкви, дошли до нас не в греческом оригинале, а в сирийском переводе. Причины этого – жесткие споры о православности его богословских взглядов. Исследование Брунса дает общее представление о богословском мышлении Феодора Мопсуестийского. Основная идея его антропологии и христологии – сочетание и реляция божественного и человеческого, вечного и временного, неизменного и преходящего. Исследованию творческого наследия Феодора Мопсуестийского посвятил свою монографию Роберт Деврисс¹. Его книга – это не просто обстоятельное изложение имеющихся знаний о Феодоре, но новое и оригинальное изложение учения Феодора Мопсуестийского, основанное на обильном источниковедческом материале. Имея в своем распоряжении большое количество рукописей, в основном неопубликованных, и владея глубоким знанием истории богословских споров V–VI вв., Деврисс критически использовал их в исследовании. Он провел тщательную экспертизу всех доступных документов, исключив многие фрагменты, которые ранее были ошибочно приписаны еп. Феодору Мопсуестийскому.

Еп. Немезий Эмесский – один из немногих раннехристианских мыслителей, к исследованию антропологии которого обращался целый ряд богословов, философов и религиоведов в XX–XXI вв. В 1904 г. Федор Стратоникович Владимирский сделал перевод трактата Немезия «О природе человека» на русский язык². В 1991 г. Михаилом Анатольевичем Гарнцевым был предпринят повторный перевод третьей главы трактата. По антропологии Немезия есть магистерская диссертация по богословию за 1913 г.: Ф.С. Владимирский «Антропология и космология Немезия, епископа Емесского»³. В этой диссертации собственно антропологии Немезия и ее философскому контексту посвящен только второй отдел первой части: телесность, взаимодействие души и тела, нематериальность души, ее способности и функции (С. 69–224). В первом отделе первой части анализируются его космологические представления, а вторая часть сначала кратко рассматривает влияние богословия Немезия на последующую патристику, а затем схематично описываются космологические и психологические аспекты православного богословия. Архим. Киприан Керн посвятил еп. Немезию Эмесскому несколько подразделов своей диссертации по антропологии св. Григория Паламы: место человека в мире, состав человека (душа, ее соединение с телом и устройство души), происхождение души, загробная судьба человека, назначение человека⁴.

Классическими зарубежными исследованиями нач. XX в. антропологических и космологических воззрений Немезия Эмесского считаются монография Вернера Егера «Немезий Эмес-

¹ *Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste / Studi e Testi. T. 141. – Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948. – VII, 439 p.*

² *Немезий Эмесский. О природе человека. М., 2011.*

³ *Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.*

⁴ *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 177–184.*

ский: исследования источников по неоплатонизму и его начало в текстах Посидония» и комплекс статей Айлива Скарда «Исследования по Немезию». Выдержки из Немезия, которые были включены в третью часть фрагмента «Stoicorum Veterum» фон Арнима, ясно показали, что в трактате Немезия можно найти ценный материал по поздней истории стоицизма и связи стоицизма с другими философскими направлениями.

Вернер Егер¹ в ставшей классической монографии «Немезий Эмесский: исследования источников по неоплатонизму и его начало в текстах Посидония» пытается выявить основные источники, на которые опирался Немезий. Егер рассматривает не весь трактат целиком, хотя и считает, что трактат нуждается в тщательном анализе, а несколько глав, которые показались ему особенно важными. Анализ сочинения Немезия подразумевает, что видно из подзаголовка, как подготовительная работа к историческому исследованию по неоплатонизму. «С равным основанием, – пишет Егер, – я мог бы назвать свою работу просто "Расследование, касающееся Посидония"». Утверждается, что именно Посидоний является подлинным основателем неоплатонизма, и недавние исследования делают все более очевидным, что его эклектическая система оказала, безусловно, сильное влияние на философский и богословский дискурс в Римской империи. Хотя Платон и Аристотель всегда были великими именами, но Посидоний стал посредником, через которого их воспринимали, был признанным толкователем и гармонизатором их доктрин.

Исследование Егера разделено на две части: первая озаглавлена «Теория познания Галена и ранний неоплатонизм», вторая – «Метафизика Посидония у Немезия». В первой части, рассматривающей антропологические аспекты, у Егера шесть глав, касающихся ощущений и чувств, и две главы, касающиеся чувств и памяти. Для описания чувств основным источником является утерянная работа Галена в пятнадцати книгах, часть которой сохранилась в текстах Платона и Гиппократов. Во второй части Егер непосредственно задается вопросом, показывают ли метафизические доктрины Немезия признаки влияния на него Посидония. Это самая интересная глава в книге, которая последующими исследователями трактата Немезия особенно внимательно и критически разбиралась. Первоначальным философским синтезом у Немезия был синтез Посидония. Таковы выводы Егера. Критически настроенный исследователь может найти поводы для сомнения в них.

Эйлив Скард развивает и углубляет исследовательскую гипотезу Егера. В серии статей «Исследования по Немезию» Скард высказывает предположение о том, что Немезий в первой главе своего трактата использует большие отрывки из «Гомилий на Бытие»² Оригена. Также

¹ Jaeger W. Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914.

² Skard E. Nemesiosstudien I // Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies. Vol. 15/16. Oslo, 1936. P. 23–43.

Скард стремится доказать, что Гален действовал как посредник между Посидонием и Немезием¹, принимая во внимание частое использование текстов Галена свт. Григорием Нисским. Однако у Скарда ничего нет об антропологии Немезия.

Из недавних зарубежных исследований, обращающихся к антропологическим воззрениям Немезия Эмесского, можно назвать монографию Анастасиоса Каллиса «Человек в космосе. Образ мира у Немезия Эмесского»². Она написана на базе прочитанных им в 1974 г. лекций на католическом факультете Мюнстерского университета. В отличие от В. Егера и А. Скарда, которые утверждали, что Немезий был компилятором чужих идей, и что его учение о природе человека лишено какой-либо оригинальности, потому что антропологические темы заимствованы Немезием у греческих и римских философов, известных в древности (особенно у Оригена, Посидония и Галена), Анастасиос Каллис утверждает, что еп. Немезий Эмесский отнюдь не банальный подражатель. Поэтому Каллис приходит к выводу, что трактат Немезия – это «первый антропологический компендиум христианской философии». Эту мысль пытается доказательно изложить Каллис в своей монографии, анализируя антропологию Немезия в пяти удачно сбалансированных главах: космические элементы как составляющие человеческого существа, макрокосмическое единство (сравнение с теорией иерархических ступеней бытия Посидония), особое место человека, душа в иерархически ступенчатом космосе, микрокосмическое единство (сравнение с Аммонием Саккасом).

Книга Беатрис Мотта «Экстремальное посредничество. Антропология Немезия Эмесского между платонизмом и аристотелизмом»³ построена следующим образом: после краткого введения (Р. 13–16), в первой из трех глав «Жизнь и деятельность Немезия» (Р. 19–43) говорится, что антропологию Немезия не следует отождествлять с особенностями антропологии свт. Григория Назианзина. Во второй главе автор предлагает переоценку книги В. Егера и его гипотезы о зависимости Немезия от философии Посидония. Приложение (Р. 113–122) посвящено тезису А. Скарда о зависимости Немезия от «Гомилии на Бытие» Оригена. В целом, это самая важная часть исследования. В третьей главе исследования (Р. 123–216), автор выдвигает наиболее спорные тезисы.

Перечислить множество работ, так или иначе затрагивающих тему антропологии у Немезия Эмесского, здесь не представляется возможным, но наметим пунктирно цепочку преемственности исследовательских концепций: Антонио Ферро «Учение о душе Немезия Эмесского»⁴, Фридрих Мартин Мэрц «Антропологические основоположения христианской этики у

¹ Skard E. Nemesiosstudien II // Symbolae Osloenses. Vol. 17. Oslo, 1937. P. 9–25.

² Kallis A. Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa. Münster, 1978.

³ Motta B. La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio d'Emesa fra platonismo e aristotelismo. Padova, 2004.

⁴ Ferro A. La dottrina dell'anima di Nemesio di Emesa // Ricerche religiose: rivista di studi storico-religiosi. № 3. Roma, 1925. P. 227–238.

Немезия Эмесского»¹, Эгиль Виллер «Антропология Немезия Эмесского и Алкивиада»², Алберто Сиклари «Антропология Немезия Эмесского»³.

Стоит особо выделить недавнюю богословскую диссертацию в университете Майнца по антропологии Немезия Эмесского, показательную для состояния современных антропологических исследований. На переднем плане исследования Мартина Штрека «Прекраснейшее благо: человеческая воля согласно Немезию Эмесскому и Григорию Нисскому»⁴ критическое рассмотрение антропологии Немезия Эмесского⁵, трактат которого «О природе человека» представляет собой первый специализированный текст по христианской антропологии. Более библейски ориентированная и систематическая антропология его современника Григория Нисского служит автору фоном философско-богословского анализа раннего примера христологической антропологии. Однако наибольший интерес в этой диссертации привлекает глава, в которой проводится сравнение пелагианского и августиновского учений о воле человека.

Штрек описывает, но не анализирует амбивалентность понятия воли у Пелагия (воля во власти человека) и у Августина Иппонского⁶. Автор предполагает, что исследование учения о человеческой воле у показательных греческих богословов могло бы привнести свой вклад в уяснение симпатий греческих богословов V в. к Пелагию, а не Августину⁷. Штреком исследуются концепции свободы воли и свободы выбора, но остается без внимания вопрос генезиса понятия воли, хотя многие высказывания Немезия подводят к этому вопросу. Это обуславливает некоторые очевидные противоречия исследования Штрека. Сначала он справедливо констатирует, что Немезий «не понимает волю человека как собственную возможность», т. к. «у него нет никакого понятия воли». Однако непосредственно вслед за этим Штрек утверждает обратное: «Главы 29–34 и 39–41 у Немезия направлены на определение человеческой воли»⁸. Но несмотря на это часть диссертации, посвященная антропологии Немезия⁹, представляет научный интерес. Исследование подкрепляется обильным цитированием источников, хорошо прорабатывает психологию и этику Немезия, а также выявляет прямые заимствования Немезием аристотелевских идей.

¹ Maerz F.M. Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesios von Emesa [Dissertation]. Munchen: W. u. J.M. Salzer, 1959. 181 s.

² Wyller E.A. Die Anthropologie des Nemesios von Emesa und Alkibiades – I Tradition // Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies. Vol. 44. Oslo: Scandinavian Univ. Press, 1969. P. 126–145.

³ Siclari A. L'antropologia di Nemesio di Emesa. Padova: La garangola, 1974. (Filosofia e religione ; T. 9). 318 p.

⁴ Streck M. Das schönste Gut: der menschliche Wille nach Nemesius vom Emesa und Gregor vom Nyssa. Göttingen, 2005. 220 s.

⁵ Ibid. S. 12.

⁶ Ibid. S. 15.

⁷ Ibid. S. 16.

⁸ Ibid. S. 39.

⁹ Ibid. S. 18–121.

Тематика исследования сосредоточена на антропологии Немезия, а антропология свт. Григория Нисского¹ представлена довольно поверхностно. Вопрос о месте концепции воли у Немезия в истории развития раннехристианской антропологии IV–V вв. остается в исследовании нерешенным, а лишь озвученным. Штрек сравнивает двух столь разных раннехристианских мыслителей и описывает, как они подходят к вопросу о человеческой воле. Вывод диссертации: хотя они опираются на различные философские традиции, однако у обоих можно констатировать параллельные тенденции, впервые пересекшиеся в XIII в. в богословии Фомы Аквинского.

Археологическое открытие «Трактата Гераклида Дамасского» послужило импульсом пробуждения исследовательского интереса к христологии Нестория. В 1908 г. профессор теологии Кембриджского университета Джеймс Франклин Бетюн-Бейкер публикует исследование «Несторий и его учение»². Основываясь на трактате, он утверждает, что Несторий не придерживался взглядов, в которых был впоследствии обвинен. В 1910 г. Поль Беджан публикует сирийскую версию трактата. Текстологический анализ «Книги Гераклида» с целью определения степени ее аутентичности был предпринят профессором Тюбингенского университета Луизой Абрамовски³. Она считает, что не весь текст трактата можно атрибутировать Несторию. Выводы Абрамовски признает католический эксперт по христологии кардинал Алоис Гриллямайер. Несторианские богословы Церкви Востока, включая Мар Баввая Рабба, считали трактат подлинным произведением Нестория. Однако исследование Поля Беджана на предмет указанных Абрамовски интерполяций говорит о несостоятельности многих тезисов Абрамовски. Отчасти спорят с Абрамовски, а отчасти соглашаются М. Анастас, А. Гриллямайер, А. де Халло, Л. Шипиони.

На русском языке анализ христологии по сирийскому трактату Нестория был предпринят прот. Сергием Булгаковым в его сочинении «Агнец Божий»: Несторий «многokrato развивает ту мысль, что оба природных просопона образуют единое просопон единения, Христа, и это единство должно быть поэтому сделано исходным положением всей его христологии»⁴. Исследование христологии Нестория позже было продолжено Н.И. Селезевым⁵, И.Ф. Шаненко⁶ и др. Антропология Нестория исследователями не затрагивалась.

¹ Ibid. S. 122–182.

² *Bethune-Baker J.F.* Nestorius and his Teaching : a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides). Cambridge, 1908.

³ *Abramowski L.* Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius. Louvain, 1963. *Abramowski L.* The History of Research into Nestorius // Syriac Dialogue 1. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna, 1994. P. 54–69.

⁴ *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1933. С. 60.

⁵ *Селезев Н.И.* Несторий и Церковь Востока. М., 2005.

⁶ *Шаненко И.Ф.* Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого // XI Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 г. М., 2001. С. 13–24.

Христологию и сотериологию¹ свт. Афанасия Александрийского и концепцию обожения человека² анализировал видный патролог Московской Духовной Академии Константин Ефимович Скурат, посвятивший в своей монографии несколько разделов антропологическим воззрениям Афанасия Александрийского³: бессмертие первых людей и их грехопадение, обожение человеческой природы Христом, смерть и спасение, обожение искупленных (связь Искупителя с искупленными как взаимопроникновение человеческой природы Христа и природы всех людей, т.е. «тело каждого человека носит в себе тело Христа»⁴).

Архим. Киприан Керн в третьей главе «Антропологии св. Григория Паламы» рассматривает три аспекта антропологии свт. Афанасия Александрийского⁵: состав человека и его душа, образ и подобие Божие, обожение. О. Киприан констатирует дихотомию⁶ касательно строения человека у свт. Афанасия, однако кроме различения тела и души святитель говорит, с одной стороны, о взаимодействии души с умом (значит, они отличаются), с другой стороны, ум – средство души для направления телесных чувств к духовным вещам (значит, ум относится к составу души). Поэтому однозначно определить дихотомию или трихотомию у свт. Афанасия не получится. Видимо, этот вопрос сам святитель не считал принципиальным. О. Киприан точно подмечает, что классическая формула обожения у Афанасия Александрийского «в значительной мере навеяна св. Иринеем»⁷. Полностью согласен с архим. Киприаном проф. Константин Ефимович Скурат, подчеркивая, что «главное в деле спасения – соединение человека с Богом и его обожение»⁸. Эта мысль «определила всю антропологию Православия»⁹.

Недавно вышла в свет монография Мэтью Крейга Стеенберга, рассматривающая в том числе антропологические представления у свт. Афанасия Александрийского¹⁰. Прежние патрологические исследования обычно концентрировались на тринитарных и христологических вопросах, в то время как антропологические аспекты богословия святителя почти не рассматривались. В монографии Крейга проводится переоценка такого подхода к исследованию ранних отцов Церкви. Взяв Иринея Лионского, Тертуллиана, Кирилла Иерусалимского и Афанасия Александрийского в качестве главных примеров раннехристианской антропологии, Стеенберг разбирает то, как концентрация на учении о человеке образует контекст, в котором формулируют-

¹ Скурат К.Е. Сотериология святого Афанасия Великого [автореферат диссертации] // Богословские труды. Вып. 7. М., 1971. С. 257–262.

² Скурат К.Е. Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. Вып. 11. М., 1973. С. 120–128.

³ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 324–330.

⁴ Там же. С. 329–330.

⁵ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 140–144.

⁶ Там же. С. 140.

⁷ Там же. С. 143.

⁸ Скурат К.Е. Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. Вып. 11. М., 1973. С. 127.

⁹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 143.

¹⁰ Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. London, 2009.

ся доктринальные богословские вопросы. Обращаясь к раннехристианской богословской антропологии, становится понятным, как она влияла на христологические и тринитарные представления. Природа человека, созданного по образу Божию, превращается в средство, с помощью которого человек размышляет о природе Божией¹. Стеенберг также сравнивает антропологию образа Божия Иринея Лионского с измышлениями гностиков².

Антропологические представления свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского суммировано излагает свт. Игнатий Брянчанинов в незаконченной книге «Слово о человеке»³. Их антропология, в отличие от христологии, триадологии и пневматологии, детально не рассматривалась. Выход на некоторые антропологические понятия у отцов-каппадокийцев можно найти у классиков отечественной патрологии о. Николая Виноградова⁴ и Виктора Ивановича Несмелова⁵. Причем о. Николай Виноградов утверждает, что разработанной антропологии у свт. Григория Богослова нет⁶. Автор настоящей диссертации не может согласиться с таким утверждением. Сходного с Виноградовым мнения придерживался и архим. Киприан Керн⁷, хотя при этом отмечал, что «для св. Григория много неясного в теме человека»⁸. Однако о. Киприан заметил важный момент в антропологии свт. Григория Богослова – двойственность природы⁹. Правда, анализ концепции двойственности отсутствует. Анна-Стина Элверсон в своей диссертации по теологии в Уппсальском университете «Двойная природа человека. Исследование по богословской антропологии Григория Назианзина»¹⁰ восполняет этот пробел и рассматривает возможные причины, по которым свт. Григорий Назианзин считает, что Бог создал людей с двойной природой¹¹.

Следует выделить следующих современных исследователей, затрагивавших проблематику антропологии отцов-каппадокийцев: Дэвид Бэлс¹², Джордж Кристофер Стэд¹³, Дмитрий Сергеевич Бирюков¹⁴, Брайан Дэйли¹⁵, Неллас Панайотис¹, Бен Фулфорд². Особо выделим не-

¹ Ibid. P. 5–15.

² Ibid. P. 29–36.

³ Игнатий Брянчанинов, свт. Слово о смерти. Слово о человеке. М., 2011.

⁴ Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887.

⁵ Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.

⁶ Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 363.

⁷ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 149–152.

⁸ Там же. С. 148.

⁹ Там же. С. 150.

¹⁰ Ellverson A.-S. The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981.

¹¹ Ibid. P. 67–73.

¹² Balas D. The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // Studia patristica. Vol. 14 (5). Berlin, 1976. P. 275–281.

¹³ Stead G. Chr. Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers // Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa / ed. U. Bianchi, H. Crouzel. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981. P. 170–191.

¹⁴ Бирюков Д.С. Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. № 42. М., 2009. С. 87–109.

¹⁵ Daley B.E. Systematic Theology in Homeric Dress: Poemata arcana // Re-reading Gregory of Nazianzus: essays on history, theology, and culture / ed. Chr.A. Beeley. Washington, 2012. P. 3–12.

большую, но информационно емкую статью иподиак. Николая Тона «Человек как политическое существо у Василия Великого»³, в которой можно найти некоторые рассуждения по поводу антропологии свт. Василия Великого. Эта статья тем более интересна, что патрологами вопрос об антропологии свт. Василия Великого, за исключением архим. Киприана Керна⁴ (две страницы только о дихотомии и богоуподоблении как стремлении к Богу, но нет о различении «я» и «мое», социальности человека) и проф. Константина Ефимовича Скурата (отдельного раздела по антропологии свт. Василия Великого в его работах нет)⁵, не поднимается.

Протопр. Иоанн Мейендорф посвятил небольшой раздел антропологии свт. Григория Нисского⁶, в большей части которого рассматривается проблема происхождения зла. Поэтому следующий, более объемный раздел его книги излагает сотериологические воззрения Григория Нисского. Также и о. Киприан Керн довольно подробно рассматривает антропологию свт. Григория Нисского⁷. Он четко подмечает, что Григорий Нисский учит о двойном творении человека вслед Филону Александрийскому⁸. На это учение обратил внимание и проф. Константин Ефимович Скурат⁹. Из отцов-каппадокийцев наиболее исследована антропология именно свт. Григория Нисского. Конкретно по антропологии свт. Григория Богослова и свт. Василия Великого аналитических отечественных, да и зарубежных монографий нет.

О. Иоанн Мейендорф отмечает в христологии свт. Кирилла Александрийского «антропологический минимализм» и «нечеткость терминологии»¹⁰, связанные с непреднамеренным обращением к текстам еретика Аполлинария, выдававшимся за тексты свт. Афанасия Александрийского. Однако в богословии Кирилла Александрийского учение об образе Божиим занимает одно из центральных мест, на что указал архим. Киприан Керн¹¹. Свт. Кирилл Александрийский учил, что подобие Богу является «высшим украшением творения» и «всем его счастьем». На это утверждение и направлен анализ Вальтера Бургхардта в его монографии «Образ Божий согласно Кириллу Александрийскому»¹². В первых двух главах Бургхардт сначала обращается к библеистическому анализу ветхозаветных понятий «образ» и «подобие», которые он считает синонимичными понятиями, причем богоподобие человека сосредоточено в душе, а не в теле. Затем Бургхардтом рассматриваются различные аспекты образа Божия. Сначала три, которые

¹ *Παναγιώτης Ν. Ζών θεοῦμενον*. Αθήνα, 2006.

² *Fulford B. Gregory of Nazianzus and Biblical Interpretation // Re-Reading Gregory of Nazianzus: essays on history, theology, and culture / ed. Ch.A. Beeley. Washington: The Catholic University of America Press, 2012. P. 31–49.*

³ *Thon N. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen // Vigiliae Christianae. Vol. 35. Leiden–Boston, 1981. S. 24–31.*

⁴ *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 146–147.*

⁵ *Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 346, 350, 353, 358.*

⁶ *Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Мн., 2007. С. 195–197.*

⁷ *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 152–166.*

⁸ Там же. С. 161.

⁹ *Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 403–404.*

¹⁰ *Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. С. 274–275.*

¹¹ *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 187–188.*

¹² *Burghardt W.J. The Image of God According to Cyril of Alexandria. Woodstock, 1957.*

Кирилл Александрийский считает второстепенными: рациональность, свобода и суверенитет относительно творения. Затем три главных аспекта сходства человека с Богом: освящение, нетленность и сыновство. Ввиду неоднозначного отношения Кирилла Александрийского к образу женщины автор исследует место этого образа в антропологии образа Божия. В последних главах прослеживается, как свт. Кирилл описывает судьбу образа Божия от Адама и его грехопадения до Христа. Это исследование вносит значительный вклад в наши знания об александрийской антропологии пер. пол. V в. Однако Бургхардт не проводит диахронный анализ корней антропологических воззрений Кирилла Александрийского.

По богословию Пелагия и Юлиана Экланского исследований очень мало, тем более что касается антропологических представлений. Русскоязычные православные богословы обходили пелагианское богословие стороной, за исключением протопр. Иоанна Мейендорфа, у которого мы найдем небольшой текст, связанный с критикой в V в. концепции первородного греха блаж. Августина¹. Зарубежных исследований по пелагианскому богословию также немного. В XIX в. вышло несколько статей на эту тему, но они не являются аналитическими.

Важной вехой в исследовании богословия Пелагия и его сподвижников стала небольшая монография Торгни Болина «Богословие Пелагия и его генезис»². Книга нацелена на «беспристрастное изложение богословия Пелагия», которое рассматривалось прежде в контексте спора с блаж. Августином, а также на выявление богословской преемственности пелагианских идей. Эта монография представляет собой наиболее убедительное изложение пелагианского богословия со времени статьи Франца Класена «Внутреннее развитие пелагианства: эссе по истории догм» (1882). Трактровка Болина имеет определенное сходство с трактровкой Класена: оба считают богословие Пелагия диалектическим по методу. Наиболее фундаментальная форма пелагианской диалектики, по мнению Болина, является антиманихейской. Задача Пелагия – противостояние манихейству с его детерминизмом и доктриной о том, что человеческая плоть является злом, а грех относится к природе человека. Пелагианская антропология утверждает, что человеческая воля, с одной стороны, является частью данного Богом порядка природы, а с другой, что она противопоставляется природе как нечто специфически человеческое.

Три последующих десятилетия XX в. протестантские и католические богословы лишь повторяли эту гипотезу Болина, не исследуя пелагианское учение повторно. Однако взгляд Болина на манихейство был основан на устаревшей к сегодняшнему дню научной литературе и на критике манихейства в святоотеческих трактатах. Однако манихейство, как мы знаем из открытых во втор. пол. XX в. аутентичных манихейских источников, было религией, сосредоточенной на покаянии, учащей о возможности вечного проклятия, и утверждающей, что человек

¹ Мейендорф И., протопр. Антропология и первородный грех // Пасхальная тайна : статьи по богословию. М., 2013. С. 197–201.

² Bohlin T. Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. Uppsala, 1957.

несет ответственность за свой собственный грех. Образ манихейства в текстах его критиков в IV–VI вв. был утрирующей стилизацией, когда манихейству в целом приписывалось отрицание свободы воли и абсолютный детерминизм. В связи с этим полностью или частично сохранившиеся тексты Пелагия в 1990-е гг. стали вновь изучаться на предмет явных или неявных ссылок на манихейство. Выяснилось, что термин «манихейство» был для Пелагия стереотипом, который он использовал для негативной характеристики своих латинских оппонентов в Церкви.

Книга проф. Бринли Родерика Риса «Пелагий: жизнь и письма» представляет собой «актуальный отчет о том, что на самом деле произошло между Пелагием и его противниками»¹. Это сумма результатов научных исследований за последние пятьдесят лет XX в. Пелагию на протяжении веков давали негативную оценку, в этом не может быть никаких сомнений. В книге Риса приводится описание всех писем и проповедей, которые можно с достаточной уверенностью атрибутировать Пелагию и его последователям. Об антропологии Пелагия в этой монографии ничего не сказано.

В предисловии монографии «Церковь у Пелагия»² Себастьян Тир подробно рассматривает современное состояние исследований по пелагианскому спору и описывает источники, требующие дальнейшего изучения. В первую очередь это касается собрания текстов Пелагия под названием «Изложение тринадцати посланий святого Павла». Тир считает биографию Пелагия, написанную Жоржем де Плинвалем в 1943 г., началом современных исследований Пелагия и подробно рассматривает работы Роберта Ф. Эванса, Питера Брауна и Карлоса Гарсия-Санчеса. Во-первых, Тир отвергает тезис Брауна, основанный на социологической интерпретации отношений Пелагия с римской аристократией, о том, что экклезиология Пелагия была концептуально направлена на элитарное меньшинство. Во-вторых, Тир занимается вопросами, касающимися текстов Пелагия и их аутентичности. Он обращает внимание на текстовую традицию «*Pelagii Expositiones XIII Epistularum Pauli*», которая является наиболее важным первоисточником для изучения его богословия. Учитываются как кембриджское издание Александра Соутера, так и более поздние издания Германа Йозефа Фреде, где, в частности, приводится недавно обнаруженный анонимный комментарий, находящийся в будапештской рукописи. В основном в книге рассматривается экклезиология Пелагия, но первая глава «Человек пред Богом» (S. 51–89) обращается к некоторым антропологическим аспектам пелагианского богословия, озвучиваемым в первую очередь в «Послании к Деметриаде». На эту главу ориентировался автор настоящей диссертации при описании антропологии Пелагия.

¹ Rees B.R. Pelagius: life and letters. Woodbridge, 1991.

² Thier S. Kirche bei Pelagius. Berlin, NY, 1999.

Большая часть книги Йозефа Лессля «Юлиан Экланский. Исследования о его жизни, трудах, учении и его традировании»¹ посвящена реконструкции биографии еп. Юлиана Экланского, а также экзегетическим методам антиохийского богословия V в. По антропологии Юлиана Экланского специализированных статей, за исключением автора диссертации, не публиковалось.

Сформировавшаяся в результате тринитарных и антропологических дебатов, а позднее оказавшая влияние на борьбу между блж. Августином и пелагианами полемика оригенистов пересеклась с богословскими мероприятиями против языческого идолопоклонства и манихейского детерминизма. Рассматривая поочередно Евагрия Понтийского, Епифания Кипрского, Феофила Антиохийского, Иеронима Стридонского и Руфина Аквилейского, Элизабет Кларк показывает в своей монографии, как теория первородного греха блж. Августина реконструировала оригенистскую теорию предсуществования души и ее «ниспадения» в тело². Кратко обращается к анализу учения блаж. Августина также проф. Константин Ефимович Скурат, рассматривая следующие темы: изначальное состояние человека, грехопадение и его последствия (пелагианский спор о первородном грехе не рассматривается), спасение³.

Исходя из тезиса, что человеческая жизнь всегда показывает религиозное измерение, Вольфхарт Панненберг в монографии «Антропология: в богословской перспективе»⁴ анализирует ряд научных наблюдений и структурирует их. Таким образом, его начальный тезис не приводится как чисто богословское утверждение, но верифицируется и соотносится с явлениями человеческой жизни, изучаемыми поведенческой и культурной антропологией, психологией, философией и социологией. При этом Панненбергом рассматриваются не только такие вопросы, как формирование личностной идентичности в самосознании, эмоциональности и моральном сознании, но и такие очень широкие антропологические темы, как игра и речь, появление социальных институтов и место человека в истории. Рассматривая антропологию блж. Августина, Панненберг обращается к следующим ее аспектам: эгоцентризм и потеря себя, человеческая природа, грех и свобода воли, универсальность греха (первый грех и первородный грех, грех и смерть, грех и зло), самосознание и социальность, самостоятельность индивидуума в обществе, структура «я» в отношении к «ты»⁵, полис и антропология⁶. Панненберг приходит к выводу: парадокс сочетания социальности и эгоцентризма в человеке детально анализируется

¹ *Lössl J.* Julian von Aeculanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung. Leiden, Boston, Köln, 2001.

² *Clark E.A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Dialogue. Princeton, 2016.

³ *Скурат К.Е.* Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). С. 500–502.

⁴ *Pannenberg W.* Anthropologie: in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983.

⁵ *Ibid.* S. 83–178.

⁶ *Ibid.* S. 431–460.

начиная с блж. Августина в контексте его амартологии. Именно Августин задает вектор дальнейшего анализа этого парадокса в современной антропологии.

Взгляд блж. Августина на предопределение много обсуждался и обсуждается богословами и философами. В сборнике «Каппадокийские отцы, греческие авторы после Никеи, Августин, донатизм и пелагианство» как и в других книгах на эту тему, не определяется итоговая позиция Августина касательно соотношения предопределения и благодати. Профессор философии университета Торонто Марианна Джат¹ придерживается в своей статье из этого сборника идеи о том, что обращение Августина к антропологическим вопросам связано с практикой врачебного искусства, и что телесное здоровье играет более заметную роль в его понимании грехопадения и спасения, чем ранее предполагали его исследователи. В своем комментарии «De Genesi ad Litteram Imperfectum» и в трактате «De Libero Arbitrio» блж. Августин интерпретирует появление природного порядка и место человеческого тела в порядке творения. При этом он поддерживает баланс между верой и разумом, что позволяет ему совместить библейский взгляд на природный порядок с классической теорией четырех элементов в медицине того времени. Джат исследует три аспекта ранних сочинений Августина о телесности. Во-первых, она подтверждает тот факт, что Августин учитывал телесные болезни. Во-вторых, она показывает, как Августин соотносит творение природного порядка с медициной. И в-третьих, она исследует сведения в области медицины, которые Августин использует при построении своего учения о человеческой воле.

Монография тюбингенского проф. Иоганна Брахтендорфа «Структура человеческого духа согласно Августину. Саморефлексия и познание Бога в трактате “О Троице”»² судя по названию должна бы быть посвящена исключительно антропологии блж. Августина. Однако главная тема в книге Брахтендорфа – это триадология. Как пишет сам автор во введении: «Мне представляется оправданным предложить, с одной стороны, философскую интерпретацию ‘De Trinitate’, которая изложит некоторые отдельные аргументы Августина по нематериальности духа в концепции ‘mens humana’, как ее дает и упорядочивает ‘De Trinitate’, а с другой стороны, теорию человеческого духа в рамках общего проекта ‘De Trinitate’»³. Вывод из интерпретации Иоганна Брахтендорфа: концепция Августина является новаторской, поскольку она предвосхитила теорию субъективности Иоганна Фихте.

Трактат «О Троице» блж. Августина интерпретируется Брахтендорфом как единое целое, а ранее патрологами традиционно рассматривались только отдельные доктрины этого трактата Августина. В книге анализируется богословский аспект философии Августина. Прежде иссле-

¹ *Djuth, M.* The Hermeneutics of “De libere arbitrie” III // Cappadocian Fathers, Greek Authors after Nicaea, Augustine, Donatism and Pelagianism. Leuven, 1993. P. 281–289.

² *Brachtendorf J.* Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in “De Trinitate”. Hamburg, 2000.

³ *Ibid.* S. 2.

дователи считали вторую часть книг этого трактата философской, а первую часть – богословской. Избегая обвинений в иррациональности, Брахтендорф цитирует во введении своей монографии «Истину и метод» Ганса-Георга Гадамера о том, что именно трактат Августина «О Троице» внедрился в греческую философию таким образом, что могли возникнуть философски приемлемые теории языка¹. Содержание книги соответствует изложению учения Августина о триединстве Бога. Брахтендорф показывает, что на мысль Августина решающее влияние оказал неоплатонизм, но Августин преобразовал неоплатоническую философию в христианское учение о природе человеческой души и природе Бога. Невозможно понять ни одно из лиц Троицы изолированно от двух других, а единая божественная сущность, взятая сама по себе без ипостасей, не является личной², как отмечает Вольфхарт Панненберг о триадологии Августина.

Мэтт Дженсон³ утверждает в своей диссертации по сравнительной антропологии Августина, Лютера и Барта, что образ *homo incurvatus in se* (человек, погруженный в себя) может адекватно обобщить понимание человеческого греха в целом. Поэтому Дженсон ставит перед собой две взаимосвязанные задачи: во-первых, определить деструктивность греха в отношениях с Богом и другими людьми, во-вторых, предложить аргумент для реляционной антропологии, которая рассматривает «женщин и мужчин как обусловленных их отношениями»⁴. Для достижения этих целей он прослеживает историю концепции «*homo incurvatus in se*», начиная с блж. Августина (первая глава⁵): погруженность человека в себя является, согласно Августину, гордыней⁶. Дженсон приходит к выводу, что концепция «*homo incurvatus in se*» является полезным обобщающим описанием всех человеческих грехов, и что эта метафора также помогает прояснить социальную природу греха.

Тереза Фурер⁷ во внушительном «Справочнике по Августину», изданном Фолкером Хеннингом Дреколем, показывает, что Августин во время своего второго посещения Рима (388) начал работать над трактатом «О свободе воли». Вторую часть трактата он написал после своего рукоположения во пресвитера. Трактат можно назвать диалогом, в котором Августин спорит со своим земляком и спутником по путешествиям Эводием. Центральный вопрос – исток зла, который не был решен в предшествующих сочинениях Августина. Фурер показывает, что Августин различает в трактате два вида зла (*mala*): которое человек совершает и от которого страдает. Это различие выводит на два вопроса: отвечает ли Бог, сотворивший душу, за практикуемое человеком зло; желает ли Творец, чтобы человек страдал. Суть августиновского ответа в

¹ Ibid. S. 4–5.

² Ibid. S. 79.

³ Jensen M. Gravity of sin: Augustine, Luther and Barth on 'homo incurvatus in se'. London, NY, 2006.

⁴ Ibid. P. IX.

⁵ Ibid. P. 6–46.

⁶ Ibid. P. 7, 23, 44.

⁷ Fuhrer Th. De libero arbitrio (Über die freie Entscheidungsinstanz) // Augustin Handbuch / hrsg. v. V.H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 270–272.

трактате: человек обладает способностью свободной воли принимать решения (*liberum voluntatis arbitrium*), следовательно, именно он ответственен за грехи, и он будет за них наказан согласно вечному божественному закону, а за благие поступки будет награжден блаженной жизнью (*beata vita*).

Из недавно опубликованных работ, обращающихся к антропологии Августина, следует особо выделить статью Йозефа Лессля «Интеллектуалистический волюнтаризм. Понятие воли у Августина Иппонского»¹. Определяя волю как выбор и принятие решения, а разум как способность понимания, можно рассматривать разум и волю как две духовные способности. Но какова реляция этих двух способностей друг к другу, какова их антропологическая иерархия? Предваряет ли воля разум, так что воля просто фиксирует мышление и понимание, или же воля представляет собой только аспект одной из множества возможностей понимания, т.е. способность решать и выбирать то, что понимание уже предполагает? Представителей первой точки зрения можно назвать волюнтаристами, а второй – интеллектуалистами. Эксперимент Бенджамина Либета (1983) в области нейропсихологии подтверждает скорее вторую точку зрения: свобода воли активизируется после осознания желания. Вопрос о соотношении воли и разума следует отличать от вопроса о соотношении свободы воли и природной необходимости (детерминизма). Компатибилисты утверждают, что даже когда воля детерминирована природой, она остается свободной. Детерминисты утверждают, что никакой свободы воли нет, желания предопределены.

Обе антропологические концепции, интеллектуализм (волюнтаризм) и компатибилизм (детерминизм), отрицают друг друга. В первом случае речь идет о внутренней структуре духовности, во втором случае – о реляции духа и материального мира, а также о поведенческих возможностях. Вопрос о природной обусловленности (свободной?) воли стоит особенно остро. В стоической философии не существует души, отличающейся от материального мира. Противоположное решение предлагает платоническая и перипатетическая традиция. Какую сторону занимает блж. Августин Иппонский, размышляя о воле, – это вопрос статьи Лессля.

Итак, если обратиться к упомянутым здесь русскоязычным исследованиям, то мы обнаружим запаздывание русскоязычной патрологической и философской науки в исследовании раннехристианской греческой и латинской антропологии. Антропологические концепции христианских богословов эпохи поздней античности в русскоязычной научной литературе рассматривались крайне мало и только фрагментарно по некоторым отцам Церкви. Они рассмат-

¹ Lössl J. Intellektualistischer Voluntarismus. Der Willensbegriff Augustins von Hippo // Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike / hrsg. v. J. Müller, R. Hofmeister Pich. Berlin/New York, 2010. S. 301–330.

ривались в составе общих работ по патристике, косвенно в работах по другим темам и в немногих статьях, специализированно посвященных христианской антропологии.

Логика развития христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв., преобладание антропологических идей и концепций у отцов Церкви и их антропологические новации лишь в некоторой степени и схематично исследовались зарубежными русскоязычными православными богословами. В первую очередь это архим. Киприан Керн с его докторской диссертацией «Антропология св. Григория Паламы» (1950). Значительно меньше аналитики мы найдем в его же учебном пособии «Патрология», и немного у протопр. Иоанна Мейендорфа в конспекте его лекций «Введение в святоотеческое богословие». Две последние книги дают только общий и очень сжатый обзор антропологических воззрений ранних отцов.

Фундаментальная монография начала прошлого века проф. Анатолия Алексеевича Спасского «История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)» (1914) посвящена исключительно развитию триадологических представлений и заканчивается отцами-каппадокийцами. Антропологию он упоминает только один раз. Спасский выдвигает, но детально не разрабатывает перспективную гипотезу, что христологию св. Иринея Лионского следует рассматривать в контексте «его антропологических идей и в них она находит свое объяснение»¹. Работы Алексея Федоровича Лосева² и Виктора Васильевича Бычкова так же не анализируют логику развития христианской антропологии во II–V вв., поэтому не могут рассматриваться в качестве углубленных исследований по теме данной диссертации.

В связи с этим приходится констатировать, что отечественным исследователем логики развития христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв., написавшим ряд научных статей и монографию «Раннехристианская антропология» (гриф Издательского совета Белорусской Православной Церкви), является автор предлагаемой диссертации. Основное содержание статей и монографии вошло в настоящее диссертационное исследование как его составные части и разделы, поэтому мы считаем допустимым не давать их обзор.

В итоге этого историографического обзора можно утверждать, что несмотря на множество работ по раннехристианской патристике, влиянию античной философии на формирование христологии и триадологии в трудах христианских богословов поздней античности, в богословской науке отсутствуют широкоохватные и детальные исследования не просто по антропологическим воззрениям отдельных отцов Церкви, а именно по вопросу развития христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв. Спорадические богословские наработки раннехристианской антропологии, испытывая влияние со стороны современных им христо-

¹ Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). С. 17, 27.

² Напр. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6: Поздний эллинизм. М., 2000.

логических, триадологических, пневматологических и сотериологических концепций, в свою очередь оказывали влияние на них. Они заложили фундамент для построения антропологической системы Православия в эпоху раннего средневековья кон. V – кон. XII вв.

4. Источниковая база исследования

Ранними отцами Церкви антропология как богословский раздел учения о человеке прямо не упоминалась и не формулировалась. Она непосредственно не тематизировалась ими. В частности, антропология нигде форменно и последовательно не озвучивалась, так что в период раннего церковного богословия не было написано ни одного трактата под названием «О человеке». Таких текстов мы просто не найдем. Конечно, в то время еще не было создано никакой специальной литературы по многим темам. Хотя в письменности Древней Церкви встречаются разнообразнейшие темы, но не все они получают самостоятельную проработку. Например, что бы ни говорили литургисты, но нет ни одной книги, посвященной евхаристии. Итак, по целому ряду богословских тем нет специализированных текстов, поясняющих их. Но все же, что касается антропологической темы, отсутствие разработки ее вопросов вызывает, пожалуй, особенно сильное удивление.

Итак, раннехристианскую антропологию приходится мозаично собирать по разрозненным и разнородным кусочкам из свидетельств того времени, которые дошли до нас, чтобы реконструировать образ человека, как его понимали в Древней Церкви. Письменность той эпохи не является однозначным средством для реконструкции антропологических смысловых образов: помимо ненадежных филологических посылок при анализе высказываний, авторство ряда текстов остается неопределенным. В то же время раннехристианские псевдоэпиграфы (например, «Послание апостола Варнавы» или «Амброзиастер»¹), к антропологическим идеям которых потребуется обратиться, не являются апокрифами и в период своего создания (II–IV вв.) явно претендовали на богословскую авторитетность. При этом нельзя забывать, что еще не сложилась не только догматика Церкви, но и новозаветный канон с его последующей экзегезой.

При цитировании патристических текстов используются только релевантные для христианского богословия версии оригиналов на древнегреческом и латинском языках из «Полного курса патрологии» (*Patrologiae cursus completus*) Жака Поля Миня, которые в случае имеющихся у Миня лакун или неточностей дополняются критическими изданиями «Христианских источников» (*Sources Chrétiennes*) под редакцией Жана Даниелю и Анри де Любака; бельгийским

¹ Амброзиастер или псевдо-Амвросий (лат. *Ambrosiaster*) – имя, данное в нач. XVI в. автору «Толкования на 13 посланий апостола Павла» (*Commentaria in epistolas b. Pauli*). См. PL. Т. XVII. Paris, 1845. Col. 45–508. Начиная с Кассиодора (VI в.), это сочинение приписывалось свт. Амвросию Медиоланскому, именем которого оно подписано. Амброзиастер жил в Риме во время понтификата папы Дамаса (364–384).

изданием текстов греческой и латинской патристики «Христианский корпус» (*Corpus Christianorum*); изданием патристики Австрийской Академии наук, редактируемом современными методами по рукописям «Корпус церковных латинских текстов» (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*); немецким критическим комментированным изданием «Греческие христианские писатели I–III столетий» (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*), начатом еще Адольфом фон Гарнаком и Теодором Моммзеном; критическим изданием Патристической комиссии при Академии наук Германии «Патристические тексты и исследования» (*Patristische Texte und Studien*); кембриджским битекстовым комментированным изданием «Тексты и исследования: вклад в библейскую и святоотеческую литературу» (*Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature*); английско-немецко-бельгийским изданием «Патристическая наука» (*Studia Patristica*); фессалоникийским изданием «Греческие отцы Церкви» (*Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας*); современными немецкими академическими переводами «Библиотека греческой литературы» (*Bibliothek der griechischen Literatur*) с особым акцентом на еще не переведенной литературе; и некоторыми другими классическими и новыми изданиями на языке оригиналов. Это делается в связи с тем, что многие по умолчанию используемые переводы патристики на русский язык, предпринятые в XIX в., являются неудовлетворительными для понимания антропологических высказываний отцов Церкви и анализа их понятийного аппарата. При необходимости скорректировать терминологию или смысл высказывания текста оригинала делается новый перевод. Немалая часть анализируемых текстов не переводилась. Однако русские переводы, в том числе новые, тем или иным образом учитываются.

В исследовании не проводится жесткая граница между аутентичной и псевдоэпиграфической литературой раннего христианства. Аутентичные источники и псевдоэпиграфическая литература рассматриваются синхронно, и их сравнительный анализ дает возможность отследить и верифицировать генезис антропологических идей в едином целом процесса формирования православной антропологии. Значительное число анализируемых текстов не было переведено на русский язык, а многие имеющиеся переводы страдают неточностями в трансляции понятийного аппарата источников, что приводит к некорректным интерпретациям. Также в диссертации осуществляется синхронный компаративный анализ с нехристианской литературой для уточнения смысловых содержаний понятийного аппарата: раскрыто влияние нехристианских понятийных матриц (раннеиудейская антропология в Мидраше, платонизированный иудаизм Филона Александрийского, античная философия и гностицизм) и их комбинаций на формирование парадигмальных антропологических концепций раннехристианской антропологии. Исследование текстов ранних отцов Церкви служит не только реконструкции развития христианского учения о человеке, но и экстраполяции богословских антропологических содер-

жаний, чтобы посредством их соотношения друг с другом и систематизации обозначить особенности структуры христианского мышления.

При герменевтическом анализе патристических текстов используются релевантные для богословия издания оригиналов на древнегреческом и латинском языках, т.к. предпринятые в XIX в. переводы патристики на русский язык являются зачастую неудовлетворительными для понимания антропологических высказываний отцов Церкви и анализа их понятийного аппарата. Это усугубляется тем, что некоторые переводчики испытывали влияние со стороны розенкрейцерской мистики¹. В диссертации предлагается новый авторский перевод анализируемых текстов II–V вв. с элементами богословской антропологии. Значительная часть анализируемых в диссертации текстов не переводилась на русский язык. Таким образом они впервые вводятся в научный оборот русскоязычного богословия. Ряд важных для христианской антропологии текстов, анализ которых предпринимается в диссертации, ранее практически не задействовался ни отечественными, ни зарубежными исследователями касательно истории развития антропологических концепций. Подробно рассматриваются концептуальные высказывания по антропологии, извлекаемые из ранних христианских источников. Особое внимание обращается на заимствования понятий их нехристианских источников и развитие понятийного аппарата раннехристианской антропологии в целом.

5. Цели и задачи исследования

Объектом данного диссертационного исследования является христианская антропология периода позднего эллинизма, который вслед за Алексеем Федоровичем Лосевым (1893–1988) датируем кон. I – сер. V в. В истории философии расцвет позднего эллинизма обычно связывают с неоплатонизмом (III – нач. V в.), а упадок – с активной пропагандой манихейства в западных провинциях Римской империи (сер. V в.).

Предметом данного диссертационного исследования выступают антропологические концепции в греческой и латинской патристике II–V вв. как базовые элементы для православной антропологической традиции и влияние различных нехристианских богословских и философских матриц на формирование раннехристианской антропологии. Для углубленного понимания исследуемого в данной диссертации предмета, а также для конкретизации цели и задач диссертационного исследования нам следует проанализировать степень изученности рассматриваемой темы в отечественной и зарубежной литературе.

¹ Данилов А.В., Нелидкин В.В. Розенкрейцерские переводы конца XVIII – начала XIX в. в фондах Национальной Библиотеки Беларуси // Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі / Нацыянальная бібліятэка Беларусі; складальнікі: Т.А. Сапега, А.А. Суша, К.В. Суша. Мінск, 2020. Вып. 23. С. 34–62.

Диссертация не является исчерпывающим исследованием греческой и латинской антропологии II–V вв., однако она отличается широкомасштабной панорамой развития ранней христианской антропологии. Исследуется генеральное направление развития комплексного и сложного явления христианской антропологии поздней античности, т. е. важные вехи формирования греческих и латинских антропологических концепций, а сирийские источники (несторианской и монофизитской антропологии) не рассматриваются. В диссертации анализируются и сравниваются антропологические модели II–V вв., их внутренняя структура и логика, концептуальные связи с другими моделями. При этом выявляются источники, на которые опирались или понятия и топосы которых использовали для построения своих моделей антропологии христианские богословы эпохи поздней античности. Круг источников ограничивается только теми авторами, которые представляют особый интерес при исследовании влияний на развитие греческой и латинской христианской антропологии. Диахронные рамки исследования (II–V вв.) выделяют особый период развития позднеантичной антропологии, представляющий собой первый этап формирования фундамента православной антропологии.

После определения предмета исследования и степени разработанности темы у отечественных и зарубежных богословов и философов, выявления малоразработанных или неразработанных вопросов и констатации отсутствия комплексного анализа развития христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв. можно перейти к формулированию цели и задач данного диссертационного исследования. **Целью** представленного диссертационного исследования является определение внешнего влияния нехристианского богословия и философии на формирование антропологических концепций в греческой и латинской патристике II–V вв., систематизация внутренней логики развития антропологических богословских моделей и их инновативных элементов, изучение преемственных связей между антропологическими идеями и концепциями раннехристианских богословов, ставшими базисом для построения системы православной антропологии. Для достижения поставленной цели представляется необходимым решить следующие **задачи**:

1) Определить христологический, триадологический и пневматологический контекст формирования раннехристианской антропологии от преддогматической традиции до рецепции халкидонского богословия.

2) Установить библейские и древнегреческие предпосылки возникновения антропологической проблематики в иудео-эллинистической, философской, гностической и раннехристианской богословско-философской мысли.

3) Определить влияние на развитие раннехристианских антропологических концепций не только библейских антропологических понятий и топосов, но и со стороны небиблейских исто-

рических матриц раннего иудаизма, Филона Александрийского, древнегреческой философии и гностицизма.

4) Выявить особенности христианской антропологии, отличающие ее от нехристианских представлений о человеке.

5) Рассмотреть в хронологическом порядке этапы развития раннехристианских антропологических представлений и проанализировать логику основных антропологических концепций, наиболее значимых для формирования антропологической традиции греческих и латинских богословов эпохи античности (II–V вв.), начиная с мужей апостольских и апологетов вплоть до расцвета раннехристианской антропологии в IV–V вв.

6) В этих антропологических концепциях выявить и соотнести между собой основные богословские и философские элементы, которые повлияли на формирование и дальнейшее развитие этих концепций, а также определить богословские и философские течения эпохи поздней античности, из которых эти смысловые схемы и идеи были усвоены греческими и латинскими богословами и использованы для построения антропологических моделей.

7) Проанализировать логику модификации этих смысловых схем и идей греческими и латинскими христианскими мыслителями поздней античности, а также изменения интенциональности при построении антропологических моделей.

8) Изучить вопрос о генезисе развития антропологических концепций показательных представителей греческой и латинской патристики поздней античности, а также об их корреляции друг с другом, взаимовлиянии и преемственности при формировании православной антропологической традиции.

9) Систематизировать характерные особенности греческих и латинских антропологических концепций в сравнении друг с другом, а также с античной философией, иудео-эллинистической и гностической богословской мыслью.

Настоящая диссертация нацелена на: а) обобщение основных результатов партикулярных патристических исследований прошлого и начала этого века, внесших тот или иной вклад в понимание процесса формирования раннехристианской антропологии, б) предложение собственных решений на поставленные задачи в ходе реконструкции процесса развития христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв.

6. Объектно-хронологические параметры исследования

Речь в исследовании идет о характерных антропологических высказываниях отцов Церкви. Порядок изложения анализируемого материала не систематический, а первично хронологический. Итак, мы обратимся к начальному периоду формирования христианской антропологии,

к ее ранним вариантам и дефинициям, к тематическим перемычкам и смысловым взаимосвязям парадигмальных текстов. **Хронологические рамки** – период поздней античности со II по V в. Развитие антропологии в этот период показывает как преемственность в ориентировании на керигматические основы Священного Писания и Предание Церкви, так и концептуальные перемены, вызванные синтезом различных философских идей с высказываниями Священного Писания. За культурно-историческими формами антропологических моделей скрывается христианская керигма. Понятийный аппарат и дискуссии в IV и V вв., которые велись такими отцами как свт. Афанасий Александрийский, отцы-каппадокийцы и блаж. Августин, были бы немыслимы для богословов II и III вв., таких как мч. Иустин Философ, сщмч. Иринеи Лионский и Тертуллиан. Однако логика аргументации и методы формулирования учительных положений схожи. Условно через сер. V в. пролегает рубеж между раннехристианскими богословами и отцами средневековья, что в целом соответствует исторической градации на эпохи античности и средневековья. Поэтому можно сказать, что раннехристианская антропология относится к периоду поздней античности с ее религиозными и философскими исканиями. **Языковые рамки** – греческие и латинские тексты. **Географические рамки** охватывают пентархию средиземноморского бассейна.

7. Методология и методы исследования

Речь в данном исследовании пойдет о характерных антропологических высказываниях отцов Церкви. Порядок изложения анализируемого материала будет не систематическим, а первично хронологическим. Итак, мы обратимся к начальному периоду формирования христианской антропологии, к ее ранним вариантам и дефинициям, к тематическим перемычкам и смысловым взаимосвязям парадигмальных текстов. Основные методические правила и подходы, которые в большей или меньшей степени будут здесь применяться при работе с раннехристианскими текстами:

1) При цитировании патристических текстов используются только релевантные для христианского богословия версии оригиналов на древнегреческом и латинском языках из *Patrologiae cursus completus*, которые в случае имеющихся у Миня лакун или неточностей дополняются критическими изданиями *Sources Chrétiennes*, *Corpus Christianorum*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, *Patristische Texte und Studien*, *Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature*, *Studia Patristica*, *Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, *Bibliothek der griechischen Literatur*.

2) Герменевтический подход применяется для понимающего проникновения сквозь накопившиеся за историю христианства и ставшие традиционными богословские интерпретации,

соответственно, богословские комментарии, чтобы как можно глубже приблизиться к исконному содержанию оригинала. Интерпретация текстов ранних отцов Церкви предпринимается, исходя лишь из них самих, и в случае необходимости поясняется параллельными текстами из нехристианской литературы, к которой явно апеллируют рассматриваемые тексты.

3) Кратко характеризуется контекст и социологическое пространство функционирования текста. Выбор рассматриваемых текстов учитывает их укорененность в антропологической традиции богословия.

4) Синхронный анализ текста (или собрания текстов) первичнее и существеннее диахронного анализа возникновения текста. Высказывания отцов рассматриваются внутри собраний их текстов. Не проводится жесткая граница между аутентичной и псевдоэпиграфической литературой раннего христианства. При анализе текстов на одну плоскость ставятся аутентичная и псевдоэпиграфическая литература, воспроизводя тем самым горизонт реального литературного творчества раннего христианства.

5) При выявлении смысловых содержаний отдельных антропологических представлений или их значений в некотором собрании богословских текстов, несмотря на лейтмотивы текстов, предусматривается филологический анализ.

6) По возможности ставится вопрос о реминисценциях и заимствованиях в содержании антропологических представлений. Ответ ищется с помощью выявления ключевых понятий и ведущих образов. Однако этот диахронный анализ наиболее эффективен при упоминании имен в самих текстах отцов Церкви.

7) Кроме филологического анализа важно сравнение антропологических воззрений, выявляемых из межрегионального корпуса богословских текстов с гомологичными или дифференциальными содержаниями. С помощью компаративистского анализа можно уточнить содержание антропологических представлений, их структурные оси. Контекстуальные связи предусматриваются лишь постольку, поскольку при сравнительном анализе они показывают индивидуальность антропологических воззрений. Сравнительный анализ превращает структурные элементы антропологических моделей в богословские термины и фокусирует взгляд на христианскую антропологию в целом.

В период поздней античности формируются различные жанры христианской религиозной литературы, в некоторых из которых затрагиваются антропологические вопросы, поэтому они в той или иной степени учитываются в данной работе: собрания синодальных актов, публицистические сборники (*collectiones*), церковно-исторические хроники, агиографии, богословские флорилегии, каталоги еретиков и ересей, формулы отречения с анафематизмами, сборники понятийных определений и антологии апорий.

Анализируемая антропология относится ко времени Древней Церкви, а конкретнее II – пер. пол. V вв. Синхронный анализ будет проводиться по классической для богословия типологии ранней святоотеческой письменности. Диахронные границы раннехристианской антропологии здесь задаются периодом с первых постновозаветных текстов мужей апостольских, т. е. непосредственных исторических преемников апостолов, до блж. Августина Иппонского, ознаменовавшего начало кризиса между восточной и западной формами богословской мысли и создавшего целостную доктрину первородного греха, изменившую дальнейший ход развития христианской антропологии. Начиная с блж. Августина, человеку богословски отказывается в способности самостоятельно бороться со злом. В начинающей формироваться западной схоластике из антропологии удаляется новозаветное понимание. Августиновская антропология последовательно строится по неоплатонической модели, кардинально противоположной столь ненавистному Августину манихейскому гностицизму, которому он отдал свои молодые годы. Хотя у Августина присутствует вторичный платонический дуализм, но в то же время можно говорить о первичном монизме.

Такое сочетание дуализма с монизмом воздействует на богословскую мысль вплоть до эпохи Нового времени. «Учение Августина о первородном грехе, противопоставленное сперва натуралистическому оптимизму Пелагия и затем предложенное против Юлиана Экланского для оправдания крещения младенцев, основано на понятии наследственной вины за грех Адама, *in quo omnes peccaverunt*¹. Этот неправильный латинский перевод 12-го стиха 5-й главы Послания к Римлянам усилил юридический характер августиновского толкования первородного греха и добавил еще один аргумент в пользу юридического понимания спасения. Таким образом, новозаветное учение об оправдании, которое должно быть понимаемо в контексте Павлова понятия ветхого Закона (Закона, показывающего, что грех есть грех, но также и исполненного во Христе, в Ком все мы оправданы перед Законом), изымается из своего новозаветного контекста и включается в более общие метафизические рамки, затемняя все остальные понятия, при помощи которых Писание описывает спасение: освящение, новую жизнь, сочетание с Богом, причастие к божественному естеству. Падшее человечество, *massa damnata*², является предметом Божьего гнева, потому что оно виновно. Оно может быть оправдано благодатью, которая одна может сперва простить, а затем восстановить в человеке естественную способность его души созерцать Божественную сущность. Это последнее может случиться только по ту сторону гроба: в нынешней жизни человек никогда не может быть ничем другим, как прощенным грешником»³.

¹ Лат.: в котором все согрешили.

² Лат.: проклятая масса.

³ Мейендорф, И., *прот.* Значение Реформации как события в истории христианства. Доклад на совещании комиссии «Вера и Церковный порядок» Всемирного Совета Церквей, 10 июля 1963 г., Монреаль [Электронный ресурс]:

В теме диссертации звучит слово «антропология» в единственном числе. Но, читая различные древние тексты церковной традиции, мы открываем для себя, что в них представлены довольно отличающиеся друг от друга высказывания о человеке. С одной стороны, мы говорим о христианской антропологии как приемлемом с новозаветной точки зрения церковном учении. С другой стороны, хотя речь в ней идет об одной и той же природе человека, но возможны и варианты ее понимания с различными акцентами. В кон. I – пер. пол. V вв. происходила дифференциация богословских произведений внутри письменного предания. Письменные памятники отнюдь не полностью состыковывались с устной традицией, сложившейся за тогда еще короткую, но интенсивную историю христианства. Со стороны социальных групп внутри Церкви, проявлявших интерес к формированию нормированного Предания, в него сознательно или неосознанно вносились их религиозные акценты, будь то пресвитеры новых общин в языческой среде, епископы как утверждавшаяся верхушка иерархии, политики и государственные идеологи, бывшие представители античных философских школ, риторы и юристы, интеллектуальная элита Римской империи или малообразованные выдвиженцы общин с периферии государства.

Кристаллизация корпуса Священного Писания влекла за собой развитие традиции его толкования, которая подчеркивает религиозное и жизненно практическое содержание его текстов, делает их в историческом плане нормативами христианской общины, а затем и общества империи. Посредством постоянной деятельности богословов традиция толкования, начиная с кон. I в., имела своей целью сохранение сакральности важных для христианства текстов. Богословы применяли своего рода цензуру по отношению к параллельным Священному Писанию письменным традициям языческой античности, нормировали возможность их использования и границы допустимой интерпретации в рамках христианства. Так с I по V столетие происходила коммуникация параллельных традиций античной культуры. Возникающие нормы и правила толкования канонических текстов приводят одновременно к установлению канона практики их использования, который представляет собой герменевтику, т. е. аппарат, с помощью которого религиозные тексты первостепенной важности, определяющие практику мышления и жизни христианина, сохраняются церковной общиной живыми в веках. Итак, речь идет о существенных для самопонимания церковной общины текстах.

При написании этой диссертации не было намерения вступать в дискуссию, в которой спорят о догматических аспектах древних текстов. Мы попытаемся проанализировать и систематизировать здесь высказывания раннехристианских мыслителей, относящиеся к природе человека, причем систематизировать таким образом, чтобы стало возможным понимающее упорядочивание этих высказываний между собой. В этом поможет и философская герменевтика

Ганса-Георга Гадамера¹ (1900–2002), которая развивает учение о понимании, изначально исходящее из того, что 1) понимающий субъект исследования соучаствует в процессе понимания антропологии раннехристианскими писателями, 2) вопрос об истине не выносится за скобки, но остается задействованным в аналитическом процессе. Кто действительно хочет понимать, должен поставить себя перед притязанием исторического свидетельства, он затребован в своей экзистенции и не может уклониться от этого притязания. Понимающий подход, направленный на вопрос об истине, вполне мыслим как методический концепт при анализе ограниченного отрезка антропологической традиции раннего христианства, и в этой ограниченности он может проникнуть глубже, чем чисто аналитический подход, потому что всерьез воспринимает раннюю антропологическую мысль христианства в ее собственной интенции.

Это исследование ориентировано на понимание единства и вариативного многообразия ранней христианской антропологии. Понимание предполагает, что сам исследователь выступает в качестве виртуального участника антропологических дискуссий в Древней Церкви. Герменевтический подход, применяемый здесь, направлен на выявление антропологических смысловых конструктов в духовном наследии раннехристианской мысли. Юрген Хабермакасательно этого подхода отмечает: «О смыслах, воплощены ли они в данном случае в поступках, учреждениях, продуктах труда, словах, связях сотрудничества или документах, мы можем делать заключения лишь “изнутри”. Предустановленная символическая структура действительности образует универсум, который остается для взгляда наблюдателя герметически закрытым, прямо-таки непонятным. Мир социальной жизни открывается только субъекту, который использует свою языковую и поведенческую компетенцию, осваивая межличностные отношения. Благодаря этому у него складывается такой подход, когда он, по крайней мере, виртуально соучаствует в коммуникации интересующих его членов сообщества и таким образом сам становится, по крайней мере, потенциальным членом сообщества»². Цельность христианской антропологии открывается не в абстрагирующей унификации различных мнений, а в контексте конкретных вариантов понимания образа человека. В связи с этим данная диссертация по раннехристианской антропологии нацелена на понимание «изнутри» вариантов антропологического учения в Церкви и на инкультурацию этого наследия в современной среде.

Как отдельные высказывания ранних отцов, так и традиции их антропологического мышления тематизируются в контексте исторической ситуации того времени и соотносятся с информацией других источников, в том числе нехристианских, посредством феноменологического метода. Это значит, методологически снимаются их накопившиеся в ходе исторического раз-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

² Habermas J. Objektivismus in den Sozialwissenschaften // Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M., 1982. S. 550. О богословской актуальности этого подхода ср. Höhn H.-J. Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas // Frankfurter Theologische Studien. № 32. Frankfurt a. M., 1985. S. 159–163.

вития богословия интерпретационные горизонты, а сами высказывания и традиции становятся верифицируемыми фактами. Для анализа раннехристианской антропологии будет служить герменевтика понимания в плане реконструкции смысловых связей определенного круга текстового материала и реконструкции его внутренней мировоззренческой подосновы. Следовательно, здесь совмещаются аналитический и герменевтически понимающий методы. Диалектическая взаимосвязь обоих методов при исследовании религиозных содержаний, старого герменевтически понимающего и нового аналитически объясняющего (и необходимым образом редуцирующего) методов, в последнее время находит все больше признания как у религиоведов, так и у богословов.

Мы попытаемся понять и объяснить документы с антропологическими высказываниями отцов Древней Церкви, в которых отразился их живой опыт, стремления и надежды той эпохи. Их собственное понимание антропологии ориентировано в первую очередь на Новый Завет. Одной из интенций документов, к которым мы будем обращаться, является освобождение от диктата языческого мировоззрения, хотя надежды, стремления и опыт, зафиксированные в них, оформлялись в контексте античной культуры. Раннехристианские авторы намеревались помочь как христианам, так и нехристианам в достижении ими счастья полноценной жизни. Правда, отнюдь не все были тогда согласны с ними. Но, несмотря на это, в кон. I – пер. пол. V вв. в тех документах отразились чаяния эпохи. В этих текстах человек понимается с евангельской точки зрения при помощи (через призму) античной философии. Поэтому высказывания ранних отцов Церкви будут рассматриваться в контексте нехристианских антропологических идей, популярных в эпоху античности, знакомых христианам и пользовавшихся у них определенным доверием.

В последующем мы обратимся к образам из ранней истории христианства, образам, в которых мыслители Древней Церкви давали свой ответ на вопросы и ожидания людей. Их антропологические воззрения служили ориентации личности в мире. Но обращались они ко всем, а не к отдельным людям. Они говорили о человеке в позитивном ключе, как уже было сказано. Теперь нужно сделать еще одно дополнение: хотя христианское антропологическое богословие komponует образ человека позитивно, оно отнюдь не рассматривает человека сквозь розовые очки или фаталистически. Раннехристианские богословы постоянно подчеркивали относительность своих позитивных высказываний указанием на то, что человек давно и скверно поврежден. Вследствие чего? Человек чувствует свою поврежденность и задается вопросом: откуда она взялась? Одна из главных тем патристической антропологии связана с решением вопроса: откуда эта поврежденность?

При дальнейшем анализе мы сразу же столкнемся с проблемой, что в христианской традиции человек не описывается дистанцированно. Мы не найдем подлинно абстрактной антро-

пологии с четкими дефинициями. Антропологические высказывания не систематизируются, и все они служат конкретным интересам. Человек всегда описывается в специфической ситуации, исходя из определенной точки зрения. Причем специфическая ситуация является, как правило, плохой или деструктивной ситуацией. Это характерно стандартная ситуация человека, складывающаяся при определенных условиях, вытекающая из определенных предпосылок. Человек таков, каков он есть, и другого варианта сейчас нет. Об этой ситуации человека ему следует вновь и вновь повторять и напоминать, нужно четко ее понимать. Итак, христианская антропология не независима от конкретных интересов, объяснения даются в специфической перспективе. Так было в богословии Древней Церкви, но в принципе мало что изменилось и донны е. Для тематического изложения материала сложно провести водораздел между антропологией как учением о человеке, амартологией как учением о грехе и сотериологией как учением о спасении. Когда говорят о человеке, говорят о спасении или грешнике, о том, что такое грех и каковы его последствия. Попытаемся решить проблему тематического разграничения, анализируя святоотеческий образ человека на пути от греха к спасению. Но мы не будем касаться дефиниции, кто есть и каким должен быть подлинный христианин. Итак, за скобками предлагаемого анализа останется образ человека после воскресения Христа.

В Древней Церкви о человеке невозможно было говорить иначе, как указывая на его скверную ситуацию и начавшееся спасение. Антропология Древней Церкви – это, собственно, фиксация на конкретном моменте развития истории. Человек пребывает во грехе, но теперь перед ним открыта дверь спасения. Иными словами, человеку проповедуется: ты недалек от спасения, стоишь на его пороге, войди в открытую дверь! Скверная ситуация и начавшееся спасение человека – вот интерес раннецерковных текстов.

8. Научная новизна исследования

Данная диссертация характеризуется комплексным подходом к систематизации и анализу экзистенциальных аспектов христианской антропологии в ее первоначальной и концептуально определяющей фазе развития, отвечающих на актуальные вопросы современного человека. При формировании религиозной и культурной идентичности православного христианина в современную эпоху, схожую с ситуацией христианства в позднюю античность, остаются актуальными парадигмы раннехристианской антропологии, ориентирующей человеческую жизнь в системе высших смыслов, целей и ценностей.

Построение христологии по аналогии с антропологией как дуалистами, так и монистами стало в богословии V в. одним из факторов, приведших в VI в. к до сих пор неулучшенному монофизитскому расколу. Так же разнонаправленность смыслов в интенциональной структуре

греческой и латинской антропологии IV–V вв. повлияла на отчуждение греческого и латинского богословия в целом, что стало одним из факторов, активизировавших раскол православных и католиков. Знание начальной фазы богословских расхождений – необходимое условие понимающего межконфессионального диалога, который является неотъемлемой конструктивной частью процесса становления гражданского самосознания российского и белорусского общества. В этом процессе ключевую роль играет Русская Православная Церковь.

Т. к. богословская антропология не относится к классическим догматическим трактатам, то по этой области богословия не просто найти компетентную научную литературу. Особенно касательно основополагающей фазы истории раннехристианских догматических движений антропологически релевантные сообщения часто скрыты в доминантных темах «христология» и «триадология». Поэтому данная диссертация представляет научный интерес, обращаясь к обширному и углубленному исследованию темы раннехристианской антропологии. Диссертация дает экзистенциальную панораму важнейших течений раннехристианской антропологии II – V вв. Речь идет не о «начальных вещах» из совсем далекого прошлого, а об основоположениях, остающихся и по сей день формативными для богословия. При этом постоянно предусматривается широкий богословский контекст и не в последнюю очередь философский диалог, к которому с самого начала стремилось и который поддерживало христианство. Именно в этом ключе подлинно становится возможной соответствующая смысловому содержанию источников интерпретация раннехристианской антропологии с учетом религиоисторического контекста раннего иудаизма и гностицизма.

Авторская трактовка и совмещение различных исследовательских методов позволяют обоснованно выбрать и методически согласованно структурировать широкоохватный материал. При этом предусматриваются не только философско-онтологические вопросы о «сущности» человека, но и по сей день важные этические перспективы, например, полемика блж. Августина Иппонского и Пелагия. Диссертация закрывает важные исследовательские пробелы в историческом и систематическом анализе затронутой темы. Сравнительный анализ древнегреческих и латинских источников, затрагивающих антропологические вопросы, и аналитическая дифференциация между керигматическими и историко-культурными высказываниями патристической литературы является актуальным исследовательским этапом для современных патрологов. Такой анализ служит лучшему пониманию и корректной оценке этой литературы.

В диссертации впервые предлагается комплексное изучение процесса начала развития христианской антропологии, а также критическая переоценка антропологических моделей II–V вв. и методов их формирования. Эта исследовательская задача к настоящему времени находится в стадии формирования, и данная диссертация, не претендуя на полноту, нацелена решать ее. При извлечении антропологических высказываний из раннехристианских патристических ис-

точников и конструирующем восстановлении их в ментальные модели мы должны постоянно учитывать контекст их возникновения. Иначе будет происходить «подгонка» этих моделей под статическое восприятие богословия, и непривычные современному богослову детали не будут учитываться. Особое внимание в этом исследовании уделяется греческому и латинскому векторам развития раннехристианской антропологии в контексте религиозной и философской культуры поздней античности, а также позитивной или негативной адаптации понятий и топосов этого контекста, имеющей характерные отличия у разных богословов II–V вв.

Из вышеизложенного историографического обзора отечественной и зарубежной исследовательской литературы становится понятно, что как в отечественной, так и в зарубежной науке нет широкоохватного обобщающего исследования развития христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв., логики формирования антропологических моделей и линий преемственности различных антропологических концепций в едином процессе формирования православной антропологии.

1) С одной стороны, данное диссертационное исследование обладает научной новизной ввиду отсутствия широкоохватной систематической аналитики и герменевтики, а не просто обзорных исторических и содержательных изложений по некоторым аспектам христианской антропологии эпохи поздней античности. С другой стороны, новизна подхода заключается в том, что проводится анализ развития и логики раннехристианских антропологических концепций в структуре феномена позднеантичной антропологии в целом.

2) Новизна исследования также заключается в анализе и систематизации оригинальных раннехристианских текстов на греческом и латинском языках, где присутствуют элементы антропологии: систематизирована общая панорама развития греческой и латинской антропологии в эпоху поздней античности. Многие патристические тексты, анализирующиеся в диссертации, ранее не учитывались в качестве стадий развития раннехристианской антропологии. В диссертационном исследовании проведено сравнение направляющих линий развития греческой и латинской антропологии. Выявлены типологические особенности концепций греческой и латинской антропологии. Определена логика построения антропологических моделей и их проблемные схемы. Исследовано развитие новых подходов к решению проблемных антропологических вопросов и их сотериологический, христологический, триадологический и пневматологический контекст. Раскрыто влияние антропологических концепций на христологию и встречное влияние христологии и триадологии на антропологические концепции.

3) Определено внешнее влияние нехристианского богословия и философии на формирование антропологических концепций в греческой и латинской патристике II–V вв. и предложен авторский проект реконструкции внутренней логики развития антропологических богословских моделей, что, в свою очередь, позволило выявить их инновативные элементы, раскрыть и обосновать.

вать преемственные связи между антропологическими идеями и концепциями раннехристианских богословов, ставшими базисом для построения системы православной антропологии. Выбранная методология позволила осуществить компаративный анализ древнегреческих и латинских источников, что в целом дало возможность аргументировано осуществить дифференциацию керигматических и историко-культурных высказываний святоотеческой литературы и аналитически выстроить их периодизацию или типологию, что, несомненно, способствует лучшему пониманию, корректной оценке и использованию этой литературы.

4) Раскрываются концептуальные сдвиги между древнегреческой философией, раннераввинистическим иудаизмом и ранним христианством. Новизной отличается раскрытие библейских и древнегреческих предпосылок возникновения антропологической проблематики в иудео-эллинистической, философской, гностической и раннехристианской богословско-философской мысли: раннехристианские антропологические модели построены на результатах интегрирования библейских и небиблейских понятий (раннего иудаизма, идей Филона Александрийского, древнегреческой философии, особенно средняя стоя, неоплатонизм и перипатетизм, и гностицизма), причем номенклатура слагаемых понятий и топосов различна в разных антропологических моделях. В исследовании доказываемся, что к V в. заимствование христианской антропологией античных философских понятий достигло апогея, сказавшись на значительном усилении ее рациональности. Оригинальным является использование методологического принципа комплементарности Н. Бора для обоснования соотношения телесных и духовных составляющих человека.

На сегодня отсутствуют обобщающие систематические исследования развития христианской антропологии II – V вв. Тематика истории христианской антропологии освещена в многочисленных узко специализированных исследованиях. Однако панорама развития христианской антропологии на ее фундаментальном начальном этапе, характерные особенности раннехристианских антропологических моделей в их сравнении, логика их построения до сих пор не удостоились обобщающего исследования. Недостаточное внимание к раннехристианской антропологии проявляют отечественные богословы. Если отдельные аспекты антропологии греческой патристики отечественными учеными и рассматривались, то очень мало внимания уделялось латинским авторам. Не существует обобщающей разработки вопросов влияния античной философии, иудео-эллинистической и гностической богословской мысли на формирование во II–V вв. греческой и латинской антропологии как двух линий развития богословской традиции, пересекающихся в антропологии сщмч. Иринея Лионского (кон. II в.) и явственно расходящихся в пер. пол. V в. Новизна исследования заключается в широкоохватном анализе и систематизации оригинальных раннехристианских текстов на греческом и латинском языках, где присутствуют элементы антропологии: систематизирована общая панорама развития греческой и латинской

патрологии в эпоху поздней античности. Многие патристические тексты, анализирующиеся в диссертации, ранее не учитывались в качестве стадий развития раннехристианской антропологии. В диссертационном исследовании проведено сравнение направляющих линий развития греческой и латинской антропологии. Выявлены типологические особенности концепций греческой и латинской антропологии. Определена логика построения антропологических моделей и их проблемные схемы. Исследовано развитие новых подходов к решению проблемных антропологических вопросов и их сотериологический, христологический, триадологический и пневматологический контекст. Раскрыто влияние антропологических концепций на христологию и встречное влияние христологии и триадологии на антропологические концепции.

9. Положения, выносимые на защиту

1. Христианская антропология расширяет и модифицирует определенные понятия, осваиваемые не только из Священного Писания, но и раннего раввинистического иудаизма, платонизированного иудаизма Филона Александрийского, античной философии (стоицизм, платонизм, включая средний платонизм и неоплатонизм, перипатетизм), придавая им новое богословское семантическое измерение, а ключевые термины гностицизма перефункционализируются или радикально отвергаются. В то же время некоторые философские понятия оказывают слабое или неоднозначное влияние на раннехристианских богословов. Сложность заключается в учете и анализе повлиявших на ранних христианских богословов нехристианских концепций, (модифицированно) комбинируемых в их антропологических системах. Определенные проблемы связаны с последствиями такого развития антропологии в сотериологии и христологии, в свою очередь оказавшими влияние на антропологию.

2. Можно выделить следующие этапы развития греческой и латинской антропологии в эпоху поздней античности (II–V вв.): 1) период несогласованных концепций (мужи апостольские кон. I – пер. пол. II в.; ключевые фигуры: сщмч. Климент Римский, Псевдо-Варнава, Ерма, составитель «Дидахе»); 2) период формирования общих основ (апологеты и сщмч. Ириней Лионский II – нач. III в.; ключевые фигуры: мч. Иустин Философ, свт. Феофил Антиохийский, сщмч. Ириней Лионский); 3) период начала расхождения греческой и латинской линий развития (кон. II – III вв.; греческие ключевые фигуры: Климент Александрийский, Ориген, сщмч. Мефодий Патарский; латинские ключевые фигуры: Тертуллиан, сщмч. Киприан Карфагенский); 4) период расцвета антропологии (IV–V вв.; греческие парадигмальные ключевые фигуры: свт. Афанасий Александрийский, свт. Григорий Богослов, свт. Василий Великий, свт. Григорий Нисский, блж. Диадок Фотикийский; греческие неоднозначные ключевые фигуры: Немезий Эмесский, Феодор Мопсуестийский, Несторий; латинские парадигмальные ключевые фигуры: свт. Амвросий Ме-

диоланский, блж. Августин Иппонский, свт. папа Лев I, свт. папа Геласий I; латинские неоднозначные ключевые фигуры: Амброзиастер, Пелагий, Юлиан Экланский).

3. Испытывая влияние своего христологического, триадологического и пневматологического контекста, раннехристианская антропология сама воздействовала на этот контекст и модифицировала его. Воздействуя на христологию и триадологию, формировалась сама раннехристианская антропология. Христологические споры с сер. II по кон. V в. имели антропологический подтекст (антропологические аналогии от Оригена до свт. папы Геласия I). С III по IV в. триадология ориентировалась на антропологию, а с V в. антропология ориентируется на триадологию.

4. Важнейшим для развития антропологии результатом тринитарных и христологических догматических движений II–V вв. было появление в христологии и триадологии понятия «лицо», которое оказалось исторически плодотворным как для богословия, так и для философии.

5. На формирование антропологических взглядов мужей апостольских значительно повлияли Мидраш (концепция «йецер ха-ра»), «Оракулы Сивилл» и «Герметический корпус», а влияние античной философии минимальное. Антропологические взгляды мужей апостольских не только не концептуализированы, но и расходятся между собой в основных положениях.

6. На дихотомические воззрения апологетов определенное воздействие оказали учение о творении человека в «Герметическом корпусе», платоническая и стоическая философия. Антиохийская антропология имеет отличия от александрийской. Если вторая концепция явно креационистская, то в первой встречаются как креационистские, так и традуцианистские элементы. В антропологии мч. Иустина Философа и свт. Феофила Антиохийского фиксируются два варианта относительного фнетопсихизма. Впервые в христианской антропологии четко утверждается, что человек обладает свободной волей. Происхождение греха объясняется через каузальную инверсию: сначала следствие, потом причина.

7. Трихотомическая антропология сщмч. Иринея на порядок систематичней, чем у апологетов. Концепция незавершенного творения человека соответствует раннераввинистическому дифференцированию *šlm* от *dmwt* в Быт. 1, 26. Ириней Лионский первым из богословов развивает концепцию обожения как антитезу учению гностиков о «божественности избранных». Ириней Лионский – первый христианский богослов, широко использующий Быт. 1, 26 при построении антропологической модели: человек создан по образу Сына и по подобию Отца. «Образ» относится к телесности. Образ Божий как константа в человеке – антропологическое понятие, а подобие как переменная благодать – антропологически-сотериологическое. Развитие антропологических интерпретаций образа и подобия Божия в III–V вв. проходило под массивным влиянием антропологии Иринея Лионского.

8. Достроенная Тертуллианом до логического завершения антропологическая модель апологетов и сщмч. Иринаея делает явными логические несостыковки этой модели, требующие дальнейшего развития антропологии. По Лактанцию бессмертие связано с прямохождением, телесность человека является необходимым условием его разумности. У латинских богословов III–IV вв. налицо терминологическая инконсистентность и произвольное обращение со смысловым содержанием библейских понятий. Латинские интерпретации Быт. 1, 26 отличаются от греческих большей рациональностью.

9. Традуцианизм Тертуллиана создал условия для последующего возникновения в латинской антропологии у блж. Августина учения о первородном грехе. Сщмч. Киприан Карфагенский, следуя стоической философии, считает грех материальной субстанцией, но свобода воли восстанавливается в крещении. Латинская антропология стала все больше ориентироваться не на библейские представления, а на рационалистические философские модели.

10. Ориген отвергает представление сщмч. Иринаея Лионского и латинских богословов, что тело есть образ Божий в человеке. Свт. Афанасий Александрийский обобщает прежнюю антропологию: Сын Божий (Логос и Премудрость) – образ Бога Отца, а человек образ образа; образ искажен грехом; Боговоплощением образ восстановлен. Формируется физическое учение о спасении (спасение происходит в силу физического сродства: подобное может быть спасено только подобным, что подразумевает двойное единосущие Иисуса Христа). Свт. Григорий Нисский вводит дополнительную характеристику образа – творческая способность (человек досоздает себя).

11. У Оригена нет учения о реинкарнции и тотальном апокатастасисе. Ориген вслед за Климентом Александрийским вводит антропологическую ступень сверхчеловеческого (четыре этапа развития человека по Оригену: *homo animalis, homo tantum, homo homo, supra/super homo*). После Оригена понятие «сверхчеловек» полностью исчезает из раннехристианской антропологии. При применении платонических и перипатетических понятий Ориген и сщмч. Мефодий Патарский говорят на разных языках, особенно касательно понятий «*εἶδος*» и «*μορφή*».

12. Антропологические концепции сходны у греческих богословов IV–V вв. и их можно назвать парадигмальными: незавершенность человека, образ Божий как антропологическая константа и подобие Божие как цель совершенствования и обожения, двойная природа в человеке, действие благодати Божией с учетом свободной воли человека, грех как отчуждение от Бога, обожение Святым Духом. Христология и триадология греческих отцов Церкви IV–V вв. в немалой степени обусловлены антропологией и сотериологией.

13. Свт. Афанасий Александрийский сформировал классическую православную антропологическую модель. Он делает шаг вперед в богословии по сравнению со своими предшественниками, александрийскими христианами-платониками, однако, как и у Плотина, обожение у свт. Афана-

сия связывается не столько с усилиями человека по моральному совершенствованию, сколько с его онтологическим статусом разумного существа.

14. Свт. Григорий Назианзин, используя элементы антропологии Платона и Филона Александрийского, первым четко сформулировал учение о двух природах в человеке: небесной и земной. Оно подготовило почву для дифизитской христологии свт. папы Льва Великого и Халкидонского Вселенского собора. Согласно свт. Григорию Назианзину (Богослову) и свт. Иоанну Златоусту, новорожденные дети не имеют греха.

15. Антропология свт. Василия Великого предельно сотериологична. На свт. Василя Кесарийского оказала влияние в первую очередь перипатетическая философия. Впервые именно у свт. Василия Великого акцентируется антропологическое действие Святого Духа. На антропологию свт. Василия Великого не наложился столь радикальный отпечаток философии, как у блж. Августина. Согласно свт. Григорию Нисскому, человек является существом, находящимся между отчуждением от Бога и близостью к Нему.

16. По антропологическим вопросам среди греческих богословов не возникали споры, в отличие от латинских. Свобода и благодать в греческой антропологии практически комплементарны, Бог и человек действуют синергийно. Констатируется угрюмый контраст латинской антропологии по сравнению с греческой: тотальная зависимость от греха Адама.

17. В целом латинская антропология III–V вв. отличается рационалистическим и монистическим характером. Свт. Амвросий Медиоланский, в отличие от современных ему латинских богословов, ориентируется на греческую дуалистическую антропологию, а Псевдо-Амвросий (Амброзиастер) и блж. Августин Иппонский – на монистическую традуцианистскую антропологию Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского.

18. Новация блж. Августина: человек создан по образу всей Троицы. Августин учит об эквивалентности понятий «образ» и «подобие» в противовес сщмч. Иринею Лионскому, Тертуллиану, Лактанцию и греческим отцам. Блж. Августин Иппонский следует в русле антропологической концепции Амброзиастера при построении своей концепции первородного греха, при этом ради построения логически непротиворечивой антропологии он отдает приоритет не Священному Писанию, а неоплатонической философии. Эта концепция приводит к пелагианским спорам, в которых радикализировавшаяся традуцианистская антропология выступила против синергийной антропологии.

19. В V в. греческая и латинская линии развития антропологии расстыковываются. В концепции первородного греха блж. Августина распознаются элементы дуалистической онтологии и монистической антропологии. Августин Иппонский строил свои рационалистические доказательства в целом довольно бессистемно, и спустя столетия его богословие трактовали уже различно.

10. Теоретическая и практическая значимость

Данная диссертация восполняет лакуну в отечественной литературе по истории развития христианской антропологии в эпоху поздней античности и призвана стимулировать исследовательский интерес молодых богословов Русской Православной Церкви к истории догматических движений. Анализируемые в диссертации материалы могут быть использованы и уже используются на базе Минской духовной академии в учебно-педагогической практике, для чтения лекций по истории догматических движений (читается на 2 курсе магистратуры МинДА), раннехристианской антропологии (читается на 1 курсе аспирантуры МинДА), христологическим и тринитарным ересям II–VI вв. (читается на 3 курсе аспирантуры МинДА), христологии (читался на 1 курсе бакалавриата Института теологии Белорусского государственного университета) и антропологии поздней античности (читался на 2 курсе магистратуры Института теологии Белорусского государственного университета), а также в качестве материала для учебных пособий по богословию и философии. Автором диссертации уже подготовлено два таких пособия: 1) с грифом Издательского совета Белорусской Православной Церкви ИС Б16-604-0082 «Раннехристианская антропология». Минск: Издательство Минской духовной академии, 2019. 634 с. : ил. (Монографии Минской духовной академии ; Т. III). ISBN 978-985-7145-18-8; 2) с грифом учебного пособия Белорусского государственного университета «Феноменология религиозного символа» (часть 7: Символ человека; часть 8: Символы мистического опыта). Минск: Зорны Верасок, 2010. 464 с. : ил. (Теология в университетах). ISBN 978-985-6957-34-8.

В связи с написанием диссертации в области фундаментальных исследований (в рамках заданий государственных программ и отдельных проектов) была успешно осуществлена одна научно-исследовательская работа (НИР) и проводится новая. В 2016–2020 гг. Государственным учреждением образования «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета в Государственном учреждении «Белорусский институт системного анализа и информационного обеспечения научно-технической сферы» в Государственном реестре НИОК(Т)Р была зарегистрирована научно-исследовательская тема: «Христианская идентичность и становление гражданского самосознания: история и современность» (№ госрегистрации: 20162547. Ответственный исполнитель НИР: заведующий кафедрой религиоведения Данилов А.В.). В рамках данной научно-исследовательской темы были организованы международные конференции и опубликованы статьи по христианской антропологии в патристике II–V вв., издана монография (см. библиографию). В 2021 г. в Государственном учреждении «Белорусский институт системного анализа и информационного обеспечения научно-технической сферы» в Государственном реестре НИОК(Т)Р была зарегистрирована научная тема на 2021-2025 гг.: «Христианская антропология: теологические, религиоведческие и фило-

софские аспекты» (№ госрегистрации: 20213282. Руководители НИР – заведующие кафедрами Данилов А.В., игумен Ермоген (Панасюк)). Исследование должно внести свой вклад в постижение транзитивной, неоднозначной и многослойной природы человеческого существования, чтобы реконструировать диалектическую связь условий человеческого существования. Результаты исследования будут обладать прикладным потенциалом использования в образовательном и воспитательном процессе на республиканском уровне.

11. Апробация и степень достоверности результатов работы

Диссертация обсуждалась и прошла апробацию на заседаниях Совета Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, кафедры философии культуры Факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета и кафедры апологетики Минской духовной академии. Значительная часть материала диссертации вошла в монографию «Раннехристианская антропология» (634 с.), которая подверглась в диссертации содержательной доработке, и в 7 и 8 главы монографии «Феноменология религиозного символа» (С. 303–441). Большинство материалов диссертации было опубликовано в 44 статьях в периодических научных изданиях, 23 из которых входят в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковной ученой степени доктора богословия, а также в журналах, входящих в список рецензируемых научных журналов, рекомендуемых ВАК Российской Федерации и Республики Беларусь. По теме исследования или методологическим аспектам исследования автор выступал с докладами на 37 международных конференциях в Москве, Санкт-Петербурге, Орле, Минске, Киеве, Фрибурге (Швейцария), Мюнхене и Геттингене (ФРГ), Ватикане, Флоренции и Мерано (Италия), среди которых можно особо выделить пять последних «Иеронимовских чтений» (Минск), Кирилло-Мефодиевские чтения (Минск), конференции Минской духовной академии «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития» (Минск), конференции в Сретенской духовной академии (Москва) и Киевской духовной академии (Киев), на теологическом факультете Фрибургского университета (Швейцария). Автор диссертационного исследования являлся организатором или соорганизатором ряда международных конференций, среди которых можно выделить «Христианская антропология перед вызовом современности» (Минск, 2013) и «Религия и коммуникация» (Минск, 2019).

Достоверность результатов диссертации обусловлена анализом источников на греческом и латинском языках, репрезентативным для раскрытия темы объемом анализируемых источников, использованием и сравнением классических и новых критических изданий источников,

комплексом научных методов, соответствующих цели и задачам исследования, и апробацией результатов исследования в учебно-педагогической практике при чтении курсов лекций в Минской духовной академии и Институте теологии Белорусского государственного университета, а также на международных конференциях.

12. Структура работы

Диссертационное исследование имеет комплексную структуру, соответствующую его цели и задачам, и состоит из введения, двух частей, заключения, списка сокращений, предметного и именного указателей, библиографии. Первая часть «Богословский контекст развития христианской антропологии во II–V вв.» состоит из 5 глав, разбитых на параграфы, и общих выводов. Вторая часть «Греческая и латинская антропология II–V вв.: от спорадичности к системе» состоит из 11 глав, разбитых на разделы с подразделами. В конце каждой главы приводятся выводы.

Общий объем работы – 712 с. (57,22 а.л.).

ЧАСТЬ I. БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ВО II–V ВВ.

1. Преддогматическая традиция

1.1. Адопцианизм, модализм и субординационизм

Согласно большинству современных богословов в 70-е гг. I в. документируется троичный образ Бога в Евангелии от Матфея: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28, 19). Правда, отсюда невозможно непосредственно вывести триаологию IV в. о едином Боге в трех ипостасях или лицах, так как эта крещальная формула ничего не сообщает о внутритроичной реляции. Также остается открытым вопрос о трех членах формулы: это имена, формы откровения, лица или ипостаси? Тринитарная формула в Евангелии от Матфея корреспондирует с крещальными формулами из «Дидахе»¹ и «Первой апологии» Иустина Философа (ум. 165)²: Святой Дух понимается «как небесная величина в связи с Отцом и Сыном, а не как придаваемый в крещении Дух»³. Дух упоминается мч. Иустином в связи с просвещением ума крещаемого. А когда Присциллиан (ум. 385) называет Духа третьим свидетелем наряду с Отцом и Сыном, то речь опять-таки идет о Духе, Который как Параклит свидетельствует верующему о богосыновстве Иисуса Христа⁴.

Не дает ответа и известная формула апостола Павла: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами» (2 Кор. 13, 13). Хотя это благословляющее приветствие выражает связанность Господа Иисуса Христа, Бога Отца и Святого Духа, но не утверждает о божественности всех трех. Скорее это имеет место в Рим. 11, 36 (*ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*⁵), однако в том случае, если три члена этой формулы однозначно связывались бы с Отцом, Сыном и Святым Духом. Однако здесь, вероятно, используется популярная в то время стоическая формула «ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα»⁶, переносимая апостолом Павлом на историю спасения⁷. Несовпадающее словосочетание «δι' αὐτοῦ (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα»⁸)» этимологически соотносится с другим распро-

¹ Учение двенадцати апостолов, VII // Антология. Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 20.

² *Иустин Философ*. Апология I, 61 // Там же. С. 332.

³ *Pannenberg W.* Systematische Theologie. Bd. 1. Göttingen, 1988. S. 292.

⁴ *Kretschmar G.* Studien zur frühkristlichen Trinitätstheologie / ВНTh 21. Tübingen, 1956. S. 214–215.

⁵ Греч. ибо все из Него, Им и к Нему. Ср. 1 Кор. 8, 6; Кол. 1, 16–17; Еф. 4, 5–6; Евр. 2, 10.

⁶ Греч. все от тебя, все в тебе, все к тебе (IV, 23). См. *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. СПб., 1993. С. 19. *Унт Я.* Экзегетический комментарий // Там же. С. 194.

⁷ *Wilckens U.* Der Brief an die Römer / Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. VI/2. Neukirchen, 1980. S. 272–273. *Norden E.* Agnostos Theos. Leipzig–Berlin, 1913. S. 240–242.

⁸ Греч. для Которого все и от Которого все (Евр. 2, 10).

страненным стоическим выражением «*Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι' αὐτὸν πάντα*»¹ (Хрисипп).

Непосредственно после Нового Завета, во II в. еще не существует никаких триадологических представлений, но есть формулировки, соотносимые с троичностью в Евангелии от Матфея. Когда говорится о Господе Иисусе Христе и Боге Отце, упоминается также Святой Дух как содействующее им Лицо. Тема божественности Иисуса Христа рассматривается во Втором послании Климента Римского к коринфянам (пер. пол. II в.) следующим образом: «Об Иисусе Христе вы должны помышлять, как о Боге и судьбе живых и мертвых, так как и о своем спасении мы не должны думать мало»². Мы видим, что дискуссия о Христе и Его божественности постоянно была сотериологической. Все, что говорится о Христе, о Боге, связывается со спасением, представлениями о спасении. Если мало думать о спасении, то этому сопутствует недостаточное памятование об Иисусе Христе. И обратный логический ход: если бы Иисус Христос был только человеком, то Он не мог бы принести спасение людям. Итак, сочетается речь о Христе и Боге, причем в связке с размышлениями о спасении.

Сначала все это происходило в довольно нечетком, открытом пространстве формирования повседневных знаний без догматических определений, без тщательной богословской рефлексии, без конкретных понятий или образов. В дальнейшей истории развития богословской мысли уже вырисовываются три пути, продвижению по которым способствовали отдельные богословы или поместные церкви в соответствии со своими мировоззренческими представлениями. Соотнести Иисуса Христа, Бога и спасение пытались с помощью трех различных моделей представлений.

а) Адопцианизм

Адопцианисты утверждают, что Иисус Христос был усыновлен Богом. Здесь проявляется интерес к неукоснительному следованию путем иудейского монотеизма. Бог и впредь единственный Бог, а Христос усыновлен (*adoptio*) Им как Сын Божий. Это произошло при крещении Иисуса в Иордане или при Его воскрешении. Христос понимался как лишь человек, Который особым образом обладал Духом Божиим. Эту модель представлений христиане развивали во II и III веках. Итак, адопцианизм делает одно правильное высказывание об Иисусе Христе, но не идентифицирует Его с Богом. В результате у адопцианизма не возникает никаких проблем с монотеизмом. Признается, что Бог есть единственный Господь (унитаризм). Древняя Церковь относила такую богословскую концепцию к монархианству. Итак, адопцианизм – его вариант. Основной интерес заключался в том, чтобы придерживаться антитринитарной концепции, рас-

¹ Греч. касательно самого бога (Зевса) полагают, что он причина всего и им все. *Chrysippus. Fragmenta logica et physica*, VII, 7, 1062 // *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. II. Stuttgartiae (Stuttgart), MCMLXIV (1964). S. 312.*

² Греч. Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν. *Климент Римский. Второе послание к коринфянам* // *Антология. Ранние отцы. Брюссель, 1988. С. 85. См. Clemens Romanus. Epistola II ad Corinthios* // *PG I. Paris, 1857. Col. 329.*

крывая при этом отношение Иисуса Сына Божия к Богу-Отцу. Если уж именовать адопцианизм монархианством, то следует уточненно обозначить его как динамическое монархианство, т. е. в Иисусе Христе наличествует и действует сила (*δύναμις*) Бога. Представителями такого богословия были прежде всего иудеохристиане, в особенности эвиониты. Свт. Епифаний Кипрский (ум. 403) в своем «Панарионе» сообщает о некоем византийце Феодоте Кожевнике (кон. II в., Рим), который интерпретировал ветхозаветные и новозаветные изречения о Христе, что Он «только человек» (*ψιλὸς ἄνθρωπος*)¹, на Которого снизошла благодать Божия. Среди антиохийских адопцианистов особо выделяется еп. Павел Самосатский (ум. 275).

б) Модализм

Эта модель представлений является вторым вариантом монархианства, так называемое модалистическое монархианство. Здесь, как и в адопцианизме, Бог один единственный, а не несколько ипостасей или лиц. Он открывается в различных явлениях и образах действия, которые может снова прекратить. При этом христиане вспоминали ветхозаветные истории, например, связанные с горой Хорив. Такие явления и образы действия – не самостоятельные сущности, а модусы, т. е. способы, которыми Бог становится узнаваемым и эксплицитно действует в мире людей. Бог показывает Себя как Отца, Сына и Святого Духа, но каждый раз только на время. Бог – не три Лица. Это поясняется следующим образом: при творении мира Он действует только как Бог-Отец, при вочеловечении, воплощении – как Христос, и в спасении – как Святой Дух. При таком концептуальном подходе Иисус Христос входит в Бога, растворяется в Нем. Он – не кто иной, как Бог, т. е. идентичен с Богом. Западный вариант модализма – патрипассианизм. Он подразумевает, что в модусе Христа пострадал не кто иной, как сам Бог-Отец. Еще один вариант модалистического монархианства – савеллианство. Оно названо по имени некоего Савеллия (сер. III в.), который учил, что Троица в Боге – это лишь триада отношений единственного Бога: в Ветхом Завете Бог показывает себя как Отец, в воплощении – как Сын, а в апостольской общине – как Святой Дух. Савеллий утверждал, что у Троицы «не только одна божественная сущность, но и одна ипостась (*unicam divinitatis οὐσίαν, sed etiam hypostasin unicam*): Отец, Сын и Святой Дух – не Лица, а слова и выражения (*non personas, sed voces et verba*)»².

в) Субординационизм

Эта концептуальная модель говорит, что Христос подчинен Богу. Данная модель также была выработана, чтобы сохранить монотеизм. Христос изшел из Бога-Отца и получил Свою сущность от Отца посредством ее передачи Самим Богом. При этом Христос остается подчиненным Богу-Отцу, а первоначально – Сам Отец. Поэтому Иисус Христос не в полноте обладает бо-

¹ *Epiphanius Cyprius. Adversus hæreses*, LIV, 1 // PG XLI. Paris, 1858. Col. 964A.

² *Balduinus. Historia collationis Carthaginensis* // PL XI. Paris, 1845. Col. 1450AB.

жественной сущностью, т. е. Он – Бог, но не Бог подобно Отцу. Христос имеет божественные силы, так что Отец действует через Сына. Основания к появлению такой христологии присутствуют и в Библии. Некоторые новозаветные примеры. Сам Иисус Христос говорит: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19, 17; Мк. 10, 18); «Вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28); «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса» (Деян. 2, 36); «Когда же все покорит Ему [Богу-Отцу], тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Получается, что субординационисты, буквально воспринимая эти новозаветные места, строили свою модель по доброй вере. Субординационизм – форма христианского богословия во II столетии, в котором имя Иисуса Христа сочеталось с понятием «Бог». Это характерная для того времени версия богословия, называемая учением о Логосе или христологией Логоса. Христос есть Лицо, которое поставляется Богом из Самого Себя и через которое Бог воздействует на мир.

Понятие Логос заимствовано из философии. Логос – промежуточная сущность, не принадлежащая материальному миру и не божественная, в крайнем случае можно сказать принадлежащая Богу. В прологе Евангелия от Иоанна звучит: «В начале было Слово [Логос], и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1, 1–2). Эта христология Логоса повлекла за собой два трудных вопроса в истории догматов: 1) каково отношение соподчинения между Логосом и Богом; 2) каково отношение Логоса после воплощения в человека Иисуса. Отношение Иисуса Христа к Богу и к человеку сначала артикулировали просто посредством сложения или присоединения, говоря, что Он и Логос и человек. Именно касательно христологии Древняя Церковь хотела говорить однозначно. Поколение ранних христиан было сформировано греческим менталитетом, поэтому христология была для них не умозрением, а переложением Библии в их греческие ментальные представления.

Апологеты, такие как Иустин Философ, Тертуллиан, да и Ориген, были представителями икономийного субординационизма в контексте истории спасения. Так, например, мч. Иустин говорит о Христе: «Мы знаем, что Он Сын самого истинного Бога, и поставляем Его на втором месте (*ἐν δευτέρῃ χάρᾳ ἔχοντες*), а Духа пророческого на третьем (*Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*)»¹. Субординационизм принимает философски завершённую форму в арианской ереси.

¹ *Iustinus martyr. Apologia prima pro christianis*, 13 // PG VI. Paris, 1857. Col. 348A.

1.2. Учение о Логосе и триадология во II в. (мч. Иустин Философ, сщмч. Иринеи Лионский, Тертуллиан)

Учение о Логосе было разработано христианскими богословами, происходящими из грекоязычной антиохийской традиции, так называемыми апологетами. Два наиважнейших среди них – мч. Иустин Философ (ум. 165) и свт. Феофил Антиохийский (ум. 181/188). Они старались так изложить христианскую веру, чтобы она стала приемлемой для интеллектуалов того времени. В этих интенциональных рамках они разработали учение о Логосе. Апологеты видели во Христе посредника между Богом и миром, как о том говорила и философия. В философии того времени авторитетной считалась мысль, что между Богом и миром находятся промежуточные сущности, имеющие функции посредничества. У апологетов впервые в истории христианской мысли активировалась интерпретация собственной веры. Это событие крайне важно для судьбы богословия и догматов. Будучи философски мыслящими и ориентированными богословами раннего христианства, апологеты совместили церковное представление о Христе с греческим понятием «Логос» (*Λόγος*), в философском значении впервые встречающемся у Гераклита (544–483 до н. э.)¹. Это понятие заимствуется апологетами или из платонической, или из стоической философии. Христа-Логоса понимали, с одной стороны, как божественное существо, а с другой стороны, подчиненное Всевышнему Богу. Для людей того времени Христос – это мировой разум, все одушевляющий (животворящий) и удерживающий (сохраняющий). Посредством воплощения (инкарнции) Он всецело и преизобильно явился в полноте истины.

Возникает вопрос: к кому следует молитвенно обращаться? Св. Иустин Мученик дает ответ: «После Бога (*μετὰ τὸν Θεόν*) мы почитаем и любим (*προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν*) Логоса, [изшедшего] от нерожденного и невыразимого (*ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου*) Бога, нас ради ставшего человеком, чтобы быть сопричастным (*συμμέτοχος*) нашим страданиям и совершить исцеление (*ἴασιν*)»². Следовательно, Логос «рожден» и есть «дитя Божие», а тем самым Логос не является созданием. Иустин именует Логос силой Бога (*δύναμις Θεοῦ*)³. Логос, рожденный от «неизреченного Бога» (*ἀρρήτῳ Θεῷ*)⁴, «нераздельная сила Отца» (*ἀχώριστον τοῦ Πατρὸς τὴν δύναμιν*)⁵ и все же «другой» (*ἄλλος*)⁶ Ему, единственно открывает Бога людям, является посредником творения и «содействует/помогает надмирному Богу» (*ὑπηρετοῦντα τῷ ὑπὲρ κόσμον Θεῷ*)⁷, дарует

¹ Гераклит. О природе, фрагмент 1 // Маковельский А. Досократики / пер. А.О. Маковельского. Мн., 1999. С. 280–281.

² *Iustinus martyr*. *Apologia secundae*, 13 // PG VI. Paris, 1857. Col. 465C–468A.

³ *Iustinus martyr*. *Apologia prima pro christianis*, 14 // PG VI. Col. 349A.

⁴ *Ibid.*, 61. Col. 421B.

⁵ *Iustinus martyr*. *Dialogus cum Tryphone judaeo*, 128 // PG VI. Paris, 1857. Col. 776A.

⁶ *Ibid.*, 56. Col. 596D.

⁷ *Ibid.*, 60. Col. 613B.

людям посредством разума причастность себе, наделяет философов пронизательностью, показывается в различных образах в Ветхом Завете и воплощается, чтобы открыть истину Божию.

Функции Христа как посредника:

- 1) Через Него Бог создал и упорядочил мир (космологическая характеристика);
- 2) Он раскрывает людям истину как божественный учитель (гносеологическая характеристика).

Догматические достижения апологетов:

- 1) Они используют философию, чтобы вера обрела догматический язык, а образ Христа стал приемлем для мыслящих и образованных людей того времени;
- 2) появился новый род догматических высказываний с логически безупречной формой, так как из философии было заимствовано понятие Логоса;
- 3) так же и нехристианин мог теперь посредством философии усваивать и понимать то, о чем говорили христиане;
- 4) догмат является мысленно проверяемым тезисом и в этой форме удостоверением христианской веры в области разума.

Основной интерес апологетов заключается в определении отношения Иисуса Христа к Богу. Хотя они говорят о Духе, но еще не мыслят о Боге тринитарно. Дух есть Дух Божий и причастен божественной природе. Об этом они, правда, делают только нестрогие и нечеткие высказывания, не претендующие на точность. Дух представляет для них эманацию Бога (исхождение из Бога), в отличие от Логоса, Который является рожденным.

Сщмч. Иринея Лионский (II – нач. III в.) писал около 185 г. Он был епископом города Лиона и происходил из Малой Азии на территории нынешней Турции. Он не был обращенным в христианство, будучи уже с детства христианином. Иринея писал против гностиков, и его мысль была ориентирована иначе, чем у апологетов. Занимаясь богословием, он не ретранслировал философию. Иринея разрабатывал богословскую икономию, т. е. понимал богословие как историю спасения. Его главный интерес – монотеизм. Христос для Иринея – Спаситель, а не второй Бог. Он именуется Его «вторым Адамом» (*δευτέρως Ἀδὰμ*)¹. Христос вновь начинает историю в позитивном ключе и ведет людей ближе к Богу. Иринея Лионский придает Христу функцию посредника. Он описывает ее с помощью учения о Логосе, которое играет у него вспомогательную роль. Причем Логос воспринимается как библейское понятие. Согласно Иринею, Логос является посредником (*μεσίτης*)² в Откровении Божиим (ср. 1 Тим. 2, 5: «Ибо един Бог, един

¹ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 5, XII, 2; 5, XVI, 3 // PG VII–2. Paris, 1857. Col. 1153B, 1168C.

² *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 3, XVIII, 7 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 937B.

и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус»). Без Логоса никто не может познавать Бога, так как познание Отца (*ἡ τοῦ Πατρὸς ἐπίγνωσις*) – это Сын¹.

Ириней Лионский частично переделывает учение о Логосе. Ириней представляет Логоса не как связующее звено между единым трансцендентным Богом и миром, а как присутствие Божие в самом мире. Посредничество Логоса, согласно Иринею, означает следующее: Логос стал тем, чем являемся мы, чтобы мы стали тем, что есть Он. Ириней Лионский говорил: «Сначала люди, а уж потом боги»². Если бы Бог не воспитывал человека, то путь возрастания и развития был бы ему закрыт, говорит Ириней. Требуется воспитать все человечество. Ведь Бог желает, чтобы Его план реализовался: Бог терпеливо ведет человека к цели, обожению. Человек воспитывается Богом к спасению. Бог воспитывает и подготавливает человека к грядущему, к новому, о чем люди не могут знать. «С возрастанием любви людей к Богу» им «сообщаются больше и более великие дары»³.

Для Иринея единство Логоса как Сына Божия с Богом-Отцом представляется чем-то само собой разумеющимся. В это единство он включает также и Святого Духа. Но Ириней не содал никакой дефиниции. Итак, он разработал идею Троицы в Боге, но сам термин у него отсутствует. Он не знает о Пресвятой Троице и у него нет триадологии. Кроме того, в богословском языке Иринея Лионского не наблюдается идентификация Бога, Сына Божия и Святого Духа. Итак, Ириней делает различие, что Логос – это не Отец, и Отец – не Святой Дух. Логоса и Духа он называет обеими руками Бога, которыми Бог сотворил и сформировал мир и человека. Здесь отчетливо прослеживается инструментальный характер Логоса и Духа. «Человек есть смешение души и плоти, он создан по подобию Божию и сформирован Его руками, т. е. Сына и Духа, которым Он и говорил: “Создадим человека”»⁴.

Высказывание 47 из компендиума Иринея Лионского «Доказательство апостольской проповеди» в частности гласит: «Таким образом, Отец есть Господь и Сын – Господь, и Отец есть Бог и Сын – Бог, ибо от Бога рожденный есть Бог. И вместе с тем по Его бытию и по силе Его существа должно признавать единого Бога, но по домостроительству нашего спасения совершенно справедливо как Сына, так и Отца. Ибо, поскольку Отец всего невидим и непреступен для сотворенных, то те, которые предопределены приближаться к Богу, привлечены и пленены

¹ Ibid. Col. 461 ff.

² Лат. primo quidem homines, tunc demum dii. См. *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, XXXVIII, 4 // PG VII–1. Col. 1109A.

³ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, IX, 2 // PG VII–1. Col. 997B.

⁴ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, Praefatio, 4 // PG VII–1. Col. 975B.

для Отца Сыном»¹. Ср. Еф. 2, 18; 3, 12. «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»². Итак, Иисус Христос – видимая сторона Бога.

В двух моментах Иринея Лионский выходит за богословские рамки апологетов: 1) в выразительном и четком богословии домостроительства Божия; 2) Святой Дух занимает собственное место в триадической схеме божественного. Иринея категорически отклоняет богословские попытки аналогии с человеческим духом жизни. Он подчеркивает вечное сосуществование Логоса с Отцом. Иринея именует так же Логоса Богом, в отличие от Духа. У Иринея Лионского Святой Дух нигде явственно не именуется Богом, а только божественным. Для второго века вполне типично понимание божественной Троицы не как трех равносущных Лиц.

Тертуллиан (ок. 160 – после 220) жил в Африке, в нынешнем Тунисе. Его сочинения датируются примерно 200 г. В горизонте догматической мысли он располагается рядом с апологетами и Иринеем Лионским. Тертуллиан ввел в богословие целый ряд понятий, выработанных его острым, метким мышлением. Немного времени спустя они наложили отпечаток на латинское понимание тринитарного и христологического догматов. У Тертуллиана явно различаются: 1) Бог в Себе: превечные единственность и единость, ум Божий – это Логос, Логос имманентен Богу; 2) Бог с Его домостроительством: Логос по икономии исходит из Бога.

Тринитарные представления Тертуллиана раскрываются главным образом в его сочинении против Праксея («Adversus Praxeam», ок. 213 г.). Этот человек нигде больше не упоминается. Известно только, что он был строгим модалистом и потому критиковался Тертуллианом. Тертуллиан пишет: до начала всего (*ante omnia*) Бог был один (*solus*), Он сам по себе был мир, пространство и все. Одним Он был в том смысле, что не было ничего кроме Него самого. Впрочем, даже тогда Он не был один, так как в Нем имелся Его разум (*ratio*), Которым Бог обладал в самом себе. Разум был в Боге изначально (*prius*) и от него появилось все. Разум есть ум (*sensus*) Божий, который по-гречески называется *λόγος*. Логос (*sermo*) есть «иное» (*alius*). Бог приказывает (*jubet*), Логос исполняет (*facit*). Согласно Тертуллиану, Логос (Слово) присутствует в Боге и одновременно отличается от Бога. Логос – второй после себя Бог (*secundum a se*): до сотворения мира (*ante universitatis constitutionem*) Бог был не один (*solum non fuisse*), т. к. имел в себе разум (*habentem in semetipso proinde rationem*), а в разуме – Слово (*in ratione sermonem*), вто-

¹ Иринея Лионский, св. Доказательство апостольской проповеди, 47 // Иринея Лионский, св. Творения; пер. Н.И. Сагарда. М., 1996. С. 592. См. Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis. Freiburg, 1917. S. 74.

² Лат. invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius. См. Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque, 4, VI, 6 // PG VII-1. Col. 989C. Пер.: Иринея Лионский, св. Пять книг обличения и опровержения лжеименного разума, 4, VI, 6 // Иринея Лионский, св. Творения; пер. П. Преображенский. М., 1996. С. 331.

ричное Богу в себе (у греческих апологетов в этом случае применяется понятие *Λόγος ἐνδιάθετος*¹), Которым Бог действовал в себе (*faceret agitando se*)².

Тертуллиан развивал богословие домостроительства Божия. При творении и спасении Троица проявляется во внутреннем существе Бога. При создании мира Логос, всегда присутствовавший в Боге, изшел от Бога (*ex Deo procedit*). Это – «совершенное рождение Слова»³. Отныне Логос стал Сыном. До начала творения мира, согласно Тертуллиану, нельзя говорить: Бог имеет Сына. Логос в Себе вечен, но не является Сыном. Логос понимается Тертуллианом безлично. Лишь при рождении как Сын Логос становится Лицом (*persona*). Логос как Лицо, как Сын есть теперь второй после Отца (*secundum a Patre*)⁴. Тертуллиан с оглядкой и оговорками именует Богом также и Святого Духа (*spiritus*). «Дух есть субстанция Логоса (*spiritus substantia est Sermonis*), и Логос есть действие Духа (*et sermo operatio spiritus*), и два суть одно (*et duo unum sunt*) ...

Следовательно, как Логос Божий не есть Сам Тот (*ipse*), чей (*cujus*) Он, так же и Дух. И хотя Он назван Богом (*et si Deus dictus est*), однако Он не есть Сам Тот (*non tamen ipse est*), чьим Он назван (*cujus est dictus*). Никакая чья-то вещь, не есть сам тот, чья она. Конечно, когда что-то из кого-то, а, значит, есть того, из кого оно, тогда оно может (*potest*) быть таким (*tale quid*), каков (*quale*) тот, из кого (*ex quo*) оно и чье (*cujus*) оно. И потому Дух Божий – Бог (*et ideo spiritus Dei Deus*), и Логос Божий – Бог (*et sermo Die Deus*), так как из Бога (*quia ex Deo*), однако [они] не есть Сам Тот, из Кого [они] (*non tamen ipse ex quo est*). Если Дух Божий⁵ как самостоятельная реалья (*substantiva res*) не будет Самим Богом (*non erit ipse Deus*), а [будет] Богом постольку, поскольку из субстанции Самого Бога (*ex ipsius Dei substantia*), которая тоже самостоятельная реалья (*substantiva res*), и поскольку часть целого (*portio aliqua totius*), то тем более сила Всевышнего (*virtus Altissimi*) не будет Самим Всевышним (*non erit ipse Altissimus*), поскольку она не является самостоятельной реалией, каковой является Дух. То же касается премудрости и Провидения, так как и они не субстанции (*substantiae*), а привходящее свойство (*accidentia*) всякой субстанции (*uniuscujusque substantiae*). Сила привходит Духу (*virtus spiritui accidit*), но сама Духом не будет.

Следовательно, чем бы ни были эти реалии (*rebus*), – сошедшими на Деву (*collatis in virginem*) Духом Божиим, Логосом и Силой, – рожаемое от Нее (*quod de ea nascitur*) есть Сын

¹ «Внутренне присущее» Богу Слово, превечно рожаемое вместе с премудростью, чтобы Бог был познаваем человеком. См. *Theophilus Antiochenus. Ad Autolyicum*, II, 10 // PG VI. Paris, 1857. Col. 1064C. Ibid., II, 22. Col. 1083B.

² Здесь и далее с небольшими терминологическими уточнениями используется перевод, выполненный группой студентов Российского Православного Университета под редакцией А.Р. Фокина: *Тертуллиан. Против Праксея / Пер. под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. № I (27). М., 2001. С. 72–73. Ср. Tertullianus. Adversus Praxeam*, V // PL II. Paris, 1844. Col. 160A–161A.

³ Там же. С. 75. Лат. *Naec est nativitas perfecta sermonis*. Ср. Ibid., VII. Col. 161B–C.

⁴ Там же. С. 77. Ср. Ibid. Col. 162C.

⁵ Опечатка у Миня: вместо *spiritus Dei* стоит *Deus Dei*.

Божий»¹. Дух – исполнительная сила Бога, являющаяся самостоятельной субстанцией, исходящей из субстанции Бога. Эта сила присутствует на земле вместо Воскресшего и исходит от Отца через Сына. Отец, Сын и Дух кардинально отличаются. Тертуллиан пишет: «Третий – это Дух от Отца и Сына (*spiritus a Deo et Filio*), так же как третий от корня – плод от ветви, третий от источника – поток из реки и третье от солнца – сияние от луча. Однако ничто из этого не отчуждается от своего источника (*matrice*), от которого получает свое своеобразие (*proprietas*). Так Троица (*trinitas*) спускается от Отца через соединенные и связанные ступени, ничем не нарушая единовластия/монархии (*monarchiae*) и поддерживая состояние домостроительства (*oeconomiae statum protegit*)»².

Итак, по христианскому пониманию Бог образует Троицу. Этот термин в классическом виде впервые встречается у Тертуллиана. Тертуллиан говорит о Троице и приводит числовые данные, чтобы пояснить, каков Бог. Причем наблюдается числовое различие. Тертуллиан утверждает, Троицу можно подсчитать. Это значит, Бог остается один, хотя и говорится о Троице. Тертуллиан провоцирует модалистов следующим предложением: «Я объявляю, что говорю о двух: о Боге и Его Слове, Отце и Его Сыне»³.

Его вероисповедание сформулировано следующим образом: «Верим (*credimus*) в единого (*unicum*) Бога, но с тем распределением [на Лица], которое мы называем икономией. В соответствии с ним у единого Бога есть Сын, Его Слово, Которое произошло от Него, и через Которое все начало быть, и без Которого ничто не начало быть [ср. Ин. 1, 3]. Мы верим, что Оно было послано от Отца в Деву (*missum a patre in virginem*) и родилось из Нее (*ex ea natum*) как человек и Бог (*hominem et Deum*), Сын Человеческий и Сын Божий, называемый Иисусом Христом. Мы верим также, что Он пострадал, умер и был погребен по Писаниям, и воскрешен Отцом (*resuscitatum a Patre*), и взят снова на небо, и сидит одесную Отца, и грядет судить живых и мертвых. Потом Он послал, как и обещал, от Отца Святого Духа Утешителя (*a Patre Spiritum Sanctum Paracletum*), Освятителя веры тех, кто верит в Отца и Сына и Святого Духа (*qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum*)»⁴. Тертуллиан неоднократно указывает на то, что единовластие Божие (монархия) не нарушается троичным образом Бога. Вера остается прежним монотеизмом, так как есть только один Бог и не проповедуется о нескольких Богах.

Для определения реляции трех Лиц друг к другу у Тертуллиана имеется формула: *una substantia, tres personae* (одна субстанция, три Лица). Субстанция (сущность) в понятийном аппарате Тертуллиана – это перевод греческого термина «ипостась» (*ἡ ὑπόστασις*), которым в

¹ Тертуллиан. Против Праксея / Пер. под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. М., 2001. № 2 (28). С. 70. Ср. Ibid., V, XXVI. Col. 189AC.

² Тертуллиан. Против Праксея / Пер. под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. М., 2001. № I (27). С. 78. Ср. Ibid., V, VIII. Col. 164A.

³ Там же. С. 78. Ср. Ibid. Col. 163C.

⁴ Там же. С. 69. Ср. Ibid., V, II. Col. 156B–157A.

древнегреческой философии обозначалось индивидуальное существование. «Лицо» (*persona*) – это образ (форма) индивидуального предмета. Следовательно, Бог один (един) в троичном образе. Под образом Тертуллиан не понимает модус (*modus*), т. е. его учение противоположно модализму. Различение трех образов Тертуллиан допускает лишь настолько, чтобы не доходило до разделения, разъединения. «Отец – это целая сущность, Сын же – ответвление и часть целого»¹ (ср. Ин. 14, 28: «Отец Мой более Меня»). Определенно, мы снова видим здесь субординационизм, связанный с антропологическими аналогиями. В тринитарной версии богословия придерживаются монотеизма, а Троица Лиц Божиих развертывается домостроительным планом спасения. О Троице размышляется, исходя из сотериологического интереса. Тем самым Бог показывает себя трояко, когда Он спасительно проявляет себя в мире. В догматике это именуется икономическим (домостроительным) тринитаризмом.

¹ Там же. С. 78. Лат. *Pater enim tota substantia est, Filius vero, derivatio totius et portio*. См. *Ibid.*, V, IX. Col. 164В.

2. Тринитарные и христологические дискуссии в III в.

2.1. Адопцианизм, модализм и римские богословские споры

(сщмч. Ипполит Римский и Новациан)

Упомянутые до сих пор модели богословских представлений наталкивались на противоречие, если Логос и Дух понимались собственными ипостасями наряду с Богом-Отцом, т. е. двумя самостоятельными формами сущего. Это порождало подозрение, что те богословы понимали Бога христианства политеистически. Например, Тертуллиан весьма резко критиковался со стороны христианских общин. Он полемизирует с рядовыми верующими: они испытывают страх перед домостроительством Божиим и не понимают его, так как усматривают в числе Троицы и Ее порядке разделение единства. Согласно Тертуллиану, если необоснованно ограничивать единство, то это может привести к ереси. Правильное понимание Троицы содержит истину. Сопrotивление было оказано Тертуллиану двумя богословскими направлениями: с одной стороны, адопцианизмом, с другой стороны, модализмом.

Главной целью адопцианистской мысли было исключение боговоплощения. Бог не может стать плотью. Кроме того, возникло подозрение, что тринитарное богословие представляет собой учение о многобожии, подобно языческому политеизму. Адопцианизм подстраховывается и защищается: он является правильным учением, потому что возводится на традиции. Но уже во II веке были и другие идеи, чем адопцианизм. Так, Ипполит Римский (ум. ок 235), последний грекоязычный церковный писатель на Западе, возражает утверждению, что кроме адопцианизма доселе ничего не было. Евсевий Кесарийский (260–339/340) приводит анонимный текст против ереси Артемона¹, которую позднее возродил Павел Самосатский (ум. после 272): мои современники «конкретно утверждают, что все ранние христиане и сами апостолы якобы были наставлены и учили тому, чему теперь учат (еретики), и что вплоть до времени Виктора [римский епископ, 189–199], бывшего после Петра тринадцатым епископом в Риме, истинное учение сохранялось неискаженно. Начиная с его преемника Зефирина [римский епископ, 199–217], истина де была искажена. Этому утверждению, пожалуй, можно было бы поверить, если бы сами божественные Писания им [адопцианистам] не противоречили. Но существуют еще и сочинения братьев, которые относятся ко времени до Виктора, а они написаны как против язычников, так и против тогдашних ересей в защиту истины. Я имею в виду сочинения Иустина, Мильтиада, Татиана, Климента и многих других, в которых сплошь наставляются о божественности Христа. Кто не знает сочинений Ириния, Мелитона и остальных, которые возвещали, что

¹ Греч. *σλοῦδαςμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἰρέσεως*. Артемон последний глава адопцианистов в Риме.

Христос есть Бог и человек? Сколько псалмов и песнопений, написанных с самого начала верующими братьями, прославляют Христа как Слово Божие и возвещают Его божественность! Раз в течение столь многих лет возвещалось церковное учение, то как можно предположить, что вплоть до Виктора учили согласно еретикам? Не стыдно ли им возводить такую напраслину на Виктора, который, как им прекрасно известно, отлучил от общения сапожника Феодота¹, зачинщика и отца этого отколовшегося, богоотступнического движения, который первым назвал Христа просто человеком? Если бы Виктор, как они необоснованно утверждают, мыслил согласно их богохульному учению, то как бы он мог отлучить Феодота, зачинщика этой ереси?»²

Этот текст сегодня атрибутируется Ипполиту Римскому (пер. пол. III в.)³ и идентичен с упомянутым Феодоритом Кирским (ум. 475) сочинением «Маленький лабиринт» («*Ὁ μικρὸς Λαβύρινθος*»)⁴. Евсевий Кесарийский в связи с этим сочинением называет имя Павла Самосатского (ум. после 272), который был одним из интереснейших богословов адопцианистов. Он служил придворным епископом у пальмирской царицы Зенобии (Антиохия). Его община оказалась несогласной с ним по двум причинам: во-первых, из-за его образа жизни, а во-вторых, из-за его богословия. Какую точку зрения в частности защищал Павел Самосатский – точно установить невозможно за отсутствием списка литературных источников. Однако наверняка известно, что он был последовательным адопцианистом и неукоснительно отстаивал единство и единственность Бога, причем таким образом, что отрицал у Логоса самостоятельность и личностность. Вместо этого он учил: Сын и Дух – это просто имена, применяемые Церковью. Имя Сын – для духоносного человека Иисуса, и имя Дух – для благодати, которой Бог наделил апостолов.

С конца II века собирались синоды, занимавшиеся разбором учения Павла Самосатского. Важнейший синод, на котором был затронут вопрос о нем, состоялся в Антиохии в 268 г. На этом синоде он был осужден и отлучен от Церкви. Однако под защитой своей царицы он оставался епископом города Самосаты до 272 г., пока римляне не захватили этот город.

Модализм исповедовал двойное убеждение: во-первых, единство и единственность Бога, и во-вторых, полноту божества Христа. Из этого убеждения произрастало подозрение, что христология Логоса и триадологическое воззрение (Бог открывает Себя в истории домостроительства спасения как Троицу Лиц) отходят от монотеистического образа Бога. Поэтому модалисты полемизировали против всякой реальной различности божественных Лиц. Богословие же, подводящее к традиции Вселенских соборов, настаивает на различности: Логос – это не Бог-Отец.

¹ Феодот Старший (Кожевник) – пришел в Рим из Византии (ок. 190–200). Учение сходно с эвионитским.

² *Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica*, V, XXVIII // PG XX. Paris, 1857. Col. 512B–513A.

³ Уже Феодорит Кирский в середине V в., утверждал, что данный текст никак не принадлежит перу Оригена, как принято было тогда считать.

⁴ *Theodoritus Cyrensis. Haereticarum fabularum compendium*, II, V // PG LXXXIII. Paris, 1864. Col. 392A–D.

Римский пресвитер Новациан (первый антипапа, ок. 200–257/8), создавший учение о Церкви как общине исключительно святых, и которому пришлось дискутировать с модалистами, сообщает: «И действительно, те, кто говорит, что Иисус Христос есть Отец, приводят в качестве основания следующее: Если есть [только] один Бог; и Христос есть Бог, тогда Отец есть Христос, ибо Бог един/один. Если Христос – не Отец, но Христос как Сын есть тоже Бог, тогда очевидно вводятся два Бога вопреки Писанию»¹.

В рамках этой дискуссии Новациан приводит в свое подтверждение многочисленные библейские цитаты, среди которых особо выделим: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20, 3); «Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня» (Ис. 43, 11); «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога, ибо кто как Я?» (Ис. 44, 6–7); «Видевший Меня видел Отца... Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14, 9–10); «Посредник при одном не бывает, а Бог один» (Гал. 3, 20). Силлогизму из речи Иисуса Христа к апостолу Филиппу придается особое логическое значение: 1) $X \supset O$, 2) $O \supset X \rightarrow$ 3) $X \equiv O$. Следовательно, Христос есть Бог-Отец.

Бросается в глаза, сколь мало говорится о Святом Духе. Лишь иногда Ему придается большее значение. До этого момента в истории догматики речь идет скорее о бинарном, а не триадическом образе Бога. Представителем модализма был влиятельный в Риме (через своего ученика диакона Эпигона) богослов из Смирны Ноэт (еп. ок. 170). Против него писал Ипполит Римский. В ходе III столетия видные модалисты пытались укрепиться в Риме, но это им не удалось. Во времена римского епископа Зефирина свое собственное направление модализма представлял Савеллий, возглавивший во времена папы Каликста I (217–222) богословскую школу римских ноэтиан. Его богословскую идею обычно именуют савеллианством. Мы можем опираться только на высказывания о нем у Тертуллиана, Ипполита Римского, Епифания Кипрского, Афанасия Александрийского и Григория Нисского, так как от него самого до нас не дошло никаких аутентичных свидетельств.

Судя по всему, Савеллий исповедовал веру в одного единого Бога, которого называл Сыноотцом (*υιοπάτωρ*)², подчеркивая идентичность Отца и Сына: «Как Савеллий, разделив монаду (единое), наименовал Сыноотцом»³. Бог проявляет Себя в трех способах действия: Отец есть сущностная форма, а Сын и Дух – способы, которыми Он проявляет Себя. Итак, одна ипостась

¹ Лат. Et quidem illi qui Jesum Christum Patrem dicunt, ista praetendunt: Si unus Deus; Christus autem Deus: Pater est Christus, quia unus Deus; si non Pater sit Christus, dum et Deus Filius Christus, duo Dii contra Scripturas introducti esse videantur. *Novatianus*. Liber de Trinitate, XXX // PL III. Paris, 1844. Col. 946C–947A.

² Feige G. Der Begriff υιοπάτωρ in der antimarkellischen Polemik des 4. Jahrhunderts // *Studia Patristica*. T. XXVI. Louvain, 1993. S. 365–368.

³ Греч. ὡς Σαβέλλιος ὁ τὴν μονάδα διαίρων υιοπάτορα εἶπεν. *Athanasius Alexandrinus*. Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis, 16 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 709B.

Отца и Сына с тремя лицами и именами. Савеллий говорит, что Божество троично только для нас (нашего восприятия) в плане домостроительства спасения, а не для Себя самого в своей сущности. Таково модалистское богословие. Савеллий был осужден епископом Каликстом в Риме, обвиненный в двоебожии.

Рим играл особую роль в связи с дебатами по образу Божию. Там были приняты предварительные решения, определившие дальнейшее направление развития Вселенской Церкви в соборное время. Подобно тому, как Тертуллиан в Африке разработал свое тринитарное богословие, так Ипполит в Риме размышлял над своим видом богословской системы. У него налицо скорее архаичный слог. Критика на таких богословов исходила не только со стороны общин, но также от адопциан и модалистов. Поэтому дискуссии требовалось вести публично. Обоим первым епископам Рима в III веке, Зефирину (199–217) и Каликсту (217–222), была по душе критика общин на этих богословов, т. е. они выступали против таких людей, как Тертуллиан и Ипполит. Последний описывает римского епископа Зефирина как подлинного модалиста в весьма полемичной манере, не скупясь на яркие негативные эпитеты («охоч на подарки и жаден до денег»). Кроме того, он называет его «необразованным и неграмотным человеком, не знающим церковных постановлений»¹. Каликст вынудил Зефирина публично объявить: «Я знаю одного Бога Иисуса Христа (ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν) и никакого рожденного и пострадавшего (γεννητὸν καὶ παθητὸν) кроме Него». Затем Каликст провозгласил: «Не Отец умер, а Сын»².

Вот так поддерживался беспрестанный спор в народе и нарастала внутрицерковная борьба за власть. Ипполит Римский незамедлительно выступил против того, что то и дело обсуждались запутанные вопросы, но никогда не прояснялась однозначная позиция. Каликст и Зефирин – стойкие противники Ипполита. Зефирин как епископ считал речь о Лицах в Боге недопустимой. Но хотя такое учение, казавшееся ему двоебожием («вы – дитеисты [δίθεοι!]»³), было ему противно, с другой стороны, он понимал необходимость признания реальности различия Отца и Сына. Из полемических замечаний Ипполита по поводу Каликста можно увидеть, что он строго придерживался точки зрения о единстве Бога. Ссылаясь, подобно Новациану, на Ин. 14, 9–10, он утверждал, что являющееся человеком видимое Бога – это Сын, а обитающий в Сыне Дух – это Отец. Каликст говорил: «Ведь я желаю исповедовать не двух Богов, Отца и Сына, а одного»⁴. Далее Ипполит излагает логику богословской системы Каликста: «После того как Отец воспринял в Сыне плоть, Он обожил ее соединением с собой и создал единство, так что Отец и Сын именовались бы одним Богом», поэтому оба являются «одним Лицом... Отец стра-

¹ Греч. ἀνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὄρων. См. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, IX, 11 // *Hippolytus. Werke* / hrsg. P. Wendland. Bd. III. Leipzig, 1916. S. 245.

² Греч. οὐχ ὁ πατήρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός. Ibid. S. 246.

³ Ibid., IX, 12. S. 248.

⁴ Греч. ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα.

дал вместе с Сыном»¹. Такие высказывания представляют собой элементы богословия, которые Ипполит называет еретическими. Несмотря на это требуется сказать о Каликсте, что он не был модалистом до мозга костей. Его модалистские представления варьировались настолько, что отчасти становились уже немодалистскими. Несмотря на свою симпатию к модализму, он, по видимому, осознавал догматические трудности, проистекавшие из него. Он искал компромисс в метаниях между учениями Савеллия и Феодота, когда можно было бы твердо придерживаться реального различения Отца и Сына, но все-таки избегалась опасность политеизма, которую он усматривал как модалист.

Некоторое время спустя Новациан в своей книге «О Троице», где он перерабатывает современный ему ход богословской мысли и фиксирует результаты дискуссий, пишет следующее: «Итак, Бог-Отец есть устроитель (*institutor*) всех существ и творец (*creator*). Он один (*solus*) не знает никакого начала (*originem nesciens*), невидимый, беспредельный, бессмертный и вечный, единый Бог (*unus Deus*). С Его величием и великолепием ничто не может сравниться. Из Него, когда Он возжелал (*voluit*), родилось Слово как Его Сын (*Sermo Filius natus est*), что распознается нами в великолепии произведенного Богом удивительного бытия. Глубочайшую тайну (*arcana*) Его святого и божественного рождения (*nativitatis*) не изучил (*didicit*) ни один апостол, не открыл (*comperit*) ни один пророк, не уразумел (*scivit*) никакой ангел, никакое создание не постигло (*cognovit*). Это известно только одному Сыну (*Filio soli*), Который ведаёт тайны (*secreta cognovit*) Отца. Итак, раз Он порожден Отцом, ... Он всегда в Отце (*semper in Patre*), ибо Тот прежде всех времен. Он всегда в Отце, или же Отец не всегда Отец (*ne Pater non semper sit Pater*). К тому же, Отец предшествует (*praecedit*) Ему... Тот, Кто не знает никакого начала, должен предшествовать (*antecedat*) Тому, Кто имеет начало. Последний должен быть меньше (*minor*), ибо Он знает (*scit*), что Он содержится в Нем, потому что Он в своем рождении имеет начало. Однако поскольку Он имеет начало (*originem*) в рождении (*in nativitate*), то Он известным образом близок (*vicinus*) Отцу. Когда Отец пожелал (*voluit*), Он исшел от Отца (*processit ex Patre*). Кто был в Отце, исшел от Отца. Кто был в Отце, потому что от Отца, был и потом (*postmodum*) с Отцом, когда исшел от Отца. Конечно, Его субстанция (ипостась) божественна, а имя Его – Слово, Которым было сотворено все (*facta omnia*), и без Которого ничего не было бы сотворено... Бог, исходящий от Бога, образует второе лицо после Отца (*secundam personam efficiens post Patrem*), будучи Его Сыном. Однако Он не устраняет (*non eripiens*) Отца, Который есть единственный (*unus*) Бог. А если бы Он был нерожденным (*innatus*), и как нерожденный сравним (*comparatus*) с Тем, Кто есть нерожденный, тогда в обоих (*in utroque*) обнаружилась бы

¹ Ibid. S. 249.

одинаковость (*aequatione*), и стало бы два нерожденных (*duos faceret innatos*), а тем самым оказалось бы и два Бога (*duos Deos*)»¹.

Новациан в этом сочинении подводит итоги богословскому спору в Риме. Оказывается, он категорически отвергает адоптианизм, модализм и патрипассианизм, чтобы оставаться при монархианском понятии Бога. Но при этом он одновременно утверждает, что Сын господствует самостоятельно. Между Отцом и Сыном сохраняется *communio substantiae*², общность в самостоятельности. Сын есть «*persona secunda post Patrem*»³, «второе Лицо после Отца». Но Он является Богом исключительно как Сын и тем самым всегда подчинен Отцу.

Несравнимо меньший интерес Новациан проявляет к Святому Духу. Его пневматология представляет собой учение только в зачаточной форме. В той же книге «О Троице» Новациан пишет: «Кроме того, порядок разума и авторитет веры при должном учете слов и указаний Господних требует от нас после этого верить (*credere*) также во Святого Духа (*in Spiritum sanctum*). Некогда обещанный (*repromissum*) Церкви, Он был в свое время дарован ей. Он был обещан ей пророком Иоилем [Иоил. 2, 28–29], а дарован (*redditus*) Христом. “Впоследствии, – сказал он [Иоиль], – в те дни излию от Духа Моего на рабов и рабынь моих”. Господь сказал: “Примите Духа Святого; кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся” [Ин. 20, 22–23]... Однако Он не исполнял свое служение до Воскресения Господа, а стал участвующим (*contributus*) после Воскресения Христа. “И Я умолю, – сказал, – Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины” [Ин. 16, 16–17]. И: “Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит” [Ин. 15, 26]. И: “если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам” [Ин. 16, 7]. И: “Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину” [Ин. 16, 13]. И так как Господь собрался уйти на небеса, Он обязательно дал ученикам Утешителя (*Paraclitum*), дабы они не стали сиротами (*pupillos*)... Он есть тот, Кто укрепляет (*firmit*) душу и разум, Кто подает евангельские таинства (*Sacramenta*), Кто податель света (*illuminator*) божественного учения (*rerum Divinarum*)... Он есть тот, Кто после крещения Господа низшел на Него в образе голубя и остался пребывать на Нем [Мф. 3, 16]. Только во Христе обитает Он полностью и всецело (*habitans in solo Christo plenus et totus*). Он есть тот, Кто активизирует второе рождение от воды. Он есть тот, Чье желание противится желанию плоти [Гал. 5, 17]... Апостол говорит о Нем: “мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога” [1 Кор. 2, 12]... В апостолах Он свидетельствует о Христе, в мучениках Он показывает образ непоколебимой верности в вере, в девственниках запечатлевает достойное восхищения воздержание, заключающееся в целомудрии, в остальных охраняет безупречность и незапятнанность учения Господня (*doctrinae Dominicae*),

¹ *Novatianus. Liber de Trinitate, XXXI // PL III. Paris, 1844. Col. 949A–950B.*

² Лат. общность сущности, существенная общность.

³ *Ibid. Col. 950A.*

опровергает еретиков, исправляет превратных, неверных уличает, лицемерных выявляет, также дурных исправляет, сохраняет Церковь непорочной и невредимой, вечно девственной и в святости истины»¹.

Тринитарное богословие, а значит и рассуждения о Сыне и Духе как Боге, не противоречит субординационизму. Реляции между Отцом, Сыном и Святым Духом следует тогда понимать как последовательность. При этом монархия будет средоточием образа Бога в триадологии. Для современного богословского мышления кажется странным утверждение, что Отец «испускает божественную силу» (*vis divinitatis emissa*)². Он посылает ее сначала в Сына, а затем в Святого Духа. В конце истории *vis divinitatis* возвращается назад к Богу. Такое учение представляет собой попытку установить общность между Богом Отцом и Логосом. Бог так же будет действующим там, где действует Логос. Это означает, что и для Новациана Троица проявляется опять-таки только в домостроительстве. Если он говорит о Боге в себе, то Бог рассматривается как единственный, а если Новациан говорит о Боге, обращаясь к миру людей, то Бог рассматривается как Троица. Здесь Новациан делает дальнейший богословский шаг за пределы учения Тертуллиана и всех прочих, ведь, согласно ему, отличие Сына от Отца не является всего лишь пробочным продуктом домостроительства Божия, а относится также к внутривысшей жизни до сотворения мира.

Богословское решение IV в. о единосущии и неподчиненности Сына Отцу, принятое грекоязычной Восточной Церковью на I Никейском Вселенском соборе (325), латиноязычная Западная Церковь не могла запросто перенять, потому что она уже неоднократно и болезненно приближалась к нему и конфронтировала с ним. Когда на Востоке еще не размышляли о богословских выводах из учения о единосущии Логоса Богу-Отцу, Рим уже был главной ареной дискусионных баталий. Ведь ранее за термин «единосущный» (*ὁμοούσιος*) применительно к Иисусу Христу были осуждены монархиане Савеллий (262) и Павел Самосатский (268). Термин *unius substantiae* (одной сущности) был хорошо знаком на Западе, начиная с триадологии Тертуллиана: «Три... единой сущности, единого состояния и единой силы, потому что один Бог, от Которого происходят эти степени, формы и образы по имени Отец, Сын и Святой Дух»³. Да и Новациан в своей триадологии учил о божественности Сына и Святого Духа «по общности сущности с Отцом» (*per substantiae communionem ad Patrem*)⁴ в результате «испускания божественной силы» Богом-Отцом.

¹ Ibid., XXIX. Col. 943A–946A.

² Ibid., XXXI. Col. 952A.

³ Лат. tres... unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. См. *Tertullianus. Adversus Praxeam*, II // PL II. Paris, 1844. Col. 157C.

⁴ *Novatianus. Liber de Trinitate*, XXXI // PL III. Paris, 1844. Col. 952B.

2.2. Логика и диалектика христологии у Оригена (антропологические аналогии)

Александрия была тем местом, где также активно велась тринитарная дискуссия. Богословские споры этого региона олицетворяет Ориген (ок. 185 – ок. 254). С 230 г. он трудился в Кесарии Палестинской и умер, предположительно, в результате пыток. Он был выдающимся богословом не только своего времени, но его фигура важна прежде всего из-за воздействия его сочинений на богословское развитие вплоть до V столетия. Он – последний свидетель доникейской триадологии.

Ориген по-новому интерпретирует традиционное вероисповедание своего времени, которое уже давно было триадическим. Причем интерпретирует в русле философской гипотезы. Его философия уходит корнями в синкретическую традицию. Ориген дал в книге «О началах» систематическое изложение своего учения, на основании которого его впоследствии осудили как еретика. На первых страницах своей книги он говорит, что существует твердо установленное вероисповедание¹, в котором нет смысла сомневаться, но наряду с ним есть много неясных вопросов. Бог намеренно оставил их нерешенными, и те, кто имеет интеллектуальный дар критического мышления, должны заполнить эти пробелы в знании². Подключение аппарата философии к критическому анализу троичности Бога имело для Оригена смысловые последствия.

Философия, в системе которой мыслит Ориген, представляет суммарную действительность по модели трехступенчатой пирамиды. Согласно этой модели, совокупная действительность – это Бог, окружающий нас космос и промежуточная область, располагающаяся между трансцендентностью Бога и имманентностью мира. Конструкцию пирамидальной действительности лучше всего описывать как деривационную³ схему. Это схема, согласно которой все нижнее проистекает из верхнего. Бог – вершина и начальный источник всего, что под Ним. Все, что находится вне Бога, располагается в депотенцированной (ослабляющейся) последовательности под Ним, т.е. то, что ниже, онтологически меньше и незначительнее, чем то, что выше. Похожую схему деривационной пирамиды действительности мы находим у соученика Оригена по школе Аммония Саккаса (175–242) Плотина (ум. 270).

С помощью этой схемы Ориген интерпретирует христианство. Данная иерархически ступенчатая схема повлияла на триадологию и представление о Боге. Следствием применения ее будет субординационная модель реляции Лиц в Троице. По Оригену, Логос не может быть идентичен с Богом. Ориген называет Отца философским понятием «Единое» (ἕν) или «Единица» (ἑνὰς = *unitas*), что означает все равно что «простая разумная/духовная природа (*intellectualis natura simplex*), не допускающая в себе никакой сложности», т. е. разнообразия

¹ *Origenes. De principiis*, Intr., I, 4–7 // PG XI. Paris, 1857. Col. 117–119.

² *Ibid.*, Intr., I, 8–9. Col. 119–121.

³ Лат. *derivare* выводить из, отводить от.

(ср. «Эннеады» Плотина и «Великий канон» прп. Андрея Критского). В этом смысле все остальное менее ценно. Лишь это Единое есть Бог в строгом смысле слова. В Нем нет ничего большего или меньшего. Итак, с любой точки зрения Он – монада (*μονὰς*), т. е. первичная непротяженная индивидуальная духовная сущность. «Монада и Единица» (*μονὰς τε καὶ ἑνὰς*) – это оригеновское определение Бога (*ὁ Θεός*) в книге «О началах»¹, сохраненное в исконном греческом варианте Руфином (ум. 410). Бог, исходящий вовне Себя как Логос и страдающий из любви к Своим творениям, или Ум (*νοῦς*) и источник бытия.

У Оригена это не только Бог сострадания и милосердия, но и самоотверженный Бог, ибо Он платит высшую цену любви. Как Авраам жертвует Исааком из любви к Богу, так Бог-Отец из любви к людям жертвует возлюбленным Сыном Иисусом, Исааком нового и вечного Завета (ср. Быт. 22 и Рим. 8, 32). Ориген говорит об этом в своей проповеди: «Бог чудесным образом состязается с людьми в великодушии: Авраам пожертвовал Богу смертного сына, который не должен был умереть, а Бог послал Своего бессмертного Сына ради людей на смерть»². Таков, согласно Оригену, превечный Бог Библии. При этом Ориген ссылается на библейские стихи в Евангелии от Иоанна: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Логос и Дух – ступени в пирамиде действительности. Тем самым Бог и Логос различны (ср. Ориген «Диалог с Гераклидом»). Отец родил Сына в вечности, но не из Своей сущности, а от Своей мысли³. (Позднее то же самое повторит Арий.) Тем не менее Логос есть Бог, но таким образом, что Логос стоит в иерархическом порядке бытия ниже, чем Отец. По Оригену Отец, Сын и Дух суть три ипостаси (Лица). Ориген первым из богословов подчеркивает, что они извечно являются тремя разными Лицами, а не только со времени домостроительства спасения.

В августе 1941 г. при работах для британского хранилища боеприпасов в одной каменоломне близ деревни Тура недалеко от Каира случайно были найдены останки рукописи на папирусе. Во время вторжения мусульман в Египет (сер. VII в.) они были спрятаны там монахами. Данная часть находки содержит наряду с атрибутированными сочинениями Дидима Слепца (ум. 398), последователя Оригена, и некоторых других древнехристианских авторов два кодекса кон. VI – нач. VII вв., относящихся к Оригену. Одно из сочинений доселе не было известно. Оно называется «Диспут Оригена с Гераклидом и его собратьями епископами об Отце и Сыне и душе». Хотя не секрет, что Ориген вел богословские собеседования против вероучительных заблуждений, но, как отмечал касательно Александрийской богословской школы известный немецкий патролог Отто Барденхеве (1851–1935), «ряд сочинений против еретиков, соответ-

¹ Ibid., I, I, 6. Col. 125A.

² Origenes. Homiliae in Genesim VIII, 8 // PG XII. Paris, 1857. Col. 208C.

³ Origenes. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem, XX, 16 // PG XIV. Paris, 1857. Col. 613C.

ственно, протоколов устных собеседований с еретиками утеряны»¹. Таким образом, «Диспут Оригена с Гераклидом» – первый аутентичный пример тех забытых религиозных собеседований. Диспут, записанный в двух тетрадах на 16 страницах, в целом хорошо читаем. Текст составлен не самим Оригеном, а представляет собой стенографическую запись устной беседы. Сам стиль речи явно оригеновский, как отмечают его исследователи (Жан Шерер², 1911–2001).

Дискуссия состоялась на синоде, поводом к которому послужили спорные богословские воззрения епископа Гераклида. В III в. по таким поводам постоянно проводились вероучительные собеседования. Наряду с Гераклидом участниками были епископы Димитрий, Филипп, Максим и Дионисий. На дискуссии присутствовала и община, что говорит о живом интересе простого народа на Востоке к догматическим вопросам. Часть общины охватило волнение из-за проповедей своего епископа. Это было время активной борьбы по тринитарным и христологическим вопросам. Сам диспут состоялся вероятно в Аравии³. Церковь Аравии состояла в контакте с Оригеном не позже 215 г., а особенно после его исключения из общины и высылки из Александрии в 231 г. В этом диспуте Ориген выступает против монархианских и фнетопсихических⁴ идей, будораживших в 40-е гг. III в. умы христиан в Аравийской церкви. Спор состоялся вероятно между 244 и 249 г., о чем свидетельствует сообщение Евсевия Кесарийского: «В это время опять в Аравии появились люди, распространявшие учение, чуждое истине. Они утверждали, что душа человека в смертный час умирает с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения вместе с ним и оживет. Тогда был созван немалый собор и опять приглашен Ориген. Он изложил перед собранием свои соображения по данному вопросу, которые заставили их отказаться от недавних заблуждений»⁵.

Споря с епископом Гераклидом, Ориген спрашивает: «Стало быть, Он был Бог, Сын Божий, едиnorodный, рожденный прежде всякой твари, и мы не должны бояться утверждения, что в одном смысле есть два Бога (*δύο Θεούς*), в то время как в другом – один Бог (*ἕνα Θεόν*)?» В рамках исследования данного диалога отметим, что анализ последовательно сделанных Оригеном и Гераклидом утверждений необходим для тщательного и понятного изложения основных аргументов каждого и их представлений о Боге. Обратим внимание, что Гераклид делает первым утверждения, в которых присутствует следственная связь. Гераклид подтверждает, что Христос есть Бог-Логос, исходящий от Бога-Отца, а человеком Он является, так как родился от Марии: «Его [безначального Бога-Вседержителя] Слово назовем – Сын живого Бога, Бог и человек, через Которого все начало быть, Бог по Духу и человек, ибо родился от Марии»⁶.

¹ *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 2. Freiburg i.B., 1914. S. 166.*

² *Scherer J. Entretien d' Origène avec Héraclide // Sources Chrétiennes / ed. H. de Lubac, J. Daniélou. № 67. Paris, 1960.*

³ *Ibid. P. 54–55.*

⁴ Фнетопсихитизм учение о том, что душа умирает вместе с телом.

⁵ *Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica, VI, XXXVII // PG XX. Paris, 1857. Col. 597B.*

⁶ *Origenes. Dialogus cum Heraclide // SC 67. Paris, 1960. P. 54.*

В рамках данного утверждения можно сказать следующее: Гераклид по отношению к Богу использует два понятия: «Сын Бога» и «Бог и человек». Необходимость употребления первого понятия он объясняет тем, что у Иисуса Христа есть родство с живым Богом, выраженное в виде сыновства. Второе же понятие он обосновывает родством Иисуса Христа с человеком – Пресвятой Богородицей. Таким образом, в представлении Гераклида божественность Иисуса Христа выражается в том, что он Сын Бога живаго, а человечность Иисуса Христа в том, что он сын Пресвятой Богородицы – человека. Обратим внимание на необходимость и достаточность в данных умозаключениях. В содержательном плане текста определенно видно, что сыновство с живым Богом является достаточным условием для того, чтобы понятие «Иисус Христос» включало в себя понятие «божественность». Аналогично, достаточным условием выступает факт рождения Иисуса Христа от Пресвятой Богородицы. Этого условия достаточно для того, чтобы говорить о присутствии человеческой природы во Христе. Однако, самым важным моментом в данном вопросе является то, что достаточность этих утверждений строго определяется и их одновременностью, так как они не отделимы друг от друга в речи Гераклида. В последующем именно на проблематике определения божественности Иисуса Христа Ориген и сделает акцент в этом диалоге.

Ориген задает серию логически вытекающих друг из друга вопросов.

«Ориген сказал:

– Отличен ли Сын он от Отца (*"Ἐτερος τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός;"*)?»

Определенно можно сказать, что целью данного вопроса Оригена является уточнение понятия «Сын Бога» по отношению к Богу живому, так как единственным, что связывало эти два понятия, является сыновство. Очевидно, что для Оригена условия родства были достаточными для того, чтобы говорить о божественности Иисуса Христа. Вопрос заключался в уточнении достаточности этого условия касательно вопроса соответствия друг другу понятий «Сын Бога» и «живой Бог» (Бог Отец). Т.е. является ли данное условие родства – сыновства – достаточным для того, чтобы говорить о полном или частичном совпадении этих понятий. Если это условие не является достаточным, то мы так же можем говорить о возможном полном несоответствии этих понятий.

«Гераклид сказал:

– Конечно. Как бы Он мог быть сыном (*Πῶς γὰρ δύναται υἱὸς εἶναι*), если бы Он уже был отцом (*ἐὰν καὶ πατήρ ᾤ;*)?»

Здесь вполне себе логично Гераклид соглашается с Оригеном, так как его вопрос не устанавливает внутри себя однозначную привязанность к божественности Иисуса Христа и, как результат, главным аргументом их отличности выступает их родство. По аналогии с человеческими отношениями это может указывать на отличие Отца от Сына. В данном случае метод анало-

гии, используемый Гераклидом, отсылает нас к модели от моделируемого объекта. То есть у нас есть модель человеческих отношений, и Гераклид методом аналогии использует ее по отношению к моделируемому объекту – Богу живому (Богу Отцу) и Сыну Бога. Здесь может возникнуть только один вопрос: соответствует ли модель моделируемому объекту? Если да, то в какой степени? Очевидно, что это отдельный вопрос соответствия взаимоотношений между человеком и человеком и между Богом и Богом. Однако в рамках приведенной дискуссии строго научно необходимо отметить то, что он употребляет не конкретное понятие «Сын Бога» Иисус Христос, а просто сын (со строчной буквы). И необходимо напомнить, что такие же отношения сыновства у него есть и с Пресвятой Богородицей.

Ориген, признавая отличность сына от отца, пытается однозначно уточнить: является ли достаточной данная отличность в вопросе божественности Христа для высказывания, что Сын, будучи Богом, не таков как Отец:

«Ориген сказал:

– Будучи отличен от Отца, Сын также ли Бог?

Геракид сказал:

– И Он также Бог (*Καὶ αὐτός ἐστιν Θεός*)).

Здесь стоит уяснить, что, отделяя божественность от человечности у Иисуса Христа, Гераклид вполне мог себе позволить это высказывание, не видя никаких нелогичных несоответствий.

Ориген задает вопрос о полном соответствии Сына Отцу:

«Ориген сказал:

– А являются ли два Бога единым (*Καὶ γίνονται ἓν δύο Θεοί;*)?

Гераклид сказал:

– Да.

Ориген сказал:

– Исповедуем ли мы двух Богов (*Ὁμολογοῦμεν δύο Θεούς;*)?

Гераклид сказал:

– Да. Сила – одна (*ἡ δύναμις μία ἐστίν*).

Ориген сказал:

– Но поскольку наши братья претыкаются на утверждении о двух Богах, нам надлежит тщательно изложить и показать, в каком смысле Их два и в каком смысле эти Двое – единый Бог (*κατὰ τί δύο εἰσὶν καὶ κατὰ τί εἷς Θεός εἰσὶν οἱ δύο*). Также Божественные Писания многократно

наставляли нас, как два могут быть одним (*δύο εἶναι ἓν*). И не только два, но и более двух, и даже гораздо большее число может быть единицей (*ἓν*)»¹.

Очевидно, что в силу несоответствия данных утверждений (одновременного единства и различия Бога Отца и Сына) Ориген говорит о том, что необходимо более детально продумать и изложить учение об Иисусе Христе как о Боге, т.е. необходимо богословское развитие христологии. Однако, главным вопросом является следующее: что позволило Гераклиду сказать о том, что два Бога едины и, что это один и тот же Бог? Причин может быть много.

Как поясняющую аналогию Ориген приводит следующее: Адам – одна личность, отличающаяся от своей жены, однако при их творении Богом сказано, что оба суть одно: «В самом деле, в Писаниях многократно говорится о двух как об одном. Какие это места Писания? Адам – один человек, жена – другой (*Ἀδὰμ ἕτερος, ἡ γυνὴ ἑτέρα*). Адам отличен от жены, а женщина отлична от мужчины. Однако в истории сотворения мира тотчас говорится, что двое были одним (*οἱ δύο ἓν εἰσιν*): и будут двое одной плотью. Следовательно, возможно иногда, чтобы две плоти были одной (*δύο εἶναι μίαν σάρκα*)»². Этими доходчивыми объяснениями Ориген хочет популярно передать свои представления общине и предотвратить превращение его системы в элитарное богословие. Отсюда вытекает, что задачей богослова-исследователя является разработка духовной науки: уяснить еще неясное.

Итак, в первой части диспута, которая важна для нашей темы, Ориген спорит с Гераклидом и Максимом. Сначала Гераклид излагает перед собравшимся синодом свое вероисповедание о реляции Иисуса Христа к Богу Отцу. Из словоупотребления Гераклида его заблуждение не распознается, но в дальнейшем диалоге он показывает себя приверженцем монархианства. Отец и Сын – два Бога (*δύο Θεοὶ*). Но Гераклид тут же добавляет: хотя по явлению есть два Лица, однако божественная сила (как выражение бытия) есть только одна (*δύναμις μία ἐστίν*). Это род динамистического монархианства. Односторонним подчеркиванием «одной силы» Гераклид ставит под вопрос полноту божественности Лица Сына Божия по сравнению с Богом-Отцом. Но так как формула «два Бога» ограничено признается им, то его заблуждение представляет собой не вариант динамистически-адопцианистского монархианства, а приближается к модалистически-патрипассианистскому монархианству, которое Ориген в ходе диалектического анализа обозначает как «выдумка монархианства» (*φαντασία μοναρχίας*). В комментарии на Послание апостола Павла к Титу Ориген следующим образом описывает модалистическое монархианство: «Чтобы не показалось, будто они говорят о двух Богах (*duos Deos dicere*) или наоборот отрицают божественность Спасителя (*negare Salvatoris deitatem*) [как динамистические монархиане], то по истинной набожности они своей выдумкой утверждают, что у Отца и

¹ Ibid. P. 56–58.

² Ibid. P. 58.

Сына одна и та же действующая субсистенция¹ (*unam eandemque subsistentiam*), в том смысле, что хотя Они в силу причин получают два разных имени (*nomina secundum diversitatem*), но пребывает (*subsistere*) только одна ипостась, т. е. одно Лицо под двумя именами (*unam personam duobus nominibus subjacentem*)»².

Гераклид близок к этой ереси. Он опасался утраты монотеизма при признании за Сыном Божиим полноценного божественного Лица. Гераклид еще не мог различать между Лицом и природой. Епископу Гераклиду, как и всему богословию того времени, не хватало четкости понятий. Они еще не твердо установлены и у Оригена, ввязавшегося в баталию против монархианства и субординационизма. Он ухватился за опасную из-за своей неуклюжести формулу «два Бога» (*ἄλλο Θεοί*) с позиций субординационизма³. В споре с Оригеном Гераклид осознавал свою неспособность к решению проблемы гармонизации двух традиционных вероучительных положений о единстве Бога и божественности Иисуса Христа.

Ориген отстаивает полноценную божественность Лица Христа наряду с Богом-Отцом. Ориген защищает формулу «*ἄλλο Θεοί*» против излишнего подчеркивания формулы «*μία δύναμις*» Гераклидом. Чтобы подтвердить созвучность своей формулы с монотеизмом, Ориген указывает на библейский текст, в котором также выражается единство двух субъектов: Адам и Ева образуют «одну плоть» (Быт. 2, 24; ср. Мф. 19, 5). Раз такое единство возможно в сфере материального, то «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6, 17). А на высшем уровне Отец и Сын есть один Бог: «Я и Отец – одно» (Ин. 10, 30). Как Адам и Ева, праведник и Христос сохраняют собственную личность, так и Христос наряду с Отцом является самостоятельным божественным Лицом. С помощью мистической интерпретации Священного Писания Ориген пытается согласовать двойственность Лиц Отца и Сына с единством Бога, преодолевая тем самым модалистическое и динамистическое монархианство. Православность заключается для Оригена в совмещении высказываний «два Бога» (*ἄλλο Θεοί*) и «один Бог» (*εἷς Θεός*). Дуализм и монизм не исключают друг друга. Интерпретация библейского материала составляет слабую сторону оригеновской аргументации, т. к. Быт. 2, 24 и 1 Кор. 6, 17 не допускают вывода по аналогии для внутритринитарной реляции Отца и Сына. Но она впечатлила и убедила слушателей больше, чем законные доводы⁴.

Против монархиан и адопцианистов Ориген направляет свое учение о субординации Сына по отношению к Отцу. Отец есть прообраз Сына, Который со своей стороны участвует в Отце. Есть у Оригена и другой образ Бога: Отец – источник божественности, а Сын – источник

¹ Субсистенция (*subsistentia = οὐσίωσις*) – бытие субстанции/ипостаси, существование благодаря самому себе. Введение термина ошибочно приписывается Гаю Марию Викторину (ум. после 363), жившему столетие после Оригена.

² *Origenes. In epistolam ad Titum // PG XIV. Paris, 1857. Col. 1304D.*

³ *Liestke A. Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster, 1938. S. 165.*

⁴ *Fischer J. Neues von Origenes // Münchener Theologische Zeitschrift. Nr. 3. München, 1952. S. 262.*

Логоса. Еще один образ, который рисует Ориген: как вода и пар, возникающий из нее, так же с Отцом и Сыном. По виду они различны, но по сути имеют ту же самую божественную природу. Отец – единственный Бог, но нельзя сказать, что Сын не обладал бы божественностью, ибо обладает ей, участвуя в Отце и исходя из Него. Как и у апологетов II столетия, Сын Божий – Бог без артикля. По сравнению с Отцом Сын достоин только второй степени почитания, потому что Сын не является абсолютной благодатью и истиной. Он есть благо и истина лишь как отражение и отображение Отца. Это представляется Оригену столь важным, что в своем трактате о молитве он не допускает поклонения Сыну. Ориген пишет: «Если мы теперь понимаем, что же собственно означает молитва (*προσευχή*), то, пожалуй, нельзя молиться никому сотворенному, даже Самому Христу, но только Богу и Отцу всех, Которому молился и сам наш Спаситель, о чем мы изложили выше, и Ему [Богу-Отцу] Он [Христос] учит нас молиться»¹. Итак, Сыну как Логосу и образу Божию можно оказывать почитание лишь постольку, поскольку оно относится к Богу. Поэтому «если святые в своих молитвах воздают благодарение Богу, то они исповедуют благодарность Ему через Иисуса Христа»² как Посредника-Первосвященника (*ἀρχιερέως*) и Ходатая за нас перед Отцом. Отсюда следует призыв: «Будем лишь через Его посредство возносить к Богу молитвы»³!

При жизни у Оригена не было никаких проблем с такими тринитарными представлениями. Причина заключается в том, что не было никаких других тринитарных представлений, кроме субординационистских. В III столетии не существовало никакого церковного Православия, которое звучало бы принципиально иначе, и исходя из которого Оригена можно было бы рассматривать как еретика. Система Оригена оказалась проблематичной для ведущих богословских сил IV в., для которых актуальными стали другие вопросы и требовались другие ответы, чем те, которые удовлетворяли в III в. Было необходимо отыскать дальнейшие ответы и формулы, освещавшие новые вопросы. Как мыслить, понимать и исповедовать единство в Боге? Является Логос Богом или творением? Для этих вопросов очевидно уже было недостаточно субординационизма. Достижением следующей богословской эпохи в IV столетии с ее Вселенскими соборами является возникновение несубординационистского богословия. В его контексте фигура давно умершего Оригена попала в догматически двусмысленную ситуацию. Богословие Оригена лишь в этом более позднем богословском дискурсе превращается в ересь. Оно превратилось в ересь по той причине, что в ретроспективе более позднего времени оно оказалось недостаточным и неполным, т. е. мало говорящим для последующих синодов. Для своего же времени Ориген создал оптимальную богословскую систему.

¹ *Origenes. Libellus de oratione*, 15 // PG XI. Paris, 1857. Col. 464C–465A.

² Греч. *Εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς αὐτῶν τῷ Θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ*. Ibid. Col. 465B.

³ Ibid., 16. Col. 468B.

Немаловажно проанализировать значение богословия Оригена касательно триадологии. Сам Ориген часто говорил о ереси, т. к. он был человеком, не считавшим правильным все приходившее ему на ум. Он лучше предпочел бы отсечь себе руку, чем написать что-то еретическое. Ориген был весьма последовательным человеком. Документально неподтвержденное предание сообщает: он верил в необходимость исполнения всех библейских слов, поэтому ради Царства Божия совершил самокастрацию. В данном случае важна не реальность события, а образ Оригена в предании, именно его богословская бескомпромиссность и честность, т. к. говорится, что впоследствии он пришел к выводу о неверности такого действия. Кроме того, он принимал в расчет то, что сам может представлять еретические взгляды. Поэтому он дискутировал по положениям своего богословия, выносил все свои мысли на коллективное обсуждение. Он энергично спорит с адоптианизмом, казавшимся ему неглубоким учением. Спорит он и с модализмом, а среди модалистов особенно с патрипассианами. Ориген без обиняков рассуждает о реляции между Богом-Отцом и Сыном Божиим, не в последнюю очередь в форме полемики против монархианства. Итак, он отвергает современные ему направления богословской мысли и искренне верит в представляющееся ему правильным. В его диспуте с епископом Гераклидом звучит следующее: «Исходя из этого, мы и понимаем смысл изречения: Я и Отец – одно (Ин. 10, 30). Из-за одних [еретиков] давайте при молитве сохранять Двоицу (*δωάδα*), а из-за других [еретиков] присовокупим [к молитве] Единицу (*ἐνάδα*). С одной стороны, так мы избегнем мнения тех, которые отпали от Церкви и впали в ложные представления монархии, и которые отделяют Сына от Отца, а тем самым отвергают также и Отца, ибо уже нет никакого Отца без Сына. С другой стороны, мы не подпадем другому безбожному учению, которое отвергает божественность Христа (*τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ*)»¹. Мы отчетливо видим, как последовательно и анализирующе отграничивается Ориген от ложных богословских мнений. Значит, богословие для него не могло быть чем-то произвольным. Ориген аргументирует свои умозрения в классической постановке вопросов III века, которые звучат так:

- 1) Отец есть единый и единственный Бог или Логос (и Святой Дух) также Бог?
- 2) Является ли Логос, как в адоптианизме, сначала только человеком?
- 3) Отличаются ли друг от друга Отец и Сын (и Святой Дух) или же они только имена и формы проявления непререкаемо единственного Бога?

Справедливости ради нужно сказать об Оригене, что его богословие старалось сформулировать предельно мыслимые, важнейшие высказывания о Сыне Божиим и Святом Духе. В интеллектуальном плане на тот момент невозможно было сказать больше.

¹ *Origenes. Dialogus cum Heraclide // SC 67. Paris, 1960. P. 60–62.*

3. Богословские дискуссии пер. пол. IV в.

3.1. Тринитарное богословие в начале IV в. и двойная провокация Ария

В III в. закончилась фаза развития богословия, в которой доминировало учение о Логосе. Тем самым утратили свою актуальность и субординационистские логические конструкты. Христианин той эпохи был церковно укоренен в Предании посредством различных вариантов субординационистского учения о Логосе. В результате богословских событий в начале IV в. все это кануло в прошлое. Внезапно в остороте, которой доселе еще не наблюдалось, был поставлен вопрос, приведший в движение все, что касается тринитарного богословия и образа Бога. Поначалу то был относительно узко ставимый вопрос, повлекший за собой новые события, а именно вопрос о статусе Логоса, о Его отношении к Отцу. Но теперь в новой версии IV столетия Логос в полном смысле есть Бог и действительно равен Отцу. Так все-таки Он не создание? Богословами осознается, вопросы подталкивают к тому, чтобы оставить в стороне прежние философские предпочтения, которые определяли ход рассуждений во II и III вв.

На Востоке богословие находилось под сильным влиянием Оригена, причем в двух различных типах систем, которые олицетворяют две фигуры епископов. Оба были впутаны в споры об арианстве и все то, что касается Никейского собора (325). Первый является осторожным оригенистом, принадлежащим к так сказать правому крылу оригенизма, а второй – радикальный оригенист из лагеря левого оригенизма. Первый из двух епископов – свт. Александр Александрийский (ум. 326). Он является тем самым епископом, при котором Арий изложил свой тезис. Из его посланий против Ария можно увидеть, что представляло собой его богословие. Он понимает Логос как Лицо, именует Его ипостасью и описывает Его, совсем как Ориген, т. е. как единого Посредника между Богом и творением. Сам Логос не является созданием и так же вечен, как Отец, ибо равновечен Ему. Чтобы объяснить это, Александр использует понятие Оригена, говорящее о превечном рождении Сына из Отца. Евангельский стих Ин. 10, 30 («Я и Отец – одно»), согласно Александру Александрийскому, нельзя понимать в смысле идентичности обоих, но они есть одно как два и между обоими совершенное подобие во всем. Александр Александрийский обращается к элементам богословия Оригена, поясняющим божественный локус (онтологическое место) Сына Божия.

Совершенно иначе мыслит епископ Евсевий Кесарийский. Его привлекают не высказывания о богоподобии, а субординационизм у Оригена. Евсевий очень интересуется космологическими и менее интересны для него сотериологические аспекты. Логос рассматривается как ипостась, отличная от Бога и прежде всех времен возникшая или родившаяся из Него. Логос –

посредник Божий для творения и мира. При этом речь идет о рамках субординации, подчинительных условиях. Логос отличается от всех творений, но Он не вечен подобно Отцу. Кроме того, Евсевий отвергает мысль своего учителя Оригена о том, что Отец и Сын участвуют в одной и той же природе, и придерживается мнения, что они отличны друг от друга. Тем самым Евсевий становится радикальным представителем субординационизма. Единство Сына с Отцом (Ин. 10, 30) никак не относится к сущности, природе, а только к одинаковому величию. Кроме того, Евсевий говорит, что христиане могут иметь общность с Богом того же рода, как и Сын Божий. Обе столь различные традиции богословия восходят к Оригену. Следовательно, его интерпретируют теперь разнообразно и непохоже. Таковы основные теологические тенденции IV века. В эти дебаты и вклинивается пресвитер Арий (ок. 256–336) со своим богословием, в котором, с одной стороны, подчеркивается близость Сына к Отцу в плане божественности, с другой стороны, это совмещается с интересом к различению их.

Провокация Ария означает не то, что Арий провокационно вел себя, а то, что провокационным было его фактическое влияние на богословские дискуссии. Провокацией было его богословие. В первую очередь, это провокация философии, которую его предшественники постоянно использовали по тринитарному вопросу в качестве методологического норматива. Во-вторых, провоцировалась христианская церковная традиция касательно представления о Боге.

а) Всплеск расхождения во мнениях

Драматичный конфликт по поводу троичности Бога, приведший в IV в. к созыву Вселенского собора и фиксации великих догматических формул, именуется арианским спором. Он получил свое наименование по имени пресвитера Ария, из-за которого и разгорелся этот спор. Но не только Арий был поборником антитринитарного богословия. Его имя стало знаменем для одной из дискутирующих партий следующим образом. Арий служил пресвитером в Александрии, и о нем доложили епископу Александру Александрийскому в связи с богословскими проповедями, которые сделали Ария популярным в церковном народе. Причем сообщили о нем схизматики, так называемые мелитиане. Они представляли собой остаток верующих, переживших последнее крупное преследование христиан (303–313) при императоре Диоклетиане (244/245–311). Следуя за епископом Мелитием Ликопольским (ум. ок. 327), они, согласно «Панариону» Епифания Кипрского, занимали жесткую позицию по отношению к отпадшим от веры в ходе гонений, хотя раскол, возможно, был связан с вопросом порядка поставления священников Мелитием. Из-за препирательств разразилась схизма, и главным образом египетские мелитиане превратились в ригористичную отдельную церковь, считавшую себя церковью мучеников. Итак, епископ Александр, чтобы не подпасть под подозрение о лояльности по отношению к возможным еретикам, вынужден был начать процесс. Результатом процессуальной

разборки стало осуждение Ария в связи с ложным учением. Процесс интересен тем, что речь идет о понимании образа Бога в контексте тринитарного вопроса.

Арий по рождению происходит из Ливии, а его богословская система формировалась, вероятно, в Антиохии под влиянием известного богослова, пресвитера и преподобномученика по имени Лукиан (ум. 312). Он был основателем антиохийской богословской школы, сформировавшейся параллельно александрийской богословской школе. Говоря об этих школах, мы не подразумеваем социальные институты школьного образования. Обе эти школы характеризуются различной интерпретацией библейских текстов: антиохийцы делали более сильный акцент на человеке Иисусе в Евангелиях, на историческом понимании Библии, в то время как александрийцы больше внимания уделяли аллегорическому методу толкования Писания и акцентировались на божественности Христа.

Сходно с Арием мыслила не только немалая часть христиан в Александрии. Такое мнение было широко распространено в Церкви. К этой церковной партии принадлежали многие епископы, бывшие известными антиохийскими богословами. Одним из ранних сторонников Ария являлся константинопольский архиепископ (с 338) Евсевий Никомедийский (ум. 341), также ученик Лукиана, друг Ария и епископа Евсевия Кесарийского. Никомедия некоторое время уже была восточной столицей Римской империи на Босфоре (Мраморное море). Евсевий был последовательным арианом и стал политическим тактиком арианства.

Приблизительно в 318 г. учение Ария было публично озвучено, причем Арий показал себя блестящим богословом, что подтверждал и его противник, Александр Александрийский. В богословских беседах Арий излагает свое мнение, с которым были согласны довольно многие представители клира. Во всех субординационных высказываниях ариан никоим образом не утверждается, что Логос так подчинен Богу-Отцу, что является творением от мира сего, имеющим начало во времени: «Сын не есть нерожденный (*ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος*)... был прежде времен и прежде веков (*πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων*), полноценный Бог едиnorodный, неизменяемый (*πλήρης Θεὸς μονογενῆς, ἀναλλοίωτος*), Он не существовал прежде, чем рожден, или сотворен, или определен, или основан. Ибо не был нерожденным (*ἀγέννητος*)... Сын имеет начало, а Бог – безначален (*ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός, ὁ δὲ Θεὸς ἀναρχός ἐστι*)... [Сын] есть из ничего (*ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν*)... Он – не часть Бога, не из нечто предшествующего (*οὐδὲ μέρος Θεοῦ ἐστίν, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός*)»¹. Хотя Арий считает Сына Божия особенным совершенным творением, но это высказывание не было услышано.

Арий ссылается на традицию своей Александрийской церкви, в которой предшественник еп. Александра, ученик Оригена и сщмч. еп. Дионисий Александрийский (ум. 265), отстаивал монархическо-субординирующее богословие, на которое мог ссылаться Арий в своих форму-

¹ *Eiphanius Cyprius. Adversus hæreses, LXIX, VI // PG XLII. Paris, 1863. Col. 212B.*

лировках. Противоположная в этом споре богословская партия учила об Иисусе Христе как о равносущем и равноедином с Богом. Еп. Александр выслушал обе партии и встал затем на сторону противников Ария. Он призвал Ария отказаться от его точки зрения, считая того уклонившимся в савеллианство. Так как Арий отклонил данное предложение, Александр отлучил Ария с его сторонниками от Церкви. Арий, естественно, этого не признал и стал искать помощь на стороне, в частности, у еп. Евсевия Никомедийского (ум. 341/342), симпатизировавшего ему¹. Тем самым конфликт перестал быть локальным и очень быстро перерос в общецерковный.

Последовала реакция на эти инициативы Ария со стороны Александра Александрийского, который примерно в 319 г. созвал синод в Египте. Этот синод, состоявший из 100 египетских епископов, отлучил от Церкви Ария и его приверженцев. Против выступили только два ливийских епископа, Феона и Секунд². Постановляющим решением этого синода Арий и его сторонники в египетском и ливийском клире были экскоммуницированы за их «христорборческое лжеучение». О данном постановлении было сообщено всем православным епископам Церкви. Дается разъяснение по поводу арианских тезисов и их опровержении. Окружное послание содержит далее нападки на Евсевия, не без тревоги ответившего Арию на его письмо: «Ты то мыслишь правильно, но молю, чтобы все так мыслили». Евсевий незамедлительно начал пропаганду идей спорного александрийского пресвитера. Естественно, Евсевий желал отмены экскоммуникации и признания богословия Ария. Арий отправляется через Кесарию в Никомедию и составляет Символ веры, который от его имени и имени его сторонников заверяет, что их вера та же, которую проповедовал посреди Александрийской церкви епископ Александр. Согласно ей вечен только Бог-Отец, единственно Он – начало всего, а Сын Божий – совершенное Божие создание и не обладает равным с Отцом бытием, т. к. Отец существовал до Сына.

Этот арианский символ веры приводится не только свт. Афанасием Александрийским, он цитируется также свт. Епифанием Кипрским, Иларием, свт. Амвросием Медиоланским. Амвросий даже указывает, что он был зачитан на Никейском Вселенском соборе и прилагался к посланию императора Константина. Согласно Афанасию Александрийскому, арианский символ веры звучит буквально следующим образом:

«Нашему блаженному папе и епископу Александру мы, пресвитеры и диаконы, желаем радости в Господе.

Наша вера, которую мы получили от предков и какой научились также от тебя, блаженный папа, такова. Мы признаем одного/единого (*ἕνα*) Бога, который единственно (*μόνον*) нерожденный, единственно вечный, единственно безначальный, единственно истинный, един-

¹ Ibid. Col. 209CD.

² Edwards M. The first Council of Nicaea // The Cambridge History of Christianity. Vol. 1. Origins to Constantine. Cambridge, 2006. P. 554–555.

ственно бессмертный, единственно премудрый, единственно благой, единственно господствующий, судья всех, управитель, домоправитель (*οἰκονόμον*), неизменный и непреложный (*ἄρρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον*), праведный и благой, Бог Закона, пророков и Нового Завета (*καινῆς διαθήκης*). Он превечно (*πρὸ χρόνων αἰωνίων*) породил едиnorodного (*μονογενῆ*) Сына, Которым сотворил времена и все созданное. Породил же Он Его не кажимо (*οὐ δοκῆσει*), а воистину. Поставил [Его] по своей собственной воле (*ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι*) неизменным и непреложным (*ἄρρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον*) творением Божиим совершенным (*κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον*), но не как одно из творений (*ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων*); порождением (*γέννημα*), но не как одного из рожденных (*ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων*); не истечением/эманацией (*προβολήν*) Отца, как учит о Сыне Валентин¹; не единосущей частью (*μέρος ὁμοούσιον*) Отца, как объясняет манихей; не Сыноотцом (*υἱοπάτορα*), как именовал Савеллий, разделяя монаду (*μονάδα*); и не свечой от свечи или одной разделенной надвое лампадой, как представлял Иеракас; и не прежде сущим (*ὄντα πρότερον*), а затем рожденным (*ὑστερον γεννηθέντα*), или претворенным (*ἐπικτισθέντα*) в Сына, как и ты сам, блаженный папа, посреди церковной общины и на синоде весьма часто порицал утверждающих такое. Но Он, как мы сказали, по воле Божией прежде времен и веков создан (*κτισθέντα*²), получая жизнь и бытие от Отца (*τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα*), и Ему вверил (*συνυποστήσαντος*) Отец свою славу. Ведь Отец, передав Ему все в наследие, не лишился того, чем обладает нерожденно, ведь Он – источник всего (*πηγὴ γὰρ ἐστὶ πάντων*). Потому есть три ипостаси (*τρεῖς ὑποστάσεις*). Притом Бог, первоисточник всего, единственно безначален (*ἀναρχος*). Сын же вне времени (*ἀχρόνως*) рожден от Отца и прежде веков сотворен и утверждён (*κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς*), но Его не было, прежде чем Он был рожден (*οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι*). Он рожден вне времени прежде всех, только Он произошел (*ὑπέστη*) от Отца. Ибо Он не вечен, или совечен, или сорожден с Отцом. И не вместе с Отцом имеет Он бытие, как некоторые, сопоставляя Их, утверждают, вводя два нерожденных начала (*δύο ἀγενήτους ἀρχὰς*). Но Бог, как единственный и начало всего, так же есть до всего. Поэтому Он так же до Сына, что мы слышали и от тебя, проповедавшего посреди Церкви. Поскольку Он [Сын] от Бога имеет бытие, славу и жизнь, и Ему передано (*παρεδόθη*) все, постольку Бог – Его начало (*ἀρχή*). Он [Отец] предваряет (*ἄρχει*) Его [Сына], как Его Бог и сущий (*ὢν*) прежде Него. Если же Его [Сына], согласно сказанному: “из Него” (Рим. 11, 36), “из чрева” (Пс. 109, 3), “исшел от Отца и иду к Отцу” (Ин. 16, 28), понимать как часть (*μέρος*) единосущего (*ὁμοουσίον*) [Отца] и притом как истечение/эманацию (*προβολή*) из Того, тогда Отец, согласно такому воззрению, будет составным (*σύνθετος*), делимым (*διαίρετός*), изменяемым (*τρεπτός*) и телом (*σῶμα*), а бесплотный (*ἀσώματος*)

¹ Ведущий представитель раннехристианского гностицизма (II в.) в Риме. См. *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 1, VIII, 5 // PG VII-1. Paris, 1857. Col. 533A.

² Лат. creatum.

Бог, соответственно, будет испытывать свойственное телу»¹. В послании Александру Арий избегает термина «ὁμοούσιος» и разъясняет свою позицию тем, что признание Сына «ὁμοούσιον μέρους» (единосущной частью) Отца означает уклонение в манихейство, учащее о делении в божестве. В конце письма следуют подписи: пресвитеры Арий, Эвал, Ахилл, Карпон, Сармат, Арий; диаконы Эвзой, Лукий, Юлий, Мина, Элладий, епископы Секунд Пентапольский, Феона Ливийский, Пист Александрийский.

В Никомедии Арий написал свое нашумевшее в то время сочинение «Θάλα» (Пир), представляющее собой смесь из прозы и поэзии, которым он в популярной форме рекламировал свои идеи. От этого сочинения сохранилось лишь несколько фрагментов, цитируемых в трудах свт. Афанасия Александрийского (см. особ. «Слово первое против ариан», гл. 5-6; 9). Начинается «Пир» Ария следующими словами: «По вере избранных Божиих, богомудрых, святых детей, правомочных, принявших Святого Духа Божия, от них, причастных мудрости, образованных, наученных Богом, во всем мудрых, научился я следующему. Я пошел по их стопам, будучи тех же взглядов, весьма известный, много пострадавший во имя славы Божией, и наученный Богом обрел я мудрость и познание»². Далее следовало изложение догматических принципов арианства.

С разных сторон многие клирики и миряне оказывали давление на Александра Александрийского, чтобы склонить его к пересмотру постановления по Арию. Но он еще более уверился в своей правоте и предостерег Ария от дальнейших выступлений. В одном объемистом послании, отправленном епископам как циркуляр, Арий и его сторонники называются смутьянами, которые, пренебрегая всем апостольским преданием, борются против Христа по примеру иудеев и отрицают Его божественность. Следующее окружное послание Александра Александрийского ко всем епископам одобрило около 200 епископов не только из Египта, но и из Палестины, Малой Азии, Греции и Балкан. Так же об инциденте был проинформирован папа Сильвестр I (314–335) в Риме.

б) Богословие Ария

Богословие Ария известно по письмам, из сочинения «Пир» и Символа веры ариан. В последнем звучит: «Мы признаем одного Бога, который единственно нерожденный, единственно вечный, единственно безначальный, единственно истинный, единственно бессмертный, единственно премудрый, единственно благой, единственно господствующий»³. Из-за трансцендентности Бога миру необходим Логос как посредник. С помощью философии и Библии ариане говорят о том, что Бог где-то и когда-то открывается миру, и человек не способен самостоятельно

¹ *Athanasius Alexandrinus*. Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis, 16 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 708D–712A. Ср.: *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses, LXIX, VII–VIII // PG XLII. Paris, 1863. Col. 213A–216B.

² *Athanasius Alexandrinus*. Orationes adversus Arianos, I, 5 // Ibid. Col. 20C–21A.

³ *Athanasius Alexandrinus*. Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis, 16 // Ibid. Col. 708D.

и непосредственно, т. е. без посредника, достичь Бога. Арий наращивает дистанцию между Богом и человеком. Согласно Арию, нет никакого богопознания по благодати, и даже Логос не может служить мостом между Богом и человеком, потому что Он не знает, каков Бог в себе, не воспринимает сущностной глубины Бога, не прозревает ее. В арианском богословии Бог дистанцируется от мира значительно дальше, чем у всех остальных богословов. Христос располагается в плоскости творения. То, как это выглядит у Ария, можно обобщить в шести пунктах.

1. Сын Божий сотворен Богом «из ничего» (*ἐξ οὐκ ὄντων*)¹.

2. Логос не безначален; «было некогда, когда не было» (*ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*) Логоса, хотя Он порожден вне времени, т. е. до сотворения мира².

3. Он – едиnorodный сотворенный и «совершенное (*τέλειον*) создание Божие, но не как одно из творений (*ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων*)»³.

4. Христос есть Бог «только по имени» (*ὀνόματι μόνον Θεός*), а не по сущности⁴.

5. Логос «не может совершенно и точно видеть и познавать (*οὔτε ὁρᾶν, οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται*)» Бога-Отца, т. е. сущность Бога непостижима для Логоса, как и для других созданий⁵.

6. Логос по природе способен изменяться и грешить, но Бог, «предвидя» (*προγινώσκων*), что Сын будет без греха «благим» (*καλὸν*), «одарил» (*δέδωκεν*) Его божественной «славой» (*δόξαν*)⁶.

По фрагментарно сохранившимся высказываниям Ария сложно реконструировать его учение в целом. Самое раннее доникейское не прямое цитирование Ария мы найдем у свт. Александра Александрийского в его «Окружном послании»⁷ и первое прямое цитирование – у свт. Афанасия Александрийского. Арий не считал, что Логосу «собственна/свойственна» (*ἴδιον*) божественная сущность. На вопрос, в каком смысле Иисуса Христа допустимо называть Богом, соответственно, Сыном Божиим, Арий отвечает так: «Логос – не истинный Бог (*οὐδὲ Θεός ἀληθινός ἐστιν ὁ Λόγος*). Если же Он именуется Богом, то не воистину (*οὐκ ἀληθινός*), а по причастности благодати (*μετοχῇ χάριτος*). Как и все прочие, Он только по имени называется Богом (*λέγεται ὀνόματι μόνον Θεός*). И как все чужды (*ξένων*) и неподобны (*ἀνομοίων*) Богу по сущности (*κατ' οὐσίαν*), так и Логос во всем чужд (*ἀλλότριος*) и неподобен сущности Отца; точнее говоря, Он принадлежит к возникшим и созданным существам и является одним из них»⁸. Итак, Арий

¹ *Athanasius Alexandrinus*. Orationes adversus Arianos, I, 5 // Ibid. Col. 21A.

² Ibid.

³ *Athanasius Alexandrinus*. Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis, 16 // Ibid. Col. 709A.

⁴ *Athanasius Alexandrinus*. Orationes adversus Arianos, I, 6 // Ibid. Col. 24A.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., I, 5. Col. 21C.

⁷ *Alexander Alexandrinus*. Exemplar, III // PG XVIII. Paris, 1857. Col. 573AC.

⁸ *Athanasius Alexandrinus*. Orationes adversus Arianos, I, 6 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 21D–24A.

формулирует исключаящую дизъюнкцию: либо мы должны быть причастны сущности Бога-Отца, либо Иисус Христос должен быть чужд ей, как чужды и мы сущности Бога.

Но если Сын «чужд» сущности Отца, то Он не может собственно именоваться Логосом, точнее говоря, так Его можно только называть, не подразумевая при этом существующее в природе подлинно соответствующим языковому обозначению. Итак, лишь мысленно (*κατ' ἐπίνοιαν*) Его можно называть Логосом, и Он не по природе и не воистину Сын Божий, а создание (*κτίσμα*) или произведение (*ποίημα*)¹. Подобно тому, как Он именуется «виноградной лозой», «путем», «дверью» или «древом жизни», не будучи в действительности тем, на что указывают эти названия, так и в наших мыслях мы именуем Его Логосом, хотя Он все же создание. Сходным образом Сына именуют «премудростью». Другая же премудрость – это собственная и истинная премудрость Отца, в которой Бог «породил» Сына и назвал Его по причастности к ней премудростью².

Эта номиналистская концепция присвоения имени, позднее названная моделью *denominatio extrinseca*³, вызвала у Афанасия Александрийского возражения. «Если Он... не по рождению от Отца и по собственной сущности (*τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας*) Сын, а именуется Логосом из-за разумных [существ], премудростью из-за одаренных мудростью и Силой из-за наделенных силой, то Он, несомненно, именуется и Сыном из-за усыновляемых и, возможно, только из-за существующих мысленно (*κατ' ἐπίνοιαν*) имеет бытие»⁴. Иными словами, если бытию Сына как «порожденному» бытию не свойственно воипостазированное Логосу, и если Он именуется Логосом, премудростью и Силой лишь потому, что Он получил это имя аналогично тому, что логосно, премудро и сильно в остальном творении, то возникает вопрос, не обладает ли Он также бытием только в воображении вследствие переноса имени с существующего на Логос.

Аргументация Афанасия Александрийского строится на основной идее: если обозначающие Сына Божия как второе божественное Лицо имена действительно только имена и присутствуют лишь в воображении и мышлении, тогда непознаваемо то, что же есть собственно Логос. Также следует исходить из положения, что имя как понятие открывает нечто о том, чем является сам предмет, в данном случае – божественный Логос. Поэтому Логос, если не считать Его произвольной конвенцией нашего мышления и речи, следует признать действительным сущностным Логосом. Согласно Афанасию, это возможно только на основании предпосылки, что Сыну свойственно рождение от Отца. Хотя, будучи рожденным, Он отличен (*ἕτερον*) от От-

¹ Ibid., I, 9. Col. 929B.

² Ibid., II, 37. Col. 225A.

³ *Denominatio extrinseca* (внешнее наименование) – метафизический схоластический термин, используемый в отличие от *denominatio intrinseca* (внутреннее наименование). *Denominatio intrinseca* означает указание на внутреннее (субстанциальное) свойство вещи или присущие ей свойства, в то время как *denominatio extrinseca* представляет собой указание на случайные (акцидентальные) или приданные свойства вещи. В более узком смысле *denominatio extrinseca* является эмпирическим определением, направленным на вещь.

⁴ Ibid., II, 38. Col. 228A.

ца, но «по свойственности и общности природы и по идентичности божества» (*τῆ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῆ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος*)¹ образует единство с Ним. Например, свет солнца не является вторым по субординации солнцем. Свет является самим собой не из-за причастности солнцу, а будучи светом представляет собой «собственное порождение» (*ἴδιον γέννημα*) солнца.

Возражение свт. Афанасия номиналистскому объяснению Арием мысленного представления (*ἐπίνοια*) выглядит довольно неуклюже. Его неоплатническая теория «сущностного слова (понятия)» (*οὐσιώδης λόγος*)² в лучшем случае является своего рода постулатом: если допустить, что посредством языкового обозначения или имени познается нечто о реально существующем предмете, то придется считать имена понятиями, выражающими сущность именуемых предметов, или существующими вне человеческого сознания кодами небесных идей земных вещей. Однако у Афанасия Александрийского остается неясным, как вообще это возможно, что имена (слова) представляют нашему мышлению вещи в себе, а не их символы или знаки.

Говоря о Троице, Арий подразумевал три Лица совершенно неодинаковых по сущности и нетождественных по природе. В качестве доказательства он апеллирует к авторитету Священного Писания. Библейские тексты, приводимые им, таковы: Притч. 8, 22; Деян. 2, 36; Рим. 8, 29; Кол. 1, 15, Евр. 3, 2; Ин. 14, 28; 17, 3. Ариане хотели пребывать в патристической традиции, учить в русле отцов, бывших до них. Действительно, спроектированная арианами система соотносится с апологетами, а также с Оригеном и Дионисием Александрийским. Но у главных высказываний арианского богословия однозначных параллелей с ними нет. Например, Ориген категорически отделял Логос от созданий тварного мира. У Ария налицо новация, когда он учит о сотворенности Логоса. Фактически это была двойная провокация:

- 1) посредством другого расхожего понимания тринитарного вопроса;
- 2) посредством другого философского базового понимания Бога, Христа и мира.

В выдержках из сочинения «Пир», которое свт. Афанасий, тогда еще александрийский диакон, называет «богохульствами Ария», бросается в глаза весьма апофатическое богословие. Сначала Арий говорит: Бог ничем не является. Отношение по аналогии разворачивается у Ария в отрицательное богословие, ведь между первой и второй ипостасью пролегает основополагающая свобода. Бог и Христос остаются по существу чуждыми. Дистанцию между ними можно наблюдать в различных плоскостях. Во-первых, онтологической, затем гносеологической и, наконец, сотериологической и плоскости откровения.

Новое учение Ария с 318 г. означает не что иное, как решающий перелом в попытках доникейской традиции перенести средний платонизм в христианское богословие. Арий созна-

¹ Ibid., III, 4. Col. 328C–329A.

² Ibid., IV, 1. Col. 468C.

тельно компановал свою систему так, чтобы христиане, читая Библию, говорили лишь об альтернативе Творца и творения. Арий понимал Бога предельно трансцендентным, строго апофатическим и четко отделенным от творения, единственным, невыразимым и недоступным. В этом пароксизме умствований Арий был более гречески мыслящим, чем другие богословы, но в то же время он пришел к выводу, что Логоса и Святого Духа нельзя конципировать ни по модели ступенчатого божества, ни по модели лишь посредников. Эти выводы следовали для Ария из понятия творения, предполагающего только Бога и мир. Логос как особое творение принадлежит к миру.

3.2. Богословие Никейского Вселенского собора (325)

а) Ход событий

Очень скоро письменная полемика между арианами и неарианами стала ожесточенной. Во многом она протекала пристрастно. Эти события происходили во времена императора равноап. Константина Великого (272–337). В 312 г. на Западе он стал единовластным правителем над всей Римской империей. Услышав о разразившемся споре, он хотел предпринять какие-то контрмеры, так как намеревался достичь единства в империи посредством христианства. Константин легитимировал христианство как религию. Поставленная им цель по улаживанию спора не была достигнута. Он отправил в Александрию еп. свт. Осию Кордовского (256–359), с давних пор близкого ему человека, с посланием к архиеп. Александру Александрийскому и пресв. Арию с просьбой достичь перемирия друг с другом. В этом письме Константин выказал свое непонимание ситуации. Он считал данный спор излишней дискуссией по незначительному вопросу, а именно, как он слышал, по вопросу экзегезы Притч. 8, 22 о премудрости Божией: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони». В послании императора Константина свт. Александру и Арию звучит:

«Во-первых, я сильно желал – понятия всех народов о Божестве, сообразно с существом дела, привести в единство, а во-вторых – телу всей вселенной, как бы страждущему некой тяжелой болезнью [арианским спором], возвратить прежнее здравие... Поэтому в изысканиях подобного рода надо удерживаться от многословия, чтобы каким-нибудь образом не довести народ до богохульства или раскола, не имея силы – или, по своей слабости, ответить на предложенный вопрос, или, по недостатку разумения в слушателях, сообщить им ясное понятие о высказанном учении, и т. п. Итак, простите друг другу взаимно и неосторожный вопрос и необдуманный ответ; потому что ваш спор начался не по главному какому-нибудь учению в законе; вы не вводите какого-нибудь нового догмата в богопочтении; сущность мыслей у вас одна и таже, так что вы легко можете снова войти в общение. Когда вы спорите между собою каса-

тельно неважных предметов, тогда самое несогласие ваших мыслей не позволяет вам управлять таким множеством народа Божия; мало этого – оно делает ваше управление даже противозаконным... Что же касается до маловажных вопросов, которые довели вас до спора, то несогласные мнения касательно них должны оставаться у вас в уме и храниться в тайнике души»¹.

Сакральная концепция мира и империи связала в единое целое мирской и церковный порядок. Миропорядок воспринимался с точки зрения неоплатонизма. Поэтому логично, что император рассматривался как божественная эманация (излияние) и как носитель божественной власти. Владевшая Константином идея империи и универсального единства переплеталась с образом христианства. Письмо Константина к Александру и Арию показывает его внутреннюю заинтересованность в религиозных вопросах. Он в ужасе от того, что их «разногласие касательно частного и неважного предмета» грозит разрушить страстно желаемое им единство. Поэтому он закликает клириков: «Возвратите же мне мирные дни и спокойные ночи; пусть наконец и я найду утешение в чистом свете и отраду в безмятежной жизни. В противном случае, мне останется только стенать, обливаться слезами и в беспокойстве проводить век свой; я не могу успокоиться, доколе люди Божии, разумею моих сослужителей, разделяются между собою распреею, столько несправедливою и губительною... Откройте же мне путь на Восток вашим единомыслием, путь, который вы заградили мне своими прениями. Дайте мне скорее увидеть благодушие и ваше и всех других народов, а потом за общее единомыслие и мир, в хвалебных песнопениях, вознести должное благодарение Всеблагому!»² Равноап. Константин считал конфликт епископов более губительным для империи, чем войну³.

Не видя смысла в догматических спорах, Константин чаял христианскую религию совершенным единством, на основании которого строилось единство империи. Принцип организации Церкви для Константина выглядел так: благополучие власти императора требовало религиозного единства. Он открыл перспективу формирования государственной церкви, объединившей интересы императора и епископского большинства. Но такой религиополитический подход подразумевал и возможность обратной перспективы, когда интересы императора в плане государственного строительства могут совпасть с интересами епископского меньшинства, ярким примером чему позднее служит «Энкликлион» императора Василиска (император 475–476).

Вмешательство императора в вопросы вероучения подразумевало, что единством веры гарантируется единство и благополучие империи. Константин и его преемники ожидали от христианских епископов помощи государству в преодолении внутренних опасностей. Константин резонно считал, что раздоры в вере могут привести к уничтожению «вселенской» идеи. Идея союза между вселенски мыслящей императорской властью и Вселенской Церковью висела на

¹ Деяния Вселенских соборов. Т. I. Казань, 1910. С. 29–32.

² Там же. С. 32.

³ *Eusebius Pamphili. De vita Constantini*, II, LXIX–LXXIII // PG XX. Paris, 1857. Col. 1042B–1048C.

волоске¹. Константин тяготился противостоянием богословских идей в христианстве при отсутствии четких формулировок. Высказывания о взаимоотношениях государства и Церкви как со стороны императорской администрации, так и со стороны правящего епископата испытывают значительные колебания². Налицо попытки создания теории о взаимоотношении государства и Церкви, однако однозначная формулировка не удается. Речь идет об их взаимной поддержке. Правовые прецеденты их взаимоотношений с помощью римского права постепенно формируют религиозную политику государства.

Император Константин Великий видел целью своей религиозной политики в отношении христианства интегрирование церковной общности в универсальную общность Римской империи и, в свою очередь, превращение империи в Церковь. Поэтому «богословские, литургические и ритуальные функции соответствуют *ordo clericorum*³ (епископам), а верховный надзор (*ἐπίσκοπή*) над *populus christianus*⁴ (который идентифицировался с государством) вверялся императору, который правил на земле как наместник Божий, *vicarius Dei*⁵, и *κοινὸς ἐπίσκοπος*⁶»⁷. Епископ Евсевий Памфил приводит слова Константина, которые он лично слышал в присутствии многих епископов: «только вы – епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних»⁸.

Анализ этого религиозно-политического высказывания Константина предлагают Фридрих Виттингхоф и Иоганн Штрауб⁹. Виттингхоф выводит *τῶν ἐκτός* от *τὰ ἐκτός (πραγμάτων)*. Штрауб выступает против выведения от «*οἱ ἐκτός*», но согласен с интерпретацией Виттингхофа, который пишет: «Задача Константина как “*ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*”¹⁰ относится к государственно-политической сфере, внутри которой императорский “епископ” проводит в жизнь заповеди и воззрения христианской веры. Потому что епископам и Церкви недостает здесь правовых и властных средств, чтобы христиански преобразить эту сферу. Итак, император является “епископом” не только для тех обитателей империи, которые стоят вне Церкви, но и для тех других, которые как члены Церкви одновременно являются также гражданами римского государства и подданными императора и, будучи христианами, подчиняются государственному правопорядку

¹ *Vogelstein M.* Kaiseridee, Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin. Breslau, 1930. S. 72–73.

² См. *Kissling W.* Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. Paderborn, 1920. Ср. *Vogelstein, M.* Ibid. S. 94.

³ Лат. священническое сословие.

⁴ Лат. христианский народ.

⁵ Лат. наместник Бога.

⁶ Греч. социальный (в отличие от религиозного), государственный епископ.

⁷ *Opitz H.-G.* Euseb von Caesarea als Theologe // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* № 34. Berlin, 1935. S. 15.

⁸ Греч. Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσὼ τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτός ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην. *Eusebius Pamphili.* De vita Constantini, IV, XXIV // PG XX. Paris, 1857. Col. 1172AB.

⁹ *Vittinghoff F.* Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini“ // *Rheinisches Museum für Philologie.* № 96. Köln, 1953. S. 365–370; *Straub J.* Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός // *StPatr* 1. Berlin, 1957. S. 578–695.

¹⁰ Греч. епископ внешних.

и законам»¹. Последующую интерпретацию «Жизни Константина» IV, 24 предпринимают Массай и Санстер². Они за перевод «τῶν ἐκτός»³ в мужском роде.

В контексте данного анализа не стоит задача углубления в проблему интерпретации приведенного выше самообозначения Константина. Однако требуется отметить, что в «*Codex Encyclicus*» греческий текст Евсевия интерпретируется в среднем роде. «*Extranearum rerum provisor*»⁴ – это перевод «τῶν ἐκτός πραγμάτων ἐπίσκοπος»⁵. Виттингхоф⁶ обращает внимание на название IV главы в «Жизни Константина», восходящее к некоему византийцу и использовавшееся уже в ранних манускриптах: ὅτι τῶν ἔξω πραγμάτων ὡσπερ ἐπίσκοπον ἑαυτὸν εἶπεν εἶναι⁷. Приведенный из Евсевия текст уточняется в «*Codex Encyclicus*» противопоставлением *extranearum rerum*⁸ и *sanctarum Dei ecclesiarum pacem*⁹. *Res extraneæ*¹⁰ входили в сферу государственно-политических задач и касались как христиан, так и язычников. За них был ответственен император. Он, регулируя «внешние дела», реализует на государственно-политическом уровне христианские принципы, а за «внутренние дела» Церкви отвечает епископат, сохраняя мир и согласие в вере. В последующее время императоры стремятся взять на себя и определенную часть «внутренней» функции. Итак, Константин именуется себя епископом язычников. Это относится к тому времени, когда он еще полностью доверял христианским епископам как уполномоченным по христианам. Но с ноября–декабря 325 г. в споре по поводу Никейского собора Константин дал почувствовать епископам, что он является также оплотом соборных постановлений¹¹. В русле сакрализации императора следует понимать и его титулование как *sacerdos*¹² или *pontifex*¹³, хотя императоры Грациан (359–383) и Феодосий I Великий (346–395) в последующем демонстративно сложили с себя титул *Pontifex Maximus*¹⁴.

Имея целью поддержание единства империи и осознавая глобализацию арианского спора, Константин решает собрать не поместный синод Александрийской церкви, как советовал ему епископ Осия, а всеимперский Вселенский собор. Местом выбран городок Никея, расположенный в 70 километрах от столицы Константинополя. Евсевий Кесарийский насчитывает более

¹ Vittinghoff F. Eusebius als Verfasser der «Vita Constantini» // Rheinisches Museum für Philologie. S. 368.

² Decker D., Dupuis–Masay G. L' «épiscopat» de l'empereur Constantin // Byzantion. Vol. 50. Bruxelles, 1980. P. 118–157; Sansterre J.–M. Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «Césaropapiste» // Byzantion. Vol. 42. Bruxelles, 1972. P. 131–195.

³ Греч. внешних.

⁴ Лат. внешних дел управляющий.

⁵ Греч. внешних дел епископ.

⁶ Vittinghoff F. Eusebius als Verfasser der «Vita Constantini» // Rheinisches Museum für Philologie. S. 369.

⁷ Греч. сам сказал, что как бы епископ внешних дел.

⁸ Лат. внешних дел.

⁹ Лат. святым церквям Божиим мир.

¹⁰ Лат. внешние дела.

¹¹ Grillmeier A. Mit ihm und in ihm. Freiburg i. Br., 1978. S. 400–401.

¹² Лат. жрец.

¹³ Лат. первосвященник.

¹⁴ Лат. верховный первосвященник.

250 собравшихся на Никейский синод епископов. Свт. Афанасий Александрийский, так же очевидец событий, называет круглое число 300. В других источниках говорится о 318 отцах собора, что подчеркивалось позднее на IV Вселенском соборе в Халкидоне, впервые официально запротоколировавшем текст Никео-Константинопольского символа веры. Количество соборных епископов – благочестивое число 318: именно столько вооруженных слуг было у Авраама, когда он вступил на тропу войны за Лота (Быт. 14, 14). Некоторых епископов здесь следует назвать поименно. Среди них Александр Александрийский, инициировавший полемику с Арием, и Евстафий Антиохийский (ум. до 338), позднее в изгнании показавший себя непреклонным противником арианства, когда Восток стал все же арианским. Маркелл Анкирский (ум. ок. 374), настроенный антиариански, но занявший в своем рвении столь крайнюю позицию, что никто уже не мог с ним согласиться, когда он сказал о Христе: в Нем более нет никакой человеческой стороны. Далее следует назвать Макария Иерусалимского (ум. ок. 335), который так же был противником Ария. Двумя важнейшими друзьями Ария были Евсевий Никомедийский и Евсевий Кесарийский. Из всего множества епископов только пять представляли Западную церковь. Долгое путешествие, особенно при возможности использовать государственную почту, должно было тогда погрузить в раздумья некоторых епископов, даже если интерес был весьма велик. Из тех пяти западных епископов по именам известны лишь двое, а именно Осия Кордовский и Цецилиан Карфагенский (ум. после 325). Римский епископ Сильвестр (ум. 335) не присутствовал на соборе лично, но делегировал своими представителями двух пресвитеров, Вита (Витона) и Винценция (Викентия). На этом соборе уже присутствовали богословские советники епископов, например, диакон Афанасий Александрийский. Еще до открытия собора начались интриги. Одно за другим император получил множество обвинительных и порочащих писем. Не читая, Константин публично сжег письма на глазах у епископов, а затем выступил перед ними с проповедью о братском согласии среди епископов¹.

Местом проведения собора стал главный зал императорского дворца. 20 мая 325 г. состоялось торжественное открытие. Евсевий Кесарийский описывает в книге «Жизнь блаженного василевса Константина» судьбу и карьеру императора, а в одной главе он сообщает о Никейском соборе следующим образом: «Тогда он [Константин], пожелав выйти на бой против того [дьявола], созвал фалангу Божью [епископов] на Вселенский синод (*σύνοδον οἰκουμηνικὴν*), призывая епископов почтительными посланиями поспешить сюда со всех сторон. То было не только распоряжение, но и благосклонность императора во многом способствовала осуществлению этого, так как одних он наделил полномочиями по использованию государственной почты²,

¹ *Theodoretus Cyrensis. Historia ecclesiastica, I, X // PG LXXXII. Paris, 1864. Col. 937C.*

² Речь идет о путешествии на имперских почтовых повозках, которые, в отличие от наемных ездовых, передвигались значительно быстрее. Из Антиохии можно было добраться до Константинополя быстрее, чем за 6 суток (1100 км).

другим предоставил в распоряжение вьючных животных. Он также определил удобный, посвященный Нике [греч. богине победы] город Никею в провинции Вифиния. Как только распоряжение разошлось повсеместно, все с максимальной готовностью поспешили сюда. Потому что их влекла надежда потрудиться на благо, достичь мира и лично увидеть такое необыкновенное, чудесное явление, этого великого императора. После того, как все прибыли, уже почувствовалось, что это предприятие было делом Божьим. Ибо мужи, отличавшиеся друг от друга не только образом мыслей, но и телом, страной и народом, собрались вместе. И город принял их всех, и можно было увидеть мощный венок, составленный из священников, как из прекрасных цветов»¹.

Несколькими главами далее Евсевий описывает начало заседаний. Это тем более интересно, что, к вящему удивлению историков Церкви, не сохранилось протоколов заседаний собора, которые в Римской империи велись даже при более мелких слушаниях. «Когда настал назначенный день, в который синод должен был наконец преодолеть раздоры, все, созванные на синод, встретились в зале посреди императорского дворца, в котором, так как он превосходил, по-видимому, своими размерами все прочие, рядами по обеим сторонам было расставлено много сидений. Все заняли подобающие им места. Когда все собрание с должным достоинством расселось, в ожидании прибытия императора воцарилось всеобщее молчание. Вот вошел один, затем второй и третий из окружения императора. Затем последовали еще и другие, причем не из числа его обычных гоплитов и копьеносцев, а только из круга его верных друзей (*μόνων δὲ τῶν πιστῶν φίλων*). По знаку, возвещавшему прибытие императора, все встали, и он сам вошел в собрание, словно ангел Божий с небес, сияя в своем блестящем облачении, как сияющий венок испуская лучи, в сверкающем пламени пурпура и украшенный блеском перливающегося золота и драгоценными камнями. Таким был его внешний вид. Душа же его была явственно украшена благоговением и страхом Божиим. На это указывал его потупленный взор, румянец его лица, манера походки и вся его фигура, превосходившая всех его сопровождающих ростом, как и цветущей красотой, величественным достоинством и необоримой телесной силой. Эти преимущества, сочетающиеся с мягким характером и большой добротой императора, лучше всяких слов показывали возвышенность его необыкновенного разума. Когда он дошел до переднего ряда сидений, и там, где для него было поставлено небольшое кресло из золота, остановился посреди собрания, он не захотел сесть, прежде чем епископы пригласили его знаками. После императора все сделали то же самое»².

После краткого приветственного слова одного из епископов речь на латыни держал император. «Друзья, мое главное желание – порадоваться вашему собранию. И так как я вижу его

¹ *Eusebius Pamphili. De vita Constantini*, III, VI // PG XX. Paris, 1857. Col. 1060BC.

² *Ibid.*, III, X. Col. 1064B–1065B.

осуществившимся, я публично выражаю мою благодарность Царю всех, что Он кроме всего прочего дал испытать мне еще и это счастье, превосходящее любое другое. Я имею в виду счастье встретить вас всех, собравшихся здесь, и видеть, что у всех вас один и тот же единодушный образ мыслей. Итак, пусть никакой завистливый враг не омрачает наше счастье. Пусть после того, как силой Бога-Спасителя уничтожены богоборческие тираны, не ополчается на новый лад демон, друг всего скверного, против божественного закона, клеветца на него. Ибо для меня хуже всякой войны и всякой ужасной битвы внутренний раздор Церкви Божией, это для меня болезненнее, чем сражения с внешним [врагом]. Одержав победы над врагами по воле и помощи свыше, я полагал, что мне остается только воздать хвалу Богу и возрадоваться с теми, кого Он освободил посредством меня. Наперекор всем ожиданиям услышав о вашем раздоре, я не посчитал услышанное мной чем-то вовсе несущественным, но воодушевившись желанием оказать помощь моим посредничеством и в этом деле, без промедления созвал я всех вас вместе и теперь радуюсь, видя ваше собрание. Но я считаю, мои желания исполнятся главным образом тогда, когда найду, что все вы единодушны и между всеми вами царит всеобщий мир и согласие, которые вы, будучи священниками Божиими, должны подобающим образом проповедовать также и другим. Итак, о возлюбленные служители Божии и верные рабы общего нам всем Господа и Спасителя, не мешкайте прямо теперь изложить повод к вашему раздору и разрешить всю цепочку споров мирными правилами. Ведь так вы добьетесь того, что угодно всевышнему Богу, а также окажете величайшее одолжение мне, вашему сослужителю»¹.

Не сохранилось никаких протоколов по соборным слушаниям. Поэтому невозможны ни реконструкция порядка работы или точного хронологического хода дебатов, ни точное суждение о количестве соборных заседаний, как невозможно ничего сказать и об общей продолжительности собора. По всей видимости, ариане немедленно взяли инициативу на себя, тем не менее сразу же нарвались на решительное сопротивление большинства. Потому уже с самого начала стал понятен исход собора. Тогда в события вмешался епископ Евсевий Кесарийский, представив на рассмотрение проект Символа веры (22-е послание). Кто-то мог бы посчитать его арианским. Но из контекста письма можно предположить, что это был Символ веры, признанный в его кесарийской епархии. Он выглядит сбалансированным: ни специфически арианский, ни специфически антиарианский Символ веры. Он довольно краткий и на нем основывается итоговый Никейский Символ веры. Дословно текст Символа, предложенного Евсевием, звучит так:

«Веруем во единого Бога, Отца вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Логоса Божия, Бога от Бога, света от света, жизнь от жизни, едиnorodного Сына, перворожденного до всякого создания. Рожденного от Отца прежде всех

¹ Ibid., III, XII. Col. 1068A–1069A.

веков, через Кого все произошло, Который ради нашего спасения воплотился и жил среди людей, и пострадал, и воскрес на третий день, и восшел к Отцу, и возвратится в славе судить живых и мертвых. Веруем и во единого Духа Святого. *Веруем, что каждый из них есть и существует, что Отец воистину Отец, и Сын воистину Сын, и Дух Святой воистину Дух Святой, как сказал наш Господь, посылая своих учеников на проповедь: идите, научите все народы*¹.

Триаδικеская формула богочитания обосновывается посланничеством на миссию, озвученном в Евангелии от Матфея (Мф. 28, 19). К данному Символу веры могли толерантно отнестись как ариане, так и антиариане. Поэтому он был признан также собором и, что не менее важно, императором Константином. Однако собор посчитал необходимым сделать добавления, потому что соотношение большинства и меньшинства не было учтено в черновом варианте текста и требовалось совершенно четко и ясно артикулировать особое мнение большинства. Также большинство голосов требовало безоговорочно избежать того, чтобы принимаемый Символ веры мог быть прочитан в арианском духе. По поводу этих добавлений, видимо, вновь разгорелись прения.

Откорректированный отцами собора Символ веры выглядит следующим образом: «Веруем во единого Бога, Отца вседержителя, Творца всего видимого и невидимого, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, от Отца рожденного, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, света от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, Отцу единосущного, через Кого все произошло как на небе, так и на земле, Который ради нас людей и нашего спасения низшел, и воплотился, и вочеловечился, страдал и воскрес в третий день, Который взошел на небеса, возвратится судить живых и мертвых. И в Святого Духа. *Тех же, кто говорит „было время, когда его не было“, и „до рождения его не было“, и „он родился из не существующего“, или говорят, что он, Сын Божий, из другой ипостаси или сущности, подвижен или изменяем, анафематствует святая кафолическая и апостольская Церковь*»².

¹ Греч.: Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν, καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, Θεὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, Υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον, δι’ οὗ καὶ ἐγένετο πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα, καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν Πατέρα, καὶ ἤξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα ἅγιον. Τοῦτον ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστευόντες, Πατέρα ἀληθινῶς Πατέρα, καὶ Υἱὸν ἀληθινῶς Υἱόν, Πνεῦμα τε ἅγιον ἀληθινῶς Πνεῦμα ἅγιον, καθὰ καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν ἀποπέμψων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε: См. *Theodoretus Cyrensis. Historia ecclesiastica*, I, XI // PG LXXXII. Paris, 1864. Col. 940C–941A.

² Греч. Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν, καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς: Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν“, καὶ „πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν“, καὶ „ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο“, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἅγια καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία. См. *Ibid.*, Col. 941D–944A.

Этот текст Никейского вероисповедания официально зафиксирован в актах Халкидонского Вселенского собора на его 5-м заседании под названием «Символ 318-ти отцов (бывших) в Никее»¹. Термины «единородный» и «рожденный» из проекта Никейского Символа веры направлены против ариан, желавших видеть там термин «сотворенный». Соборные отцы сформулировали христологию еще более акцентированно с помощью терминов «не сотворенный» и «единосущный». Последний абзац является дополнением, усиливающим высказывание против ариан и отказывающим в легитимности арианскому богословию. Важнейшее выражение и спорный пункт собора – это «ὁμοούσιος» (единосущный). Во II столетии данное понятие использовалось гностиками, которые считаются еретиками, а в III в. его применял Павел Самосатский, осужденный за монархианство на Антиохийском соборе (264/269). Его ученик, сщмч. Лукиан Антиохийский (ум. 312), впоследствии стал учителем Ария. Оттого термин «единосущный» уже критиковался и подвергался обвинениям в ложности. Использование этого слова представлялось неприемлемым не только для проариански настроенных епископов, но и вызвало оскомину также у ряда других восточных епископов. С другой стороны, данное понятие уже до Никейского собора без колебания заимствовалось многими.

Итак, у антиариански настроенной партии Никейского собора наблюдалось и то и другое: принятие и отклонение понятия *ὁμοούσιος* (единосущный). Возникает вопрос: как единая вера, обсуждавшаяся в Никее, отразила образ мыслей и согласие всех? Для этого были выработаны вероисповедные формулы. Всегда ли дело доходит до принятия и фиксации безусловно единообразных формулировок? Собор вводит новое понятие и становится ясно, что это не так. Афанасий Александрийский дает на вопрос о формулах веры ответ по существу. Сначала он учитывает то, что дистанция Бога по отношению к творению и, в частности, к человеку имеет следствия для познания и понимания божественного. Тот факт, что «бесконечная тайна, которую мы называем Богом» (Карл Ранер²), недоступна человеческому рассудку, прекрасно осознавался свт. Афанасием. Он говорит: Бог невидим и недоступен для возникших существ, а конкретно для людей на земле. Отсюда должно следовать наше почтительное отношение к Богу.

Свт. Афанасий Александрийский пишет монахам, нападающим на свт. Василия Кесарийского в связи с Никейским собором. Они подвергали Василия Великого нападкам, якобы у него неправильная вера, потому что по вопросу троичности Бога он не говорит так, как монахи считают единственно верным. Афанасий защищает Василия, обращаясь к монахам с прочувствованными словами: «Чем больше стараюсь понять божественность Логоса (*τῆς θεότητος τοῦ Λόγου*) и написать о том, тем больше удаляется (*ἐξανεχώρει*) от меня знание, и чем больше предполагаю, что достиг его, тем дальше оно [от меня]. Но эта человеческая слабость проявляется

¹ Деяния Вселенских соборов. Т. IV. Казань, 1908. С. 46–47.

² *Rahner K. Zur Theologie der Menschwerdung // Rahner, K. Schriften zur Theologie. Bd. IV. Zürich, Köln, 1967. S. 141–143.*

еще отчетливее, ведь я не мог описать то, что считал вроде бы понятным, и то, что я написал, значительно мельче того, что постиг своим разумом. Даже то, что я постиг, представляет собой только куцую тень истины (*βραχείας τῆς ἀληθείας σκιᾶς*)¹. Исходя из этой критически вдумчивой и богословски легитимной самооценки, он снова и снова говорит, что его теологические конструкции представляют собой лишь попытку изображения и фрагментарные представления. Это связано не с тем, что он является заурядным богословом, а потому что богословие с своим языком просто не продвигается дальше. Предназначение богословского языка – служить вере. Но не следует, наставляет Афанасий Александрийский, разочаровываться из-за этого. В случае расхождений на плоскости догм слова не так уж значимы, пока в существенном царит согласие. «Ведь слова не устраняют сущность (*τὴν φύσιν*)², скорее сущность соотносит с собой значения слов и меняет их. Ведь не слова прежде субстанций³, но сначала субстанции, а уж потом слова⁴. Иначе говоря, обозначающее (слово как сигнификат) не предшествует обозначаемому (субстанции как денотату)⁵. Слово, будучи обозначающим символом, вторично обозначаемой им сущности. Переживаемая (в опыте) вера предшествует языку догм. Таких суждений придерживается не только Афанасий, но и некоторые другие богословы. Однако это вместе с тем означает относительность употребленных понятий, что было ясно уже в то время. Тогда многие из споривших, как полагал Афанасий Александрийский, были на самом деле единомышленны, но обладали разным словарным запасом.

Отнюдь не все до конца высказывается одним единственным предложением или понятием. Касается это и термина *ἰσοούσιος* (единосущный). Свт. Афанасий не понимал людей, которые довольствуются одной формулой, ведь они явно недооценивают трудность благочестивой речи о Боге. Он считал: содержательное единство веры не закрепить тем, что повторяют одно и то же и используют одни и те же слова. Ариане, а также некоторые никейцы были против понятия *ἰσοούσιος*, потому что оно небиблейское. Тем не менее они сами часто пользовались понятиями не из Библии. Афанасий Александрийский выдвигает контраргумент: богословский по-

¹ *Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad monachos, 1 // PG XXV. Paris, 1857. Col. 692B.

² Термин «природа» (*φύσις*) означает здесь сущность вещи. Так, например, понятие *φύσις* используется в выражении «природа вещей» (*φύσις τῶν πραγμάτων*). Данное значение характерно для античной и средневековой истории понятия *φύσις*.

³ Сущность (*οὐσία*) в данный период творчества Афанасия Александрийского эквивалентна субстанции-ипостаси (*ὑπόστασις*): «ἢ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ».

⁴ Греч.: Οὐ γὰρ αἱ λέξεις τὴν φύσιν παραιροῦνται· ἀλλὰ μᾶλλον ἢ φύσις τὰς λέξεις εἰς ἑαυτὴν ἔλκουσα μεταβάλλει. Καὶ γὰρ οὐ πρότεροι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ' αἱ οὐσίαι πρόται καὶ δεύτεροι τούτων αἱ λέξεις. *Athanasius Alexandrinus*. Orationes adversus Arianos, II, 3 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 152C.

⁵ В начале XX века эту мысль развил в лингвистике Фердинанд де Соссюр. Элементы, из которых составлен язык, – знаки, имеющие две стороны: 1) *signifiant* – выразительная сторона, или означающее (предметное отношение), когда речевой образ воспринимается как знак; 2) *signifié* – содержательная сторона, или означаемое (смысловое содержание). Это относится не только к языку, но и к другим знаковым системам, которые определяет де Соссюр, но не рассматривает их в дальнейшем, например, для «языка» жестов, который регулируется в каждой культуре по-разному. В виду существования различных знаковых систем требуется детальный научный анализ коммуникационной системы.

нятийный аппарат не зависит от библейского характера применяемых в нем слов, но нужно включать в него новые слова, если их использование оправданно, и они приносят мир. Свт. Григорий Назианзин прекрасно знал установку Афанасия Александрийского и с похвалой признавал ее «лечебным средством» в споре. Будучи великим богословом своего времени, он высказывается за свободу терминологии. Григорий дискутировал с другими богословами по поводу догматической позиции Василия Кесарийского, который невыразительно артикулировал божественность Святого Духа, хотя и верил в нее. Григорий Богослов защищает подход Василия Великого, произнося в надгробном слове ему следующее: «Им [поборникам Духа] нет никакого вреда от малого изменения слов, когда под другими словами узнают они те же понятия, потому что спасение наше не столько в словах, сколько в делах»¹. Итак, слова все-таки кое-что приоткрывают, позволяют узнать нечто о непостижимом Боге, о Котором посредством них формируются высказывания.

На Востоке было как отвержение, так и признание термина *ὁμοούσιος*. На Западе все выглядело совершенно иначе. Западная церковь не спорила по поводу данного термина и не распадалась на партии. У нее не было никаких возражений против этого понятия. Для греческого слова «*ὁμοούσιος*» существует латинский эквивалент «*consubstantialis*». На основании того, что со стороны западных отцов не высказывалось никаких терминологических возражений, делалось предположение: само слово и смысл, подразумеваемый им, на Западе с давних пор хорошо знакомы. Уже у Тертуллиана можно неоднократно прочесть, что Отец, Сын и Святой Дух едины в субстанции (*unius autem substantiae*)², т. е. божественная Троица единосущна.

Согласно Евсевию Кесарийскому, именно он на Никейском соборе предложил императору Константину использовать понятие *ὁμοούσιος* как мостик, как посредника в достижении общего согласия. Он при поддержке императора способствовал, чтобы это понятие было внесено в Символ веры. Однако не исключена возможность того, что испанский епископ Осия Кордовский подталкивал Константина в этом направлении. Текст Символа веры, согласованный и принятый на соборе, заканчивается анафематизмом: кто изъясняется арианскими формулировками, тот исключается из Церкви. Это коснулось сначала только Ария и двух епископов, Феоны Мармарикского и Секунда Птолемаидского. Все остальные участники собора подписали текст Символа веры. Данный успех в достижении богословского согласия император Константин в силу проявленной им дипломатической сноровки мог отнести на свой счет. В то же время были и клирики, как Евсевий Никомедийский и некоторые другие, которые в душе полностью стояли на стороне осужденного Ария, но не отваживались выступить против императора.

¹ Греч.: Αὐτοῖς [τῶν γνησίων τοῦ Πνεύματος] μὲν γὰρ οὐδεμίαν εἶναι ζημίαν, ὑπαλλαττομένων μικρὸν τῶν λέξεων, καὶ φωναῖς ἄλλαις τὸ ἴσον διδασκομένοις· οὐδὲ γὰρ ἐν ῥήμασιν ἡμῖν εἶναι τὴν σωτηρίαν μᾶλλον ἢ πράγμασι. *Gregorius Theologus*. Oratio XLIII, LXVIII // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 588C.

² *Tertullianus*. Adversus Praxeam, IV // PL II. Paris, 1844. Col. 157C.

Однако друзья и сторонники Ария вскоре нашли способы и средства дискредитировать защитников Никейского собора в глазах императора. Шла подготовка к долгой борьбе, в которой арианское христианство достигло значительных успехов, как в политическом плане при императоре, так и в миссионерской деятельности. Несомненно, одним из курьезов складывающейся ситуации было то, что тремя годами позднее Константин объявил себя арианином, а перед смертью принял крещение от арианского епископа Евсевия Никомедийского, о чем сообщают такие церковные историки, как Евсевий Кесарийский и Сократ Схоластик (ум. после 439). На Западе же, например в Милане, епископы в это время ожесточенно сопротивлялись переходу их общин в арианство. После принятия на Никейском соборе вероучительной формулы были рассмотрены также дисциплинарные вопросы, результатом ответа на которые стали 20 канонов, в отличие от протоколов соборных заседаний сохранившиеся, в частности, в редакциях Аристена, Вальсамона и Зонары. Каноны рассматривают в основном крещение, рукоположение во пресвитера и епископа, но не только. Канонические правила заканчиваются постановлением, что на литургии в воскресенье и дни Пятидесятницы следует стоять, а не преклонять колени¹.

Практически до Второго Вселенского собора понятия *ὑπόστασις* (ипостась) и *οὐσία* (сущность) для большинства церковных мыслителей были эквивалентны, поэтому Первый Вселенский собор в Никее говорит об одной ипостаси божественной Троицы (см. последний абзац Символа веры, после внесения изменений и дополнений). Такое понимание ипостаси, в отличие от Оригена, подтверждает и Афанасий Александрийский, постоянно апеллируя к Никейскому собору: «Ипостась есть сущность (*ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ*) и не означает ничего иного, кроме самого сущего (*αὐτὸ τὸ ὄν*)... Ипостась и сущность есть бытие (*ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξις ἐστίν*)»². Отцы Сардикийского собора (343) придерживаются никейского «кафолического и апостольского предания, веры и исповедания, что ипостась – одна (*μίαν εἶναι ὑπόστασιν*), или, как говорят сами еретики, [одна] сущность (*οὐσίαν*) Отца, Сына и Святого Духа. И если кто спросит, какая же ипостась Сына (*τίς τοῦ Υἱοῦ ἡ ὑπόστασις ἐστίν*), то мы исповедуем, что она та же самая и одна (*αὐτὴ ἦν ἡ μόνη*), какую мы признаем у Отца»³. Крупный историк Древней Церкви Анатолий Алексеевич Спасский (1866–1916) отмечал: «Вероизложение, изданное Сардикийским собором, представляет собой фактическое подтверждение того истолкования никейского символа, какого держалось все старшее поколение его защитников... Одна ипостась в Божестве – это основной тезис вероизложения, доказываемый всевозможными способами. Никакое разделение и разномыслие между Отцом и Сыном недопустимо. Сущий всегда Логос не

¹ Правила никейского собора // Деяния Вселенских соборов. Т. 1. Казань, 1910. С. 77.

² *Athanasius Alexandrinus*. Epistola episcoporum Ægypti et Libyæ nonaginta, 4 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 1036B.

³ *Theodoritus Cyrensis*. Historia ecclesiastica, II, VIII // PG LXXXII. Paris, 1864. Col. 1012CD. Сардикийский собор учит о единственности ипостаси Божества: *Barnard, L.W.* The council of Serdica 343 A.D. Sofia, 1983. P. 88–90, 134.

мог иметь начала. Ему невозможно не существовать всегда, так как Бог бесконечен. Никто не отвергает, что Отец больше Сына, но не по отлучению ипостаси или какому-нибудь различию, а потому, что самое имя Отца более имени Сына, и богохульно и превратно потому толкование слов Сына “Я и Отец одно” в том смысле, что Он имел согласие и единомыслие с Отцом. “Все мы члены вселенской церкви отвергли это безумие и жалкое мнение их”. Учение восточных о трех “различных и отдельных” ипостасях отвергнуто, и на место их поставлена одна ипостась. Единомышленников Ария она едва ли могла успокоить собой»¹.

Император Константин хотел быстро и эффективно укрепить достигнутое единство в вере, для начала посредством торжественного и впечатляющего закрытия собора. В связи с 20-летием своего правления он закатил блистательное празднество и пир, которые Евсевий Кесарийский сравнивает с образом Царства Христова, небесным великолепием, похожим скорее на сон, чем на действительность. В заключение император пишет послание к поместным церквям о состоявшемся соборе и прекращении споров о вере. Послание было разослано по епархиям всей известной тогда экумены. Константин закликает в своем послании Церковь и всех граждан империи хранить единство и мир. Можно подытожить, Никейский собор искал по назревшему и крайне важному вопросу единую формулу, которая должна быть обязательной для вселенской Церкви.

б) Богословие собора

Арий не признавал представления о ступенчатом божестве из нескольких уровней. Для него Логос – это создание, а не Бог. Собор по существу, как и Арий, придерживался убеждения, что нет никакого третьего между Богом и творением. Однако собор приходит к отличному от Ария решению: Иисус Христос, Логос, имеет божественную сущность. Но существует дифференциация, т. е. в речи о Боге присутствуют различия. Эта дифференциация, с одной стороны, отличает христианский образ Бога от иудейского образа Бога, в котором нет никакой дифференциации. С другой стороны, в образе Бога греческой языческой философии нет никакой ступенчатости. Дифференциация достигается с помощью того, что о единстве троичного Бога говорится с помощью понятия *ὁμοούσιος*. Оно должно выражать догмат: Бог един и троичен. Это понятие заимствовано, вероятно, из гносиса. Гностики выражали посредством понятия *ὁμοούσιος* следующее: два или более существа обладают гомогенным бытием². Так, у Валентина предлагается схема эманации (деградации) эонов (*αἰῶνα*) из Первоотца (*Προπάτορα*) в единосущный и подобный Ему Ум (*Νοῦς*), эманурующий в Логоса-Демиурга, который создает чело-

¹ Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т.1. Сергиев Посад, 1914. С. 330–331.

² *Irenaeus Lyonsensis. Adversus haereses libri quinque*, 1, V, 1 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 492B.

века по образу и подобию Божию¹. Однако человек уже не единосущен Богу². Скорее всего, первыми в христианстве стали систематически применять это понятие ариане. С его помощью они фиксировали то, чего не хотели признавать. По их пониманию, термин «единосущие» (*ἡ ὁμοουσιότης*) не описывает отношение Бога к Логосу. Поэтому данный спорный термин был озвучен в прениях Никейского собора. Антиариане вынесли его затем на утверждение, видимо, посредством традиционной для церковных синодов аккламации.

Соборные отцы хотели подтвердить то, что отклоняли ариане, а именно: Христос подобно Отцу есть совершенно Бог и стоит на той же онтологической ступени, что и Отец. Однако никейская формула наводит также на новый вопрос: как допустимо философски и понятийно высказываться о бытии Божиим, если признается такое сущностное богосыновство? Для этого вопроса собор не предложил никакой терминологии и не дал никакого направляющего указания. В целом, Никейский собор представляет собой исходный импульс и начало поворота в христианском богословии, но еще не процесс формирования православия и не догматическую рефлексию. Это последовало позже, в ходе IV столетия.

В истории догматических движений важную роль играет философия. Кроме того, заметно и без углубленного анализа, что понятия и ментальные формы берутся не только из Библии. Свт. Афанасий Александрийский по поводу никейских событий писал: собор, обсуждая вопрос о понятиях *τὸ ἐκ τῆς οὐσίας* (из сущности) и *τὸ ὁμοούσιον* (единосущный), не намеревался употреблять небиблейскую терминологию³. Целью участников собора являлось однозначное воспроизведение смысла высказываний Библии, так как о нем спорили и, следовательно, не достигалось единство. Ради этой цели и использовали понятие «единосущный», которое должно было привести к желанному единству. Отсюда следует, что оно использовалось конкретно при трактовке и интерпретации Библии. Для всех соборных отцов спор по поводу христологии Ария был спором о правильном понимании Священного Писания. Библия принципиально остается основным текстом, а все остальное – толкование и уяснение. Афанасий Александрийский представляет никейские события в таком свете: епископы собора выбрали термин *ὁμοούσιος* как вокабулу, которая должна была недвусмысленно зафиксировать их собственную богословскую позицию.

Итак, понятие «единосущный» имеет когнитивную функцию: соборные отцы видели в нем воспроизводство новозаветного содержания, в чем были вполне уверены, но воспроизводство более недвусмысленное, чем изначальные высказывания Библии. Оно показывает, что Сын Божий стоит на онтологической ступени Отца, трансцендентного Бога. Данным понятием подразумевается: высказываемое о трансцендентном Боге относится также к Сыну Божию. Тем са-

¹ Ibid., 1, I, 1. Col. 445A–448A.

² Ibid., 1, V, 5. Col. 500B.

³ Athanasius Alexandrinus. De decretis nicænae synodi, 1 // PG XXV. Paris, 1857. Col. 416A.

мым Никейский собор прервал практику непосредственного заимствования в христианское богословие платонической модели ступенчатого бытия и промежуточных между единым Богом и тварным миром существ. Такого рода неотрефлексированное перенятие началось во II веке с легкой руки апологетов. Так как Никейский собор прекращает эту практику, то с ним догматически заканчивается эпоха апологетов и христологии Логоса. Постнической богословие уже не применяет прежнюю философскую модель с Логосом как срединным существом, субординированным ниже Отца, подчиненным Ему. Но вместе с тем это отнюдь не означает, что философия не играет больше никакой роли. Наконец, собор указывает, во что нельзя верить, и тем самым богословски дисквалифицирует арианство. Однако не существует никаких источников, из которых выявлялись бы основания и конкретные аргументы соборных отцов. Наличие таких аргументов, например, у Александра и Афанасия Александрийских, мы должны предполагать. Такое предположение основывается на том, что ариане ссылались формально на Священное Писание и Предание, т. е. существовавшую традицию. Содержательно негативная аргументация Никейского собора у Афанасия Александрийского выглядит в общем и целом следующим образом:

1. Арианство подрывает христианское учение о Боге, так как оно утверждает, что божественная Троица не едина;

2. Арианство делает бессмысленной литургическую практику Церкви, потому что в литургической практике крещение совершается во имя Отца и Сына и Святого Духа, и молитвы обращены не только к Богу-Отцу, но и к Сыну Божию;

3. Арианство подрывает христианскую идею о спасении во Христе, потому что только в том случае, когда сам Посредник божественен, люди могут надеяться на общность с Богом, искупающую причастность Ему;

4. Арианство делает богословскую концепцию физического спасения, решительным представителем которой выступал Афанасий Александрийский, невозможной. Учение о физическом спасении исходит из признания безнадежной испорченности человеческой природы, что преодолевается только соприкосновением человеческой и божественной природы: сначала воплощением и смертью божественного Логоса, а затем обожением человека. Итак, спасение – это ликвидация смерти и тления, а не только прощение грехов. Смерть уничтожается изнутри себя смертью воплотившегося Бога.

Никейский собор дает и позитивную аргументацию, суммируемую двумя ключевыми высказываниями:

1. Логос рождается из сущности Отца: греч. *τὸ ἐκ τῆς οὐσίας*, лат. *de substantia Patris*. Следовательно, богосыновство изначально. У Логоса та же самая божественная природа, что и у Бога-Отца, из сущности Которого рождается Логос;

2. Логос единосущен, т. е. равносущен Богу-Отцу: греч. *ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ*, лат. *consubstantialem Patri*. Следовательно, Сын Божий есть в полном смысле Бог.

Уже до Никейского собора речь шла о «совечности» (равновечности) Сына Отцу. В свою очередь, ариане говорили: некогда было время, когда Сына Божия не было. Итак, Он представляется не вечным. Никейские же отцы утверждают, что Он «равновечен», а значит, полноценно Бог. Тем самым первый и главный смысл соборной формулы Символа веры – фиксация равенства Сына с Отцом по их сущности.

Император Константин хотел прекратить всякие разногласия и споры между богословами, но это ему не удалось. Он не утвердил никейское вероисповедание в качестве имперского закона. Это произошло полвека спустя при императоре Феодосии I (ок. 346–395), когда 28 февраля 380 г. состоялось обнародование эдикта, отменившего религиозную свободу совести. Его императорскому волеизъявлению не предшествовало обсуждение и согласование с синодом епископов. Феодосий I совместно с императорами Грацианом и Валентинианом законодательно предписал кафолическую веру для граждан империи и ограничил права непринимавших ее, вплоть до судебного преследования. Законодательный эдикт начинается словами «*Cunctos populos...*» («Все народы»). Кодекс Феодосия XVI, 1, 2: «Наша воля, чтобы все народы, которые управляются администрацией Нашей Милости, практиковали ту религию, которую божественный апостол Петр передал римлянам как религию, которую он четко учредил вплоть до сего дня. Очевидно, что это – религия, которой следуют папа Дамас и епископ Александрийский Петр, человек апостольской святости. Итак, в соответствии с апостольским порядком и евангельским учением мы веруем в Единого Бога Отца и Сына и Святого Духа, по принципу тождественности царского величества и Святой Троицы. Мы постановляем, чтобы те лица, которые следуют этим путем, назывались кафолическими христианами. Остальных же, которые все-таки продолжают придерживаться подлости еретических догматов, мы признаем слабоумными и безумными. Места их сборищ не именуются церквями, и они должны быть наказаны, во-первых, божественным отмщением, а во-вторых, возмездием по нашей собственной инициативе, которую мы будем проявлять, согласуясь с божественным судом»¹. Воля императора, согласно этому эдикту, автоматически является волей Церкви. Кафолическое христианство утверждается единственно допустимой и государственной религией. С этого момента никейский Символ веры становится обязательным вероисповеданием для всех народов империи.

¹ Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis: et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes. Berlin, 1962. P. 833. *Pharr Cl.* The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. Clark, 2012. P. 440.

3.3. Богословие после Никейского собора

а) Обзор фактов и событий

Никейский собор лишь на короткое время нейтрализовал арианство. Затем наступил период жесткого противостояния, продолжавшийся по крайней мере до 361 г. В тот год умер сын Константина император Констанций II (317–361), который с 350 г. стал единовластным правителем империи, так как был убит заговорщиками его брат Констант, император западной части империи. Констанций II показал себя решительным арианом, жестоко выступившим против кафолических христиан. Только в 381 г. постановления Никейского собора были окончательно подтверждены Вторым Вселенским собором в Константинополе. Вплоть до того момента события развивались в русле широкомасштабного сопротивления Никейскому собору со стороны изгнанных ариан. В год смерти императора Константина (337) ссыльные ариане возвратились назад. Еп. Евсевий Никомедийский стал во главе этого движения. Перед смертью император настойчиво оппонировал арианам, хотя с 328 г. можно констатировать, что он пошел на уступки им. Ариане оклеветали проникийски настроенных епископов и добились смещения с кафедр ряда никейцев. Например, были отправлены в ссылку свт. Афанасий Александрийский, свт. Евстафий Антиохийский (ум. до 338) и еп. Маркелл Анкирский (ум. ок. 374). Константин предоставил арианам огромный шанс добиться численного преимущества и попытался с их помощью достичь желанной цели – единства империи.

Кроме того, арианство лучше вписывалось в государственную идеологию Константина: одна империя, один император. Церковь и государство воспринимались в этой идеологии через понятие единого Бога. Бог помогает императору, заботящемуся о том, чтобы на земле реализовывалась божественная *providentia* (провидение). Согласно этой идеологии, императору придавались функции Церкви. Формируется новационная религиозно-политическая идея царства, которую обеспечивали богословским обоснованием придворные богословы. Главный идеолог империи епископ Евсевий Кесарийский в 336 г. пропагандирует в «Похвальном слове Константину» программную идею «согласия» (*συμφωνία*) и «единодушия» (*ὁμόνοια*), озвучивающуюся и в других его текстах: один Бог в небесах, один закон Логоса, один император на земле. Земное царство отображает божественный прообраз монархии: «Народы Востока и Запада наставлены в то же время [Божими] заповедями, народ северного и южного регионов объединяются в согласии (*σὺμφωνα*), соответственно тем же принципам и законам (*τρόποις καὶ λόγοις*), стремясь к благочестию (*θεοσεβίῃ*), восхваляя одного верховного Бога, признавая одного едиnorodного

Спасителя источником всякого блага (*ἀγαθῶν*), и нашего императора (*βασιλέα*) – одним правителем на земле»¹.

Для придворных византийских богословов империя казалась воплощением тысячелетнего царства Христа на земле, а Церковь рассматривалась как подчиненная часть империи и государственный институт. Поэтому императору приписывались церковные функции. Государственный порядок сакрализируется, а Церковь представляется конкретизацией глобальной сакральности. Прежняя государственная традиция Рима вместе с философией среднего платонизма и неоплатонизма внедрились в богословие имперской Церкви, но лишь немногие богословы понимали в то время, чем это грозит в будущем². Идея единства мирского и религиозного порядка нашла свое выражение в образе императора: император – эманация Божия и носитель божественной власти. «Императоры – это не только *ἐκλογὴ τῆς τριάδος*³, но и *πρόβλημα τῆς τριάδος, θεοπρόβλητοι*⁴. Император живет и правит как изливание Божие»⁵. Потому государственной идеологии абсолютной монархии лучше подходит абсолютный монотеизм ариан, чем троичное богословие никейских отцов.

Второй этап выступления арианства на историческую арену – период с 337 по 350 г., время правления сыновей Константина. Константин II (ум. 340), правивший восточной частью империи, был правоверным арианином. В западной части империи ему противостоял брат Констанс (ум. 350), приверженец никейской веры. Ариане созвали синоды, которые должны были отменить формулу *ὁμοούσιος*. Они просто убрали из Символа это выражение, но вместе с тем не проявили никакой враждебности по отношению к никейцам. Третий этап продолжался с 350 по 361 г. Это время, когда Констанций II (ум. 361) стал единовластным правителем всей империи (353). В его планы входила отмена Никейского собора. Он развернул мощные репрессии против никейских отцов. В это время арианское движение забыло про всякую осторожность и сдержанность и без обиняков утвердило на двух синодах арианское вероисповедание. Эти синоды состоялись в 351 г. в Никее и в 360 г. в Константинополе.

Блж. Иероним Стридонский (ум. 419/420), юный современник тех событий, сказал по их поводу, что никто не понимает, как могло дойти до такого развития ситуации, ведь на Никейском соборе уже было достигнуто единство. Ариане, пишет Иероним в письме папе Дамасу (ум. 384), требуют утверждения нового, не содержащегося в Священном Писании учения о трех ипостасях как трех соприсущих лицах (*tres personas subsistentes*). Им недостаточно отсутствия возражений касательно смысла этого учения, но они настаивают на признании самого названия

¹ *Eusebius Pamphili. Oratio de laudibus Constantini in ejus tricennialibus habita, X // PG XX. Paris, 1857. Col. 1373BC.*

² См. *Rahner H. Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. München, 1961. S. 13–14. Pilati G. Chiesa e Stato nei primi quindici secoli. Rom–Paris–Toumai–NY, 1961. P. 31–43.*

³ Прим. пер.: греч. избранники Троицы.

⁴ Прим. пер.: греч. оплот (защита) Троицы, предстоятели пред Богом.

⁵ *Treitinger O. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Darmstadt, 1969. S. 38.*

(*non sufficit sensus, ipsum nomen efflagitant*). Иероним в принципе согласен допустить новую терминологию, но с оговоркой: «Если кто не исповедует три ипостаси как три воипостасных (*ut tria enhypostata = ἐνυπόστατα*), т. е. как три соприсущих лица (*tres subsistentes personas*), да будет анафема». Причем «все светские школы понимают под ипостасью не что иное, как сущность/природу (*usian = οὐσία*)». В Боге же только «одна единственная природа (*una est Dei et sola natura*), воистину существующая (*vere est*)... Остальные сотворенные вещи существуют не в подлинном смысле слова, даже если кажутся существующими. Некогда они не существовали (*non fuerunt*), а то, что когда-то не существовало, может снова перестать существовать». Только вечный и безначальный Бог может истинно именоваться сущностью (*essentiae*)¹.

Не только крайние, радикальные позиции были представлены обеими сторонами, никейцами и арианами. Некоторые богословы предлагали в свою очередь компромиссы по высказываниям Никейского собора. Речь шла при этом о еще одном новом понятии *ὁμοούσιος* (подобосущный). Тех, кто учил о подобии между Богом-Отцом и Сыном Божиим, называют подобосущниками (омиусианами) или омиями. В их намерение входило заменить твердое и однозначное понятие «*ὁμοούσιος*» (единосущный) на «*ὁμοιούσιος*» (подобосущный), выражающее как сущностное тождество, так и сущностное сходство.

Последний, четвертый этап постникийского времени длился с 361 по 381 г. В 361 г. на престол империи вступил Юлиан II Отступник (331–363), а в 381 г. состоялся Второй Вселенский собор в Константинополе. Этот период характеризуется поражением арианства и постепенным восстановлением позиций Никейского собора. На Константинопольском соборе (381) были подтверждены постановления Никейского собора, то есть его решения были политически и церковно проведены в жизнь. Явные ариане и арианствующие богословы были отправлены в ссылку. До того понятие *ὁμοούσιος* наталкивалось на усиливающееся противостояние, так как в нем усматривали опасность модализма. Например, еп. Маркелл Анкирский (до 285 – ок. 374), решительный никеец и соратник свт. Афанасия Александрийского, был выдвинут из никейской среды, так как выглядел радикальным представителем учения о единстве Божиим. Он не считал возможным признать в Боге три самостоятельные ипостаси². Около 335 г. он пишет сочинение в защиту «единосущия» с нестандартной интерпретацией этого термина, после чего был обвинен в савеллианстве.

Люди, типа Маркелла Анкирского, подкрепляли у противников Никейского собора страх перед опасностью модализма. Также было расхожим мнение, что не следует заниматься поиском новых понятий. Из нашей ретроспективы напрашивается вопрос: почему при незначитель-

¹ *Hieronymus. Epistola XV. Ad Damasum Papam, 3–4 // PL XXII. Paris, 1845. Col. 356–357.*

² *Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике [на правах рукописи]: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.03 / А.Р. Фокин. Москва, 2013. С. 149.*

ных различиях христиане Древней Церкви беспощадно спорили друг с другом, не стремясь к обоюдному сближению и пониманию? Сократ Схоластик (ок. 380 – после 439), византийский церковный историк, сделал зарисовки спора омоусиан и омиусиан. Он описывает события как «междоусобную войну, и эта война нисколько не отличалась от ночного сражения (*νυκτομαχίας*), потому что обе стороны не понимали, за что бранят одна другую». Те, которые оспаривали допустимость слова «единосущный», полагали, что его сторонники вновь вводят еретическое учение Савеллия и Монтана. Они называли своих противников «хулиателями, отвергающими существование (*ὑπαρξιν*) Сына Божия». На другой стороне никейцы, защищавшие термин «единосущие», утверждали, что их «противники вводят многобожие (*πολυθεΐαν*)». Обе партии утверждали, что «Сын Божий воипостасен (*ἐνυπόστατον*, лат. *propriam personam* = особое Лицо) и сосуществует (*ἐνυπάρχοντα*), обе партии исповедывали единого Бога в трех ипостасях, а между тем, не понимаю, как-то не могли согласиться друг с другом, замолчать же отнюдь не решались»¹.

б) Богословие никейцев и свт. Афанасия Александрийского

С обеих сторон, никейцев и ариан, были как радикально, так и умеренно настроенные представители. С никейской стороны к радикалам относится еп. Маркелл Анкирский. Он был сподвижником архиеп. Афанасия Александрийского. Схематично его богословие выглядит следующим образом. Бог – абсолютная, неделимая монада (*ἡ μὴ μὸνὰς ἀδιαίρετος*) и в Нем только одно Лицо (*ἐν πρόσωπον*)²: «нераздельно существующая монада расширяется до Триады»³. Маркелл – представитель икономийно-тринитарного монотеизма. Логос «един и тождественен с Богом» (*ἐν καὶ ταῦτόν ... ὁ Λόγος εἶναι τῷ Θεῷ*)⁴, не является самостоятельной ипостасью, которую можно отличать от Отца, иначе монотеизм превращается в политеизм. Исходя от Бога, Логос преобразуется в подобосущного Сына, но не становится второй ипостасью. Исхождение есть расширение, развертывание (*ἔκτασις*) монады до Диады, а после изливания Святого Духа – до Триады: «Монада... расширяется до Триады, но ни в коем случае не претерпевает разделение» (*ἡ μὴ μὸνὰς ... πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα*)⁵.

Троица существует по икономии (*οἰκονομία*), т. е. она реализуется в воздействии Божиим (*πρᾶξις*) на мир и ради людей, а именно в сотворении мира, в вочеловечении Логоса и земной жизни Сына Божия, а также в послании Духа Святого. Это – три периода истории отношений Бога и мира, сукцессивного расширения Бога от монады к Троице. Логос содержится в Отце и сам по себе несамостоятелен. При творении Он исходит как сила Божия. В боговоплощении Логос осуществляется как Сын и именуется Иисусом. Святой Дух содержится в Логосе и исхо-

¹ *Socrates. Historia ecclesiastica*, I, XXIII // PG LXVII. Paris, 1864. Col. 141C–144A.

² *Eusebius Pamphili. De Ecclesiastica theologia*, II, XIX // PG XXIV. Paris, 1857. Col. 948B.

³ Греч. *ἡ μὴ μὸνὰς ἀδιαίρετος οὕσα εἰς τριάδα πλατύνοιτο*. Ibid., III, IV. Col. 1004B.

⁴ Ibid., II, IV. Col. 905A.

⁵ Ibid., III, IV. Col. 1004B.

дит из Него, а не из Отца: «Когда Евангелие говорит, что Он [Христос] сказал ученикам при вдуновении: “Примите Святого Духа!” [Ин. 20, 22], становится очевидно, что Святой Дух изшел из Логоса. Если Дух вышел из Логоса, то как же Он опять исходит от Отца?»¹

Свт. Василий Великий по сути прав, считая учение Маркелла «видоизмененным иудаизмом». Если Христос, Сын Божий, есть Бог, то «Он есть Отец самого себя (*αὐτὸς... ἐστὶν ὁ Πατήρ*)». Порой Сын и Логос для Маркелла синонимичны. Слово-логос бывает внутренним и высказанным, оно может иметься либо как «существующее в потенции (*δυνάμει εἶναι*)», либо как «существующее в действии (*ἐνεργείᾳ εἶναι*)». Внутреннее слово не существует отдельно от ума. До боговоплощения Сына Божия не было, был только Логос как безличная сила, неотделимая от Бога. До творения Логос молчал в Боге: «Ведь прежде всякой творческой деятельности был известный покой-молчание (*ἡσυχία*), что понятно, так как Логос был в Боге (*ὄντος ἐν τῷ Θεῷ τοῦ Λόγου*)»². Затем Логос изшел из Бога как творческая энергия (*προῆλθεν ὁ Λόγος δραστικῆ ἐνεργείᾳ*), но не как ипостась³. «Представляется, что божество расширяется только в действенной силе, так что оно точно монада, которая действительно неделима»⁴. Логос есть выраженное вовне действие (*τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ*), это относится и к человеческому слову, которое «невозможно четко разделить на потенцию и реализацию (*δυνάμει καὶ ὑποστάσει*)»⁵. Лишь при второй икономии по плоти (*τὴν δευτέραν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν*), т. е. при действенном боговоплощении, касательно Логоса можно сказать, что Он воспринимаем и ипостасен (личностен). «Только как действенная сила и из-за плотскости Он [Логос] предстает отделенным от Отца»⁶. Образом Божиим является только воплощенный Логос, так как образ не то же самое, что прототип, и образ видим.

Икономия получает свое завершение возвращением Сына и Духа к Отцу, когда Отец, Логос и Дух снова объединятся в монаду: «Ведь невозможно, что три ипостаси, если они существуют, объединились бы в монаду, если бы прежде Триада не имела начало из монады. Ведь та [Триада], – сказал святой Павел, – будет приведена к монаде под главу, причем присоединение никоим образом не относится к Богу. Ведь присоединяются к Богу только Логос и Дух»⁷. Здесь Маркелл использует ссылку на Новый Завет, чтобы замаскировать свой небиблейский теологический текст: «В устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Хри-

¹ Греч. Εἰ δὲ τὸ Εὐαγγέλιον ὅτι ἐμφυσήσας τοῖς μαθηταῖς "λάβετε πνεῦμα ἅγιον" ἔφησεν, δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα ἐξῆλθεν. πῶς οὖν, εἰ ἐκ τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα προῆλθεν, πάλιν τὸ αὐτὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται; Ibid. Col. 1004D.

² Eusebius Pamphili. De Ecclesiastica theologia, II, XI // PG XXIV. Paris, 1857. Col. 924B.

³ Ibid.

⁴ Греч. ἐνεργείᾳ ἢ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ ὥστε εἰκότως μονὰς ὄντως ἐστὶν ἀδιαίρετος. Ibid., II, II. Col. 784C.

⁵ Ibid., I, XVII. Col. 860B.

⁶ Греч. οὐκοῦν ἐνεργείᾳ μόνῃ διὰ τὴν τῆς σαρκὸς πρόφασιν ἄχρι τοσοῦτου κεχωρίσθαι τοῦ Πατρὸς φαίνεται. Ibid., II, IV. Col. 813A.

⁷ Греч. Ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὕσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἢ Τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχει. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερός Παῦλος, ἃ μηδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει· ἐνότητι γὰρ ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα τῷ Θεῷ διαφέρει μόνα. Ibid. Col. 1004A.

стом» (Еф. 1, 10). В эсхатологическом конце икономийно развернувшаяся Триада снова свернется в монаду. В связи с этим Маркелл считает, что владычество Христово окончится¹. Данный тезис он доказывает ссылкой на апостола Павла: «А затем конец, когда Он [Сын] предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу... Когда же все покорит Ему [Богу], тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 24–28).

Конечно, такая схема многими другими богословами не признавалась. Поэтому Вселенский собор 381 г. добавил в Символ веры предложение: «Егоже [Христа] Царствию не будет конца». Евсевий Никомедийский и Евсевий Кесарийский называли Маркелла модалистом из-за его учения. Его многократно осуждали. Папа Юлий (ум. 352) и Римский синод 341 г. взяли Маркелла Анкирского и Афанасия Александрийского под свою защиту. Свт. Афанасий также отстаивал православность Маркелла как своего сподвижника, но по прошествии длительного времени он понял, что учение Маркелла неприемлемо и попытался повлиять на своего друга. В связи с безуспешностью попыток он махнул рукой на Маркелла.

Усредненный вариант богословия того времени представлен в Западной церкви. На Сардикийском² синоде 343 г. богословы не формулировали новый Символ веры, а подтвердили постановления Никейского собора и его Символ. Имперский синод был созван императорами Констанцием и Констансом. На него прибыло около около 95 западных епископов и только 76 восточных. Восточные епископы, чувствуя себя в меньшинстве, намеревались дестабилизировать и заблокировать собор. Одним из их контраргументов был следующий: Афанасия Александрийского незаконно приняли в церковное общение в Риме. Он не может быть равноправным участником собора, так как некогда был низложен и его следует судить. Этот синод стал началом схизмы Восточной и Западной церквей, уроченной лишь в 381 г. в Константинополе. За исключением трех человек, восточные епископы покинули собор и организовали свой синод, на котором объявили низложенными и отлученными 9 западных епископов. Среди них Афанасий Александрийский, Маркелл Анкирский, Осия Кордовский и римский папа Юлий. Западные епископы в свою очередь экскоммуницировали ведущих представителей партии евсевиян, обвинив их в арианстве. Западные епископы сформулировали свое богословие, резко направленное против ариан, и отвергли тезис о различных ипостасях в Боге. Епископы заявили, что, несмотря на троичность, существует монада, Логос безначален и Ему не будет конца. Божество Отца и Сына одно и то же. Однако понятие «единосущный» не используется сардикийскими отцами, но говорится об идентичности Отца, Сына и Святого Духа³. Сардикийский синод в це-

¹ *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra. Berlin–NY, 1994. S. 440.

² Сардика ныне София (Болгария).

³ *Barnard L.W.* The council of Serdica 343 A.D. Sofia, 1983. P. 90–91.

лом поддержал никейское богословие и выступил за однозначно никейскую ориентацию Западной церкви.

Ярким представителем никейцев является свт. Афанасий Александрийский. Он присутствовал на Никейском соборе в сане диакона. Афанасий полемизирует против Ария, Евсевия Никомедийского и Евсевия Кесарийского. Он считает их идею Бога излишне рационалистической. Это указывает на своеобразие богословия самого Афанасия Александрийского, в котором философские и космологические мысли играют очень маленькую роль. Его руководящая точка зрения – достоверность спасения. По его мнению, Богу для спасения не нужен никакой посредник. Афанасий настаивает на том, что Сын действительно отличен от Отца, и его рождение преевечно. Он не создан некогда во времени, как учит Арий, и не связан лишь с икономией Божией, как учит Маркелл.

Свт. Афанасий Александрийский подчеркивает единство Бога и защищает тезис, что Отец и Сын имеют одну и ту же сущность. Он говорит: у Отца и Сына «идентичность божества (*ταυτότητα τῆς θεότητος*) и единство сущности (*ἐνότητα τῆς οὐσίας*)... Конечно, Сын как порождение (*ὡς γέννημα*) есть иной (*ἕτερον*) по отношению к Отцу, но как Бог (*ὡς Θεός*) Он идентичен (*ταυτόν*) [Ему]... Он и Отец единое (*ἓν*) по свойству и родству природы (*τῇ ιδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως*) и по идентичности одного божества (*τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος*)... Они суть единое (*ἓν*) и их божество одно (*μιᾶς*), поэтому высказываемое о Сыне, говорится и об Отце»¹. Итак, в третьей речи против ариан Афанасий выразительно отграничивается от Оригена, Антиохийского синода 341 г. и от Астерия Софиста (ум. 341) с его учением о том, что единство Отца и Сына мыслимо как единство воли. В связи с этим Афанасий подчеркивает необходимость относить единство и подобие Сына с Отцом к самой сущности (*οὐσία*) Сына². Афанасий Александрийский говорит о тождестве сущности Отца и Сына. Здесь им особняком друг от друга приводятся два понятия «идентичность» и «единство». Об идентичности Афанасий не высказывается ясно, видимо, сознательно избегая четкого определения. Понятие *ἐνότης* (единство) явно качественно слабее понятия *ταυτότης* (идентичность) и означает единство различного, что Афанасий связывает с понятием *ὁμοίωσις* (подобие)³.

В то же время учение свт. Афанасия в какой-то мере перекликается с учением архиеп. Евсевия Никомедийского: почитаемое в Отце и Сыне единое божество – это божество Отца, т. е. идентично с Отцом. Отсюда для Афанасия, как и для Евсевия, следует, что единый и единственный Бог – это сам Отец: «Есть только одно божество (*Μία γάρ ἐστὶν ἡ θεότης*), а потому есть только одна честь (*μία τιμὴ*) и одно поклонение (*μία προσκύνησις*), уделяемое в Сыне и через Него Отцу. Кто поклоняется таким образом, тот поклоняется единому Богу (*ἓνα Θεὸν*), ибо один

¹ *Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus Arianos*, III, 3–4 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 328C–329A.

² *Ibid.*, III, 11. Col. 344A.

³ *Ibid.*, III, 11. Col. 344B.

(εἶς) Бог, и нет другого кроме Него. Если же только один Отец называется Богом (ὅτε γοῦν μόνος λέγεται ὁ Πατήρ Θεός)...»¹. Здесь Афанасий, как до него Евсевий, в том же контексте подчеркивает, что эксклюзивно монотеистические высказывания Ветхого Завета (Втор. 32, 39: «Нет Бога, кроме Меня») не отрицают божество Сына, а служат, в первую очередь, борьбе с многобожием и идолопоклонством. В этой речи божественного Откровения, согласно Афанасию Александрийскому, сообщается, как Отец действует через Сына и открывает себя, как Сын пребывает в единстве с Отцом², так что Сын включен в одно-единственное божество: «Сын собственен (ἴδιον) сущности Отца»³.

В своих ранних сочинениях Афанасий Александрийский довольно редко использует понятие *ὁμοούσιος* (единосущный), но если уж использует, то не так, как евсевiane и омиусiane, применявшие его или только в негативном контексте, или просто избегая его применять, чтобы утверждать нечто иное. Позднее Афанасий считает *ὁμοούσιος* единственно подходящим, недвусмысленным понятием, а тот, кто его не применяет или переименовывает, выдает, что не верует православно. Итак, в богословии Афанасия Александрийского имеются две стороны. Для него божество единственно и неделимо, но оно существует в двух формах представления. Одновременно он подчеркивает также действительное различие обеих. Он критикует как ересь, когда говорят о двух частях одного или о двух именах одного и того же Бога, потому что Отец есть Отец, а не Сын, и потому что Сын есть Сын, а не Отец: «Ибо они суть единое (ἓν), но не так, когда единое разделено на две части, затем составляющие единое (ἑνός), и не так, когда единое дважды (δὶς) именуется, так что тот же самый был бы иногда Отцом, а иногда своим собственным Сыном. Ведь из-за этого взгляда Савеллий был объявлен еретиком. Напротив, есть двое (δύο εἶσιν), потому что Отец есть Отец, и Он не Сын, и Сын есть Сын, и Он же не Отец. Природа же только одна (μία δὲ ἡ φύσις). Ведь порождение не неподобно родителю; оно – Его образ, и все, что имеет Отец, имеет и Сын. Потому Сын – это не другой Бог... Если Сын как порождение и есть иное, чем Отец, но как Бог Он идентичен, и единое суть Он и Отец по свойству и родству природы и по идентичности одного божества»⁴.

Мы видим, у свт. Афанасия еще нет термина, посредством которого он мог бы подходящим образом формулировать свои высказывания. На Востоке он настаивает на применении понятия «*ὁμοούσιος*», но при этом он не привязывается к философским схемам, а использует категории греческого мышления. Его не интересует тематика трансцендентности и космоса, как это имеет место в средневековой философии. Решающие доказательства в пользу понятия «*ὁμοούσιος*» Афанасий извлекает из церковной веры в спасение, а не из каких-либо философ-

¹ Ibid., III, 6. Col. 333B.

² Ibid.

³ Ibid. Col. 332C.

⁴ Ibid., III, 4. Col. 328C–329A.

ских рациональных моделей. Он говорит: связь с Богом в крещении не может быть активирована созданием, так как создание совершенно другое, чем Бог. Если бы Сын Божий был созданием, как утверждают ариане, не было бы смысла молитвенно называть Его вместе с Отцом при совершении таинства крещения. Создание не способно помочь человеку, не может отпустить грехи. «Если Сын есть создание (*κτίσμα*), и разумные создания имеют одну и ту же природу, то созданиям не следует ожидать никакой помощи от такого же создания, так как всем им нужна благодать Божия (*τοῦ θεοῦ χάριτος*)»¹. Афанасий развивает эту мысль далее: «Ведь если Он [Логос Божий], будучи созданием (*κτίσμα*), стал бы человеком (*ἐγγύονει ἄνθρωπος*), то человек, несмотря на это, оставался бы таким же, как и был (*ὡσπερ καὶ ἦν*), а именно не связанным с Богом (*οὐ συναφθεὶς τῷ Θεῷ*). Ибо как мог бы он [человек], будучи творением (*ποίημα*), соединиться с Творцом посредством [такого же] творения (*διὰ ποιήματος συνήπτετο τῷ κτίσῃ*)? Или какую помощь (*βοήθεια*) могли бы ожидать подобные от подобных себе, если те сами нуждаются в такой же помощи? Как мог бы Логос, будучи созданием, отменить приговор Божий и отпустить грехи, ведь написано же у пророков, что это Божье дело?»²

В 328 г. Афанасий стал епископом Александрии. Весной 332 г. он в первый раз вызывается императором на допрос. Он оправдывается перед императором и возвращается. Вскоре после этого Константин требует от него снова принять Ария в Александрийскую церковь. Афанасий энергично возражает императору. В 333 г. против него начинается новое расследование, но он ловко подвел к тому, что следствие лопнуло. В 334 г. в Кесарии Палестинской по приказу императора созван синод, рассматривавший дело Афанасия Александрийского, обвинявшегося арианами и мелетианами в различных преступлениях. Так как Афанасий отказался явиться и предоставил алиби, синод признан недействительным. В 335 г. созывается синод в Тире, перед которым Афанасий должен был предстать. На нем Афанасия осудили и низложили. Он решил тайно покинуть Тир и отправился в Константинополь, чтобы лично встретиться с императором. Он описал ему свою ситуацию. Однако Константин поначалу не принял никакого решения. Оба Евсевия, Кесарийский и Никомедийский, а также Валент Мурсийский выдвинули перед императором новое обвинение против Афанасия Александрийского, сводившееся к государственной измене: якобы Афанасий саботировал императорские указы в Египте и препятствовал экспорту из Александрии жизненно необходимого для столицы хлебного зерна. Император мог бы за такое преступление назначить смертную казнь, но вместо этого он постановил сослать египетского епископа Афанасия в Трир. Там у него установились великолепные контакты с Западной церковью. В частности, он сдружился с еп. Серватием Маастрихтским (ум. 384). Афанасий спо-

¹ Ibid., II, 41. Col. 233B.

² Ibid., II, 67. Col. 289C.

собствовал подтверждению Западной церковью постановлений Никейского собора, особенно на Сардикийском синоде, где его активно поддержал Серватий.

В 337 г. умирает император Константин и Афанасий смог вернуться в Александрию. Но пару лет спустя его снова изгоняют из Александрии. Преемник Константина усилил проарианскую политику. На александрийскую кафедру поставляется арианский антиепископ. Афанасий бежит на Запад, где находит сочувствующих ему в лице св. папы Юлия и западного императора Констанса. После 7 лет изгнания Афанасий может снова вернуться в Александрию. В 350 г. Констанций становится единовластным правителем, и тем самым ариане усиливают свое влияние. В 352 г. умер папа Юлий, в лице которого Афанасий потерял своего решительнейшего сторонника. Император намерен отстранить Афанасия как возмутителя спокойствия и вынуждает всю Западную церковь вынести постановление о ссылке Афанасия Александрийского. Изгнание Афанасия одобрил даже новый папа св. Либерий (ум. 366). Однако он не покидает Александрию и находит поддержку у местного населения, не позволившего солдатам арестовать осужденного епископа. Ночью 8 февраля 356 г. солдаты штурмовали кафедральный собор во имя святителя Феоны, где в это время совершал богослужение свт. Афанасий Александрийский. Епископ бежал в пустыню, где его спрятали монахи.

Это третье опасное изгнание продолжалось вплоть до смерти Констанция 3 ноября 361 г., т. е. почти 6 лет. В государстве произошли неожиданные перемены. На престол вступает император Юлиан Отступник (361–363), который проводит совершенно новую религиозную политику. Он был врагом христианства и его политика веротерпимости касалась всех религиозных направлений и мнений в империи. Все изгнанные епископы возвращаются. Но это не был дружественный шаг со стороны императора. Возвращение должно было послужить тому, чтобы при встрече осуждавших друг друга группировок дело дошло до непримиримых ссор, в результате которых произошел бы самораспад христианства. Весной 362 г. Афанасий созывает синод в Александрии с целью достижения взаимопонимания между различными проникийскими фракциями, после чего он отправляется Юлианом в четвертую ссылку, длившуюся до 364 г., так как император был убит 26 июня 363 г. Афанасию удается изложить в Антиохии свое исповедание веры новому императору Иовиану (330–364): «Послание к императору Иовиану». Но и этот император неожиданно умер (17 февраля 364 г.). Его преемник Валент (328–378), жесткий сторонник арианства, попытался изгнать египетского епископа зимой 365 г. Но данное непопулярное мероприятие было отменено 1 февраля 366 г. Афанасий Александрийский, пережив всех своих противников, умер предположительно 2 или 3 мая 373 г. Время все еще играло на руку арианам, так что он не дождался качественного прорыва соборного богословия¹.

¹ О различных обвинениях против Афанасия Александрийского см. у Епифания Кипрского в «Панарионе»: *Epiphanius Cyprius. Adversus hæreses*, LXVIII, VII–XI // PG XLII. Paris, 1863. Col. 193D–202C.

с) Антиникейцы

Антиникейцы были единодушны в отвержении понятия *ὁμοούσιος* и богословия, связанного с ним. Можно различать три типа антиникейцев.

1. Своего рода серединная партия, которая была консервативно настроена на достижение согласия и мира. В богословии она защищала тезис о трех божественных ипостасях, разнящихся (разделенных) по значению и величию. Они выступали с позиций антисавеллианства за оригеновский субординационизм. Афанасий Александрийский называет их евсевианами по имени лидера движения Евсевия Никомедийского (ум. 341). Они воздерживались от никейской терминологии, особенно от понятия «единосущный», т. к. считали ее провокационной.

2. Группа радикальных ариан. Также их называли аномеями. Одним из их лидеров был Аэций Антиохийский (ум. ок. 367). Они говорили, что Сын во всех отношениях неподобен Отцу, *ἀνόμοιος* (несходный) с Ним. Итак, они выступали как против термина *ὁμοούσιος* (единосущный), так и против термина *ὁμοιούσιος* (подобосущный). Сын является созданием, творением.

3. Омиусиане (подобосущники) или омийцы (омии). Лидерами этого движения были сщмч. Василий Анкирский (ум. 362) и еп. Георгий Лаодикийский (ум. 363). Их учение изложено в послании Анкирского синода 358 г. Они были довольно близки к положениям Никейского собора, т. к. хотя и не использовали понятие *ὁμοούσιος*, но применяли понятие *ὁμοιούσιος*. Предположительно, они не признавали Никейский собор в силу эмоциональных или поверхностных мотивов. Они вовсе не хотели быть арианами, но их так называли.

По преимуществу в империи было представлено умеренное арианство, довольно гибкое и способное к богословскому развитию.

d) Объединительные тенденции

Постепенно большинство переходило на сторону омиусиан, за признание термина *ὁμοούσιος*. Два богослова никейца, свт. Афанасий Александрийский и свт. Иларий Пиктавийский (ум. 367), поняли, что трещина между омийцами и никейцами не столь велика, и призвали к сближению обеих партий. В 60-е годы IV в. среди омиусиан усиливалась тенденция рассматривать понятия *ὁμοιούσιος* и *ὁμοούσιος* синонимами. Постепенное возвращение омиусиан к термину *ὁμοούσιος* переросло в формирование новоникейской партии, ведущими представителями которой стали свт. Григорий Назианзин, свт. Василий Великий и свт. Григорий Нисский. Так, например, Афанасий Александрийский приветствует омиусиан в одном послании от 359 г. весьма дружелюбно, именуя их братьями. Иларий Пиктавийский в том же году переменял свое отношение к омиусианам и констатировал, что термин *ὁμοούσιος* действительно мог быть понят как савеллианский, и допустил приемлемость термина *ὁμοιούσιος*, потому что он в антимодалистском духе подчеркивает три божественных Лица, а также потому что он может пониматься

в смысле совершенного равенства Лиц Божиих. Иларий заявил, что никейцы могут согласиться с термином *ὁμοιούσιος*, а омийцы в свою очередь могут не оспаривать по существу единство Божие. В 362 г. в Александрии состоялся собор, проделавший важный шаг на пути к достижению согласия и примирению. Формула о трех ипостасях допускалась никейцами в том случае, если она не подразумевала арианский смысл. С другой стороны, была подтверждена формула об одной ипостаси как утверждающая «идентичность природы (*ταὐτότητα τῆς φύσεως*)» трех божественных Лиц. Эффект от собора был таков, что взаимные антипатии пошли на спад, но это не касается неприязни по отношению к радикальным арианам.

4. Богословские дискуссии втор. пол. IV в.

4.1. Пневматологический интерес

Пневматологическая тема оставалась до сих пор на заднем плане богословской мысли. Были формы благочестия, связанные с почитанием Святого Духа. Ему возносили молитвы. Например, Он постоянно упоминался и призывался на литургии. Но вплоть до Константинопольского собора не существовало никаких догматических положений о Святом Духе, и прежде всего их не существовало в рамках вопроса об образе Бога. У Александра Александрийского в одном из посланий звучит, что Святой Дух вдохновлял и обновлял пророков и апостолов: «Кроме благочестивого представления об Отце и Сыне, в котором наставляют нас вдохновенные Писания, мы исповедуем святого Духа (*ἐν Πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν*), обновлявшего (*καινίσαν*) как святых людей Ветхого Завета, так и божественных наставников [Завета], называемого Новым»¹. Арий считает Святого Духа творением Бога, неравным Отцу и Сыну и несходным им по сущности: «Разделены по природе (*μεμερισμένα τῇ φύσει*), разлучены, чужды и непричастны друг другу сущности (*οὐσίαι*) Отца, Сына и Святого Духа,... [Которые] бесконечно несхожи друг с другом по сущностям и славам (*ἀνόμοιοι πάντων ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον*)»². Никейский собор формулирует одно единственное короткое предложение в Символе веры, где Святой Дух только упоминается без каких-либо дальнейших объяснений: «И в святого Духа».

Еп. Евсевий Кесарийский говорит о Святом Духе как об ипостаси, стоящей на третьей сверху ступени божества, причем «Дух Святой не одной сущности (*non de eadem substantia*) с Отцом и Сыном»³. Итак, Евсевий воспроизводит учение Оригена о Святом Духе (см. оригеновский «Комментарий на Евангелие от Иоанна», II, 10) и принимает схему Плотина о последовательности трех ипостасей «*εἷν – νοῦς – ψυχή*», отождествляя их с Отцом, Сыном и Святым Духом: «Это интерпретаторы Платона относят к первому Богу (*ἐπὶ τὸν πρῶτον Θεὸν*) и второй причине (*ἐπὶ τε τὸ δεύτερον αἴτιον*), а в третьих, к космической душе (*τοῦ κόσμου ψυχήν*), причем они определяют, что она есть третий Бог (*Θεὸν τρίτον*). А процитированные божественные слова расставляют святую и блаженную Триаду Отца, Сына и Святого Духа по порядку начала счета (*ἐν ἀρχῆς λόγῳ τάττουσι*)»⁴. Позднее ариане говорят, что Дух – это благороднейшее из созданий, сотворенное Сыном. Кирилл Иерусалимский (315–386) предлагает учение о Святом Духе, которое весьма близко позднему православию. Он подчеркивает: единый Святой Дух относится

¹ *Alexander Alexandrinus*. Epistola, XII // PG XVIII. Paris, 1857. Col. 568B.

² *Athanasius Alexandrinus*. Orationes adversus Arianos, I, 6 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 24B.

³ *Hieronymus*. Apologia adversus libros Rufini, II, 15 // PL XXIII. Paris, 1845. Col. 437D.

⁴ *Eusebius Pamphili*. Praeparatio Evangelica, XI, XX // PG XXI. Paris, 1857. Col. 901C.

к Троице¹ и является третьим нераздельным (*ἀδιαίρετον*) Лицом, «живым, и самостоятельно сущим (*ζῶν καὶ ὑφ'εστῶς = vivens et subsistens*), и говорящим (*λαλοῦν*), и действующим (*ἐνεργοῦν*),... и освящающим (*ἀγιαστικόν*)»². Многообразно Кирилл говорит о единстве Отца, Сына и Святого Духа.

Свт. Афанасий Александрийский около 359 г. пишет против египетской секты духоборствующих (*πνευματομαχοῦντες*), распространившихся в Тмуитской епархии в дельте Нила. Они разработали учение о Святом Духе, которое он расценил как новую богословскую провокацию. Сам Афанасий называет этих сектантов «методистами» (*τροπικοὶ*, от *τρόπος* – метод), т. к. они «изобрели себе обратные методы (*τρόπους πάλιν*) и неверно интерпретировали (*παρεξηγεῖσθαι*) апостольское изречение»³. В этой секте Святой Дух называется созданием (*κτίσμα*) и утверждается, что Он является ангелом, отличающимся от остальных ангелов только по степени. Сектанты прилагали к Нему термин «*ἑτεροούσιον*» (инакосущий)⁴, т. е. у Святого Духа отличающаяся, другая сущность по отношению к Отцу и Сыну. Для Афанасия Александрийского Святой Дух божественен в полном смысле, единосущен Отцу и Сыну: «Дух (*τὸ Πνεῦμα*) не относится ни к множественности [тварных вещей], ни к ангелам, а есть единый сущий (*ἓν ὄν*), точнее говоря, собственен (*ἴδιον*) единому сущему Логосу (*τοῦ Λόγου ἑνός ὄντος*) и собственен и единосущен (*ὁμοούσιον*) единому сущему Богу»⁵. Первый аргумент Афанасий обосновывает на Библии, свидетельствующей, что Святой Дух «присоединен к Троице (*συνετάσσετο τῇ Τριάδι*), Которая... есть единый Бог (*εἰς Θεός ἐστι*)»⁶, т. е. Дух един с Отцом и Сыном. Второй аргумент представляет собой силлогизм: 1) Троица неделима, 2) Святой Дух – одно из Ее Лиц, следовательно, 3) Святой Дух единосущен с Отцом и Сыном⁷. Третий аргумент указывает на тесную связь Святого Духа с Сыном, из чего выводится, что отношение Духа к Сыну существенно то же самое, как отношение Сына к Отцу: «Дух по отношению к Сыну обладает теми же достоинством и природой (*τοιαύτην δὲ τάξιν καὶ φύσιν*), как Сын по отношению к Отцу»⁸. Четвертый аргумент подчеркивает: божественность Святого Духа следует из того факта, что Он делает всех спасенных участниками Бога (*μέτοχοι τοῦ Θεοῦ*)⁹. Если бы Святой Дух был созданием, мы не могли бы сделаться участниками Сыну в Духе (*ἐν τῷ Πνεύματι μέτοχοι*)¹⁰. Раз Святой Дух обоживает людей, то Его природа несомненно есть природа Бога: «Те, к кому Он приходит, становятся обоженными (*θεοποιῶνται*). Если же Он обоживает (*θεοποιεῖ*), то несомненно, что Его природа

¹ *Cyrilius Hierosolymitanus. Catecheses, IV, XVI // PG XXXIII. Paris, 1857. Col. 473A–476A.*

² *Ibid., XVII, II. Col. 969C. Ibid., XVII, XXXIII. Col. 1005B.*

³ *Athanasius Alexandrinus. Epistola I ad Serapionem Thmuitanum, 10 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 556B.*

⁴ *Ibid., 2. Col. 533A.*

⁵ *Ibid., 27. Col. 593C.*

⁶ *Ibid., 17. Col. 569C.*

⁷ *Ibid., 20. Col. 576D–577A.*

⁸ *Ibid., 21. Col. 580B.*

⁹ *Ibid., 24. Col. 585B.*

¹⁰ *Ibid., 27. Col. 593B.*

Божия (*φύσις θεοῦ*)»¹. Однако Афанасий Александрийский никогда и нигде не называет Святого Духа Богом, и такого высказывания в Церкви того времени просто не найти. Согласно богословской концепции Афанасия, Бог существует превечно как Троица.

Почему в этот период наблюдается рост интереса к тематизации Святого Духа? Это происходит, потому что понимание Святого Духа становится проблемой. Сказанное ранее о Сыне, переносится никейцами и на Святого Духа, а потому они вступают в конфликт с пневматомахи (духоборцами), которые, как и ариане, выходят в это время на арену богословских споров. Для духоборцев Святой Дух не является ни Богом, ни человеком. На противоположной стороне стоят новоникейцы, признающие Никейский Вселенский собор, но воспринимающие его иначе, чем староникейцы. Они расширяют сферу понятия *ὁμοούσιος* от Сына на Святого Духа, в то время как старо-никейцы принципиально держались за понятие единства Бога. К новоникейцам относятся Дидим Слепец (ум. 398), свт. Василий Великий (ум. 379), свт. Григорий Назианзин (ум. 389), свт. Григорий Нисский (ум. 394) и свт. Амфилохий Иконийский (ум. 395). Все они принадлежат к традиции Оригена и в своем богословском дискурсе совершенно сознательно используют философские средства. Василий Великий и Григорий Богослов познакомились в афинской высшей школе, другие так же получили прекрасное светское образование.

4.2. Богословский вклад отцов-каппадокийцев

Каппадокийцы подчеркивают вместе со свт. Афанасием Александрийским «*ὁμοούσιος*» Святого Духа. В посланиях свт. Василия Великого речь идет о догматике, о богословском образе Бога. В 125-м письме от августа 373 г. он решительно отстаивает перед своими адресатами точку зрения, высказанную в Никее. Он считает: отцы Никейского собора однозначно выразили свои мысли. Они характеризовали Сына как «рожденного от сущности (*οὐσία*) Отца». В своем письме он приводит никейский Символ веры. Касательно предложения «и во Святого Духа» он дает своим адресатам объяснение. В Символе веры озвучено достаточное и точное определение, с одной стороны, для исправления имеющихся недостатков, с другой стороны, для профилактики того богословски недоброкачественного, что могло возникнуть. Высказывание же о Святом Духе вкратце озвучено в тексте и не удостоилось дальнейшей разработки, т. к. эта проблема тогда еще не дискутировалась, а представление о Святом Духе было и без того правильным в душах людей. «Но постепенно злое семя греховности добралось до нас. Первоначально оно было посеяно Арием, предводителем ереси, а позднее во вред Церкви выращено его скверными последователями. Случилось так, что расширение греховности и богохульства дошло до хулы на Духа. Поэтому тех, кто сами себя не щадят и неосмотрительно ведут себя перед лицом

¹ Ibid., 24. Col. 588A.

наверняка сбывающейся угрозы, от которой наш Господь предостерегает хулящих Святого Духа, следует анафематствовать: тех, которые называют Святого Духа созданием (*κτίσμα*), и тех, которые так мыслят, а также тех, кто не исповедует, что Он святой по природе (*αὐτὸ φύσει ἅγιον εἶναι*), как святой по природе Отец и святой по природе Сын...»¹ В этом первом тексте Василий Великий выдвигает аргументы, которые противопоставляются учению духоборцев.

В другом тексте (письмо 140 к Антиохийской церкви), написанном осенью того же года, он аналогично говорит сначала о Никейском соборе. Он принимает излагаемое Символом веры, а не новации, появившиеся уже в его время. Да и сам он не осмеливается передавать другим людям мысли, порожденные его собственным разумом, чтобы человеческое не сделать словами веры. «Вернее, мы информируем спрашивающих у нас о том, чему мы научились от святых отцов. Со времени отцов в нашей Церкви укоренился Символ веры (*πίστις*), записанный святыми отцами, собравшимися в Никее. Я предполагаю, его читают и у вас. Но чтобы меня не упрекали в пассивности, я не отказываюсь приложить к этому письму правильный дословный текст... Но так как [в Символе веры] не дано определение касательно Святого Духа (*Ἐπειδὴ δὲ ἀδιόριστος ἐστὶν ὁ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος*), потому что духоборцы тогда еще не появились, то умолчано о том, что следует анафематствовать тех, которые говорят о Святом Духе как о создании»².

В третьем письме (письмо 159) от 374/375 г. он твердо придерживается убеждения, что составленный в Никее Символ веры следует предпочитать всем другим изложениям веры, написанным позже, «потому что в нем Сын исповедуется единосущным (*ὁμοούσιος*) Отцу и той же самой природы, как родивший Его. [То, что Он] свет от света, Бог от Бога и благой от благого, и все такое подобное, засвидетельствовано не только теми святыми [отцами], но теперь и нами, желающими следовать по их стопам. Однако, раз теперь людьми, постоянно желающими затрагивать проблемы (*ζήτημα*), выдуманы новации (*καινοτομεῖν*), которые прежними [отцами] молчаливо игнорировались (*κατελείφθη*), так как по этому поводу не спорили (говорю касательно Святого Духа), то в полном соответствии со смыслом Писания присовокуплю следующее: как мы крещены, так и веруем; как мы веруем, так и славословим». Надо учесть, что таинство крещения в данном случае подразумевает Никейский Символ веры, а не Никео-Константинопольский. В этой логической цепочке литургические формы следуют из Символа веры: «Поскольку ныне Спасителем вверено нам крещение (*βάπτισμα ἡμῶν δέδοται*) во имя Отца и Сына и Святого Духа, то соответственно крещению мы формулируем вероисповедание, и вероисповеданию, в свою очередь, соответствует наше славословие (*δοξολογίαν*), когда мы с Отцом и Сыном сопрославляем (*συνδοξάζοντες*) Святого Духа». Затем следует логическая инвер-

¹ *Basiliius Magnus. Epistola CXXV, 3 // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 549AB.*

² *Basiliius Magnus. Epistola CXL, 2 // Ibid. Col. 588B–589A.*

сия: «Ибо мы убеждены, что Он не чужд божественной природе (*μη ἀλλότριον εἶναι τῆς θείας φύσεως*). Ибо отличающееся по природе не могло бы получать такое же почитание». Т.е. утверждение Симола веры следует из литургических форм. Из двух обратных импликаций с одинаковыми членами следует эквивалентность членов: Символ веры и литургические формы представляют собой одно и то же. Это довольно проблематичный вывод. Далее умело и удачно приводится новозаветное обоснование божественной природы у Святого Духа. Правда, до Халкидонского собора понятие «природа» используется скорее в русле предшествовавшей традиции апологетов, и тогда не необходимо, а возможно: если присутствует божественная природа, то это Бог. «Тех же, кто Святого Духа называет созданием, мы жалеем, потому что такими речами они впадают в непростительный грех хулы на Него. О том, что сотворенное отделено (*διόρισται*) от божества, не нужно говорить тем, кто хоть немного упражнялся в Писании, ведь сотворенное порабощено (*δουλεύει*), а Дух делает свободным (*ἐλεύθεροῖ*) [Рим. 8, 21]. Сотворенное нуждается в жизни, а Дух животворит [Ин. 6, 63]. Сотворенное нуждается в научении (*διδασκαλίας*), а Дух учит [Ин. 14, 26]. Творение освящается (*ἀγιάζεται*), а Дух освящает (*ἀγιάζον*) [1 Кор. 6, 11]». Василий Великий размышляет по богословской модели отцов Никейского собора и Афанасия Александрийского об идентичности сущности и природы: «Если даже возьмем к примеру ангелов, архангелов или все надмирные силы, так они получают освящение через Святого Духа, а сам Дух имеет святость от природы (*φυσικὴν ἔχει τὴν ἀγιότητα*). Он не принял ее по благодати, но она сосущна Ему (*συνουσιωμένην αὐτῷ*), почему Он и получил по преимуществу наименование “святой”. Что свято по природе, как свят по природе Отец, и как свят по природе Сын, то не можем отделять от божественной и блаженной Троицы. И мы не принимаем тех, кто легкомысленно причисляет Дух к созданиям. Это как бы компендиум, в достаточной мере озвученный для вашей набожности, потому что при содействии Святого Духа вы вырастите из маленьких семян обильные плоды благочестия»¹. Однако, в отличие от вышеназванной богословской модели (одна сущность-природа, следовательно, одна ипостась) Василий Великий, как и остальные отцы-каппадокийцы, не ставит знак равенства между понятиями «*οὐσία*» и «*ὑπόστασις*». Углубленное триипостасное понимание – шаг ко Второму Вселенскому собору.

Василий Великий прямо не говорит о божественности Святого Духа, но со всей решительностью отрицает Его сотворенность. Полемика с духоборцами становилась все более жесткой. И Василий высказывается все четче и внятней. Он заявляет: Святой Дух нельзя отделить от Отца и Сына, что показывает крещальная формула. Василий Кесарийский пишет книгу о Святом Духе, где излагает то, что, по его логике, доказывает божественность Святого Духа. Он вразумительно указывает, что Духу следует поклоняться и славословить Его, как поклоняются Отцу и Сыну и славословят их. Святого Духа должно сочислять с Отцом и Сыном. Напротив,

¹ *Basiliius Magnus. Epistola CLIX, 1–2 // Ibid. Col. 620C–621C.*

духоборцы подчисляют Его, считая меньшим, чем Отец и Сын: «равноценным (*ὁμοτίμοις*) подобает сочисление (*τὴν συναρίθμησιν*), а низшим (*χεῖρον*) по достоинству подобает подчисление (*τὴν ὑπαρίθμησιν*)»¹. Хотя Василий Великий не называет Святого Духа Богом, но четко проговаривает, что Дух не чужд божественной природе (*οὐ τὸ τῆς φύσεως ἀλλότριον*)². Его главные аргументы таковы:

1. О величии (*μέγεθος*), достоинстве (*ἄξιος*) и деятельной силе (*ἐνέργημα*) Святого Духа свидетельствует Библия;

2. Его принадлежность к Отцу и Сыну проявляется во всех Его действиях, прежде всего при освящении (*ἀγιασμός*) и обожении (*θεὸν γενέσθαι*)³;

3. Личное соотношение (сопребывать – *συνεῖναι*) с Отцом и Сыном⁴.

У никейцев есть доксологическая формула, которая гласит: «Слава Отцу и Сыну со Святым Духом» (*Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῶ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι*)⁵. Духоборцы хотели запретить это словословие, так как нельзя говорить «и Духу» или «с Духом», но «в Духе». К тому же Дух не столь высокостоящ, как Отец и Сын. Василий Великий приводит в своей книге три ориентирующих пункта по этому спорному вопросу. Во-первых, Библия использует предлог «в» взамен предлога «с», а союз «и» равнозначен по смыслу предлогу «с» (глава XXV). Во-вторых, он приводит в качестве аргумента то, что в истории Церкви были знаменитые мужи прежних времен, которые использовали предлог «с» (глава XXIX). В-третьих, Василием Великим называется обычай и молитва Церкви (та же глава). Есть догматы и керигмы (*δογματῶν καὶ κηρυγμάτων*), которые изложены в Священном Писании, а есть такие, которые получены нами тайно (*ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα*) от апостольского предания (*ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως*). Василий Кесарийский называет их неписанными обычаями (*ἄγραφα τῶν ἔθῶν*)⁶ и дает по ним в своей книге внятные обоснования.

«Одно дело – догмат (*δόγμα*), другое дело – кериγμα (*κήρυγμα*). О первых умалчивается (*σιωπᾶται*), керигмы же обнародуются (*δημοσιεύεται*)... Если бы мы попытались так понимать (*ἐπιχειρήσασμεν*) неписанные обычаи, словно они не имеют никакого значения, то мы, пусть и не намеренно, повредили (*ζημιοῦντες*) бы важные места Евангелия. Пуще того, мы превратили бы благовествуемую истину (*τὸ κήρυγμα*) в пустой звук (*εἰς ὄνομα ψιλὸν*). Вспомним первое [приходящее на ум] и обычное: кто письменно научил нас, что уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа осеняют себя крестным знамением? Какая буква проинструктировала нас во время молитвы поворачиваться на восток? Кто в письменной форме оставил нам слова призы-

¹ *Basilius Magnus*. Liber de Spiritu sancto, XVII, 42 // Ibid. Col. 145B.

² Ibid., X, 24–26. Col. 109C–113C.

³ Ibid., IX, 22–23. Col. 107A–109C.

⁴ Ibid., XXVI, 63. Col. 184B.

⁵ Ibid., XXVII, 68. Col. 196A.

⁶ Ibid., XXVII, 66. Col. 188A.

вания (*τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα*) при освящении евхаристического хлеба и чаши? Да и не довольствуемся мы только словами, что приводят Апостол или Евангелие, но пред ними (*προλέγομεν*) и после них (*ἐπιλέγομεν*) произносим другие из неписаного учения (*ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας*), имеющие большое значение для таинства. Благословляя воду крещения, и елей помазания, и сверх того самого крещаемого, из каких письменных свидетельств берем мы это? Не из умалчиваемого ли и таинственного предания? (*Οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπομένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως;*) Какое письменное слово учит помазывать елеем?»¹. Ко всему практикуемому христианами в Церкви неписаному и непредписанному относится вера в божество Святого Духа: «Нужно исповедовать (*δέον ὁμολογεῖν*) Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого (*Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*)»².

Так стоит в письме Василия Великого от 360 г. к кесарийским монахам. Хотя в других его безусловно аутентичных текстах Святой Дух отчетливо не именуется Богом, здесь перед нами единственное исключение. Однако из-за единственности такой формулировки нет оснований критиковать это письмо как подделку, что характерно для ряда патрологов. Тем более, Григорий Назианзин в надгробном слове Василию Каппадокийскому указывает, что тот в публичных проповедях и беседах с глазу на глаз «знал (считал) Духа Богом» (*ἤδει τὸ Πνεῦμα Θεόν*)³. «Нет времени детально представить неписанные таинства Церкви (*τὰ ἄγραφα τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια*). Из каких письменных свидетельств имеем мы само исповедание веры в Отца, Сына и Святого Духа? Если мы верим [таинству] крещения на основании предания (*παραδόσεως*), то мы должны так передавать исповедание веры, чтоб оно соответствовало крещению. Если же наши противники отклоняют наш способ славословия, потому что не могут опереться на места из Писания, то пусть они представят нам письменные свидетельства к исповеданию веры, которое они сами излагают, и к остальному, что перечислил я. Так как столь многое, хотя и не записано, но имеет огромное значение для таинства богочитания (*τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*), неужели те [противники] не позволят нам ни единого слова, дошедшего до нас от отцов?... Поговорим о том, какое значение имеют все эти слова, каждое из которых привносит в богочитание свой смысл (*νοῦν*)»⁴. А именно речь идет, в первую очередь, о предлогах «в» и «с». По мнению Василия Великого, предлог «в» представляет скорее то, что относится к человеку (глава XXVI), а предлог «с» показывает общность Святого Духа с Богом (глава XXVII). Концепция Святого Духа у Василия Кесарийского хотя и малосистематична, но очень хорошо доступна для понимания.

Свт. Григорий Нисский отстаивает пневматологию, весьма сходную с таковой у свт. Василия Каппадокийского. Он подчеркивает единство божественной природы для всех трех Лиц.

¹ Ibid. Col. 188AC.

² *Basiliius Magnus*. Epistola VIII, 1 // Ibid. Col. 248C.

³ *Gregorius Theologus*. Oratio XLIII, LXIX // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 589A.

⁴ *Basiliius Magnus*. Liber de Spiritu sancto, XXVII, 67–68 // Ibid. Col. 192C–193B.

Согласно ему, Сын происходит напрямую от Бога, а Дух – через Сына от Отца. В свою очередь Григорий Назианзин задается вопросом, является ли Святой Дух Богом, и совершенно ясно отвечает утвердительно «да». А если Святой Дух есть Бог, «единосущный» ли он тогда? И на этот вопрос свт. Григорий Назианзин однозначно отвечает «да», ведь Бог – это Дух. Григорий Назианзин объясняет факт столь поздних церковных дебатов о Святом Духе развитием учения. Он пишет, что развитие (*τελείωσις*) богословия (*θεολογία*) происходит через инновативные дополнения (*προσθηκῶν*) в вероучении: «Ветхий Завет ясно (*φανερῶς*) проповедовал об Отце, а о Сыне – туманно (*ἀμυδρότερον*). Новый Завет открыл Сына, но лишь вскользь намекнул (*ὑπέδειξε*) о божестве Святого Духа (*τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα*). Теперь Дух пребывает среди нас и открывает себя яснее. Пока божество Отца еще не было признано (*ὁμολογηθείσης*), было бы неразумно открыто (*ἐκδήλωσ*) проповедовать о Сыне. И пока божество Сына не было признано, нельзя было перегружать (*ἐπιφορτίζεσθαι*) человека еще и учением о Святом Духе... Постепенными дополнениями (*προσθήκαις*), восхождениями (*ἀναβάσεσι*), как говорит Давид, продвижением вперед и прогрессом (*προόδοις καὶ προκοπαῖς*) от представления к представлению (*ἐκ δόξης εἰς δόξαν*) надлежит свету Троицы озарять просветленных (*λαμπροτέροις*)»¹.

Этой теорией прогрессирующего Откровения можно было объяснить даже духоборцам, почему Новый Завет содержит столь мало вероучительных положений, в отличие от православия IV столетия. Каппадокийцы столкнулись с проблемой, которую нужно рассматривать дифференцированно. А именно дифференцированно между происхождением Сына и происхождением Святого Духа из Бога. О Сыне говорится, что Он рожден от Отца, а не создан. Сын является едиnorodным, т. е. никто другой не рождается от Бога. Следовательно, это высказывание не применимо ко Святому Духу. У Василия Великого не упоминается об исхождении Духа «через Сына» (*διὰ τοῦ Υἱοῦ*), но только «от Бога» (*ἐκ τοῦ Θεοῦ*) или «от Отца» (*ἐκ τοῦ Πατρὸς*). Начиная с Григория Нисского в богословии Восточной церкви появляется формулировка: Святой Дух исходит (*ἐκπορεύω*) от Отца и посылается (*προίημι*) Сыном в соипостасной перихорезе². В послании к Авлавию Григорий пишет: «Ибо одно непосредственно из первого, другое через то, что непосредственно из первого, поэтому и едиnorodство несомненно остается при Сыне, и Дух несомненно [имеет] бытие от Отца, потому что посредничество Сына и самому [Сыну] сохра-

¹ *Gregorius Theologus. Oratio XXXI, Theologica V, XXVI // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 161C–164A.*

² Перихореза – изначально понятие стоической и неоплатонической философии, подразумевающее взаимное единение и проникновение тела и души при сохранении их различности. Понятие «перихореза» введено в христологическую терминологию Григорием Назианзиным, чтобы описать отношения человеческой и божественной природы в Иисусе Христе как взаимопроникновение: они «взаимопроникают (*περιχωρουσῶν*) одна в другую (*εἰς ἀλλήλας*) по закону сращения (*συμφύτας*)» (*Gregorius Theologus. Epistola CI: Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 181C.*). Глагол *περιχωρεῖν* означает «перемешивать», а приставка *περί* является усилением глагола *χωρεῖν* (предоставить место, проникнуться). Речь идет не столько о процессе, сколько о личностной общности (общении) в Троице. Метафора в современном богословии: перихореза – совместный танец (*περιχωρεῖν κύκλω* – первичное др. греч. значение слова «водить хоровод») божественной любви (Ю. Мольтман, В. Панненберг).

няет единородство, и Духа не отстраняет от природного отношения (*σχέσεως*) к Отцу»¹. С помощью категории отношения *πρὸς τὸν σχέσεως* Григорий определяет понятие «Лицо» в Троице. Эта категория стандартно применяется в древнегреческом языке при равенстве относящихся друг к другу, например, при «отношении взаимной [братской] любви» между отцами в монашеской обители². Отсюда следует, что посредничество (*μεσιτεία*) Сына не отрицает божественную природу Святого Духа, происходящего от Отца (*ἐκ τοῦ Πατρὸς*).

Поэтому делается заключение об исхождении Святого Духа от Отца через (*διὰ*) Сына, но речь не идет о первичности: «Как Сын соединяется (*συνάπτεται*) с Отцом, из Него беря бытие (*τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων*), будучи по началу своего бытия не позднее (*οὐχ ὑστερίζει*) Его [Отца], так опять-таки (*πάλιν*) и Святой Дух берет (*ἔχεται* + род.п.) [из] Единородного, Который в смысле причинности (*κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον*) только теоретически (*ἐπινοία μόνη*) представляется прежде (*προθεωρουμένου*) ипостаси Духа³. Временные интервалы не имеют места в вечной жизни. Итак, не принимая во внимание идею причинности, Святая Троица не обнаруживает в себе никакого различия⁴. Несколько ранее так формулировали уже омиусиане. Тем самым Восточная церковь спорит с Западной церковью, отстаивающей точку зрения, что Святой Дух исходит от Отца и Сына (*filioque*). В высказывании Григория Нисского об исхождении Святого Духа через Сына не таится никакой субординационизм, но подчеркивается «единосущность» (*ὁμοούσια*) Святого Духа Отцу и Сыну: «Сочетаясь (*συναπτόμενον*) с Отцом по несозданности (*κατὰ τὸ ἄκτιστον*), [Святой Дух] опять-таки различается (*διαχωρίζεται*) от Него тем, что не является Отцом, подобно Ему [Отцу]; [Святой Дух пребывает] в единстве (*συναφεία*) с Сыном по несозданности и из-за того, что имеет причину существования (*τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως*) от Бога всех сотворенных, опять-таки отличается (*ἀφίσταται*) в [только Ему] своеобразном (*ἐν τῷ ἰδιάζοντι*): в том, что не единородно (*μήτε μονογενῶς*) ипостасируется от Отца (*ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι*), и в том, что появляется через Его [Отца] Сына (*δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι*)»⁵.

Посредство Сына при исхождении Святого Духа выражает общую сущность всех трех ипостасей и единство Сына и Духа. Это в принципе тождественно высказываниям Афанасия Александрийского. Собственное достижение каппадокийцев, расширяющее границы богословия Афанасия, состоит в нахождении философских понятий, посредством которых можно далее

¹ Греч.: Τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ Μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ Μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης. *Gregorius Nyssenus. Quod non sint tres Dii // PG XLV. Paris, 1863. Col. 133BC.*

² Греч.: τὴν ἀγαπητικὴν πρὸς ἀλλήλους σχέσιν. *Gregorius Nyssenus. Epistola I // PG XLVI. Paris, 1863. Col. 1004C.*

³ Греч.: τοῦ Μονογενοῦς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοία μόνη κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως.

⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium, I // PG XLV. Paris, 1863. Col. 464BC.*

⁵ Греч.: Τῷ γὰρ Πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον συναπτόμενον, πάλιν ἀπ' αὐτοῦ τῷ μὴ Πατρὶ εἶναι, καθάπερ οὗτός ἐστι, διαχωρίζεται τῇ πρὸς τὸν Υἱόν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφεία καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν ἐνούμενον, ἀφίσταται πάλιν ἐν τῷ ἰδιάζοντι ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι, καὶ ἐν τῷ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι. *Ibid. Col. 336CD.*

разработать эту тематику и решить возникшие проблемы. Выдающийся исследователь древнегреческой философии Алексей Федорович Лосев отмечал: «Каппадокийское учение (о трех ипостасях) в огромной степени зависело от античного неоплатонизма, это уже не раз устанавливалось в науке... Диалектика самотождественного различия, при помощи которой каппадокийцы завершили тринитарную проблему в IV веке, это – всецело античная, и даже еще платоновская диалектика»¹.

Два расхожих мнения о Боге в догматике того времени: 1) одна сущность, следовательно, одна ипостась; 2) три ипостаси, следовательно, три сущности. В 369–370 гг. Василий Великий пишет своему брату Григорию Нисскому (38 письмо, аутентичность которого оспаривается рядом патрологов, но стилистика все же соответствует Василию Великому), что нужно «перенести в божественные догматы» (*μετατιθείς ἐπὶ τῶν θεῶν δογμάτων*) различие между «οὐσία» (сущность, бытие) и «ὑπόστασις» (осуществление образа бытия: образ-способ существования = *τρόπος ὑπάρξεως*), которое знакомо философам (перипатетикам, стоикам, неоплатоникам). Трактат Плотина (Эннеада V, 1) «цитируется под названием “Три начальные ипостаси” Кириллом Александрийским, Феодоритом и Василием Великим»². Есть наименования общие, собирательные, а есть особенные, частные, например, человек вообще (человеческая природа) и конкретный человек (индивидуум). В этом и других письмах Василием Великим, судя по всему, модифицированно используется аристотелевская классификация сущностей в «Органоне». Стагирит именовал общее в вещах «вторыми сущностями» (*δεύτεραι οὐσίαι*) или «родом эйдоса, вида» (*γένος δὲ τοῦ εἶδος*), а индивидуальное – «первыми сущностями» (*πρώτως οὐσίαι*)³. Василий Великий, в свою очередь, аристотелевские «вторые сущности» именуется «общими сущностями» (*κοινὰ οὐσίαι*) или «общей природой» (*κοινὴ φύσις*), а «первые сущности» Аристотеля называет «ипостасями» (*ὑποστάσεις*) или «лицами» (*πρόσωπα*). «Ипостась – не неопределенное понятие сущности, которое из-за всеобщести своего содержания не находит под собой опоры (*στάσιν*), но [характерность], ограничивающая (*περιστῶσα*) и оконтуривающая (*περιγράφουσα*) общее и неопределенное в вещи посредством очевидных отличительных свойств (*διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων*)»⁴. В качестве примера одновременной соединенности и разделенности одного и того же Василий Кесарийский приводит преломление в атмосферной призме белого света, представляющего радугой из нескольких цветов. Как один и тот же свет непрерывен в себе и разделен, так едина природа Божия, осуществляющаяся в ипостасных отличительных свойствах Лиц Троицы: раздельность в ипостаси, слитность в сущности.

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 57–58.

² Chitchaline Y. À propos du titre du Traité de Plotin *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστασεῶν* (Enn. V, 1) // *Revue des Études Grecques*. Т. CV. Paris, 1992. P. 261.

³ Аристотель. Категории, 5 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 55–56.

⁴ *Basiliius Magnus*. Epistola XXXVIII, 3 // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 328BD.

Согласно интерпретации богословия Василия Великого Григорием Нисским, понятие *οὐσία* тождественно понятию «вид» (*εἶδος*), а понятие *ὑπόστασις* – понятию «особенное лицо» (*ἰδικὸν πρόσωπον*) и «индивидуум» (*ἄτομον*). В «Трактате против греков» Григорий пишет: «Вид и индивидуум (*εἶδος καὶ ἄτομον*), то есть (*τουτέστιν*) сущность и ипостась (*οὐσία καὶ ὑπόστασις*), не идентичны (*οὐ ταῦτόν*). Ибо говорящий “индивидуум”, то есть “ипостась”, сразу анализирует услышанное: курчавый, сероглазый, сын, отец и тому подобное. А говорящий: “вид”, то есть “сущность”, уточняет: животное разумное, смертное, обладающее умом и знанием, или животное неразумное, смертное, издающее ржание и тому подобное. Раз сущность и индивидуум, то есть ипостась, не идентичны, то не идентичны и особенности, характеризующие то и другое (*τὰ χαρακτηρίζοντα ταύτην τε κάκεινήν*). Если же они не идентичны, то к ним нельзя применять сходные (*συνάπτεσθαι*) имена»¹. Модифицированное логическое различие между видом и индивидуумом, сущностью и ипостасью Григорий Нисский по совету своего старшего брата переносит в догматику: к общей сущности (*οὐσία*) или природе (*φύσις*) божества причастны (*μετέχουσιν*) три ипостаси (*ὑποστάσεις*) или три Лица (*πρόσωπα*).

Особый интерес представляют 214-е и 236-е письма Василия Великого. В 214-м письме от 375 г. понятийное различие между *οὐσία* и *ὑπόστασις* формулируется философски: «Ипостась и сущность не идентичны... Если от меня требуется высказать кратко свое мнение, то скажу, что сущность относится к ипостаси точно так же (*τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν*), как общее к частному (*τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον*). Каждый из нас причастен бытию (*τοῦ εἶναι μετέχει*) благодаря общей всем сущности (*τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ*), но в силу своих особенностей (*ιδιώμασιν*) является тем-то и тем-то. Так и термин “сущность” общий, как например, благо, божество или что-то еще мыслимое. Ипостась же усматривается в особенном отцовства, или сыновства, или освящающей силы. Если утверждают, что Лица (*πρόσωπα*) неипостасны (*ἀνυπόστατα*), то это утверждение само по себе нелепо. Если же думают, что Лица сводимы (*συγχωροῦσιν*) к истинным ипостасям, тогда пусть рассчитают исповедуемое, чтобы как термин “единосущно” сохранялся в единстве божества, так и наше верующее знание Отца, Сына и Святого Духа возвещалось в плане совершенной и полноценной ипостаси каждого из названных»².

В 236-м письме от 376 г. Василий Великий уточняет: «Сущность и ипостась отличаются друг от друга так же, как общее от особенного (*τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστον*), например, как живой организм от индивидуального человека (*τὸν δεῖνα ἄνθρωπον*). Поэтому мы исповедуем одну единственную сущность в божестве, так что понятие бытия не объясняем по-разному, а ипостась считаем нечто особенным, сохраняя несмешанное и ясное понятие об Отце, Сыне и

¹ *Gregorius Nyssenus. Tractatus adversus Græcos // PG XLV. Paris, 1863. Col. 184CD.*

² *Basiliius Magnus. Epistola CCXIV, 4 // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 789AB.*

Святом Духе... Божество – это общее, Отцовство – особенное»¹. Остается открытым вопрос: в какой степени заимствуемая из греческой философии (антропологии) терминология применима к триадологии христианского богословия? Так у Петра и Павла единая сущность «человек». Однако человек Петр и человек Павел разные люди. Единая божественная сущность Бога Отца и Бога Сына логически не означает, что Они не разные боги.

Анализируя богословие Амфилохия Иконийского, близкого друга отцов-каппадокийцев, тюбингенский профессор Карл Холл² (1866–1926) в начале XX в. первым из патрологов обратил на это особое внимание: согласно Василию Великому, каждая *ὑπόστασις* должна иметь свою *γνώρισμα* (признак, свойство): *ιδίωμα* (особенность, своеобразие), *ιδιότης* (специфическое свойство), *ιδιάζον* (своеобразие), *χαρακτήρ* (характер, отличительная черта). Этим она отличается от других. Так в 38 письме к Григорию Нисскому Василий Кесарийский размышляет над тем, что понятием «человек» называется общая всем людям природа, но не самостоятельный индивидуум. Конкретное и самостоятельное выражается понятием «ипостась». Следовательно, «ипостась» – это не неопределенное понятие сущности, а понятие, конкретизирующее общее посредством отличительных свойств³. Именование индивидуума личности ипостасью, что неоднократно делает Василий Великий в своих текстах, не было чем-то само собой разумеющимся для никейских омоусиан. Но в IV в. уже появляются богословские термины «*ιδιότητες τῶν προσώπων*»⁴ (свойства лиц) и «*ιδιότητες τῶν ὑποστάσεων*»⁵ (свойства ипостасей). При этом понятия «*ὑπόστασις*» и «*ιδιότης*» четко отличаются. Термин «*ιδιότης τῶν προσώπων*» означает особенность экзистенции и переходит в «*ὑπόστασις*». Так как каждая *ὑπόστασις* должна иметь свою *γνώρισμα*, то понятие «ипостась» как конкретная экзистенция становится богословским термином триадологии.

Стоики как и Аристотель считали, что в некотором смысле человека можно отождествить с материей его тела. Такую точку зрения мы встречаем у Василия Великого в сочинении «Против Евномия»⁶, где он отождествляет сущность (*οὐσία*) Адама с его материальным субстратом (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*), т.е. с глиной, из которой он сформирован. Такое отождествление богословски двусмысленно: если у каждого человека есть свой собственный материальный субстрат, то тогда и особенная индивидуальная сущность. Ряд современных патрологов (Р. Хьюбнер, Д. Балас, Д. Робертсон) считает, что понятие «сущность» у Василия Великого соответствует стоическому обобщающему понятию материального субстрата: «Сущностью же называю

¹ Ibid., CCXXXVI, 6. Col 884AB.

² Holl K. Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen-Leipzig, 1904. S. 132–133.

³ Basilus Magnus. Epistola XXXVIII // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 325B–328B.

⁴ Epiphanius Cyprius. Adversus hæreses, LXXIII, XI; XVI // PG XLII. Paris, 1863. Col. 424C, 432D.

⁵ Ibid., LXXIII, XVI. Col. 433B.

⁶ Basilus Magnus. Adversus Eunomium, I, 15 // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 548A.

здесь материальный субстрат (*οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*)»¹. Цитировавший этот пассаж Григорий Нисский позднее добавил отрицательную частицу «не» (*οὐ*) – «не материальный субстрат». Мы должны различать индивидуума Петра и его сущность, которая одинакова у всех людей (подразумевается конкретная форма): «под сущностью я не подразумеваю материальный субстрат (*οὐσίαν δὲ λέγω νῦν οὐ τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*)»². Было ли это исправлением³ того, что Григорий считал неверным у старшего брата? Возможно, так как сам он явно занимает позицию аристотелевского понимания сущности. Хотя в то же время Василий Великий в своей антропологии в основном ориентируется именно на Аристотеля.

Василий Кесарийский дифференцирует эйдос «человек» на индивидуумов, а сущность индивидуума – материальный субстрат. Григорий Нисский, напротив, идентифицирует сущность как эйдос. Значит оба они размышляют все-таки в системе аристотелевской философии. Мы имеем здесь дело с двойственной антропологической конструкцией: с одной стороны, дифференциация – это особенный признак индивидуума, с другой стороны, дифференциация – это вид, т.к. формирует общую группу. Такая двойственность понятия эйдоса была в тягость древнегреческим философам и отцам Церкви, но ее нельзя избежать. Налицо обобщающее применение понятия эйдос, вид: он подытоживает, когда вбирает в себя меньше отличительных черт, чем наблюдается у единичного феномена. Обобщение применяется уже на дотеоретической плоскости, когда определяются качества элементов, из которых состоит личность. Индивидуальность – это уникальное сочетание качеств, которые сами по себе не уникальны, а эйдос может быть и общим, и особенным. Поэтому гносеологически правы оба брата, Василий Кесарийский и Григорий Нисский. Раз понятие вида редуцированно вбирает в себя характерные отличительные черты (которые в индивидуальном случае являются составными частями феноменов, образов, структур, а в обобщающем случае являются самими феноменами и т.д.), то тогда понятие вида возводится из описательной в теоретическую плоскость.

Каппадокийцы – родом из никейской традиции, а никейцы не рассматривали понятие *ὁμοούσιος* строго философски. Исходя из различий, они хотели понять целое. Поэтому они начинают богословский анализ с ипостасей, чтобы прийти до единства Божия. Позиция великих каппадокийцев заключается в формуле: одна сущность в трех ипостасях (*μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν*). Григорий Назианзин в «Похвале» Афанасию Александрийскому говорит об «одной сущности и трех ипостасях» (*μῆδς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων*)⁴. Григорий Нисский,

¹ Ibid., II, 4 // Ibid. Col. 577C.

² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium*, VII // PG XLV. Paris, 1863. Col. 748B.

³ *Balas D. The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius* // *StPatr* 14 (5). Berlin, 1976. P. 275–281. Ср. противоположную точку зрения: *Бирюков Д.С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // *Богословские труды*. № 42. М., 2009. С. 101–102.

⁴ *Gregorius Theologus. Oratio XXI: In laudem Athanasii*, XXXIII // PG XXXV. Paris, 1857. Col. 1124D.

вторя Василию Великому, пишет: «Одна природа исповедуется в различных ипостасях (*μία φύσις ὁμολογεῖται ἐν διαφόροις ὑποστάσεσι*)... в трех Лицах и ипостасях (*ἐν τρισὶ προσώποις καὶ ὑποστάσεσι*)»¹. Это – модернизированный вариант оригеновской формулы: три ипостаси в одной сущности (*τρεις ὑποστάσεις ἐν μιᾷ οὐσίᾳ*)². Данной формулой каппадокийцы утверждали «единосущие» (*ὁμοούσια*) Сына Божия и Святого Духа. Прогресс богословия каппадокийцев состоит в том, что они прояснили оба понятия. Они отличают ипостась от сущности и показывают, как эти понятия применимы к Богу. Каждая из трех ипостасей – это одна и та же сущность, но определяемая соответствующими особенностями и характеристиками. Василий Великий формулирует особенности божества, когда Бог открывает себя как Сын или как Святой Дух. Если Бог открывает себя как Отец, Сын и Святой Дух, то это – отцовство, сыновство и освящение. Григорий Назианзин и Григорий Нисский говорят философски точнее, чем прежние отцы, используют абстрактную терминологию. Они подчеркивают особенности нерожденности Отца, рожденности Сына и посланничества или исхождения Святого Духа. Различия состоят в происхождении и реляциях, соотношениях. Это очень сильно корреспондирует с имманентным триединством. Каппадокийцы твердо придерживались единства Божия и его неделимости. По их тринитарному представлению, есть только один Бог, но Он троичен.

Каппадокийцы проделали мощную подготовительную работу ко Второму Вселенскому собору, состоявшемуся в Константинополе в 381 г. Ведь они не только прояснили важные богословские понятия и сделали разговор о Боге логичным и внятнм, но еще и позаботились о том, чтобы в Церкви сформировалось неуклонно увеличивающееся большинство богословов, выступающих за догмат о «единосущности» Святого Духа.

4.3. Богословие Второго Вселенского собора (381)

В мае 381 г. открылся Второй Вселенский собор в Константинополе. Его заседания проходили в императорском дворце. Закончился он в начале июля. Император Феодосий I (379–395) при своем восхождении на трон изгнал арианского епископа из Константинополя и поставил вместо него никейского еп. Григория Назианзина. Затем он издал свой первый эдикт 28 февраля 380 г., касающийся религиозной политики. Эдикт обязывал всех жителей империи исповедовать веру в единое божество Отца, Сына и Святого Духа, Которые равны по величию.

На этот синод прибыло 150 епископов Востока, среди них свт. Григорий Назианзин, свт. Григорий Нисский и свт. Кирилл Иерусалимский. В самом начале на синоде присутствовали 36 епископов из партии духоборцев (пневматомахов), но вскоре они покинули синод. На соборе

¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium, I // PG XLV. Paris, 1863. Col. 400C, 320D.*

² *Origenes. Scholia in Matthæum, XXVIII // PG XVII. Paris, 1857. Col. 309 D.*

было достигнуто единство, выразившееся в том, что «единосущность» (*ὁμοούσια*) признавалась за всем божеством, а тем самым признавался и тринитарный догмат об одной сущности в трех Лицах. Затем было принято единое вероисповедание. Схожий с Константинопольским Символом веры текст задокументирован уже семью годами ранее самого собора (374) у еп. Епифания Саламинского или Кипрского (ум. 403) в его сочинении «Анкорат» (*Ἀγκυρωτός*, от греч. *ἄγκυρα* – якорь): «Веруем во единого Бога, Отца вседержителя, творца неба и земли, видимого всего и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия едиnorodного (*μονογενῆ*), от Отца рожденного прежде всех веков, то есть из сущности Отца (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*), света от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу (*ὁμοούσιον τῷ Πατρί*), Которым все сотворено, что на небесах и что на земле. Ради нас людей и ради нашего спасения спешшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы, и вочеловечившегося, распятого за нас при понтийском Пилате, страдавшего и погребенного, и воскресшего в третий день по Писаниям, и возшедшего на небеса, и сидящего одесную Отца. И снова грядущего (*πάλιν ἐρχομένον*) со славой судить живых и мертвых, Царству Которого не будет конца. И в Духа Святого, Господа и животворящего (*Κύριον καὶ ζωοποιόν*), от Отца исходящего (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*), с Отцом и Сыном спокланяемого и прославляемого (*συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*), говорившего через пророков. Во единую святую соборную (*καθολικὴν*) и апостольскую Церковь. Исповедуем одно крещение во оставление грехов. Ожидаем воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь»¹. Если это не позднейшая интерполяция, то Епифаний Кипрский вполне мог принимать активное участие в начале заседаний Второго Вселенского собора и предложить свой проект расширения никейского Символа веры².

Прежде всего собор намеревался подтвердить никейскую веру. Это следует из первого канона, в котором звучит: «Вера трехсот восемнадцати отцов, собравшихся в Никее вифинской, да не отменяется, но да пребывает господствующей»³. Кроме того, существует синодальное послание из Константинополя от 382 г., говорящее о догматическом тексте собора с такой же целью. Конечно, проявлялось желание так интерпретировать Никею, чтобы предусматривалось последующее богословское развитие. В этом плане сошлись на вероисповедании, которое было известно уже до собора, но в то же время соответствовало целям соборных отцов. Так как от Константинопольского собора не сохранилось никаких актов, то это вероисповедание впервые зафиксировано в деяниях Халкидонского Вселенского собора (5-е заседание), где оно называет-

¹ *Ephanius Constantiensis. Ancoratus*, CXIX // PG XLIII. Paris, 1864. Col. 232CD.

² Дунаев А.Г., Фокин А.Р. Епифаний Кипрский // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 560. В статье дается отсылка к: *Dechow J.F. Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*. Mason, 1988. P. 88.

³ Деяния Вселенских соборов. Т. I. Казань, 1910. С. 116.

ся «Символом ста пятидесяти святых отцов, собиравшихся в Константинополе»¹. Это тот самый Символ веры, который и по сей день звучит на литургии и произносится крещаемым. Никео-константинопольский Символ имеет подлинно вселенское значение для Церкви, и он – последнее, в чем безоговорочно объединился и проявил согласие весь народ Божий. После того христиане безвозвратно разошлись в своих догматических представлениях. Вероисповедание Халкидонского Вселенского собора (451), дипломатично называемое не символом, а оросом (определением), уже не было признано всеми поместными церквями. Несогласные ушли в первый неизлеченный раскол (монофизитство).

В тексте Символа веры Константинопольского собора прежде всего бросается в глаза, что к предложению «и в Святого Духа», которое никейцы оставили именно в таком кратком виде, теперь добавляются определенные формулировки. Божественность Святого Духа должна быть высказана совершенно отчетливо. Однако термин «единосущный» (*ὁμοούσιος*), предложенный отцами-каппадокийцами, не вносится в вероисповедание. Причина тому не известна. Включительно до высказывания «говорившего через пророков» все формулировки здесь новые. Первое добавление особенно обращает на себя внимание – *τὸ Κύριον*. Существительное *ὁ Κύριος* – существительное мужского рода, но здесь оно грамматически инновативно получает артикль среднего рода (*τὸ*). Тем самым о Святом Духе хотели сказать, что Он есть «Господь». Господь в Ветхом Завете – это Бог, а в Новом Завете почти без исключений – это Христос. Теперь планируется применить тот же самый термин и для Святого Духа. В данном контексте подразумевается: если говорится «Господь» (*Κύριος*), то тем самым говорится «Бог» (*Θεός*). Так как слово «Дух» (*τὸ Πνεῦμα*) в древнегреческом языке среднего рода, то и перед словом «Господь» стоит артикль *τὸ*, а также автоматически меняется окончание (*τὸ Κύριον*). Второе добавление «животворящий» (*ζωοποιόν*) присоединяется на основании богословского обихода (повседневного само-собой-разумеющегося знания) того времени. Формулировки сознательно корреспондируют с Библией. В Рим. 8, 11 апостол Павел делает высказывание о Святом Духе, Который оживляет: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас». Итак, Дух не получает жизнь подобно созданию, а дает жизнь, что может только Бог. Третье добавление, «от Отца исходящий» (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*), заимствовано из Ин. 15, 26: «Дух истины, Который от Отца исходит». Это высказывание делается в противовес воззрению, что Дух является созданием, так как исходящий от Бога сам есть Бог. Понятие «*filioque*», подразумевающее исхождение «и от Сына», было вставлено в Константинопольский Символ веры значительно позднее, в конце VI века в Испании. Византийская церковь резко возражала против этой вставки и поставила православность Римской церкви под сомнение. Справедливости ради надо отметить, что

¹ Деяния Вселенских соборов. Т. IV. Казань, 1908. С. 47.

хотя у некоторых будущих участников Константинопольского собора и встречалась иногда формула *filioque*, но на соборе она не была принята. Четвертое добавление гласит: «С Отцом и Сыном спокланяемого и прославляемого» (*τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*). Следовательно, речь идет о таком поклонении, которое подобает всем лицам Троицы. В культе нет никакого различия между Отцом, Сыном и Святым Духом. Наконец, в словах «говорившего через пророков» (*τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν*) выражается то, что Святой Дух уже в книгах Ветхого Завета вещал об Иисусе Христе как о Мессии. Святой Дух вдохновлял пророков. Божество Сына обосновывалось на Никейском соборе рождением от Бога: «Бога истинного от Бога истинного» (*Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ*). На Константинопольском соборе о Святом Духе говорится, что Он исходит от Отца (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*), подчеркивая божество Духа.

Высказывания о Святом Духе можно обобщить в пяти пунктах:

1. Он – Господь, а тем самым – Бог;
2. Он имеет божественную функцию животворения;
3. Он исходит от Бога и тем самым имеет имманентный исток в Боге, Он – сущностно Бог;
4. Он почитается высшим образом так же, как Отец и Сын;
5. Он вдохновлял пророков.

Это вероисповедание стало предварительным завершением тринитарного догмата о Боге. Пару десятилетий спустя блж. Августин Иппонский (354–430) делает свой вклад в тринитарную дискуссию в форме трактата «О Троице» (400–415): «Остается ли иное, как не признать, что эти формулировки (*vocabula*) возникли по необходимости, когда потребовалось детальное рассуждение против интриг и ошибок еретиков (*adversum insidias vel errores haereticorum*)?... Несомненно познается из Писания, во что мы искренне веруем, и констатируется умственным взором в недвусмысленном созерцании, что есть Отец, Сын и Святой Дух. Сын не есть тот же (*eumdem*), что Отец, а Святой Дух не есть тот же, что Отец или Сын. Возник вопрос, что их трое. Говорили об ипостасях или о лицах (*substantias sive personas*) и не хотели этими выражениями утверждать различность (*diversitatem*), но отвергали и единственность (*singularitatem*). Также хотели выразить единство (*unitas*), из-за чего говорили об одной сущности (*una essentia*), но и о Троице (*trinitas*), а потому говорили о трех ипостасях или лицах (*tres substantiae vel personae*)»¹. В другом месте этого трактата блаженный Августин пишет: многие весьма уважаемые богословы, занимавшиеся вопросом о Троице, использовали формулы «три ипостаси, три лица» (*tres substantias, tres hypostases, tres personas, tria prosopa*), ибо хотели, чтобы «для обозначения

¹ *Augustinus Hipponensis. De Trinitate, VII, IV, 9 // PL XLII. Paris, 1845. Col. 941–942.*

(*significatione*) Троицы имелась в распоряжении хоть какая-то формулировка (*vocabulum*), и тем самым мы не должны были бы совершенно безмолвствовать (*ne omnino taceremus*)»¹.

¹ Ibid., VII, VI, 11. Col. 943.

5. Христология IV–V вв.

5.1. Две концепции Боговоплощения

По вопросу Боговоплощения существовала поляризация мнений между двумя богословскими традициями. С одной стороны, александрийской школой, с другой стороны, антиохийской.

а) Схема «Логос – плоть» (*Λόγος – σάρξ*)

Логос соединился только с плотью, а не с полноценным человеком, т. е. отсутствует душа. Это богословие представлено, например, у Ария и Аполлинария. Ариане придерживались концепции, что Логос, являющийся созданием, при воплощении воспринял только одну человеческую телесность без души, чтобы соединиться с телесностью в одну единственную природу, как соединена у обычного человека душа с телом. Это статический образ аристотелевского единства формы и материи. Фактически Логос заступил на место человеческой души. Еп. Аполлинарий Лаодикийский (ум. ок. 390) хотел мыслить максимально теснее единство Логоса с человеком «ради достоверности спасения». Такое тесное соединение возможно, согласно Аполлинарию, только тогда, когда человечество Иисуса Христа без Логоса представляется неполноценным. «Две целостности не могут стать единством» (*δύο τέλεια ἔν γενέσθαι οὐ δύναται*)¹. Эта аксиома привела его к экстремальному заострению схемы «Логос – плоть». Он утверждает о соединении Логоса исключительно с плотью и отвергает наличие человеческой души в Иисусе Христе. Богочеловек Иисус Христос для Аполлинария является срединным существом. Христос – жизненное единство божественной Пневмы и человеческой плоти. Здесь сотериологические вопросы соединяются с антропологическими. Богословие Аполлинария, подобно арианскому, было позднее осуждено как ересь.

Афанасий Александрийский, как и Аполлинарий, был последовательным никейцем. Он сторонник схемы «Логос – плоть». Единство Логоса с плотью осуществляется ради спасения человека: Логос облекся в тело, «прививая» тело к жизни (регенерируется материальная природа). Бессмертной душе восстанавливается спасенное (бессмертное) тело, и таким образом спасается целостный человек, а не часть его². Однако он отвергает арианские выводы. Он говорит о Христе как об облаченном в плоть Боге, т. е. речь не идет о подлинно богочеловеческой природе: Логос Божий «облачился в тварную плоть и так стал подобен нам по телесному качеству»³. Христос стал человеком, а не вошел в одного человека. Эта схема подходит для формулировки единства во Христе и основывается на философских антропологических понятиях.

¹ Athanasius Alexandrinus. Contra Apollinarium, I, 2 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 1096 B.

² Athanasius Alexandrinus. Oratio de incarnatione Verbi // PG XXV. Paris, 1857. Col. 173–176.

³ Athanasius Alexandrinus. Orationes contra Arianos II, 61 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 278BC.

Афанасий Александрийский в связи с этим говорит следующее: «Писание имеет обыкновение именовать человека плотью (*σάρκα τὸν ἄνθρωπον*) ... Под плотью же понимается человеческий род (*τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος*)»¹. Он распространяет аналогию модели единства Логоса и Бога Отца (Ин. 17, 21–22) на моделируемый объект единства тела воплощенного Логоса и человечества как тела²: 1) Отец в (*ἐν*) Логосе и Логос в Отце (равносущность как единство), 2) Логос в (*ἐν*) человечестве посредством тела «*διὰ τὸ σῶμα*» (Логос надел на себя человеческое тело – *τὸ γὰρ ἡμέτερον ἐνεδύσατο σῶμα*), 3) люди могут стать совершенны (*τέλειοι*) посредством единства (*ἐνότητά*) с (*πρὸς*) телом воплощенного Логоса (спасение «*σωτηρία*» как единство человечества в теле Христа: одно тело и один дух «*ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα*», т.е. совершенный человек «*ἄνδρα τέλειον*»). Человечество обоживается взаимопроникновением божественной (дух) и человеческой (плоть) природ в лице Христа. Афанасий рассматривает схему «Логос – плоть» иначе, чем Аполлинарий, его старый друг и соратник по староникейской партии. Для него плоть – одушевленное тело. Непоследовательно также у Афанасия Александрийского Логос не активен (не жизнедеятелен) без человеческой природы Иисуса Христа. Индивидуум возникает только посредством соединения тела с Логосом. Нелогичным образом человечество предшествует этому соединению. Обоснование для схемы «Логос – плоть» ранние христиане находили в Новом Завете: «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1, 14).

Христология «Логос – плоть» влекла за собой серьезные последствия. Сомнительный элемент, заложенный в этой схеме, представляет собой то, что учение о душе Иисуса Христа отходит на задний план. Значит, не осознается действительное целостное человечество Христа, в том числе Его психика. К этому вопросу возвращаются под интеллектуальным давлением греческой философии, что сказывается на понимании спасения, поскольку Христос – субъект искупительного действия. Тем самым в богословии и христианском благочестии естественно утрачивается сознание о человеческом бытии Христа. Против христологии «Логос – плоть» Ария и Аполлинария вынес свои определения Александрийский синод от 362 г.: воплощенный Логос имел человеческую душу и ум³. Это определение подпитывается также сотериологией, так как Христос искупил не только тело, но и душу. Аполлинарий признал данное определение и перешел к другой антропологии, называемой трихотомической. Он различает между душой и разумом. Согласно его мнению, Логос воспринял животную душу, т. е. тело Иисуса Христа подобно каждому живому существу имело животную душу как моторику. Однако Логос заменил в Иисусе Христе то, что имеет не каждый человек, а именно – дух. Григорий Назианзин конста-

¹ Athanasius Alexandrinus. Orationes contra Arianos III, 30 // Ibid. Col. 388C.

² Ibid., III, 22. Col. 368C–369A.

³ Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. / сост. Г.И. Беневич. Т. 1. М.–СПб., 2009. С. 183.

тирует по этой проблеме: «Что не воспринято (*ἀπρόσληπτον*) [Логосом], не спасено (*ἀθεράπευτον*); что соединено (*ἦνωται*) с Богом, то и спасаемо (*σώζεται*)»¹. Значит, если должен быть спасен целый человек, то во Христе должен быть воспринят целый человек. Григорий Назианзин с Григорием Нисским говорили в противовес Аполлинарию о двух полноценных природах во Христе, но им не удалось прояснить взаимопроникновение и единство природ, по поводу наличия которых они утверждали. Двойственность Бога и человека во Христе выяснена, а единство следовало еще найти. После осуждения Аполлинария богословы отошли от схемы «Логос – плоть».

б) Схема «Логос – человек» (*Λόγος – ἄνθρωπος*)

По этой схеме мыслит антиохийская христология. Такое исходное положение разрабатывал свт. Евстафий Антиохийский (ум. 337/346). Выступая против ариан, он доказывал наличие человеческой души у Иисуса Христа. Согласно ему, божество и человечество во Христе представляют собой две совершенные (полноценные) природы: по божественной природе Христос единосущен Богу-Отцу, а «разумная [душа Иисуса] единосущна душам людей, совершенно так, как и плоть, происшедшая от Марии, единосущна плоти людей»². Взаимоотношение божества и человечества во Христе выглядит так: божественный Логос «обитал» в человеке Иисусе Христе. У современников антиохийцев создавалось впечатление, что те говорили о двух отдельных сущностях и таким образом раздваивали Христа. Еп. Феодор Мопсуестийский (ум. 428) развил христологию «Логос – человек», которой он подготовил учение, сформулированное на Халкидонском IV Вселенском соборе (451). Притом речь идет о двух природах, а не сущностях. Пока еще так и не появились формулировки о единстве божественного и человеческого во Христе, хотя Феодор Мопсуестийский говорит о двух природах в одном Лице Иисуса Христа (дифизитство). Действительно, он сделал шаг на пути к осознанию единства. Он предполагает, что Логос воспринял и человеческую душу, так как от нее произошел грех, и тем самым она должна быть спасена в первую очередь. Христологическая идея Феодора заключалась в четком различении двух природ, но вместе с тем в нахождении надежного обозначения для их единства во Христе: неслитное соединение. Христологическая формула Феодора: одно Лицо и две природы³. У антиохийцев речь идет о том, что обе природы остаются неслитными и неизменными.

в) Антиохийское и александрийское богословие

Антиохийцы различали между Богом и человеком не для того, чтобы произвести разделение в образе Христа, а ради подтверждения целостности человечества Христа, гарантии спа-

¹ Греч.: Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται. *Gregorius Theologus. Epistola CI: Ad Cleodionum presbyterum contra Apollinarium* // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 181C–184A.

² Греч.: Λογικὴ ἄρα [ἢ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ] καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος, ὥσπερ καὶ ἡ σὰρξ ὁμοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει, ἐκ τῆς Μαρίας προελθοῦσα. *Eustathius Antiochenus. Fragmenta varia* // PG XVIII. Paris, 1857. Col. 685D.

³ *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* / trans. A. Mingana. Cambridge, 1932. P. 207.

сения человека в целом. Логос воспринял целого человека, человечество не уничтожено соединением божественной и человеческой природ. Итак, тщательно различается между человечеством и божеством. Это связано с историческим менталитетом антиохийского богословия. Антиохийцы интересовались в большей степени историческими аспектами христианства. Они были не в состоянии выразить соединение божественных и человеческих свойств во Христе. Обе природы выглядят у них столь различными, что грозят распасться.

Несторий (ум. ок. 451), Константинопольский архиепископ с 428 г., хотел избежать именованья Девы Марии Богородицей (*Θεοτόκος*), так как она родила человека, но это был Иисус Христос. Как богословский компромисс между двумя терминологиями «Богородица» (Александрия) и «человекородица» (Антиохия) он предлагает именовать ее «Христородица» (*Χριστοτόκος*). Против этого выступил свт. Кирилл (376–444), Александрийский архиепископ с 412 г. Его богословие в основном согласуется с богословием Афанасия Александрийского. Согласно Кириллу Александрийскому, Иисус Христос как индивидуум возник только посредством воплощения Логоса. Божественная и человеческая сущности во Христе совершенные и остаются несмешанными. Правда, их никогда невозможно мысленно отличать, ибо фактически конкретный Иисус Христос есть богочеловеческий индивидуум, несомый Логосом. Это – схема христологии «Логос – плоть», как у Афанасия Александрийского. Хотя свт. Кирилл присовокупляет к этой схеме человеческую душу, но душа играет роль лишь физической реальности.

В 431 г. состоялся Ефесский III Вселенский собор. До этого собора Кирилл мыслил иначе, чем после него. Ранее он богословствовал полностью в русле свт. Афанасия Александрийского. В 429–430 г. в споре с архиеп. Несторием Константинопольским выявилось, что Кирилл Александрийский заимствовал в свою богословскую систему центральную формулу аполлинаристской христологии «Логос – плоть», считая, что она принадлежит Афанасию Александрийскому: «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» (одна природа Бога Слова воплощенная)¹. В «Апологии “двенадцати глав” против восточных епископов» Кирилл Александрийский утверждает: «Не две природы единого Сына (*οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα Υἱὸν*), одну поклоняемую, а другую непоклоняемую, но одну природу Бога Логоса воплощенную (*μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην*) и вместе с Его плотью поклоняемую (*καὶ προσκυνούμενον μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*) одним поклонением»². Формула «одна природа Бога Логоса воплощенная»¹ неоднократно приводится Кирилл-

¹ *Cyrillus Alexandrinus. Epistola XLV. Ad Succensum episcopum // PG LXXVII. Paris, 1859. Col. 232D.* См. подтверждение аутентичности у патриарха Фотия Константинопольского в его знаменитой «Библиотеке»: *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca CXII // PG CIII. Paris, 1860. Col. 648A.*

² *Cyrillus Alexandrinus. Apologeticus pro XII capitibus contra orientales // PG LXXVI. Paris, 1863. Col. 349B.* Ср. перевод XIX века на русский язык: «Итак вечной памяти отец наш и епископ Афанасий пишет о Христе Спасителе всех нас в книгах о воплощении: “исповедуем и то, что Он Сын Божий и Бог по духу, Сын человеческий по плоти; не две природы одного Сына, одну поклоняемую, а другую непоклоняемую, но одну природу Бога Слова *воплотившуюся* и поклоняемую с плотью ее единым поклонением”». Кирилла, архиепископа Александрийского, защитили двенадцати глав против восточных епископов // Деяния Вселенских соборов. Т. II. Казань, 1892. С. 37.

лом Александрийским как православная вера. Термин *σεσαρκωμένη* переводится сегодня на русский язык как «воплощенная», но до XX века переводился как «воплотившаяся». Этой формуле придается и другой смысл: «единая природа воплощенного Бога-Слова»² и «единая природа по воплощению»³. Т. е. одна природа, а не две: «из двух природ Христос до соединения, по соединении же только одна природа»⁴. Столетие спустя в версии архиеп. Севира Антиохийского (465–538), воспитанника александрийской школы, единая природа воплотившегося Логоса представляется сложносоставной (*σύνθετος*, т. е. не *δύο φύσεις*, а *ἐκ δύο φύσεων* и *μία φύσις Θεοῦ σεσαρκωμένη*). И так, греческая формула «*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*» прочитывалась в том числе и как «единая природа Бога Логоса воплощенного». Монофизитская христология александрийских последователей Кирилла Александрийского учила об одной природе воплотившегося Логоса Божия. Позднее сам свт. Кирилл признал наличие человеческой души во Христе и говорил о двух природах, нераздельно существующих после соединения. Однако в александрийском богословии сохраняется монофизитский тренд, когда оно остается фиксированным только на божественной природе Христа.

В свою очередь антиохийцы, с одной стороны, хотели подчеркнуть двойственность обеих совершенных природ: человечество при боговоплощении не растворяется в божестве, не исчезает подобно «капле пресной воды в соленом океане». Но и единство природ не следует отрицать. С другой стороны, александрийцы хотели в первую очередь уточнить природное единство, не исключая при этом человечество во Христе. Обе стороны обращались друг с другом как с еретиками и врагами. Антиохийцы внесли свой весомый вклад в христологический орос Халкидонского Вселенского собора, но так как по большей части политически преобладали александрийцы, то почти все антиохийцы были обвинены в ереси: Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсийский, Несторий Константинопольский, блж. Феодорит Кирский.

Как бы то ни было, у Кирилла Александрийского слово в слово повторяется формула Аполлинария (Псевдо-Афанасия Александрийского) из его «Послания к императору Иовиану». Наиболее характерное место у Аполлинария звучит так: «*Ὁμολογοῦμεν... οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μὴ προσκυνήσει*»⁵. Формула веры Аполлинария выглядит буквально следующим образом: «О, новая вера и Божественное смешение! Бог с плотью явился

¹ *Cyrillus Alexandrinus. Epistola XLV // PG LXXVII. Paris, 1859. Col. 232D.*

² Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / под ред. К. Шайо. М., 2001. С. 15.

³ *Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 316.*

⁴ Там же. С. 331.

⁵ Греч. Исповедуем... не две природы единого Сына, одну поклоняемую, а другую непоклоняемую, но одну природу Бога Логоса воплощенную и вместе с Его плотью поклоняемую одним поклонением. *Apollinaris. Ad Iovianum // Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen. Tübingen, 1904. S. 250–251.*

как единая [одна] природа (*Θεὸς καὶ σὰρξ μίαν... φύσιν*)»¹. Делая такое высказывание, Аполлинарий явно опирался на концепцию атома у Демокрита и «Метафизику» Аристотеля: «Невозможно (*ἀδύνατον*), чтобы сущность состояла из сущностей (*οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν*), которые находились бы в ней в состоянии осуществленности (*ἐντελεχεία*), ибо то, что в этом состоянии осуществленности образует две вещи, никогда не может быть в том же состоянии одним;... поэтому, если сущность есть одно (*οὐσία ἓν*), она не будет состоять из сущностей (*ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν*), которые содержались бы в ней,... невозможно, чтобы одна вещь состояла из двух или чтобы одна стала двумя (*ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι*)»². К божественной природе добавляются лишь элементы человеческой природы, а не сама эта природа. Итак, в миафизитской богословской трактовке перипатетической метафизики не различается между сущностью и природой. Однако это не является миафизитской богословской новацией. Так, например, блж. Августин Иппонский в своем знаменитом трактате «О Троице» (*De Trinitate*, VII, 6, 11) с намеком на Тертуллиана³ замечает, что «древние, которые говорили по-латыни, прежде чем они получили эти термины, недавно вошедшие в употребление, т. е. “сущность” или “субстанция” (*essentiam vel substantiam*), вместо них говорили “природа” (*pro his naturam dicebant*)».

За столетие до Аполлинария об одной природе во Христе, только божественной, учил Мани (216–276). Но в манихейском учении мы не встретим аполлинаристскую формулу «одна природа воплощенного Логоса». Поэтому ссылка на Мани не обоснована, когда отвергается формула Севира Антиохийского об «одной составной природе Логоса», что мы наблюдаем в греческом флорилегии кон. VII – нач. VIII в. «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*»⁴ (глава 8, *Superscriptio*)⁵. Видимо, среди крупных монофизитских авторов выражение «одна составная природа (*μία φύσης σύνθετος*) Христа» используется только Севиrom Антиохийским⁶. Исследователь сирийского монофизитства Жозеф Лебон (1879–1957) считал, что побудителем Севира к этой формуле явно был Кирилл Александрийский, но на самом деле конкретно такая формула у него не встречается. Однако взгляды лидера монофизитов Севира Антиохийского, «как великолепно заметил Жозеф Лебон в своем классическом исследовании, были по существу аналогичны взглядам св. Кирилла»⁷. Чтобы подчеркнуть тяжкую вину монофизитства Севира, вышеупомянутая «надпись» (*Superscriptio*) 8-й главы в «Учении отцов о Воплощении Слова» называ-

¹ Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 292.

² Аристотель. Метафизика VII, 13 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1975. С. 215.

³ Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2017. С. 330.

⁴ Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. V: От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров. М., 2017. С. 287.

⁵ *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 58.

⁶ Lebon J. Le Monophysisme Sévérien. Louvain, 1909. P. 473–488.

⁷ Мейендорф И., протопр. Империя и Церковь в эпоху Юстиниана // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А.В. Левитский. Екатеринбург, 2003. С. 24.

ет ее автором Аполлинария¹ и до него уже Мани, а после Аполлинария – ариан и архим. Евтихия. Эти еретики отрицали две природы во Христе. В «Учении отцов» сведение миафизитства к манихейству, а арианства к миафизитству исторически некорректно. Греческие отцы, выдержки из сочинений которых собраны там, приводят фрагменты из посланий Мани, но их подлинность невозможно проверить, так как хранившиеся в Берлине манихейские коптские тексты исчезли после Второй мировой войны. Эти фрагменты некогда использовались в борьбе против монэнергетов и монофелитов, как свидетельствует само «Учение отцов»².

Поводом к формированию нового антимонофизитского богословского языка с формулой об «одной ипостаси (лице) в двух природах» послужило скорее всего сообщение свт. Флавиана Константинопольского (ум. 449) в его втором письме свт. папе Льву I (390–461) по поводу архим. Евтихия (ум. после 454), монофизитского последователя свт. Кирилла Александрийского: «До вочеловечения (*πρὸ μὲν τῆς ἐνανθρωπήσεως*) нашего Спасителя Иисуса Христа – говорит он (Евтихий) – было две природы (*δύο φύσεις εἶναι*), божества и человечества (*θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος*), после же единения (*μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν*) стала только одна природа (*μίαν φύσιν γεγενῆσθαι*)»³.

Вслед за смертью Кирилла Александрийского, через три десятилетия после Халкидонского собора был составлен «Флорилегий Кирилла Александрийского» (*Florilegium Cyrillianum*), которому в неохалкидонстве, синтезировавшем халкидонское богословие с богословием позднего Кирилла, придавалось особо важное значение среди флорилегиев, составленных до начала VI века. «Речь идет о созданном в Александрии многими авторами и ошибочно приписываемом некоему писарю Дорофею сборнике с 244 выдержками из 30 сочинений Кирилла Александрийского. Этот сборник должен был послужить доказательством того, что Кирилл согласен с формулой о “двух природах после содинения” (во Христе). Около 482 г. он был захвачен в Рим Иоанном Талайей [архиеп. Александрийским] и передан папе Симпликию (ум. 483). Сборник попал в руки халкидонца (“несторианина”) Иоанна Газофилакса [Казнохранителя], отославшего его Патрицию Аппиону, дабы исцелить того от заблуждения Севира Антиохийского и убедить в согласии Халкидона с учением Кирилла»⁴. В этом флорилегии приводится не только халкидонский христологический орос⁵, но и формула об одной ипостаси в двух природах, вызывавшая споры между халкидонской и монофизитской партиями. Христологические формулировки сравниваются с текстами писем свт. Кирилла Александрийского еп. Суккенсию Диокесарий-

¹ *Apollinaris*. Fragment 111 // *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen. Tübingen, 1904. S. 233. Также см. *Apollinaris*. Fragment 174 / *Ibid.* S. 274.

² *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 306.

³ *Flavianus Constantinopolitanus*. Epistola XXVI // PL LIV. Paris, 1846. Col. 746A. Также Epistola Flaviani secunda ad Leonem // *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Series II, volumen I, pars I. Berlin, 2011. P. 38.

⁴ *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und Widerspruch (451–518). Freiburg, Basel, Wien, 1991. S. 60.

⁵ ACO. Series II, volumen I, pars II. Berlin, 2011. P. 126–130.

скому (Исаврия). Миафизитская формула там намеренно ни словом не упоминается. Этот флорилегий представляет собой неохалкидонский «текстовый фундамент после снятия напряжения между Халкидоном и Кириллом Александрийским»¹.

Касательно формирования христологической терминологии с учетом александрийской миафизитской формулы интерес представляет позиция, изложенная в письме еп. Епифания Пергского вместе с письмом епископов Памфилии в ответ на анкету «Кодекс Энклииос» (457–458). Он единственный из опрошенных во время императорского анкетирования недвусмысленно затрагивает спорный момент Халкидонского собора, формулу о «двух природах»². Непонятно, почему высказанная Епифанием мысль не была использована императором в качестве компромисса, урегулирующего конфликт между монофизитами и дифизитами, а была похоронена в архиве. Следует отметить, Епифаний в ответе на анкету выходит за привычное для него подчеркивание, что это только его личное мнение: «О единстве обеих природ или субстанций в одном Христе мы находим объяснение у очень многих святых и знаменитых отцов, живших у нас... (Но так как простые верующие претыкались об эту формулу “двух природ”, папа Лев со благоволил разъяснить, что его послание к Флавиану, а также определение Халкидона не являются никаким символом веры, а скорее словом порицания еретиков), как и сформулированное ими слово о “двух природах”, которое представляет, пожалуй, для них [простых верующих] затруднение, однако ведь оно было произнесено отцом [папой Львом] из-за тех, кто оспаривает истинное воплощение Логоса Божия. Это следует более открыто высказать в тех посланиях, но так, чтобы святой синод никоим образом не выглядел неправым. По сути, без разницы, говорят ли “неслиянное единство двух природ” или таким же образом подчеркивают “из двух природ”. Ну а если говорят “одна природа Логоса” и добавляют “воплощенная”, то это не означает что-то иное, но только объясняет то же самое более изящным способом. Ибо мы находим, что святые отцы в империи Вашего Благодетельства часто говорили о том, что это значит»³. Мы слышим здесь следующие формулировки: 1) *in duabus naturis* (в двух природах); 2) *duarum naturarum unitas inconfusa* (неслиянное единство дух природ); 3) *ex duabus [naturis]* (из двух природ); 4) *una verbi natura* (одна природа Слова), причем *incarnata* (воплощенная).

В более поздней трактовке прп. Иоанна Дамаскина (ок. 650 – до 754) формула «одна воплощенная природа Бога Слова» получает модифицированный смысл. В этом плане интересен флорилегий, в котором «Иоанн Дамаскин выступает как компилятор высокого и одновременно самостоятельного стиля, при догматической оценке которого надо учитывать не только подтверждения источников, но решающее значение имеют их выбор, отсев, попутные замечания и

¹ Ibid. S. 61.

² Epistula Epiphani (Codex Encyclius, 31/ Collectio Sangermanensis I) // ACO. T. II. Vol. V. Berlin, Leipzig, 1936. P. 59–61.

³ Ibid. P. 59 (7–24).

т. д.»¹. В сочинении «О сложной природе против акефалов» Иоанн Дамаскин интерпретирует формулу «одна воплощенная природа Бога Слова», ссылаясь на Псевдо-Афанасия и Кирилла Александрийских: «Мы знаем одну природу Бога Слова, то есть Божества Его, воплощенную, то есть соединенную с плотью, и одну природу плоти Слова обоженную, то есть соединенную с Божеством. Так что есть две природы, соединенные друг с другом. Ведь если бы он сказал об одной природе Бога Слова, даже воплощенного, то это без прекословия означало бы, что оба одна природа. Сказав же “одна природа Бога Слова” и добавив “воплощенная”, он обозначил сущность плоти... Вот он ясно отказался от того, чтобы называть одной природой целое, то есть оба начала, – и говорит, что через “воплощенную” внесено обозначение плоти. Итак, мы имеем “одну природу Бога Слова”, и слово “воплощенную” (*σεσαρκωμένην*) указывает на плоть – плоть же не без сущности (*οὐκ ἀνούσιος*). Посему природа Слова (*ἡ φύσις τοῦ Λόγου*) и восуществленная плоть (*ἡ ἐνούσιος σὰρξ*) будут двумя сущностями (*δύο οὐσίαι*)»². В этой расширяющей исходную формулу интерпретации воплощенная божественная природа комплементарно соотносится с прохалкидонски подразумеваемой обоженной человеческой природой. Интересно, что при доказательстве невозможности одной сложносоставной природы во Христе прп. Иоанн Дамаскин опирается на ту же логическую схему из «Метафизики» Аристотеля, которую прежде использовал критикуемый им Аполлинарий: сложносоставное не может быть единосущно своим составляющим, взятым по отдельности³. Природа опять-таки эквивалентна сущности, однако утверждается, что Христос двусущностен: полноценный Бог и полноценный человек. Значит, неохалкидонство говорит о двух сущностях у одной ипостаси. Это новый шаг по сравнению с никейским богословием. Такая корректирующая смысл миафизитской формулы богословско-философская трактовка Иоанна Дамаскина впоследствии стала доминирующей у неохалкидонцев, стремившихся к синтезу халкидонского дифизитского богословия с богословием позднего (после унии 433 г.) Кирилла Александрийского.

5.2. Всплеск расхождения во мнениях

В 428 г. Несторий становится Константинопольским архиепископом. Он – антиохиец до мозга костей. Обычно ему припоминают то, что он отказался именовать Деву Марию Богородицей. Это именование в то время уже было в ходу и буквально подразумевало: родительница Бога. Самое раннее свидетельство такого именованья – вероисповедание, сформулированное в начале IV столетия. Другое свидетельство – проповеди епископа Кирилла Александрийского.

¹ Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 480.

² Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. свящ. М. Козлова и Д.Е. Афиногенова. М., 1997. С. 196–197.

³ Там же. С. 89–90. См. *Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus*, 8 // PG XCV. Paris, 1864. Col. 137C.

Таким было выражение благочестия, непосредственно обращенного к Деве Марии как Богородице: греч. *Θεοτόκος*, лат. *Deipara*. Именование «Богородица» употреблялось в молитвах III–IV веков. Так в папирусе № 470 из Библиотеки Джона Райланда мы видим молитвенное прошение: «Богородица (*θεοτοκε*), услышь мои мольбы: не оставь нас в беде, но избавь нас от опасности. Тебе одной...»¹ Впервые в догматическом плане это понятие встречается в 322 г. у свт. Александра Александрийского в изложении поместного вероисповедания: Господь Иисус Христос родился по плоти от Богородицы Марии (*ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας*)². Затем на таком титуловании Девы Марии настаивает Аполлинарий Лаодикийский (трижды в сохранившихся отрывках): 1) «И Дева, от начала родившая плоть, родила Слово и была Богородицей»; 2) «Мы не говорим, что плоть Господа нашего Иисуса Христа с неба, но исповедуем, что от святой Девы Марии воплотился Бог Слово,... почему Дева явилась Богородицей, и это есть тайна нашего спасения, – воплощение Бога Слова»³. Деву Марию можно именовать Богородицей, ибо она родила плоть Иисуса Христа вместе с божественным Логосом; 3) В псевдоэпиграфическом тексте «О воплощении Логоса Божия», умышленно атрибутированном аполлинаристами Афанасию Александрийскому, Аполлинарий использует для Девы Марии именование «Богородица»: Логос Божий «воплотился от святой Богородицы Марии Девы (*σεσαρκῶσθαι ἐξ ἁγίας Θεοτόκου Μαρίας Παρθένου*) и родился человеком (*ἄνθρωπος γεγενῆσθαι*), оставаясь Богом (*μένων Θεός*)»⁴. В этом с Аполлинарием были согласны Афанасий Александрийский и Григорий Назианзин.

К мужской характеристике божественного в народном благочестии добавляются материнские черты, что до того не наблюдалось в христианстве. Порой это заходит столь далеко, примером можно привести Фракию, что именование Богородица понимается как высказывание о божественности Девы Марии. Монтанисты даже называют Марию богиней⁵. В то время уже возникают первые марианитские секты. Среди богословов прежде всего александрийцы твердо придерживаются именованию «Богородица». У антиохийцев не было такой традиции, и они считали необходимым проверить допустимость непривычного в их среде титулования.

Александрийские богословы первыми высказываются по поводу такого именованию. Возможно, самым первым термин «Богородица» использовал Ориген. У антиохийцев все выглядит иначе. Энергичный проникиец свт. Евстафий Антиохийский, с самого начала спора с арианами поддержавший свт. Александра Александрийского, не раздумывая перенимает для

¹ Christian Prayer // Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rylands Library, Manchester. Vol. III: Theologica and Literary Texts (Nos. 457–551). Manchester, 1938. P. 46–47.

² Alexander Alexandrinus. Epistola, XII // PG XVIII. Paris, 1857. Col. 568C.

³ Булгаков С., прот. Агнец Божий. О богочеловечестве. Ч. I. Париж, 1933. С. 11. Ссылка на: Dräseke J. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig, 1892.

⁴ Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Dei Verbi, 4 // PG XXVIII. Paris, 1857. Col. 96A.

⁵ Dölger F.J. Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Bd. 1. Münster, 1974. S. 113.

Девы Марии из народного благочестия именование «Богородица»¹. Однако чуть позже Диодор Тарсийский (ум. 394) в характерной для него манере проявляет осторожность, когда в трактате «Против синусиастов», т. е. аполлинариан, пишет: «Слава Сыну [Божью], Который от Марии – человек, а по природе – Бог-Логос... По вопросу о рождении по природе (*περὶ τῶν κατὰ φύσιν γεννήσεων*): Бог-Логос не мыслится (*μὴ ὑποπτεύεται*) сыном Марии (*τῆς Μαρίας υἱός*). Ведь смертное рождает смертное по природе (*θνητὸς γὰρ θνητὸν γεννᾷ κατὰ φύσιν*) и плоти единосущное (*σῶμα τὸ ὁμοούσιον*). А два рождения (*δύο γεννήσεις*), одно прежде веков (*πρὸ αἰώνων*), другое же в последнюю пору (*ἐν ὑστέροις καιροῖς*), Бог-Логос не претерпел (*οὐχ ὑπέμενε*)». Он рожден от Отца по природе, а в Марию вселился как в храм².

Ученик Диодора еп. Феодор Мопсуестийский рассуждает следующим образом: раз Мария родила человека Христа, ее собственно следует называть человекородицей (*ἀνθρωποτόκος = hominipara*), но раз человеческая природа Христа соединена с Логосом, то можно называть Марию также и Богородицей (*Θεοτόκος = Deipara*). Итак, по природе Деву Марию следует именовать человекородицей, а поскольку в «зародившемся» (*τεχθέντι*) человеке пребывал Бог, то допустимо метафорически именовать ее Богородицей³. Свт. Иоанн Златоуст, находясь под влиянием антиохийской школы, произносил много проповедей о Деве Марии, но при этом никогда не употреблял понятие «Богородица»⁴. В миневской редакции греческой патрологии тексты Златоуста, где встречается термин «Богородица», относятся не к подлинным, а только приписываемым ему (*spuria = поддельный*).

В 377–378 г. в Риме на поместном италийском синоде принимается постановление, сформулированное в виде анафематизма: «Если кто-либо не признает (*οὐ ὑπολαμβάνει = non credit*) святую Марию Богородицей, [то он] отделен (*χωρὶς ἐστὶ = extra est*) от божества (*τῆς θεότητος = divinitatem*)». Это высказывание в 382 г. Свт. Григорий Назианзин приводит в своем письме к пресвитеру Кледонию⁵.

Несторий из Восточной Сирии, принадлежавший к антиохийской богословской школе, прославился своими проповедями. Он высказал сомнения касательно понятия «Богородица», но категорически отверг именование «человекородица», предложив в свою очередь новое обозначение «Христородица». После ожесточенных дебатов Несторий все же был готов признать термин «Богородица». Он сделал так в 429 г., потому что хотел разъяснить, что не ставит под сомнение божество Иисуса Христа. Но как могут сочетаться Бог и человек? Никакого официаль-

¹ *Eustathius Antiochenus. Alia fragmenta // PG XVIII. Paris, 1857. Col. 695–696. Eustathius Antiochenus. Oratio coram tota Ecclesia, 119 // Eustathii Antiocheni opera quae supersunt omnia. Corpus Christianorum. Series Graeca. T. 51. Turnhout–Leuven, 2002. P. 180.*

² *Diodorus Tarsensis. Ex libro primo contra Synusiastas // PG XXXIII. Paris, 1859. Col. 1560C–1561A.*

³ *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Dogmatica // PG LXVI. Paris, 1859. Col. 992BC.*

⁴ *Фокин А.Р. Иоанн Златоуст. Учение о Божией Матери // ПЭ XXIV. М., 2010. С. 213.*

⁵ *Gregorius Theologus. Epistola CI. Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 177C.*

ного заявления на тот момент сделано не было. Несторий довольствовался понятием «соединение» (ένδς). У него речь идет о «только сочетании (μόνη συνάφεια) по достоинству (κατὰ τὴν ἀξίαν), то есть, власти или силе (ἀθθεντία ἢ δυναστεία)», а не о «схождении (σύνδοος), состоящем в единении природ (ένωσιν φυσικὴν)»¹. По Несторию получается, что хотя и можно говорить о Деве Марии Богородица, но в то же время необходимо особо подчеркнуть человечество Христа. Несмотря на то, что он учил о единстве божества и человечества во Христе, его осудили как еретика, который «разделяет (διαρεῖ = dividat)» Христа (см. также третье письмо Кирилла Александрийского Несторию² и «Памятные записки» Викентия Леринского³).

Будучи Константинопольским патриархом, Несторий нажил себе непримиримого врага в лице Кирилла Александрийского. Последний видел, что настал шанс окончательно добить Нестория. Кирилл нашел поддержку среди египетских монахов, решительно выступивших за именовании Девы Марии Богородицей. Кроме того, Кирилл обратился к епископату с предостережением по поводу лжеучения Нестория. Кирилл информировал Рим в таком духе, что папе пришлось задуматься над учением Нестория. Летом 430 г. папа Целестин (ум. 432) получил обширное досье на Нестория с описанием прошлых событий. На состоявшемся в том же г. Римском синоде Несторий был осужден, т. к. сомневался в девственном рождении Иисуса Христа Марией, даровавшей миру истинного Сына Божия, Которым мы искуплены. Целестин потребовал от Нестория в течении десяти дней после получения осуждающего постановления официально отказаться от его прежнего учения. В противном случае он будет признан еретиком. Предположительно, от Нестория требовалось подписать ретрактацию, где он: 1) признает именование «Богородица»; 2) должен подписать римское и александрийское вероисповедание; 3) признает девственное зачатие и рождение; 4) обозначает Христа не как простого человека (*solitarius homo*), а как Богочеловека⁴.

Путеводной нитью православия Целестин называет богословие Кирилла Александрийского. На него-то и следует ориентироваться Несторию, ибо кириллову «веру мы проверили и признали». Целестин в 430 г. пишет клиру и общине Константинополя послание: «Епископ Несторий проповедует о девственном рождении (*virgineo partu = παρθενικοῦ τόκος*) и о божестве Христа, Божия Спасителя нашего, словно потеряв всякий страх»⁵.

Кирилл Александрийский оказал значительное влияние на принятие этого осуждающего постановления и плел хитроумные интриги против Нестория. Так в 430 г. он преподнес импера-

¹ *Cyrillus Alexandrinus. Epistola XVII. Ad Nestorium de excommunicatione* // PG LXXVII. Paris, 1859. Col. 120C.

² Ibid.

³ *Vincentius Lirinensis. Commonitorium primum, XVI* // PL L. Paris, 1865. Col. 659.

⁴ *Amann E. L’Affaire Nestorius vue de Rome* // *Revue des Sciences Religieuses*. Tome 24. Fascicule 3–4. Strasbourg-Paris, 1950. P. 235–265.

⁵ *Cælestinus. Epistula ad clerum et populum Constantinopolitanum* // *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* / ed. J.D. Mansi. T. IV. Florentia, 1760. Col. 1035–1036.

тору большой денежный подарок, а в 432 г. он также раздал подарки (взятки) ответственным чиновникам. Впоследствии Несторий показал себя сторонником диофизитского богословия, ставшего православным соборным богословием. Промонофизитски настроенный Псевдо-Захария Ритор (VI в.) даже полагал, что Несторий был приглашен императором Маркианом к участию в Халкидонском соборе, но, возвращаясь из ссылки, в египетском Великом Оазисе глумился над Богородицей Марией («Кто такая Мария? Ее уже нельзя впредь именовать Богородицей!»), из-за чего, по справедливому Божию суду, был растерзан зверями¹. Несторий являлся поборником богословия томосов папы Льва I, разрабатывавшего христологию двух природ во Христе. Самого Льва I сторонники прокирилловой партии (последователи архим. Евтихия) неоднократно обвиняли в несторианстве. Однако, принимая учение Нестория о двух природах, Лев отвергал несторианский способ применения термина «Лицо». В письме архиеп. Максиму Антиохийскому свт. Лев I пишет: Несторий «делил Христа надвое и хотел, чтобы одно было лицом Божества, а другое – человечества, тогда как [Христос] во всех отношениях есть один и тот же»². Несторианской формуле двух лиц Лев противопоставляет свою: «[одно] лицо божества и человечества»³. В ходе дальнейшего развития несторианского учения формируется христология двух лиц во Христе: «разделяя Христа на два лица, одно собственное, другое воспринятое»⁴. В 612 г. под влиянием Бабая Великого (551–628) она стала официальным несторианским учением, в то время как у монофизитских последователей Кирилла Александрийского оттачивается христология одной «*physis synthetos*» (сложная/композитная/составная природа).

5.3. Ефесский Вселенский собор (431) и христологический компромисс 433-го г.

Уже на синоде 430 г. папа Целестин подставляет плечо архиеп. Кириллу Александрийскому и уполномочивает его сокрушить лжеучение Нестория. Несторий должен был ответить в течение 10 дней. Он просит императора созвать синод. В свою очередь Кирилл Александрийский проводит в Египте синод (ноябрь 430), который утверждает 12 анафематизмов Кирилла против Нестория. Третий анафематизм показателен: «Кто во едином (ένός) Христе разделяет (διαρεί) ипостаси после соединения (μετά τήν ένωση), сочетая (συνάπτων) их только связью (συναφεία) по достоинству или по власти и силе, а не схождением по природному соединению

¹ Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / übers. K. Ahrens, G. Krüger. Bd. III, 1. Leipzig, 1899. S. 4. Переводчики считают этот эпизод «монофизитской тенденциозной ложью». Ibid. S. 301.

² Лат.: unumque Christum in duos dividens aliam deitatis, et aliam humanitatis voluit esse personam, cum omnino unus idemque sit. *Leo Magnus*. Epistola CXIX, II // PL LIV. Paris, 1846. Col. 1042B.

³ Лат.: Deitatis humanitatisque persona. *Leo Magnus*. Sermo LXXII, II // Ibid. Col. 391A.

⁴ Лат.: in duas Christum dividens personas, unam propriam, et alteram adoptivam. *Flaccus Albinus (Alcuinus)*. Adversus Elipandum Toletanum, I, XIV // PL CI. Paris, 1863. Col. 250D.

(*συνόδῳ τῇ καθ' ἑνωσιν φυσικῆν*): да будет анафема»¹. В анафематизмах формулируется то, что якобы отстаивает Несторий. 19 ноября 430 г. принято решение о созыве имперского собора весной 431 г.

Архиеп. Кирилл Александрийский открыл Ефесский собор еще до прибытия оппозиции и представителей папы римского. Иоанн Антиохийский (архиеп. 429–441/2) с антикирилловой партией приехал поэтому позже начала заседаний и не признал данный синод. В результате он проводит свой так называемый «Восточный синод», обозначаемый в собственных документах «святым собором Восточного диоцеза и епархий Вифинии, Писидии, Пафлагонии, Каппадокии Второй, Европы, Родопы, Фессалии и Дакии». Общецерковный консенсус отсутствовал. Кирилл Александрийский со своими епископами осуждает Нестория как «нового Иуду». В этом он был поддержан Римом. Император Феодосий II (ум. 450) утвердил низложение глав обеих сторон: и Нестория Константинопольского и Кирилла Александрийского (вместе с Мемноном Ефесским). Перед тем ефесские и антиефесские участники соборов взаимно осудили друг друга. Несторий добровольно удалился в монастырь Антиохии, а позднее должен был отправиться в ссылку в ливийскую пустыню, где и умер.

Итак, в Ефесе состоялось два параллельных антагонистических синода. Однако официально был признан только руководимый Кириллом Александрийским синод. На Ефесском соборе не был принят никакой другой Символ веры и была подтверждена обязательность Никейского вероисповедания. В октябре 431 г. император решил распустить соборных отцов, используя при этом суровую риторику, так как был крайне разочарован неудачей примирения противоборствующих сторон. В 433 г. Иоанн Антиохийский и Кирилл Александрийский начинают переговоры друг с другом и прилагают усилия к достижению взаимопонимания. Антиохийцы соглашались с низложением и осуждением Нестория, а также одобряют осуждение его учения. В свою очередь Кирилл Александрийский отказывается от церковного узаконения некоторых своих догматических положений и признает вероисповедание, присланное из Антиохии и представленное императору в том же 431 г. отцами антикирилловой партии. Антиохийцы сформулировали его еще во время «Восточного синода» в Ефесе. В нем исповедуется Христос, в Котором обе природы соединены без смешения. Иисус Христос *ὁμοούσιος ἡμῖν* (единосущен нам) по человечеству (*κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*) и единосущен Богу-Отцу по божеству (*κατὰ τὴν θεότητα*). Позднее эта формула будет включена в Халкидонский орос. Императору Феодосию и папе Сиксту III сообщается о заключенном в 433 г. мире и восстановлении общения.

В согласительном вероисповедании от 433 г., которое цитируется в послании Кирилла Александрийского Иоанну Антиохийскому «*Laetentur coeli*» («Да веселятся небеса»), однозначно подчеркивается двойная единосущность Христа: «единосущный Отцу по божеству и

¹ *Cyrillus Alexandrinus. Epistola XVII. Ad Nestorium de excommunicatione // PG LXXVII. Paris, 1859. Col. 120C.*

единосущный нам по человечеству». И так, в апреле 433 г. Кирилл Александрийский в своем послании официально признает православной «согласительную формулу», где содержится как александрийское понятие *Θεοτόκος* (Богородица), так и антиохийское учение о соединении двух природ (*δύο φύσεων ἕνωσις*) во Христе¹. Папа римский поздравил обоих епископов ведущих церковных кафедр. Тем самым со стороны Рима подтверждалось осуждение Нестория. Согласительная формула присовокуплялась к постановлениям Ефесского собора, который признавался отныне в качестве третьего Вселенского собора. По сути Ефесский собор, а впоследствии и Халкидонский осторожно и опасливо отнеслись к 12 анафематизмам Кирилла Александрийского (синодальная легитимация не состоялась), т. к. они резко осложнили бы взаимоотношения с антиохийским богословием: признание анафематизмов было бы равнозначно принятию доефесской радикальной соединительной христологии раннего Кирилла в противовес антиохийской традиции.

5.4. «Разбойничий» синод 449-го г.

К сер. V в. происходит широкомасштабная смена в церковном руководстве. Умирают многие важные богословы. На Западе после папы Льва Великого (ум. 461) на римский престол восходит Гиларий (ум. 468). Умирает глава антикирилловой партии в Ефесе архиеп. Иоанн Антиохийский (ум. 443), затем архиеп. Кирилл Александрийский (ум. 444). Преемником Кирилла становится яростный противник «согласительной формулы» 433 г. архиеп. Диоскор (ум. 454). В 446 г. константинопольскую кафедру занимает архиеп. Флавиан (ум. 449). На арену церковных дискуссий в Константинополе вышел архим. Евтихий (378 – после 454), вероятно наместник монастыря Праведного Иова. Он стал пропагандистом экстремального монофизитского богословия. Свою христологическую точку зрения он формулирует следующим образом: «Я исповедую, что наш Господь до единения (*ἕνωσις*) состоял из двух природ (*ἐκ δύο φύσεων*), а после единения я исповедую одну единственную природу (*μία φύσις*)»². Тем самым он отрицал формулу *ὁμοούσιος ἡμῖν* (единосущен нам). Евтихий апеллирует к Александрии и Риму. В Александрии его христологию одобряют, а в Риме отвергают. Диоскор встает на сторону партии Евтихия, а папа Лев I держится в стороне, т. к. хочет услышать по этому поводу мнение синода.

Папа Лев I сознательно пытался повлиять на синод посредством прежде написанного 13 июня 449 г. текста «*Epistola dogmatica ad Flavianum*» («Догматическое послание к Флавиану»), называемое также «*Tomus Leonis*» («Томос Льва»). В нем налицо глубокое проникновение в суть проблемы. Лев решительно указывает на традицию и характеризует Евтихия как человека,

¹ *Cyrillus Alexandrinus. Epistola XXXIX. Ad Joannem Antiochenum episcopum // PG LXXVII. Paris, 1859. Col. 177A.*

² *Epistularum collectiones. Actio prima // ACO. Series II, volumen I, pars I. Berlin, 2011. P. 143.*

пренебрегающего Священным Писанием и христианским вероисповеданием. Лев I приводит древнюю христологическую формулу: Христос «есть истинный Бог (*verus Deus = Θεὸς ἀληθής*) и истинный человек (*verus homo = ἄνθρωπος ἀληθής*)»¹. В его аргументации впечатляет, как он в контексте латинского богословия (концептуально близко сочинению «Против Праксея» Тертуллиана) надежно и вдумчиво формулирует существенное в христологической мысли. У Льва очень простое обоснование против Евтихия: согласно вероисповеданию, Христос имел два рождения, вечное рождение (*nativitas sempiterna = αἰδίοις γέννησις*) от Бога-Отца и ради людей временное рождение (*nativitas temporalis = γέννησις χρονική*)² от Девы Марии, а следовательно, у Него две природы, божественная и человеческая³, но сочетающиеся в одно Лицо (*in unam coeunte personam = εἰς ἓν πρόσωπον συνιούσης*)⁴.

Еп. Вигилий Тапсийский (втор. пол. V в.), изгнанный вандалами из Северной Африки в Константинополь, пишет, что папу Льва I обвиняют в изменении Никейского Символа веры, который у всех остальных верующих звучит иначе: «Лев пишет: 'Вся совокупность верующих (*fideliū universitas*) исповедует веру в Бога Отца всемогущего и в Иисуса Христа, Его единственного (*unicum*) Сына и Господа нашего'. В своем послании он [Лев] клеветает (*calumniatur*) потому, что он не сказал: 'во единого (*unum*) Бога Отца и во единого (*unum*) Иисуса Христа, Его Сына', согласно постановлению Никейского собора. Но в Риме еще до собрания Никейского синода, со времен апостольских и доселе при блаженной памяти Целестии этот православный Символ веры передается верующим таким вот образом (*symbolum traditur*); слова не подразумевают никакого предварительного суждения (*nec praeiudicantur verba*), где смысл остается неповрежденным (*ubi sensus incolumis permanet*)»⁵. Речь идет не о чем ином, как об одном предложении из послания Льва I к Флавиану Константинопольскому, где цитируется Апостольский Символ веры: «Всеобщее и единогласное исповедание, которое исповедуют все верующие: 'веруем в Бога Отца вседержителя, и в Иисуса Христа, единственного (*unicum*) Сына Его, Господа нашего, родившегося от Духа Святого и Марии Девы'»⁶. Противники свт. Льва Великого натаивают, что вся совокупность православных исповедует веру иначе, чем папа Лев. Но разница только в дословной формальности, т. к. смысловое содержание одно и то же. Греческие богословы не знали так называемого Апостольского Символа веры⁷, крещального вероисповедания Римской церкви, известного по текстам латиноязычных богословов с первой поло-

¹ *Leo Magnus*. Epistola XXVIII. Ad Flavianum episcopum // PL LIV. Paris, 1846. Col. 767A–768A.

² Ibid. Col. 759A–760A.

³ Ibid. Col. 773B–774B.

⁴ Ibid. Col. 763A–764A.

⁵ *Vigilius Tapsensis*. Contra Eutychetem libri quinque, IV, 1 // PL LXII. Paris, 1863. Col. 119B.

⁶ *Leo Magnus*. Epistola XXVIII, II. Ad Flavianum episcopum // PL LIV. Paris, 1846. Col. 757B. Ср. *Leo Magnus*. Tractatus adversus errores Eutychetis et aliorum haeticorum, IV // Ibid. Col. 480C.

⁷ См. примечания Пьетро Баллерини (Ballerini, 1698–1769), издателя и комментатора собрания сочинений Льва I // PL LIV. Paris, 1846. Col. 855D–856C, 1159D–1160C.

вины V в.: Руфина Аквилейского¹ (ум. 410), Петра Хрисолога² (ум. 450) и Никиты Аквилейского³ (ум. 458).

Чтобы ответить на эти упреки, свт. Лев в своем втором томосе (послание № 165 к императору Льву, оглашенное 1 декабря 457 г.) цитирует Никейский Символ веры⁴. В свою очередь, он также акцентирует принципиальную неизменность Апостольского Символа веры и его значение для правильной ориентации верующих. Он считает себя вправе так говорить, потому что в Апостольском Символе уловлена суть Евангелия (письмо 102 от 27 января 452 г.): «...и с полным правом мы подчеркиваем (*cognoscimus*), дабы сообщить нашим восточным братьям и соепископам, что, по евангельскому и апостольскому Преданию, для всех нас, без исключения, имеет силу вероисповедание (*una... et indiscreta confessio*) о воплощении нашего Господа Иисуса Христа. Никакими диспутами еретиков не достичь того, чтобы мы мыслили как-то иначе об истине высочайшего таинства спасения (*de summi et salutiferi sacramenti veritate*), чем то, что мы (1) из проповеди святых отцов и (2) по авторитетному слову неизменного Символа веры выучили и чему учим. Причем вся Церковь осудила теперь Евтихия, а еще прежде Нестория. Кто по своему выбору примкнул к их нечестивой безбожности (*non ferendis impietatibus*), тот сам отсекает себя от тела христианского единства»⁵. Верующие избегают впадения в заблуждение, если они будут твердо держаться Символа веры [крещального символа]: «Оставайтесь стойки в той вере, которая вам известна от многих свидетелей... Если же некто возвещает вам что-то иное, чем то, чему вы научены, да будет он отлучен [предан анафеме] ... и считайте все то, что читаете или слышите против правил католических или против апостольского Символа веры (*contra regulam catholici et apostolici symboli*), смертоносным и дьявольским»⁶. Еретиками же являются те, которые «порядку святого апостольского Символа веры противятся» (слово 96 от 25 декабря 457 г.)⁷. Так Евтихий, будучи старцем, никак не уяснил для себя азы Символа веры, которые знают все крещаемые: «Сам же он не уловил азы Символа веры, которые по всему миру каждый возрождаемый [крещаемый] произносит, их-то сердце старца до сих пор не понимает»⁸.

8 августа 449 г. император Феодосий II (401–450) созывает в Ефесе новый собор. На нем все было уже заранее запрограммировано. Декрет о созыве собора предписывает, что несторианство должно быть окончательно разбито, архим. Евтихия следует реабилитировать, а архиеп.

¹ *Rufinus Aquileiensis*. Commentarius in Symbolum apostolorum, 39 // PL XXI. Paris, 1849. Col. 377A.

² *Petrus Chrysologus*. Sermo LVII // PL LII. Paris, 1845. Col. 359A. Ibid., Sermo LVIII. Col. 361D. Ibid., Sermo LXI. Col. 370AB.

³ *Nicetas Aquileiensis*. Explanatio Symboli, 2 // PL LII. Paris, 1845. Col. 867A–868A.

⁴ *Leo Magnus*. Epistola CLXV, III. Ad Leonem Augustum // PL LIV. Paris, 1846. Col. 1159B.

⁵ *Leo Magnus*. Epistola CII, II. Ad Episcopos Galliarum // Ibid. Col. 985C–986A.

⁶ *Leo Magnus*. Sermo XXIV, VI // Ibid. Col. 207B.

⁷ Лат.: *instituto a sanctis apostolis simbolo repugnantes*. *Leo Magnus*. Sermo XCVI, I // Ibid. Col. 466C.

⁸ Лат.: *Qui ne ipsius quidem symboli initia comprehendit et quod per totum mundum omnium regenerandorum voce depromitur, istius adhuc senis corde non capitur*. *Leo Magnus*. Epistola XXVIII. Ad Flavianum episcopum // Ibid. Col. 757A.

Флавиана Константинопольского осудить, т. к. он не признает богословие Евтихия. Председательствовать на соборе должен архиеп. Диоскор Александрийский. Кроме того, блж. Феодориту Кирскому (ум. 460), акцептировавшему «Томос к Флавиану» свт. Льва Великого, запрещается участвовать в соборе. В соборные планы входило не допустить никаких изменений в никейском и ефесском вероисповеданиях. Условия проведения этого собора были довольно мрачными. Посланники императора привели с собой войсковые соединения, а Евтихий и Диоскор привели толпу воинственно настроенных монахов (император экстраординарно пригласил на собор архим. Барсуму Низибийского (ум. 457), сирийского сторонника Евтихия), которые воспрепятствовали публичным заявлениям Флавиана.

Первым делом под руководством Диоскора Александрийского приняли постановление о необходимости придерживаться веры Никейского и Ефесского Вселенских соборов, а «согласительная формула» 433 г. аннулировалась. Он также довел до завершения реабилитацию Евтихия. Легатов Льва I не стали дожидаться и открыли собор без них. Диоскор не стал зачитывать послание Льва I к Флавиану по христологическому вопросу догматики. На данном Втором Ефесском соборе все сторонники антиохийского богословия были оклеветаны, обозваны несториянами и смещены. Поскольку они сопротивлялись этому, возникла большая шумиха, после чего Диоскор тут же позвал в зал заседаний солдат и монахов и так положил конец пререканиям. Собор осудил учение о двух природах Христа как несториянство. Флавиан был низложен, а ворвавшаяся тысячная толпа монахов во главе с Барсумой угрожала синодалам, вставшим на сторону Флавиана, физической расправой. Папские легаты отрясли пыль с ног в знак непризнания собора. Когда Лев I получил доклад от своих легатов касательно протекания Второго Ефесского имперского синода, он характеризовал его словами: этот синод «*non iudicium sed latrocinium*» (не правовой, а разбойничий)¹. Об этом он написал 20 июля 451 г. императрице Пульхерии (399–453) сразу после смерти императора Феодосия II (28 июля 450 г.), т. к. она, будучи его сестрой, взошла на трон. Итак, перестал существовать мощный тормоз церковного воссоединения. Пульхерия вышла замуж за военачальника Маркиана (392–457), и оба единодушно признавали необходимость созыва нового собора. Евтихий же утратил свое положение, обеспечивавшее ему власть.

5.5. Христология Халкидонского Вселенского собора (8.10.451–1.11.451)

Предположительно на нем присутствовало около 600 епископов: большое количество епископов Восточноримской империи и делегация Западноримской империи от папы Льва I. В

¹ *Leo Magnus. Epistola XCV, II. Ad Pulcheriam Augustam // PL LIV. Paris, 1846. Col. 943B.*

заседаниях собора активное участие принимали 19 государственных чиновников, назначенных императором Маркианом и возглавлявшихся префектом преторий Востока Палладием и магистром оффиций Востока Винкомалом. По поводу вероучительной формулы собора разгорелись интенсивные дискуссии. Отчасти из-за опасности возможного раскола между соборным большинством и римской делегацией за принятие халкидонского ороса голосовали 25 октября 451 г. в присутствии императорской четы. Решающее 5-е заседание проходило в церкви святой мц. Евфимии. Александрийские делегаты требовали внести в Символ веры термин «Богородица». Дебаты о допустимости в оросе понятия «две природы» во Христе были умело переведены имперскими чиновниками и архиеп. Анатолием Константинопольским (ум. 458) в дискуссию о причинах низложения архиеп. Диоскора. Затем орос был вынесен на повторное обсуждение («кто против?»), но перед этим озвучено, что несогласные с учением папы Льва I являются несторианами и должны удалиться с собора.

На голосование вынесли две альтернативные формулировки: 1) Диоскора («из двух природ») и 2) Льва («в двух природах», соединенных «неслитно, неизменно и нераздельно в одном однородном Сыне»). В результате императорские чиновники предложили внести в орос уточнение, соответствующее учению Льва: «Итак, прибавьте к определению, по мысли святейшего нашего (отца) Льва, что во Христе два естества, соединенные неизменно, нераздельно и неслитно». Затем выбранная особая комиссия во главе с государственными чиновниками и Анатолием Константинопольским удалилась для составления проекта принимаемого текста ороса. После совещания особой комиссии составленный текст был зачитан перед всеми участниками собора константинопольским архидиаконом Аэцием. В начале текста впервые официально фиксируются Никейский и Константинопольский Символы веры, а после них ради преодоления появившихся в Церкви лжеучений предложено расширенное богословское толкование традиционного вероучения: 1) признается термин «Богородица» со ссылкой на борьбу Кирилла Александрийского против Нестория; 2) узаконивается учение о двух природах во Христе со ссылкой на борьбу Льва Римского и Флавиана Константинопольского против Евтихия.

Смысловым акцентом халкидонской дефиниции является богословский тезис: «Один и тот же Сын, Господь наш Иисус Христос, ... рожденный прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни (*ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν*) ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы – по человечеству». Сам текст расширенного определения суммируется следующим образом: «Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству [*ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν Θεότητα*], и того же единосущного нам по человечеству [*ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*], во всем подобного нам кроме греха, рож-

денного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы – по человечеству, одного и того же [ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν] Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах [в двух природах: ἐν δύο φύσεσιν¹] неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно [несмешанно, непреобразуемо, неразъединенно, необособленно: ἀσπυγῶτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως] познаваемого, – так что соединением несколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну Ипостась [εἰς ἓν πρόσωπον² καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχούσης], – не на два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного, Бога Слова [Логоса], Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) сам Господь Иисус Христос научил нас, и (как) предал нам символ отцов»³.

С мест раздалась голоса: пусть митрополиты подписывают орос «немедленно в присутствии самих сановников» без отсрочки на дополнительные обсуждения. Итоговая резолюция оглашена имперскими чиновниками: «Постановленное святыми отцами и всем угодное будет представлено верховной власти». Итак, под императорским и папским нажимом было достигнуто принятие единой для Церкви вероучительной формулы⁴. После многочисленных переговоров назначенная особая комиссия составила вероучительную формулу, встретившую всеобщее одобрение. Сначала были повторены Символы веры Никейского (325) и Константинопольского (381) Вселенских соборов. На четвертом заседании от 17 октября соборные отцы торжественно объявили, что не создали никакой новой догматической формулы сверх синодов 325 и 381 г. А с пятого заседания от 22 октября мы имеем официально зафиксированный Никео-Цареградский Символ веры, до этого не традированный напрямую соборными документами.

Новую формулировку (орос), утвержденную на пятом заседании, отрекомендовали как тщательную интерпретацию формулы согласия от 433 г. Ядром ороса является высказывание: Христос познаваем в двух природах. Также важно выражение, заимствованное у Льва I, о соединении двух природ в одну ипостась. Далее существенно, что дефиниция ссылается на авторитеты, например, на пророков, слова Христа, Символ веры отцов Никее и Константинополя, на Ефесский Вселенский собор, на два послания Кирилла Александрийского и томос Льва I.

¹ Ср. предшествовавшее халкидонскому оросу высказывание папы Льва Великого *in duabus naturis* (в двух природах). В редакции Манси единственное разночтение: *ἐκ δύο φύσεων* (из двух природ). *Definitio concilii Chalcedonensis* // Mansi. T. VII. Florentia, 1762. Col. 116B. В то же время, цитируя монофизита Севира Антиохийского, Манси приводит его критику на Халкидонский орос. Севир говорит, что по халкидонской формуле Христос существует *ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαρέτως γνωρίζεσθαι τὸν Χριστόν* (в двух природах нераздельно познаваемый Христос). *Severus. Ex lib. contra Jo. Grammaticum Caesarea episcopum* // Ibid. Col. 840C. Вероятно, у Манси опечатка, т. к. в латинской версии ороса стоит *in duabus naturis* (в двух природах), как у Льва I. Ibid. Col. 115C.

² Ср. предшествовавшее халкидонскому оросу высказывание папы Льва Великого: *«in unam coeunte personam»* (сочетающиеся в единое лицо).

³ Соборный текст ороса цитируется здесь по переводу Казанской Духовной Академии: Деяния Вселенских соборов. Т. IV. Казань, 1908. С. 48. Уточнения в квадратных скобках сделаны по греческому оригиналу: *Definitio concilii Chalcedonensis* // Mansi. T. VII. Florentia, 1762. Col. 116BC.

⁴ Деяния Вселенских соборов. Т. IV. Казань, 1908. С. 41–48. Уточнения с греческого оригинала: *Definitio fidei* // ACO. Series II, volumen I, pars II. Berlin, 2011. P. 126–130.

Это должно было показать, что отцы Халкидона основываются на традиции. Данное официальное заявление указывает на цель, преследовавшуюся отцами: следует исключить как монофизитство, так и несторианское разделение природ. Орос обладает типично дефиниционным (разграничивающим) характером против богословских ошибок и недоразумений того времени в христианстве.

Применение понятия «ипостась» как эквивалента понятию «лицо» указывает на александрийскую традицию, а понятия «две природы в одном лице» – на антиохийскую и римскую традиции. У отцов собора прослеживается намерение согласовать христологию позднего Кирилла Александрийского, признавшего терминологию дуприродности, с христологией Льва I Римского. Распространенное утверждение о простом сосуществовании двух природ в «сходящемся» единстве преодолевается халкидонской формулой посредством четырех определений, выражающих амбивалентность единства и различности: один в двух природах «несмешанно» (*ἀσφυχύτως*), непробуемо (*ἀτρέπτως*), неразъединенно (*ἀδιαρέτως*), необособленно (*ἀχωρίστως*). Это однозначный отход от александрийской тенденции к смешению и антиохийской тенденции к разделению. Однако осталось неразъясненным понятие «лицо» (*πρόσωπον*)¹, соответственно, «ипостась» (*ὑπόστασις*): выражается ли результат соединения двух природ в (воплотившемся) Иисусе Христе или же Лицо Логоса в божественной Троице, вместившее полноту человечества в свое существование? Эта богословская неясность осложнила христологические споры следующего столетия, когда монофизиты стали говорить о том, что после соединения божества и человечества во Христе следует говорить об одной единой природе.

На Халкидонском соборе удался богословский синтез. Оба различных основополагающих подхода, александрийский и антиохийский, тогда совместились друг с другом, так что обе стороны смогли прийти к соглашению. Несмотря на присутствующую в халкидонской формуле перипатетически-неоплатоническую логику, сама она отнюдь не является рациональной дефиницией, иными словами, она строится на отказе от катафатических высказываний и апофатически говорит о том, чего нет.

Халкидонский собор имел характер возмездия за разбойничий синод. Флавиан был по-смертно реабилитирован, а Диоскор низложен и осужден по причине его монофизитства. Кроме

¹ Следуя обоснованному замечанию о. Георгия Флоровского в книге «Византийские Отцы V–VIII веков», русский описательный термин «лицо» в данном случае лучше соответствует аутентичному греческому термину *πρόσωπον*, чем термин «личность», т. к. он непосредственно связан с онтологическим термином «ипостась», которым не подразумевается значение личности. Того же мнения о греческом термине *πρόσωπον* придерживается и А.Ф. Лосев в своих исследованиях по античной литературе, обосновывая это тем, что один и тот же человек может иметь несколько «просопонов» (напр., Аякс у Гомера «наводил своими “просопонами” ужас на окружающих»). У поэта Пиндара (V в. до н. э.) «просопон» – воспринимаемый внешне лик божества, а у Демосфена (IV в. до н. э.) – маска (аватар) бога. С I в. до н. э. «просопон» действующее лицо пьесы. В древнегреческом философском дискурсе под *πρόσωπον* понималось одно из множественных внешних проявлений единого внутреннего начала. Однако Лосев трактует термин «ПРОСОПОН» в христианстве как «собственное лицо, а это есть личность». См. Лосев А.Ф. Держание духа. М., 1989. 162–163.

того, подтверждено осуждение Евтихия. Собор большинством голосов лишил монофизитство права на существование в Церкви. Весомости отрицанию монофизитства придало соборное признание согласительной формулы 433 г. и прежде всего «Томоса» Льва I. При этом отцы собора подчеркнули согласованность богословских систем Льва I и Кирилла Александрийского. Существовавшие между ними расхождения затушевывались и задвигались на задний план ради сохранения единства веры и Церкви.

Заключительное предложение ороса составлено довольно жестко и звучит так: «Когда таким образом со всею тщательностью и стройностью это изложено нами, святой и вселенский собор определил никому не позволять другую веру произносить, или писать, или составлять, или мудрствовать, или учить других. А тем, которые дерзнут или составлять другую веру, или проповедовать, или учить, или преподавать другой символ желающим обратиться к познанию истины из язычества, или из иудейства, или из какой-нибудь ереси, таковым, если будут епископы или клирики, епископам быть чуждыми епископства, а клирикам – клира; если же будут монашествующие или миряне, таковым быть под анафемою»¹. Впервые догматическое высказывание завершается не как вероисповедная, а как запрещающая формула. Тем самым в Церкви начинается долгая традиция внешнего облачения догматических положений в ментальную форму правового предписания или запрета (богословская маскировка). Отныне догматическое мышление получает привкус принуждения к вере. Появляется масса анафематизмов и осуждающих формулировок.

Известный евангелический профессор Рейнгольд Зееберг (1859–1935) в своем до сих пор актуальном «Учебнике по истории догматов» (ч. 2 «Формирование догматов в древней Церкви») дал в противовес Адольфу фон Гарнаку (1851–1930), критикующему Халкидонский собор, более взвешенную позитивную оценку: «То, что единство лица (во Христе) не должно быть сведено к перемешиванию обеих природ, и что присутствие обеих природ не может упразднить единство личностной жизни, – это достояние Халкидонского синода. Соборными деяниями как монофизитство было исключено из Церкви, так и единого Христа предписывалось понимать двойным образом. Все это глубоко отложилось в церковной мысли. Халкидонский собор честно озвучил христологическую проблему, но не разрешил ее. Собор можно сравнить со строительным планом, но не с самим строительством. Он поставил задачу понимать божество и человечество во Христе реальными и все-таки составляющими единство, но не научил, как точнее представлять себе это единство и мыслить о нем. Халкидонский собор в известной степени является предсказываемым результатом, но не готовым решением. Из-за этого он оказался полезен как масштаб для христологической мысли, но он не смог совместить существующие проти-

¹ Деяния Вселенских соборов. Т. IV. Казань, 1908. С. 48.

воречия. Он требовал объединения, но не способствовал ему. Как нередко бывало в истории, скорее всего и здесь свершилось меньше, чем предполагалось»¹.

С Зеебергом в целом согласен крупнейший католический знаток Халкидонского собора кардинал Алоис Гриллямайер (1910–1998): «Отцы Халкидонского собора предполагали, что своей формулировкой они указали *via media*² между христологией разделения и христологией смешения природ, между Несторием и Евтихием. Они надеялись полностью устранить проблему, настоятельно требовавшую своего разрешения уже 25 лет. Если бы эта надежда оправдалась, то халкидонская формула спокойно и неприметно вошла бы в вероисповедание и богословие Церкви, не привлекая к себе чересчур много внимания. Все без исключения прочие темы возвещения веры и богословия в ходе дальнейших событий дискутировались столь же интенсивно до тех пор, пока не возникало новое разногласие... По мнению отцов Халкидонского собора, целью статично звучащего субстанционального высказывания о Христе было сохранение смыслового содержания динамического события спасения и значения спасительного действия Божия. Поэтому в 451 г. происходило нечто подобное тому, что было прежде на Никейском соборе в 325 г.: тогда новое высказывание о единосутии Сына с Отцом было встроено в рамки более древнего символа веры, структура которого полностью определялась историей спасения. Вставка не нарушила эту структуру. Однако к началу Халкидонского собора уже произошло определенное смещение акцента. В его дефиниции чисто внешне или количественно перевешивают статичные высказывания. Тем не менее и они включены в богословскую схему домостроения спасения, которая представляет собой не что иное, как никейский символ веры»³. Халкидонский собор дает формальный, почти симметричный образ Христа, где божество и человечество статично располагаются рядом друг с другом. Итак, халкидонский орос встраивается в древнюю традицию и выражается формулой, которая должна была преодолеть назревший к тому времени богословский кризис.

Наряду с Символами веры на Халкидонском соборе были приняты постановления по актуальным темам церковной жизни, например, вопросу о преимуществах отдельных епископских кафедр. Камнем преткновения стал 28-й канон, способствовавший возникновению схизмы между Восточной и Западной церквями. Этим каноном значительно расширялась юрисдикционная территория Константинопольского патриарха и давались равные преимущества с Римской кафедрой, что было воспринято Римом как атака против него, хотя на самом деле все было не так. «Касательно Халкидона папе Льву однозначно стоял поперек дороги так называемый

¹ Seeberg R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2. Erlangen, 1923. S. 266–267.

² Лат. срединный путь.

³ Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/1. Freiburg, Basel, Wien, 1991. S. 3–5.

28-й канон, который противоречил не только его церковно-политической, но и его эkkлeзиологической концепции»¹. Папские легаты отказались подписаться под ним.

Халкидонский собор признало большинство епископов тогда еще единой Церкви. Это был самый представительный синод за всю церковную историю до того времени. Причем многие участники собора считали, что было бы достаточно просто подтвердить верность Никейскому Символу веры и осудить Евтихия, а орос излишен. Феофан Исповедник (ум. 818) по поводу халкидонских событий пишет в своей «Хронографии» за 5952 г. от сотворения мира (452 г. Р.Х.): «Итак, всеми голосами (*παμπληθεϊ*) епископы единодушно (*ὁμοφρόνως*) подтверждают, что Халкидонский синод является святым (*ἁγίαν*), и признают составленный им орос (*τὸν ὑπ' αὐτῆς ἐκτεθέντα ὄρον ἀποδέχονται*), ну а Тимофея [Элура] они осуждают как душегуба и еретика»².

5.6. Прецедент частичной рецепции решений Вселенского собора

Последующая за собором история представляет собой отклонение его богословской концепции. Главные оппозиционеры собору обосновались в Александрии. Самозамкнувшаяся египетская церковь стойко держалась своей традиции. Десятилетиями императору не удавалось посадить на александрийский престол прохалкидонского патриарха. Вновь и вновь мы видим там монофизитских патриархов. С тех пор Коптская церковь последовательно шла монофизитским путем. Оппозиция Халкидону развернулась также в Палестине и Сирии.

Итак, Халкидонский собор состоялся. Единогласно принят вероучительный христологический орос, а правовые каноны, регулирующие общецерковную жизнь, согласованы только восточными участниками собора при отказе западных. Удивительно, но после завершения собора подавляющее большинство епископов не приступило к претворению в жизнь своих соборных постановлений, хотя этого стоило бы ожидать, когда в еще единой Церкви зазвучали первые несогласные голоса. Поэтому император Маркиан, императрица Пульхерия и свт. папа Лев взяли инициативу в свои руки, чтобы защитить собор от нападков касательно его христологии. Сначала активность проявила императорская сторона. Ведь касательно Халкидонского собора папа Лев I однозначно не хотел признавать так называемый 28 канон, который противоречил не только его церковно-политической, но и его эkkлeзиологической концепции. Речь идет о политическом реструктурировании диптихов, что конфронтирует с эkkлeзиологической претензией Римской кафедры на примат. 28 канон не был признан папскими легатами. Впервые возни-

¹ Ibid. S. 108.

² *Theophanes Confessor. Chronographia*, 5952 // PG CVIII. Paris, 1863. Col. 284B. Ср. *Феофан Исповедник. Хронография*. М., 2016. С. 287. В русском переводе некорректно используется множественное число: «Все они единогласно подтвердили, что собор в Халкидоне есть святой, и что они принимают все его постановления, Тимофея же единодушно объявили убийцею и еретиком».

кает прецедент, что собор признается вселенским, но вполне только в вероучительной части, а в канонической лишь до некоторой степени. В структуре Церкви Константинополем инициируется трансформация концепции первенства на византийский лад¹.

Отцы Халкидонского собора подчеркнули то, что должно было гарантировать им безоговорочное одобрение со стороны папы Льва: христологический орос Халкидона полностью следует в русле богословия I-го Томоса Льва к Флавиану Константинопольскому². После этого они посчитали возможным обратиться с просьбой о признании приоритета архиепископской кафедры Константинополя: «Уведомляем [тебя], что мы для благочиния в делах и упрочения церковных постановлений, определили (*ὁρίσμεν*) и нечто другое, будучи уверены, что и Ваша Святость, узнав, примет это и утвердит. Так издавна имевший силу обычай (*consuetudinem, quae ex longo iam tempore permansit*), которого держалась святая Божия церковь Константинопольская, рукополагать митрополитов областей [провинций] азийской, понтийской и фракийской, мы утвердили ныне соборным определением, не столько предоставляя что-либо константинопольскому престолу, сколько упрочивая благочиние в митрополиях; так как часто, по смерти епископов, возникает много волнений, когда клирики этих областей и миряне [народ] остаются без правителя [руководства] и возмущают церковный порядок»³.

Письмо отцов Халкидонского собора папе Льву с просьбой одобрить протокол заседания по 28 канону не подразумевает отрицания первенства папы Римского. Важно отметить, что в своем ответе папа Лев не зафиксировал никаких претензий к фразе «*ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα*» ([отцы собора] аналогично наделили [Константинополь теми же как у Рима] преимуществами). Отчего столь обстоятельное обоснование, кажется, такого само собой разумеющегося для византийских синодалов вопроса? Предположительно соборные отцы ввиду отрицательной позиции папских легатов при переговорах на соборе о 28 каноне обратили внимание на то, что с точки зрения древнего Рима это решение отнюдь не казалось таким само собой разумеющимся и не вызывающим сомнений. С точки зрения византийцев существуют разумные основания, высказываемые касательно нового порядка церковных отношений: старый, устоявшийся еще с Константинопольского собора, обычай (*consuetudo*) и ратификация соборных деяний императором Феодосием I⁴. Они хотели бы опередить возможное возражение, дескать кафедра Константинополя намерена возвыситься до кафедры древнего Рима: «А дабы Вы знали, что мы ничего не сделали по угождению или по вражде, но были направляемы божественным внушением, мы

¹ Vries, W. de. Occident et Orient. Paris, 1974. P. 136–149.

² Лев Великий, *nana*. Окружное, или соборное, послание святейшего Льва, архиепископа города Рима, писанное к Флавиану, архиепископу Константинопольскому // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / Ред. Г.И. Беневич и Д.С. Бирюков. Т. 1 М., СПб., 2009. С. 617–622.

³ Grillmeier A. Reception and Contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian // Grillmeier, A. Christ in Christian tradition. Vol. II. Part I. P. 112.

⁴ Epistula 21: Relacio ad Leon // ACO. Т. II. Vol. I. Pars. 3. Berlin, 1965. P. 118, 3–11.

всю сущность сделанного сообщили Вам, для нашего успокоения и для подтверждения и согласия на сделанное»¹.

Свт. Лев на эти вещи придерживался другого взгляда, который был ориентирован принципиально богословски, а не политически, и не вдавался в государственную ситуацию восточных церквей. При этом он опирался на традицию, незнакомую на Востоке и не совпадавшую с тамошней формой Никейского канона (6 канон)². Де Вриз отмечает: «На 16 заседании [Халкидонского собора], когда легаты протестовали против 28 канона, обе партии должны были предъявить каноны, на которые они опирались, ссылаясь на требование комиссаров Пасхазий. 6 канон Никейского собора приводился в интерполированной римской редакции: 'Римская церковь всегда имела примат [первенство] (*τὰ πρωτεῖα*)'. Затем секретарь Константин зачитал тот же самый канон в редакции Константинопольского собора без римского дополнения»³. Ср. по соборным деяниям⁴. В свою очередь папа Лев ссылается на 6 канон Никейского собора в послании № 106 к епископу Анатолию (до 22 мая 452 г.)⁵ и послании № 119 к епископу Максиму Антиохийскому (до 11 июня 453 г.)⁶. Два варианта 6 канона Никейского собора в Римской церкви приводит Катберт Гамильтон Торнер: «*habeat principatum*» (Prisca) и «*abuit primatus*» (codicis Ingilrami)⁷ по отношению к Александрии и Антиохии. См. у него же «Appendix VII»⁸.

Судя по всему, первенство Римской кафедры было устойчивым экклезиологическим самовосприятием Западной церкви с эпохи раннего христианства, что подтверждает «Декрет папы Геласия» (Decretum Gelasianum), который согласно современному состоянию исследований хотя и представляет собой сборник VI в., составленный неким клириком в Северной Италии или Южной Галлии, но содержит декреты различной древности и различного происхождения. В нем пять частей. Третья часть касается вопроса о примате римского епископа и иерархии епископских кафедр⁹. Согласно Катберту Гамильтону Торнеру и ряду других исследователей эта часть «Декрета» восходит к папе Дамасию I (ум. 384). Чуть позже датируют Пьер Баттифоль¹⁰ и Антон Михель¹¹.

Когда в начале 452 г. легаты папы Льва вернулись из Халкидона в Рим и сообщили ему о соборе, так называемый 28 канон явно привлек к себе его внимание больше, чем христологиче-

¹ Epistula 110: Ad Leon // ACO. T. II. Vol. III. Pars. 2. Berlin, 1965. P. 95, 34–37.

² Vries W. de. Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon // Orientalia Christiana Periodica. Nr. 35. Roma, 1969. P. 90.

³ Vries W. de. Orient et occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques. Paris, 1974. P. 128.

⁴ № 16–17 // ACO. T. II. Vol. I. Pars. 3. Berlin, 1965. P. 95.

⁵ Epistula 56: Leo ep. ad Anatolium // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 59–62

⁶ Epistula 66: Leo ep. ad Maximum Anthiocenum // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 72–75.

⁷ Turner C.H. Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. T. I, I, 2. Oxford, 1904. P. 121.

⁸ Ibid. P. 148, 151.

⁹ № 351 // Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Bologna, 1996. P. 196.

¹⁰ Batiffol P. Le siège apostolique 359–451. Paris, 1924. P. 146–147.

¹¹ Michel A. Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung // Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Bd. II. Würzburg, 1953. S. 503–509.

ский орос синода. В этом скрывалась причина того, почему Лев долгое время молчал по поводу собора. В четырех посланиях (к императору Маркиану, императрице Пульхерии, архиепископу Константинопольскому и Юлиану Киосскому), все которые датируются 22 мая 452 г., он дает понять, что для него собственная цель собора, ради которой тот и был созван, достигнута и окончательна: «После всего того, из-за чего было организовано столь крупное собрание епископов, подошло к благому и желательному окончанию... Ересь истреблена Богом, действовавшим через вас»¹. Сходное написано в посланиях к Пульхерии и Анатолию Константинопольскому. О каком-то подтверждении соборных решений в собственном смысле слова не идет и речи. Однако на Востоке ожидали папскую реакцию. Всеобщее тревожение вызвало то, что отсутствовал ответ на послание халкидонских отцов, который можно было бы зачитать во всех церквях. Противники собора использовали это с выгодой для себя и стали распространять сомнения в том, а одобрил ли вообще папа Лев этот собор. Потому император Маркиан 15 февраля 453 г. обращается ко Льву²: как можно быстрее он должен высказаться в своем послании, что он безоговорочно публично одобряет Халкидонский синод, так чтобы уже не могло возникнуть никакого сомнения касательно суждения папы: «Поэтому пусть Твоя Святость как можно быстрее отправит свое собственное послание (*idia grammata*), чем сделает для всех понятным, что тем самым публично подтверждается Халкидонский синод, дабы те, которые безумствуют в безнадежных вещах, не могли испытывать более никакого сомнения по поводу решения Твоей Святости»³. В этой просьбе речь идет не о некоем первом правовом признании, а скорее о психологической и пропагандистской акции в Византии, которой должен поспособствовать папа Лев. Во всяком случае, ожидания императора показывают, каким большим авторитетом обладал Лев.

Реакция Льва ощутима в целой кипе его писем, направленных императору, императрице и своему «нунцию» при императорском дворе еп. Юлиану Киосскому: «*sancta synodus apud Chalcedonem habita*» (лат. святому синоду, в Халкидоне проведенному). Различные формулировки этих писем более или менее отчетливо показывают, что Лев понимает, о каком его одобрении идет речь и с чем оно связано. В ответе императору Маркиану папа Лев высказывается, что по поводу согласия апостольского престола относительно вероучительного решения собора не может возникать вообще никакого сомнения, так как все синодалы (следовательно, включая папских легатов) поставили свои подписи под соборной *fides* (верой), которую он по образцу апостольского учения и святоотеческого предания обнарудовал. Затем он отправляет (21 марта 453 г.) через епископа Люцензия послания императору и архиепископу Константинопольскому, в которых совершенно открыто провозглашается, что он одобряет решения, принятые синодом

¹ Epistula 54: Leo ep. 104 ad Marcianum Aug. // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 55,27–28,57,4.

² Epistula 19: Marcian Aug., ep. ad Leon // ACO. T. II. Vol. I. Pars. 2. Berlin, 2011. P. 61.

³ Epistula 19: Marcian Aug., ep. ad Leon // ACO. T. II. Vol. I. Pars. 2. Berlin, 2011. P. 61,24–27.

по кафолической вере: «К тому [т.е. касательно согласия апостольского престола] не было никакого повода сомневаться, ибо той вере сопутствовал консенсус всех подписавшихся, который был провозглашен мной по примеру (образцу, форме) апостольского учения и святоотеческого предания [намек на его «Томос I Флавиану»]. И вот я через моего брата, епископа Лукиана, направил Вашему Величеству и епископу Константинополя такие послания, которые делают очевидным, что я одобряю определенное на вышеупомянутом синоде касательно кафолической веры»¹. Подобным образом папа формулирует и в 64 послании «к синоду, в Халкидоне проведенному» (от 21 марта 453 г.)². Итак, речь идет только о вероучительных положениях, а не о правовых канонах.

Папа Лев подчеркивает, что его согласие с христологическим оросом собора уже всем известно. Притом оно связано не только с достигнутым на соборе консенсусом, но и с его посланиями к архиепископу Анатолию Константинопольскому, если б тот только пожелал сообщить другим епископам ответ Римского престола. Ныне же все вкупе, т.е. епископы и все верующие, зная о позиции на Халкидонском соборе папских легатов, которые однозначно одобрили синодальные слушания, должны осознать, что и папа Лев един с соборными отцами, но только в догматических вопросах веры, которые-то и были единственным предназначением собора: «Чтобы братья вкупе и сердца всех верующих осознали, что я не только посредством моих братьев, бывших моими представителями, но и одобрением синодальных актов [букв.: синодальных событий *gestorum synodalium*] един в своем собственном мнении (*sententia*) с их (*vobiscum*), разумеется, это следует почаще повторять, лишь в вопросах одной веры (*in sola ... fidei causa*), ради которых был созван всеобщий собор как по повелению христианского государя, так и при согласии апостольского престола, чтобы после осуждения умышленно неисправимых еретиков более не осталось вообще никакого сомнения об истинном вочеловечении нашего Господа Иисуса Христа. Итак, кто отважится взять под защиту коварство Нестория или защищать безбожный догмат Евтихия или Диоскора [следует обратить внимание на эквивалентность имен], тот должен быть отделен от общности кафоликов и не иметь причастности телу, чью истинность он отрицает, возлюбленные братья»³. Ср. с папским посланием императрице Пульхерии⁴ и епископу Юлиану Киосскому⁵. В этих посланиях папы Льва становится особенно отчетливым публицистический смысл столь желанного императором Маркианом одобрения соборных деяний со стороны Льва. Папа Лев направил всем халкидонским синодалам ответное послание, «чем я [Лев] хотел бы показать (*demonstrarem*), что я выражаю мое одобрение (*placet*) тому, что было постановлено нашими святыми братьями о правиле веры. Я делаю это именно из-за тех,

¹ Epistula 61: Leo ep. ep. 115 ad Marcianum Aug. // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 68,1–5.

² Epistula 64: Leo ep. 114 ad synodum Chalcedonensem // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 70–71.

³ Epistula 64: Leo ep. 114 ad synodum Chalcedonensem // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 71,2–8.

⁴ Epistula 62: Leo ep. 116 ad Pulcheriam // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 68–69.

⁵ Epistula 63: Leo ep. 117 ad Iulianum ep. // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 69–70.

кто, скрывая свое собственное вероломство, желает, чтобы соборные постановления выглядели сомнительными, ибо они не скреплены выражением (*sententia*) моего согласия»¹. О ходе прочтения «Послания к синодалам» Халкидона Лев узнал от Юлиана Киосского, как он пишет о том в послании № 127 (от 9 января 454 г.)². Причем еп. Юлиан в своем докладе папе Римскому сетует, что при прочтении не было озвучено возражение папы против 28 канона. Риторический вопрос: не было озвучено Константинопольским архиепископом?

Так называемый 28 канон безоговорочно исключен папой Львом I из слова одобрения Халкидонскому собору. По мнению папы, причиной злополучной соборной попытки по переупорядочиванию мест в диптихе патриархатов являлся свт. Анатолий Константинопольский (ум. 458): «Город Константинополь, как мы желаем, славен и под защитой длани Божией радуется долгому правлению Вашей Милости. Но одно дело светские вещи (*alia tamen ratio est rerum saecularium*), а другое божественные (*alia diuinarium*). И рядом с тем камнем (*petram*), который положил фундаментом Господь, строительство ненадежно (*nec stabilis*). Кто жаждет неподобающего (*indebita concupiscit*), тот теряет свое собственное (*propria perdit*)»³. Папа Лев ригористичен по отношению к личности Анатолия и не совсем адекватно оценивает фактическое положение дел. Изменения в иерархическом порядке церковных кафедр желала более всего светская власть, т.е. император Маркиан и его чиновничий аппарат, в соответствии с императорской максимой о ранжире церковных кафедр соответственно государственной значимости (политической и экономической) их региона. Однако папа Лев верно почувствовал политическую составляющую в экклезиологии архиеп. Анатолия Константинопольского. В развернувшейся полемике у Льва формируется постхалкидонская идея соборности: его воззрения по поводу целесообразности, законности и непреложности соборных постановлений. В этих рамках следует рассматривать халкидонский христологический орос, а значит доктринальность вероучительных постановлений в отличие от относительности правовых канонов, связанных с историческими условиями. Причем в плане исторических условий приоритет отдается апостольскому периоду как фундаменту институциональной структуры Церкви. Тем самым были поставлены вопросы, касающиеся постхалкидонского экклезиологического учения⁴. Итак, папа Лев I указал на относительность компетенции и значения Халкидонского собора. Но это обусловлено только 28 канонами и не касается христологического ороса собора. Когда речь идет о вероучении, он однозначно подчеркивает непреложность Nikei и Халкидона. Тем более что он знает: александрийские епископы и император Лев I Макелла (401–474) намереваются созвать новый Вселенский собор для отмены Халкидона.

¹ Epistula 64: Leo ep. 114 ad synodum Chalcedonensem // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 69,12–15.

² Epistula 73: Leo ep. 127 ad Iulianum epm. // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 83,1–3.

³ Epistula 54: Leo ep. 104 ad Marcianum Aug. // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 56,13–17.

⁴ Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. I. Freiburg i. Br., 1990. S. 734–750.

В Восточной церкви государственно внедрялась императорская максима, что церковное преимущество должно соответствовать гражданскому чину городов с епископскими кафедрами. Напротив, точка зрения Западной церкви могла допустить предоставление более высокой юрисдикции отдельной кафедре, только если она имела апостольское происхождение. Организационно западный принцип имел ряд социально-политических недостатков, но он обладал также достоинством богословской традиции: внутри системы имперской церкви он концентрировал внимание на своеобразии и источнике церковных полномочий. Все же он не был непреложным и мог бы во имя церковного мира применяться гибко. Но именно здесь папа Лев проявил жесткость подхода, которая отразилась его экклезиологической установке. Лев I усматривал в таких территориальных претензиях лишь человеческое честолюбие и тщеславие (*ambitio*), нарушающее церковный порядок. В 119 послании архиепископу Максиму Антиохийскому от 11 июня 453 г. папа Лев сравнивает потуги архиепископа Анатолия Константинопольского вокруг 28 канона Халкидона с попыткой архиеп. Ювеналия Иерусалимского расширить свою юрисдикцию на Ефесском соборе 431 г.¹ В этом контексте вспоминается послание № 130 (382–383 г.) к Прокопию свт. Григория Назианзина, когда через г. после участия во Втором Вселенском соборе его снова приглашают (от имени императора Феодосия I) на синод в Константинополе: «Если могу открыто писать тебе, так вот, я намерен избегать всякого собрания епископов (*omnem episcoporum conventum fugiam*). Я не видел ни одного собора (*nullius concilii*), который бы счастливо и благополучно окончился и избавил бы от бед, а не приумножал и усиливал их. Просто неопишимо, постоянно только спорят и страждут власти (пожалуйста, не думай, что я усугубляю и докучливо критикую). Если кто-то призывает кого-то к ответу, то его самого обвинят в нечестивости, вместо того чтобы разделаться с той нечестивостью. По этой причине я ушел в себя и твердо придерживаюсь мнения, что лишь спокойствие и уединение безопасны для души»².

В свою очередь император Маркиан (392–457) и архиеп. Анатолий Константинопольский уведомили епископа Древнего Рима в послании³ от 18 декабря 451 г. о соборных постановлениях, попутно сетуя на сопротивление папских легатов так называемому 28 канону. Также Маркиан подтверждает папе Льву уверенность в свершившихся деяниях, как это следует из его «Конституций». «То, что мы искали, мы нашли и наши желания исполнились: религиозное требование обрело веру в религии и Бог несомненно является автором сего определения, вымолен-

¹ Epistula 66: Leo ep. 119 ad Maximum Antiochen. // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 74, 9–12.

² *Gregorius Theologus*. Epistola CXXX // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 226A. Ср.: *Jakobs, M.* Die Reichskirche und ihre Dogmen. Göttingen, 1987. S. 47.

³ Epistula 114: Marcianus Aug. ep. ad Leoni // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 167–168. Epistula 115: Leo ep. ad Anatolium // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 168–169. Греч. текст: Epistula 15: Anatolius ad Leon // ACO. T. II. Vol. I. Pars. 2. Berlin, 2011. P. 52–54.

ного у Всевышнего»¹. Император говорит, что он не испытывает никакой неприязни к врагам религии, т.е. монофизитствующему архимандриту Евтихию. Он даже благодарен им за то, что они послужили поводом к углубленному богоискательству и еще большему познанию. Пап Лев должен радоваться победе веры (*victoria fidei*). Маркиан видит Христа триумфатором, украшенным лаврами на соборе, и потому он сам, несмотря на военные походы и государственные дела, хотел присутствовать при этих событиях. Ныне же согласие обеспечено и передано церквям, так как все приведено в соответствие с католической верой и истиной. Император указывает на то, что Лев был причастен этому успеху, так как его послание к архиепископу Флавиану Константинопольскому вызвало всеобщее одобрение.

Однако в последующих словах императора сквозит ощущение неуверенности, так как он спрашивает теперь согласие папы Льва на повышение статуса константинопольского епископа, хотя прекрасно знает, что папские легаты официально возражали на это от лица Римской церкви: «Итак, также определено (*statutum*) твердо придерживаться того, что постановили 150 святых епископов при божественном (*divo*) Феодосии Старшем о преимуществе чести досточтимой церкви Константинополя и ныне постановлено по тому же самому вопросу и святым Халкидонским синодом: а именно что епископ города Константинополя занимает второе место после апостольского престола [древнего Рима], ибо сей блистательный город именуется вторым Римом (*iunior Roma*). Так просим твое Святейшество о твоем согласии и с этой частью [соборного постановления, т.е. 28 каноном], хотя досточтимые епископы [папские легаты], прибывшие на святой синод как представители твоего благочестия (*religionis*), прекословили по этому поводу. Они запальчиво препятствовали тому, чтобы на синоде было такое постановлено о досточтимой церкви [Константинополя]. Но мы надеемся, что божественная милость снизойдет к тому, что при согласии епископов со всего света (*concordantibus toto orbe sacerdotibus*) послужит на пользу всей Римской Республике»². В процитированном тексте скрываются два намека: первенство чести Константинополя было на Востоке уже со времени Второго Вселенского собора более или менее признанным фактом. Правда известно, что Александрийская церковь в связи с 3 каноном Константинопольского собора (381) не желала признавать все его решения, что видно по репликам синодалов (не только александрийских) Ефесского Вселенского собора (в том числе свт. Кирилла Александрийского) и по узакониванию только Никейского символа веры, а не Никео-Константинопольского. Они вообще не желали вспоминать о Константинопольском соборе.

Архиеп. Анатолий Константинопольский вторит императору Маркиану и подчеркивает в своем послании папе Льву единодушные греческих синодалов Халкидона в принятии ороса со-

¹ Epistula 114: Marcianus Aug. ep. ad Leoni // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 167, 5–7.

² Epistula 114: Marcianus Aug. ad Leon // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 167, 24–33.

бора и его соответствие посланию Льва к Флавиану. Архиеп. Диоскор Александрийский, причина разразившейся бури в Церкви, отлучен. Потому папа Лев не может не одобрить собор. Анатолий чувствует себя задетым жесткой позицией Рима, и это оправданно с его византийской государственной точки зрения, ведь легаты Льва повели себя совершенно неуступчиво в вопросе о первенстве Константинополя: «Они отвергли синод, мешали собранию и запутывали его, ибо они ни во что не ставят сей престол [Константинополя] и поступают несправедливо как по отношению ко мне, так и к святейшей церкви Константинополя». Теперь Халкидонский синод передает свой декрет папе Льву, чтобы он утвердил его: «Ведь и кафедра Константинополя признает ваш апостольский престол отеческим. Она особым и превосходным образом связывается с вами, чтобы Вашими заботами о всех них можно было осознать, что вы уже давно воистину наделены вашим преимуществом и по сей день так же заботитесь о них... Потому мы настоятельно просим, дабы оба постановления (*unaquaqueque propositio*) [как вероучительный христологический орос, так и 28 канон] получили подобающий [подразумевается: соответствующе позитивный] ответ (*congruam responsionem recipiat*). Возлюбленный Богом епископ Лукиан все вам разъяснит, ибо он сам присутствовал на святом соборе и в высшей степени премудро всемерно поддержал наше рвение в вере (*summa cum prudentia pro virili parte adlaborans nostro studio erga fidem*)»¹.

Итак, архиеп. Анатолий и император Маркиан приложили массу стараний, чтобы папа Лев признал 28 канон². Это признание значило для них так много, что Анатолий констатировал: без согласия Льва постановление собора недействительно (*cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata*)³. Следовало ли из просьбы, обращенной к папе Льву, о подтверждении соборных деяний Халкидона признание первенства? Речь идет о пересортировке порядка патриархатов. Значит, 28 канон не был включен в собрания канонов, пока авторитет папы Льва не подтвердит его законность. Да и греки долгое время насчитывали только 27 канонов Халкидона. В некоторых рукописях соборных деяний 28 канон отсутствует. Западно-сирийская яковитская церковь обладает коллекцией соборных канонов, которые вероятно в 501 г. были переведены с греческого языка на сирийский⁴. Она сохранилось в фондах Британского Музея: отметка на полке Add. 14528, fol. 1-151. Там можно найти список епископов, подписавшихся под соборными документами (Fol. 119a, 132a), резолюцию Халкидонского собора по исповеданию веры (Fol. 136b), письма папы Льва архиеп. Анатолию Константино-

¹ Epistula 15: Anatolius ad Leon // ACO. T. II. Vol. I. Pars. 2. Berlin, 2011. P. 52–54 (греч.). Лат.: *Anatolius Constantinopolitanus*. Epistola CI ad Leonem Papam // PL LIV. Paris: J.-P. Migne. Col. 981C–983A, 983 BC.

² *Marcionus Aug.* Epistola C ad Leonem Papam // PL LIV. Paris: J.-P. Migne. Col. 974AC.. *Anatolius Constantinopolitanus*. Epistula CI ad Leonem Papam // PL LIV. Paris: J.-P. Migne. Col. 984AB.

³ *Anatolius Constantinopolitanus*. Epistola CXXXII ad Leonem Papam // PL LIV. Paris: J.-P. Migne. Col. 1084A.

⁴ *Reif E., Penn M.* The Wright Decoder: A Page Index to the Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. Beth Mardutho, 2013. Vol. 16.1. P. 50.

польскому (Fol. 138a) и императору Маркиану (Fol. 146a)¹. Однако в манускрипте приводятся только 27 канонов Халкидонского собора, а 28 канон отсутствует (Fol. 102b)². О невключении 28 канона Халкидона в канонические сборники древней имперской Церкви до императора Юстиниана можно найти у ряда видных исследователей: Эдуарда Шварца³ и Артура Вёобуса⁴, особенно касательно шестого законодательного флорилегия во введении в Синодикон⁵. На эти источники необходимо обратить особое внимание, оценивая значения Халкидонского собора при принятии канонов без 28 канона, о чем так же говорится у некоторых отцов Церкви того времени.

Вильгельм де Вриз (1904–1997) утверждает: «Примат четче прослеживается на Халкидоне, чем на других соборах. Но и здесь Рим (со своими далеко заходящими притязаниями) не смог провести его в жизнь. Для этого сознание коллегиального авторитета епископов было слишком сильно на соборе». Когда де Вриз говорит, что так называемый 28 канон несмотря на все известные трудности со стороны папы Льва I «незамедлительно стал действующим правом на Востоке»⁶, то следует критически отнестись к данной констатации. Этот канон формально был зафиксированным правом в византийской Церкви уже с 381 г., но Римская, Александрийская и Антиохийская поместные церкви саботировали его. Практически византийцы государственно денонсировали протест папы Льва I (отвод им канона), когда император Юстиниан узаконил в 1 главе своей 131 новеллы 28 канон как право Константинополя. Позднее Трулльский собор повторил в своем 36 каноне 28 канон Халкидона.

Только это так и не было признано на Западе Римской церковью. Согласно посланию папы Льва № 105 (от 22 мая 452 г.) к императрице Пульхерии⁷ архиепископ Анатолий Константинопольский ссылается на шестидесятилетнюю византийскую традицию (*nam sexagesimus fere annus*), которой папа Лев I однако не хотел давать хода. В этом послании Лев пишет: «После того как весь мир укрепился в единстве Евангелия и сердца всех епископов (*sacerdotum*) сошлись в одном и том же мнении (*in eundem sensum directis*), то лучше было бы не привносить... ничего несоответствующего тому, ради чего был собран синод»⁸. Здесь однозначно имеется в виду 28 канон. В связи с этим архиепископ Анатолий Константинопольский⁹ указывает папе

¹ Wright W. Ecclesiastical canons, DCCCCVI // Catalogue of Syriac manuscripts in the British museum. Part II. London, 1871. P. 1030–1033.

² Ibid. P. 1031. Ср. British museum, Add. 14529 (VII–VIII века).

³ Schwartz E. Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche // Schwartz, E. Gesammelte Schriften. T. 4. Berlin, 1960. S. 159–275.

⁴ Vööbus A. Syrische Kanonensammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde I. Westsyrische Originalurkunden. Louvain, 1970. 262 s.

⁵ Vööbus A. The Synodicon in the West Syrian Tradition. Louvain, 1976. 284 p.

⁶ Vries W. de. Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon // Orientalia Christiana Periodica. Nr. 35. Roma, 1969. P. 110–111.

⁷ Epistula 55: Leo ep. 105 ad Pulcheriam // ACO. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 58, 23.

⁸ Ibid. P. 57, 26–30.

⁹ Epistula 15: Anatolius ad Leon // ACO. T. II. Vol. I. Pars. 2. Berlin, 2011. P. 53,36–54,6.

Льву Великому на согласованность большинством участников собора постановления, к которому не присоединились лишь папские легаты.

Не только Римская церковь, но и Александрийская церковь игнорировала 3 канон собора 381 г. Хонигман¹ указывает на главную причину отклонения 28 канона папой Львом Великим: архиепископ Анатолий Константинопольский не может сделать из Константинополя «*apostolica sedes*» (апостольский престол). То же обоснование непризнания 28 канона Халкидонского собора мы встречаем в 104 послании Льва императору Маркиану от 22 мая 452 г.: нельзя сделать апостольским престолом город только за то, что он имперская столица, иначе это приведет к новым скандалам (*Non dedignetur regiam ciuitatem, quam apostolicam facere non potest sedem, nee ullo modo speret quod per aliorum offensiones possit augeri*)².

Мы не констатируем еще никакой антипатии к системе имперской церкви как таковой, еще никакого египетского национализма, даже если стремление Константинополя к церковному главенству в смысле 28 халкидонского канона воспринималось Александрией как посягательство на ее собственные права, что уже показала нам история с 3 канонам 381-го г. Но в конце V века в политическую игру вступает патриарх Акакий Константинопольский (патр. 472–489), доведший Церковь до первого раскола (так называемого акакианского раскола) между Римской и Константинопольской церквями. Акакий сражался против императора Василиска (ум. 476) и архиеп. Тимофея Элуря Александрийского (патр. 457–460, 475–477), правда, не столько за догматическую формулу Халкидона, сколько за суверенное право своего престола, прописанное 28 канонам.

Именно патриарх Акакий стоял за второй редакцией подписанного императором Василиском и составленного архиеп. Тимофеем Элуром Александрийским «Энкликлиона», который навязывался светской византийской властью в качестве общецерковного постановления. «Энкликлион» сохранился в двух редакциях: 1) Длинная редакция «Энкликлиона» адресована «митрополитам и народам всей Экумены»³ и согласована архиеп. Александрийским Тимофеем Элуром. Она содержится в появившемся ко времени Александрийского патриарха Петра Монга (ум. 490) в Александрии собрании документов, изданных и прокомментированных Эдуардом Шварцем (1858–1940). 2) Короткая редакция передается в «Церковной истории, V, 2» Захарии Ритора и транслирована Евагрием⁴. В основе короткого текста Евагрия лежит экземпляр, который Тимофей получил позднее в Константинополе. Шварц доказывает точку зрения, что корот-

¹ Honigmann E. Juvenal of Jerusalem // *Dumbarton Oaks Papers*. Nr. 5. Harvard, 1950. P. 236–237, 247.

² Epistula 54: Leo ep. 104 ad Marcianum Aug. // *ACO*. T. II. Vol. IV. Berlin, 1962. P. 56, 19.

³ Cod. №73 // *Schwartz E.* Codex Vaticanus gr. 1431: eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. München, 1927. S. 133–137.

⁴ *Zacharias, Bishop of Mytilene*. The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene / transl. F.J. Hamilton, E.W. Brooks. London, 1899. P. 105–108. Ср. *Евагрий Схоластик*. Церковная история / пер. И.В. Кривушина. СПб., 2010. С. 178–182.

кая редакция «Энкликциона» у Евагрия представляет собой переработку длинного текста, принятую патриархом Акакием Константинопольским¹. Акакий вычеркнул все, что в длинном тексте было против Константинопольского престола, т.е. против 28 канона Халкидонского собора, но был готов на компромисс с миафизитами по христологическому оросу.

Видимо, можно с достаточной уверенностью предположить, что длинная редакция представляет собой предшествующую короткой версию. В длинной редакции нападкам подверглись не только Томос I Льва Флавиану и христологический орос Халкидона, но и церковный порядок, как он врезан в 6 канону Никейского собора (325) был переориентирован в пользу Константинопольского престола посредством 3 канона Константинопольского собора (381) и 28 канона Халкидонского собора (451). Этот длинный текст, защищающий также Ефесский «разбойничий» собор (449), сначала был представлен епископам, которых Тимофей Элур собрал вокруг себя в Ефесе в 475 г. Наряду с названной работой Шварца обращает на себя внимание ряд других исследований, анализирующих экклезиологическую проблематику 28 канона Халкидонского собора в контексте византийской государственной политики: Эрнест Штайн «Из Римского государства в Византийское государство (284-476)»², Рабан Хааке «Императорская политика в полемике о Халкидоне (451-553)»³, Антон Михель «Битва за политический принцип или принцип Петра при руководстве Церковью»⁴, Вильям Хью Клиффорд Френд «Подъем монофизитского движения»⁵, Жак Жарри «Ереси и политические группировки в Византийской империи с IV по VII века»⁶, Элио Довьер «Энкликцион Василиска. Казус имперского законодательства на Востоке по вопросам богословской догматики»⁷.

Александрийская церковь не желала признавать 28 канон Халкидона. Поэтому патриарх Акакий Константинопольский обратился за помощью к римскому папе Симпликию, когда миафизит александрийский патриарх Тимофей Элур при императоре Василиске вознамерился сделать патриаршим престолом вместо Константинополя Ефес⁸. Еще конкретнее свидетельствует симпатизирующий монофизитам историк Захария Ритор: «И он [Тимофей Элур] вернул ему [митрополиту Павлу Ефесскому] каноническим образом привилегию его кафедры, которой его лишило халкидонское собрание и из лести передало ее престолу [импера-

¹ *Schwartz E.* Codex Vaticanus gr. 1431: eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. München, 1927. S. 49–51.

² *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. I. Paris-Bruxelles-Amsterdam, 1959. P. 361–364.

³ *Haacke R.* Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. II. Würzburg, 1953. S. 112–116.

⁴ *Michel A.* Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. I. Würzburg, 1953. S. 526–528.

⁵ *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972. P. 169–174.

⁶ *Jarry J.* Hérésies et factions dans l'empire byzantin du IVe au VIIe siècle. Caire, 1968. P. 241–253.

⁷ *Dovere E.* 'L'ἐγκύκλιον Βασιλίσκου. Un caso di normativa imperiale in oriente su temi di dogmatica teologica // Studia et documenta historiae et iuris. T. 51. Vatican, 1985. P. 153–188.

⁸ *Евагрий Схоластик.* Церковная история / пер. И.В. Кривушина. СПб., 2010. С. 182–185.

торской] резиденции»¹. Речь идет именно о так называемом 28 каноне Халкидонского собора. Напрашивается сравнение с диаметрально изменившейся позицией в «Антиэнкиклионе» Василиска, который высказывается уже в пользу Константинополя². Когда папа Симпликий требует от патриарха Акакия, что следует воспрепятствовать новому собору, желанному партией Тимофея Элура, то он делает это охотно не ради христологического вероучения, а из-за 28 канона, возобновления речи о котором Рим не желает. Папа Геласий пишет епископам Дардании: с очень жесткой формулировкой: «Но смехотворно, почему это прерогативой императорского города является постановлять о рассмотрении Акакия, быть ли ему епископом» (*Risimus autem quod praerogativam volunt Acasio comparari quia episcopus fuerit regiae civitatis*)³. Тем самым смехотворным должен выглядеть 28 канон Халкидонского собора.

Ради общецерковной отмены «Энкиклиона» прп. Даниил Столпник (409–493) спустился со своего столпа и был торжественно внесен патриархом Аაკием в Константинополь⁴. Император Василиск был вынужден согласиться на встречу со святым в присутствии патриарха и при многочисленном стечении народа. Даниил потребовал от Василиска зачитать в свою защиту перед толпой императорский указ. В нем Василиск продемонстрировал свою «веру в единую сущность Троицу». Одновременно он признал свою неспособность судить о делах веры, будучи воином. Святой столпник, народ и патриарх были успокоены: «враг святой Церкви поставлен на колени». Заключительным действием богословского вмешательства императора теперь стал «Антиэнкиклион»⁵, которым Василиск отменил «Энкиклион». В нем выражалось проклятие Несторию и Евтихию со всеми их последователями, что безоговорочно отвечало пожеланиям как друзей, так и врагов Халкидонского собора. Сверх этого не должен был созываться никакой новый синод, и не должно было вестись никакое дальнейшее следствие по 28 канону.

Итак, считавшиеся опасными в Константинополе и Риме планы Тимофея Элура по созыву нового Вселенского собора были отвергнуты. Патриарху Аакию Константинопольскому императором Василиском были гарантированы преимущества его престола, как Аакий понимал их в смысле 3-го канона 381 г. и 28-го канона 451 г., но без ссылки на них в императорском указе. Василиск заявил о восстановлении status quo до «Энкиклиона»: *ἀλλὰ ταῦτα μένειν ἀρραγῆ καὶ ἀσάλευτα: ἀποδοθῆναι δὲ καὶ τὰς ἐπαρχίας τῷ εὐλαβεστάτῳ καὶ ἀγιωτάτῳ πατριάρχῃ καὶ ἀρχιεπισκόπῳ Ἀκακίῳ, ὃν τὴν χειροτονίαν εἶχεν ὁ θρόνος ταύτης τῆς βασιλίδος καὶ ἐνδόξου πόλεως* (все оставить неколебимым и незыблемым; [мы предписываем] также возратить богобоязненнейшему и свя-

¹ Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung herausgegeben / hrsg. K. Ahrens, G. Krüger. Leipzig, 1899. S. 65.

² *Евагрий Схоластик*. Церковная история. СПб., 2010. С. 187–198.

³ *Credner K.A.* Zur Geschichte des Kanons. Halle, 1847. S. 272.

⁴ *Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. Т. II. Paris, 1961. P. 93–171.

⁵ *Евагрий Схоластик*. Церковная история. СПб., 2010. С. 186–188. *Nicephorus Callistus*. Ecclesiasticae historiae, XVI, 7 // PG CXLVII. Paris, 1865. Col. 129AC.

тейшему патриарху и архиепископу Акакию те епархии, [правом] рукоположения в которые обладает трон этого царствующего и славного города)¹. Однако примечательно, что нет и речи о христологическом вероучении Халкидона. Для Константинопольского патриарха было важно только практическое значение 28 канона, значительно расширявшее его властные полномочия.

Все же скрытая нападка «Антиэнкиклиона» на Халкидонский собор заключается в высказывании, что император поручил проверить чтецам, «почему те, кто составили этот документ [т.е. патриарх Акакий, Даниил Столпник и константинопольские архимандриты], предали забвению спасительный Символ трехсот восемнадцати святых отцов [Никейского собора]»². Эта фраза пропущена у Евагрия Схоластика, юриста и государственного чиновника, т.к. инициирование императором судебного разбирательства является выражением мести за провал его религиозной политики. Согласно мнению Василиска, Тимофей Элур дает явно лучшую гарантию по сохранению никейских постановлений, соответственно традиции диптихов. Сам Никейский собор именуется «удерживающим от господства безбожников» («τὸ κατέχον») как вариация на 2 Фес.2:6-7). Согласно византийским историкам Захарии Ритору и Феодору Анагносту, Василиск был подвигнут на издание «Антиэнкиклиона» известием о приближении «беззаконного» (аномос) экс-императора Зенона. Также и «Житие Петра Ибера» рассматривает «Антиэнкиклион» и возвращение Зенона как новое приближение «безбожия».

Ситуация на Востоке меняется в конце V в. по возвращении (476) на Византийский трон ранее свергнутого (475) императора Зенона Исавра (ум. 491). Император Зенон хвалит патриарха Акакия Константинопольского и римского папу Симпликия за их сопротивление ереси своего предшественника императора Василиска. Папа Симпликий доверял православному Зенону и считал, развивая позицию своего предшественника папы Гилария, возможным восстановить Халкидон в его вероучительных правах. Симпликий в трех посланиях от 10 января 476 г. к императору Зенону, патриарху Акакию, пресвитерам и архимандритам Константинополя сначала негативно подчеркивает, что не надо созывать никакого нового собора, как того требовала антихалкидонская партия, т.к. здесь не может быть никакого пересмотра (*retractatio*).

В отличие от папы Льва I папа Симпликий не оригинален ни в христологии, ни в богословии соборности. В его намерения входило сохранение status quo, который для него, как и для папы Льва, не подразумевал, однако, желанного Константинополю преимущества, предоставленного 28 канонам Халкидонского собора³. Еще много лет назад, в самом начале своего понтификата (468-474) папа Симпликий обратил внимание императора Льва I Макеллы на то,

¹ Евагрий Схоластик. Церковная история. СПб., 2010. С. 188.

² Schwartz E. Codex Vaticanus gr. 1431: eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. München, 1927. S. 52, 135.

³ В самом начале своего понтификата (468–474) папа Симпликий обратил внимание императора Льва I на то, что он не признает 28 канон (JW 569 P. 78). Так сообщает папа Геласий I в послании епископам Дардании: ep. 26 ad ep. Dardaniae; JW 664: CA, № 95 § 57, p. 389.

что он «не может дать согласие» (*non posse consensum*) на признание 28 канона Халкидона, предоставляющего новые прерогативы Константинопольскому престолу (*praebere decretis Chalcedoniae synodi de Constantinopolitanae ecclesiae praerogativis*)¹. Позднее (495) папа Геласий I в послании епископам Дардании повторяет то же самое: Акакий справедливо осужден (*damnatum esse*) Римским престолом². Послания папы Симпликия Востоку содержали жесткие претензии к антихалкидонским епископам. Вновь и вновь он требует их низложения и изгнания: Акакий должен настаивать перед императором на том, чтобы Тимофей со своими последователями был отправлен в ссылку без права возвращения (*Timotheus Aelurus ad irremeabile dirigatur exilium*)³. Со своих кафедр должны быть изгнаны Павел Ефесский, Петр Сукновал Антиохийский и все посвященные в сан им самим или поставленными им епископами. Требование ссылки Симпликий повторяет императору Зенону в отношении александрийского патриарха Петра Монга. Ссылка, осуществленная посредством императорской власти, представляется единственным выходом, чтобы уберечь поместные церкви Александрии, Антиохии и Ефеса от «еретической заразы» монофизитства и сохранить «неповрежденность и чистоту, которая может быть сохранена только императорской властью» (*sinceritas, quam sola tenere potest imperialis auctoritas*)⁴. Итак, сохранение православности уже не представляется как процесс самоочищения Церкви. Этим должна заниматься светская государственная власть. Одновременно Акакию Константинопольскому поручается, правда тщетно, добиться от чиновников империи изгнания александрийского патриарха Петра Монга. Некогда сам Акакий предложил Петра Монга в архиепископы Александрии. В русле деятельности императора Василиска различные епископские кафедры на Востоке были заняты сторонниками «Энкиклиона»: в Александрию вернулся Тимофей Элур, а Петр Сукновал прибыл в Антиохию. Получается, патриарх Акакий играл в Константинополе двойственную роль, в чем его упрекал папа Феликс III (484)⁵.

Патриарх Акакий Константинопольский не успокоился на достигнутом при императоре Василиске и продолжил церковно-политические интриги при императоре Зеноне Исавре. Подписанный императором Зеноном «Энотикон» (482), претендующий стать общецерковным документом, делает богословски отчетливым то, о чем патриарх Акакий Константинопольский умалчивает, и вместе с тем, что он позитивно формулирует. Ведь за созданием «Энотикона» стоял именно Акакий как его вдохновитель, а вероятнее всего и составитель по образцу палестинского «Энозиса»⁶. Этот эдикт представляет собой нормативное смешение церковно-

¹ *Simplicius*. Epistola 569 ad Leonem imperatorem // *Regesta pontificum Romanorum* / ed. Ph. Jaffé. T. I. Graz, 1956. P. 78.

² *Gelasius I*. Epistola 664 ad epp. Dardaniae // *Ibid.* P. 88.

³ *Simplicius*. Epistola 577 ad Acacium // *Ibid.* P. 78.

⁴ *Simplicius*. Epistola 10 ad Zenonem imperatorem // *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* / ed. A. Thiel. Hildesheim-Zürich-New York, 2004. P. 197.

⁵ *Felix III*. Epistola 599 ad Acacium // *Regesta pontificum Romanorum* / ed. Ph. Jaffé. T. I. Graz, 1956. P. 81.

⁶ *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/1. Freiburg-Basel-Wien, 2004. S. 284.

религиозной и государственно-социальной политики¹, что было чревато церковно-государственными и внутрицерковными (вплоть до схизм) конфликтами, которые не заставили себя долго ждать².

Хотя в «Энотиконе» представлена удовлетворительная экклезиология, говорящая о всеобщей «матери Церкви» (§ 10) и необходимости крещения и евхаристии (§ 4), но затем в споре по поводу этого эдикта пришлось периодически оспаривать действительность преподания таинств и архиерейской хиротонии в поместных церквях. Ведь при составлении этого документа на переднем плане стояли не подлинно экклезиологические вопросы, а чисто государственный, прагматическо-политический принцип единства, что повлекло за собой богословское обеднение последующих десятилетий. У самого патриарха Акакия Константинопольского были особые трудности при защите собственных интересов. Петр Монг намерен стать патриархом в Александрии. Архиепископ Константинополя хочет добиться признания его кафедры как патриаршего престола, причем второго в диптихе после Константинополя. Путь к этому пролегал через императора Зенона. Но Петр Монг должен заплатить определенную цену за возвышение до патриарха, но не касательно вероучительной части Халкидона (христологического ороса), а в плане узаконения его правовых канонов. Петр Монг ради занятия вожденной для него кафедры был готов уступить первенство Константинополю вразрез Никейской норме. Патриарх Акакий Константинопольский наиважнейшее значение придавал 28 канону Халкидона. Принятие канонов, но не вероучительного определения: с таким разделением мы встречаемся и в сирийском регионе, в Антиохийской уже рассыпающейся на части церкви. То, что епископ Константинополя был готов столь легко отказаться от вероучительной формулы Халкидона, даже пусть только путем замалчивания о ней, лишало сторонников «Энотикона» действенного инструмента по преодолению все еще широко распространенных ересей докетизма и аполлинаризма, идеи которых наблюдаются у Тимофея Элура.

В связи с «Энотиконом» всплывает проблема диптихов. Константинополем подразумевалось важное церковно-государственное значение 28 канона Халкидона, а не вопрос об истине. Как известно из истории, «Энотикон» не только оказался неработающим документом, но из-за споров о нем привел к длительной схизме Константинополя с Римом и способствовал монофизитскому расколу, уврачевать который не удастся до сих пор. По поводу событий с пресловутым «Энотиконом» лаконично сказал Факунд Гермианский (VI в.): «Путаница (*confusion*) не

¹ *Dovere E.* L'Enotico di Zenone Isaurico. Preteso intervento normativo tra politica religiosa e pacificazione sociale // *Studia et documenta historiae et iuris.* T. 54. Vatican, 1988. P. 170–190.

² *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/1. Freiburg-Basel-Wien, 2004. S. 290–358.

созидает единства (*unitatem*)»¹. Так можно характеризовать и нынешние межправославные отношения.

Для отношения свт. Льва Великого к Халкидонскому собору решающим было следующее: 1) орос Халкидона практически вторил его I Томосу к Флавиану Константинопольскому; 2) Римские легаты признали догматическую часть собора; 3) они отказались признать так называемый 28 канон. Эти три предпосылки определили его отношение к собору, которое в последующем не изменилось. В 28 каноне говорится, что Константинополь может претендовать на равные привилегии с Римом, поскольку он новая имперская столица. Значит именно политические соображения определяют принцип первенства в этом каноне.

То, что папа Лев I отказался утвердить 28 канон, проясняет его собственную точку зрения, а также точку зрения последующей латинской традиции на так называемое «божественное право» (*iure divino*) римского первенства. В ответах Льва на просьбы утвердить канон он приводит две основные причины своего отказа. Во-первых, отцы Халкидона пренебрегли 6-м каноном Никейского собора, который предоставлял особые привилегии кафедрам Рима, Александрии, Антиохии. Это решение остается неизменным, потому что Отцы в Никее «установили законы церковных канонов, которые будут действовать до конца света, и в своих постановлениях они пребывают с нами и во всем мире» (Ер. 104; PL 54, 995A; Ер. 105: PL 54, 999; Ер. 106.4: PL 54, 1005BC). По этой причине смещение Константинополем Александрии как более высокой в диптихе кафедры на место после Константинополя неприемлемо. Решения I Вселенского собора не могут быть отменены. Во-вторых, поскольку отцы Халкидона полагались только на политические критерии для определения первенства, их позиция противоречила позиции папы Льва и Римской церкви. Лев настаивал на четком различии между светской и духовной сферами: «система мирских дел это одно, а божественных другое» (Ер. 104: PL 54, 995A: «*Alia tamen ratio rerum saecularium, alia divinarum*»). Лев не привел аргументов, почему он видел в 28 каноне отрицание своего понимания римского первенства «*ex institutione divina*». Однако он опасался, что 28 канон может быть в дальнейшем неправильно истолкован. Привилегии, которые византийские отцы придавали Константинополю, он считал противоречащими первосвятительскому положению римского епископа.

Богословские вопросы Халкидонского собора надо анализировать в общем контексте внецерковных событий, чтобы корректно понять деятельность и реакцию Римской церкви. Решающим переломным моментом стала смерть императора Маркиана (26 января 457 г.), с которым согласованно действовал римский папа в плане признания вероучительного решения собора 451 г., хотя оба они никак не смогли договориться по вопросу так называемого 28 канона.

¹ *Facundus Hermianensis. Libri duodecim pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedonensis*, XII, IV // PL LXVII. Paris, 1865. Col. 845B.

Этим закончилась первая фаза постхалкидонской дискуссии о 28 каноне. Вторая фаза последовали церковно-государственные конфликты при императорах Василиске и Зеноне и монофизитский раскол, преследовавший не только вероучительную, но и церковно-политическую цель освобождения из-под крыла все более претендовавшего на общецерковное доминирование Константинополя.

Папа Лев I, как и его преемники на римском престоле, не признали 28 канон Халкидонского собора, не просто отдававшего первенство среди Восточных церквей Константинополю, но и делавшего его практически арбитром над ними в противовес Риму. Это были новации в экклесиологии кафоличности, таившие в себе силы взаимоотталкивания. Обоснование 28 канона было политическое, а не богословски-экклесиологическое.

5.7. Христология после Халкидонского собора во втор. пол. V в.

Параллельно экклесиологическим спорам продолжалось сопротивление халкидонскому оросу, которое было активным и длительным. Оно опиралось на значительные силы в народе и в монашестве. Социологическая и политическая подоплека, в свою очередь, играла важную роль, особенно в Александрии. Монофизитской пропаганде довольно рано удалось закрепить в умах церковного народа, что дело касается прямого интереса христиан, речь идет об их спасении. Также приходится констатировать, что монофизитское богословие было легче доступно для понимания. Противоположность ему представляет антиохийская христология с ее трудно понимаемой двойственностью во Христе. Эта двойственность балансирует близко к ереси и диалектически сложна. По большей части вышесказанное не относится к монахам, так как они были довольно образованными. В их среде значительную роль играла мистика, т. е. созерцательное погружение во внутреннее души, отвращение от плоти, материи и мира, представления о восхождении человеческой души. Такой мистике более подходит Христос, являющийся Богом, а Его человеческое бытие интересует при этом в малой степени или даже вовсе не интересует. Важную роль играл также широко распространенный среди людей той эпохи, как и среди монашествующих, страх перед демонами. Против повсеместной власти демонов мог помочь только Христос, Который абсолютно превышает их и воистину и всецело есть Бог. Для таких представлений не было нужды в двух природах. В монофизитской христологии проступает наружу и политический интерес. Посредством строго единого образа Христа монархический политический порядок воспринимался, удостоверялся и обосновывался много легче.

Сначала императоры пытались подавить сопротивление Халкидонскому собору. Борьба с монофизитской оппозицией начали уже император Маркиан и свт. папа Лев I. Это входило в задачи византийских православных императоров. Но было немало императоров и патриархов,

мысливших монофизитски. Поэтому часто доходило до трений. У некоторых богословов существовала тяга к новому осмыслению собора. Таких стали именовать неохалкидонцами. Они были представителями интерпретации Халкидона в контексте богословия Кирилла Александрийского.

Антимонафизитская христология двух природ во Христе у свт. Льва I, скорее всего, ориентируется на антропологию двух природ у свт. Григория Назианзина. Уже в «Томосе Флавиану» папа Лев использует понятие «природа» (*natura*) 25 раз, в семантическое поле которого входят глагол «рождаться» (*nasci*) и существительное «рождение» (*nativitas*). Этимология понятия аналогична греческой (существительное *φύσις* – порождение, рождение, род, происхождение, источник, начало, глагол *φύω* – порождать, взращивать, производить) и сирийской (существительное *kyānā*, глагол *kūn*)¹.

Первично понятие «природа» отвечает не на вопрос о сущности (*οὐσία = essentia*), а о происхождении (*γένεσις = genesis*). Значит, понятие «природа» в христологии свт. Льва I и Халкидонского собора предполагает «непривычное для нас понимание»², когда существительное «*natura*» символически указывает на глагол «*nasci*» и производное от него существительное «*nativitas*»: «*nativitas (γέννησις) carnis manifestatio est humanae naturae (φύσεως)*»³. Человеческое бытие определяется происхождением, рождением от человека. Это антропологический полюс божественному Бытию, определяемому чудесным рождением (*nativitas mirabilis*) от Девы Марии. Папа Лев предлагает дуалистическое решение природного происхождения Христа. Ранее с докетов до монофизитов происхождение рассматривалось с монистической позиции. Причем у свт. Льва понятие «*natura*» предполагает понятие «*veritas*» (действительность, истинность), что подразумевалось и в антропологии и сотериологии свт. Григория Богослова. Итак, понятие «природа» является тогда керигматическим, а не философским. Это относится как к человеческому бытию, так и к божественному Бытию Спасителя (не может быть спасено то, что не воспринято действительно, истинно). Спасение во Христе обусловлено действительностью Его двуприродности: «*duarum in Christo naturarum veritatem sub unius personae confessione*»⁴ и «*exprimit quidem sub distinctis actionibus veritatem suam utraque natura, sed neutra se ab alterius conexione disiungit*»⁵. Итак, понятие «*natura*» постоянно интерпретируется через «*veritas*». Ми-

¹ Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und Widerspruch (451–518). Freiburg, Basel, Wien, 1991. S. 179.

² Ibid. S. 180.

³ Leo Magnus. Epistola XXVIII // PL LIV. Paris, 1846. Col. 767B–770A. Ср. ACO II, 1/1. P. 10–19.

⁴ Лат. истину двух природ во Христе при исповедании одного лица. Leo Magnus. Sermo XXIX, IV // PL LIV. Col. 223C.

⁵ Лат. выражает истину в различных действиях Его двойной природы, но ни одна из двух не разделена от другой. Leo Magnus. Sermo LV, I // Ibid. Col. 319B.

афизитство V в. представляется для православной христологии отрицанием человеческой действительности Христа, из чего автоматически следует ересь теопасхизма.

Наряду с понятием «*φύσις = natura*» в дохалкидонской и халкидонской христологии, а вслед за ней и в антропологии используются понятия «*οὐσία = essentia*» и «*ὑπόστασις = substantia*». Причем до кон. V в. понятия «*φύσις = natura*» и «*οὐσία = essentia*» зачастую считаются синонимами. В христологии и антропологии оба понятия могут использоваться в связке друг с другом, и тогда появляется понятие «*utraque essentia*» (двойная сущность) в единстве Лица (*una persona*) Христа и в единой личности человека¹. Понятие «*οὐσία = essentia*» мы переводим словом «сущность», которое указывает на не употребляемый в современной русской разговорной речи глагол «быти» в 3 л., мн. ч.: «суть» = «есть» (не считая таких выражений, как «присущий», «существующий», «присутствующий»). Как ранее касательно «*nasci – natura*», моделируется связка «*esse – essentia*». Наряду с понятиями «природа» и «сущность» в триадологии, христологии и антропологии пер. пол. V в. используется понятие «ипостась» (*ὑπόστασις = substantia*), однако невозможно констатировать значимое семантическое отличие от понятий «сущность» и «лицо» и найти какое-то четкое определение. Это касается как дохалкидонского богословия, так и христологического ороса Халкидонского собора. В качестве показательного примера можно привести «Слово 65» свт. Льва I: «Итак, тут мы исповедуем в едином Господе Иисусе Христе, истинном (*vero*) Сыне Божиим и человеческом, божественную природу (*divinam de Patre naturam*) от Отца и человеческую ипостась (*humanam de matre substantiam*) от Матери; хотя существует только одно лицо (*una persona*) Логоса Божия и плоти (*Dei Verbi et carnis*), и каждая из обеих сущностей (*utraque essentia*) совершает действия сообща (*communes*), однако сами свойства деяний (т.е. божественных или человеческих) распознаваемы»². Как в христологии и триадологии, так и в антропологии для понятия «ипостась» сигнификатом является слово «существование». Однако латинская и греческая терминологии могут подразумевать также синонимию: лат. *substantia* = греч. *οὐσία*, лат. *subsistentia* = греч. *ὑπόστασις*. Часто понятие «ипостась» используется в христологическом учении о Боговоплощении, но порой оно заменяется понятием «природа»³.

В халкидонской христологии понятие «*substantia divina*» (божественное существование) означает «*Deus esse*» (быть Богом)⁴, а понятие «*substantia humana*» (человеческое существование) – «*homo esse*» (быть человеком)⁵. Бог и человек сосуществуют в одном Лице Иисуса Христа, т. е. воплощенный Логос существует одновременно как Бог и человек. Понятийный язык

¹ *Leo Magnus. Epistola CXXIV, V // Ibid. Col. 1065A.*

² *Leo Magnus. Sermo LXV, IV // Ibid. Col. 360B.*

³ *Leo Magnus. Sermo XXIV, III // Ibid. Col. 205BC.*

⁴ *Leo Magnus. Epistola CLXV, V // Ibid. Col. 1176A, 1182A.*

⁵ *Leo Magnus. Sermo XCI, II // Ibid. Col. 451B.*

христологии в V в. еще нечеткий. В формирующемся с VI в. неохалкидонстве появится и станет доминирующей другая перспектива: Единый Логос, Который самоосуществляется (субсистирует) как божественная ипостась, существует (экзистирует) в божественной и человеческой природе. Поскольку словом «*substantia*» в библейском словоупотреблении не выражаются владение, имущество, блага, состояние, то оно заменяемо словом «*natura*». Учитывая этимологию (*nasci – natura, substare – substant, esse – essentia*), конкретный выбор слов в христологических и антропологических концепциях дифференцирован. Следует упомянуть еще одну важную антропологическую перспективу: Сын Божий как действительный человек в обусловленном человеческой природой обществе восстанавливает достоинство человеческой природы в каждом индивидууме¹.

Одним из первых неохалкидонцев можно назвать последователя папы Льва I папу Геласия (ум. 496), который дает свою интерпретацию халкидонского ороса, стремясь воспрепятствовать распространению монофизитства и христологическим некорректностям «Энциклиона» и «Энотикона». Он пишет показательный для латинского богословия трактат «О двух природах во Христе против Евтихия и Нестория»: «Хотя Господь Иисус Христос есть один и тот же, всецело Богочеловек и всецело Человекобог, и человеческое усваивается Богочеловеком, а Человекобог имеет божественное, но это сохраняющаяся тайна и невозможно [требовать] разрешить вопрос о том, что весь человек [во Христе] остается и Богом, а весь Бог остается и человеком. Ведь если что-то отсутствует и что-то из того исчезает либо у божества, либо у человечества, то последовало бы решение вопроса невыразимой тайны. Да, тогда – что непозволимо ни говорить, ни слушать – следовало бы, что человек перестает быть Богом, если там сохраняется только человечество и не сохраняется божество. Или Бог прекратил бы, следовательно, быть человеком, если там сохраняется только божество и не сохраняется человечество в соединении, а наша природа более не является прославленной единством с божеством. Скорее она истощилась бы, если она не сохраняется как таковая в славе, т.е. если бы только божество сохраняло свое существование, а человечество там лишалось бы его»². Свт. Геласий считает, что в христологических дискуссиях следует подчеркивать различность двух природ во Христе сильнее, чем их единство. Геласий – представитель карфагенской богословской школы и явно следует традиции Тертуллиана. Он считает, что евтихианская ересь крайне негативно влияет не только на христологию, но также на экклезиологию и антропологию.

Акакианская схизма, вызвавшая несторения в экклезиологии, стала для папы Геласия стимулом, уточнить христологию, сформулированную в Томосе свт. Льва I архиеп. Флавиану

¹ *Leo Magnus. Sermo IX, II // Ibid. Col. 161B–162B.*

² *Gelasius I. De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium // Schwartz, E. Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. München, 1934. S. 87.*

Константинопольскому. Текст трактата Геласия насыщен диалектическими формулировками в стиле Тертуллиана. Главный вопрос трактата: как «истинность» и «целостность» божественной и человеческой природ во Христе согласуются с тем, что Он единый (*unus*)? Христология переходит в сотериологию: спасительное единство двух природ создается в лоне Девы Марии. Евтихий и Несторий заблуждаются в том, что первый учитывает только божественную, а второй – только человеческую природу. Итак, не слияние природ у Евтихия и не разделение у Нестория, а постоянное сосуществование. Только так сохраняются их свойства «без слияния (*sine confusione*) и исчезновения (*qualibet atque defectu*)». Слияние означало бы растворение человеческой природы в божественной, и человеческая природа не была бы прославлена. Аполлинаристская христологическая формула «миа фисис» предполагает либо преобразование божества в плоть или преобразование плоти в божество, что означает изменение Бога при вочеловечении. Однако изменяющийся Бог вовсе не Бог.

Сочетание двух природ свт. Геласий выражает понятием «*Deus-Homo*» (Богочеловек) и обратным понятием «*Homo-Deus*» (Человекобог). Это инновационная остроумная богословская понятийная инверсия имеется только у папы Геласия, и в последующем латинском богословии мы ее уже ни у кого не встретим. Формула об одном лице в двух природах исключает как смешение, так исчезновение или умаление одной из природ. Богословский взгляд направляется на Христа с двух разных сторон. Богочеловеческое и человекобожеское единство делает возможным как подлинное крестное страдание, так и подлинное спасение Воскресением и Вознесением. Геласий излагает христологию двуприродности на качественно новом уровне, не используя формулу свт. Льва I в «Томосе I Флавиану»: «Ибо каждая форма/природа (*utraque forma*) в общении с другой (*cum alterius communionem*) действует (*agit*) так, как ей свойственно (*quod proprium*)».

Итак, христология у Геласия такая же, как у Льва I: две природы распознаваемы (*γνωρίζομενοι*) в их действиях и проявлениях. Миафизиты также признавали две сущностно разные природы до Боговоплощения в одном лице, которое аналогично двум частям человека, душе и телу, составляющим по рождению одну личность. В связи с эти александрийские богословы обвинили папу Геласия в несторианстве. Логика Геласия следующая: 1) Раз Христос истинен, Он должен быть целостным. 2) Раз Христос целостен, Он должен быть одним и тем же. 3) Раз Христос один и тот же, в Нем сохраняются обе природы, из которых и в которых Он пребывает как один и тот же. Это христологическая корректура, усовершенствованная по отношению к халкидонскому оросу. Богословский понятийный аппарат становится более развитым: две природы не соотносятся с двумя лицами; аполлинаристская апелляция к Аристотелю, что две полноценные (совершенные) вещи не могут образовывать единство; Геласий формулой «из двух и в двух» преодолевает границы монофизитской (которая отклоняла выражение Льва «в

двух») и дифизитской логики (которая отклоняла выражение Диоскора «из двух»). Однако на формирование непротиворечивой богословской диалектики потребуется еще полтора века: высшая степень единства в сочетании двух крайностей/противоположностей (прп. Максим Исповедник, ум. 662).

Геласий пытался провести сравнительную аналогию антропологии и христологии. Две природы образуют во Христе единство (*adunatio naturalis*), как тело и душа образуют одного человека. По Геласию получается, то тело и душа – это две различные природы (следует антропологии свт. Григория Богослова). Они образуют единого человека, аналогично две природы Христа составляют единого Христа. Интерпретация этого антропологического сравнения – ранняя форма неохалкидонства, совмещающего халкидонскую христологию двуприродности с богословием «единства природ» (*ἑνωσις φυσική*) свт. Кирилла Александрийского.

На решение проблемы согласования антропологии и христологии вышли только в раннее средневековье. Антропология: в одну человеческую природу сочетаются две неполные (*incompleta*) природы или принципа (душа и тело), которые природно сопряжены друг с другом в человеке. Христология: единство божества и человечества во Христе хотя и нераздельное, но и не слитное, т.к. в Нем две полные природы, которые природно не сопряжены друг с другом.

Отличительной чертой неохалкидонцев является манера речи, не стремящаяся к богословской точности, например, они говорили: «Один от Троицы распят» (*unus de Trinitate crucifixus est*)¹. Согласно архиеп. Диоскору, эту формулу предложили на Халкидонском соборе сторонники архим. Евтихия. Действительно, теопасхитская формулировка была озвучена архим. Дорофеем в ходе четвертого заседания Халкидонского собора: «Итак, исповедуем пострадавшего сущим от Троицы» (*ὁμολογοῦμεν οὖν τὸν παθόντα ἐκ τῆς τριάδος εἶναι*)². Другие варианты: «Один из Троицы пострадал/распят/умер» (*unus ex Trinitate passus/crucifixus/mortuus*). И даже такой вариант: «Один из Троицы пострадал во плоти» (*unus de Trinitate passus est carne*).

Формулу «*unus de Trinitate passus*» скифские монахи, являвшиеся яркими представителями неохалкидонства, по иронии судьбы, рассматривали в качестве примирительного предложения монофизитам со стороны неохалкидонцев. На самом деле она не поддается ни теопасхитской, ни монофизитской интерпретации, что попытался в свое время проделать ведущий теоретик монофизитов Севир Антиохийский (ок. 465–538). Ярослав Пеликан (1923–2006) по поводу этой формулы говорит, что из подобных выражений следовало либо страдание Отца и Святого Духа вместе с Сыном, либо отделенность Логоса от них. Оба вывода представляют собой

¹ Epistula CCXVI, 6 (Suggestio Dioscori diaconi) // Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae. Avellana quae dicitur collection. Pars II. Praha–Wien–Leipzig, 1898. P. 675–676.

² Actio quarta Chalcedonensis Concilii // Mansi. T. VII. Florentia, 1762. Col. 77–80. Перевод: Деяния Вселенских соборов. Т. IV. Казань, 1908. С. 32.

ересь¹. Самым важным неохалкидонским богословом стал впоследствии император Юстиниан I (483–565).

В 519 г. в Константинополь прибыли скифские монахи, требовавшие церковного признания формулы «один из Троицы распят плотью» (*carne crucifixum [fuisse] unum de Trinitate*)². Флорилегии скифских монахов представляют собой неохалкидонский синтез дифизитского учения (Халкидонский собор) с миафизитской формулой (Кирилл Александрийский). Предводителем скифских монахов был латиноязычный аббат Максенций, как называет его папский легат диакон Диоскор в письме от 15 октября 519 г.³ В двух письмах императора Юстиниана перечисляются некоторые имена прибывших в Константинополь скифских депутатов: Ахиллес, Иоанн, Леонтий и Маврикий⁴. Сохранился их главный неохалкидонский флорилегий «*Libellus fidei*» («Свидетельство веры»), подписанный Максенцием. Этот флорилегий датируется между 25 марта и 29 июня 519 г. Скифы через императора Юстиниана добились того, что Рим признал православной формулу «один от Троицы распят» (*unus de Trinitate est crucifixus*)⁵. Также в этом флорилегии встречается формула с предлогом «из» (*ex*): «Один из Троицы, Который распят» (*unus ex Trinitate est, qui crucifixus est*)⁶. Папа Гормизд 15 октября 519 г. сетует на монахов, утверждая, что *unus de Trinitate* не встречается в синодальных актах и в святоотеческих текстах⁷. Но скифские монахи во главе с Максенцием не сдаются, пытаются доказать легитимность своей неохалкидонской формулы. В доказательство своей позиции они приводят 15 цитат из Августина Иппонского, томоса Льва I, Григория Назианзина, Псевдо-Афанасия Александрийского (Аполлинария), Кирилла Александрийского, Прокла и Флавиана Константинопольских. Ранее эти тексты не использовались в дифизитских флорилегиях, кроме третьего анафематизма Кирилла Александрийского.

5 октября того же года император Юстиниан пишет папе Гормизду (ум. 523) письмо с вопросом, насколько предлагаемая скифами формула вписывается в святоотеческую традицию. 26 марта 533 г. Юстиниан, напуганный активизацией монофизитских антихалкидонских настроений в столице Византийской империи, уже однозначно поддерживает данную формулу своим рескриптом патриарху Епифанию Константинопольскому (ум. 535): «Единородный Сын Божий и Бог наш, воплотившийся от Духа святого и... богородицы Марии, и вочеловечившийся и рас-

¹ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. М., 2007. С. 301–316.

² *Justinianus*. Exemplum epistolae Justiniani ad Hormisdam // PL LXIII. Paris, 1847. Col. 476D.

³ *Dioscorus*. Epistola CCXXIII, 11 // Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae. Pars II. Praha–Wien–Leipzig, 1898. P. 687.

⁴ *Iustinianus*. Epistola CLXXXVII, 3–4 // Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae. Avellana quae dicitur collection. Pars II. Praha–Wien–Leipzig, 1898. P. 644–645 (29 июля 519 г.); *Iustinianus*. Epistola CXCI, 3 // Ibid. P. 648 (июль 519 г.). Ср.: *Dioscorus*. Epistola CCXVI, 6 // Ibid. P. 675.

⁵ *Maxentius*. Libellus fidei, X, 18 (245) // Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina. T. LXXXV A. Turnhout, 1978. P. 17.

⁶ Ibid., X, 18 (245). P. 16. Ср. «*unus ex Trinitate*» Ibid., XI, 21 (270).

⁷ *Hormisda*. Epistola CLXXXVIII, 2–4 // Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae. Pars II. Praha–Wien–Leipzig, 1898. P. 646.

пятый, один [от] святой и единосущной Троицы» (*τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ Θεὸν ἡμῶν τὸν σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου, καὶ... θεοτόκου Μαρίας, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ σταυρωθέντα ἕνα εἶναι τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος*)¹. Юстинианова вероисповедная формула «один... от святой Троицы из двух природ» (*unum esse... sanctae trinitatis ex duabus naturis*)² непосредственно соотносится с формулой скифских монахов, а также использует предлог «ex» Диоскора, а не «in» Льва I.

Император Юстиниан в письме от 9 июля 520 г. использовал еще один анонимный скифский неохалкидонский флорилегий (*Exempla ss. Patrum, quod unum quemlibet (licet) ex beata Trinitate dicere*³). Там он рассуждает о легитимности формулы *unus de Trinitate*⁴, ссылаясь на восточных епископов и блаженного Августина, цитировавшихся в скифском флорилегии. Вероятно, Юстиниан сам сочинил компромиссный тропарь литургии оглашенных после второго антифона «Единородный Сыне и Слове Божий», где, с одной стороны, утверждается о двух природах во Христе (1. *ὁ μονογενῆς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ* [единородный Сын и Логос Бога], 2. *σαρκωθῆναι..., ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας* [воплотился..., неизменяемо вочеловечившийся]), а с другой стороны, присутствует толерантная к монофизитству формула «один сущий от святой Троицы» (*εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος*). В монофизитстве авторство приписывается Севиру Антиохийскому. Частично модифицировав дифизитскую позицию в сторону александрийского богословия, неохалкидонцы так и не достигли решающих успехов в преодолении монофизитской схизмы, сохраняющейся до сих пор.

¹ *Iustinianus. De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*, I, VII (Epiphano sanctissimo et beatissimo archiepiscopo huius regiae urbis et oecumenico patriarchae) // *Codicis sacratissimi imperat. Iustiniani pp. Augusti* [Corpus juris civilis]. Lyon, 1618. Col. 24.

² *Iustinianus. Ad senatores* // Mansi. T. VIII. Florentia, 1762. Col. 806.

³ Лат. Примеры свв. отцов, что единственно допустимо говорить касательно блаженной Троицы.

⁴ *Iustinianus. Epistula CLXXXVI, 6* // *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae. Pars II. Praha–Wien–Leipzig, 1898. P. 656.*

6. Общие выводы

Отличие тринитарных концепций от христологических в определенном смысле является искусственным различием. Триадология – это богословие об особой сущности единого Бога и троичности в Нем. Она отличает христианство от иудаизма и язычества. В истории триадологии велся поиск понятий, с помощью которых можно было бы ясно и доступно сформулировать содержание христианского вероисповедания: Бог един в трех личных ипостасях, которыми обращается к человеку. Тринитарное представление относится к догматическим положениям, которыми Древняя Церковь выражала свою веру. Церковь вслед за Библией уясняет значение Иисуса Христа и говорит не только о едином Боге, но о Боге-Отце вместе с Богом-Сыном, Иисусом Христом. В тринитарном учении постоянно тематизируется отношение в Боге. Говорится не о Боге в Себе, а о том, что в Нем есть реляции, потому что Он – Троица. Три вопроса тринитарной тематики звучат следующим образом: 1) как Логос во Христе относится к Богу; 2) как божественная природа Сына Божия Иисуса Христа относится к природе Бога-Отца; 3) как божественная природа Христа относится к природе Святого Духа.

Эти вопросы возникли из-за того, что Иисусу Христу христиане придавали крайне важное значение, по поводу которого впоследствии возникли споры. Сначала ответы последовали от первых Вселенских соборов ранней Церкви. Ранее около двух столетий говорилось об отношении Христа к Богу без упоминания Святого Духа. Свт. Василий Великий, выдающийся епископ той эпохи, считал: такая ситуация была связана с тем, что еще никто не задавался вопросом о Святом Духе. Все это были попытки богословского объяснения основ веры, которые нет смысла критиковать, как нет смысла поголовно объявлять христиан I–III вв. еретиками. Блж. Августин как-то сказал: «О трех Лицах [в одной сущности Бога] говорится не для того, чтобы сказать нечто, а чтобы не молчать»¹. Настоящими словами подразумевается: действительность того, что мы говорим, не простирается дальше возможностей нашего языка. Мы говорим, потому что нам нужно вообще что-то сказать. Следовательно, все проговариваемое в богословии является скорее замешательством, а не торжествующей догматикой.

В контексте догматики христологией называется часть христианского богословия, которая в узком смысле делает высказывания о Лице Иисуса Христа. В ней более подробно церковно-исторически и догматически разбирается вопрос, вытекающий из триадологии. Если у Иисуса Христа божественная сущность, если вместе с Никейским Вселенским собором (325) говорится и исповедуется, что Он «единосущен Отцу [*ὁμοούσιον τῷ Πατρί*]», т. е. так же божественен, как Бог-Отец, тогда возникает вопрос: как в Нем соотносятся Его человечество и божество, в которое мы веруем? Итак, возникает вопрос о монизме (единстве) и дуализме (двойственно-

¹ *Augustinus Hipponensis. De Trinitate, V, IX, 10 // PL XLII. Paris, 1845. Col. 918.*

сти) в Иисусе Христе. Тринитарные споры были важнейшим дискуссионным полем вплоть до Константинопольского Вселенского собора (381). Затем началась христологическая фаза споров, важнейшим поворотным пунктом которой стал Халкидонский Вселенский собор (451). Однако следует отметить, что при дискуссии о троичности Бога в значительной мере задействовались христологические аспекты.

Христология непосредственно связана также с сотериологией: когда говорится о Христе, говорится о спасении человека. Тем самым она однозначно связана с антропологией. До Никейского Вселенского собора (325) не было никакой дефинитивной христологии. Уже древнейшие церковные документы называют Христа Господом и Судией мира. Это часто озвучивалось с помощью доходчивой схемы, которую цитировал уже апостол Павел в Рим. 1, 3–4: благовестие о Сыне Божиим, «Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем». Образная схема акцентирует понятия «по плоти» и «по духу святыни». С одной стороны, рожден в семье Давида по плоти, с другой стороны, открылся как Сын Божий по духу. Так вначале возникла аддитивная христология, которая просто суммирует в одной фигуре человека и Бога. Аполוגеты II столетия говорят об этой суммарной фигуре как о Логосе.

Сщмч. Иринеи Лионский развивает учение о Боговоплощении. Христос стал тем, чем являемся мы, чтобы мы стали тем, что есть Он. Тертуллиан подобно Иринею Лионскому говорит о том, что Христос стал полноценным человеком. Его интерпретация: человек Иисус проникнут божественной сущностью. Также он подчеркивает: Христос одновременно *Deus* (Бог) и *homo* (человек). Впоследствии Тертуллиан учит об одном Лице в двух субстанциях (позднее мы встретим подобную концепцию у Нестория Константинопольского). Причем обе остаются целыми (полноценными), т. е. Лицо Сына Божия остается всецело человеком и всецело Богом. На Никейском Вселенском соборе с помощью понятия «единосущный» (*ὁμοούσιος*) формулируется глубокое христологическое высказывание. Кроме того, утверждается о вочеловечении Логоса. Христология Боговоплощения свт. Афанасия Александрийского основывается на философских (неоплатонических) антропологических понятиях (плоть как человеческий род).

Христологические споры имели антропологический подтекст, так что архим. Киприан Керн (1899–1960) даже озаглавил одну из подглав своей диссертации по антропологии св. Григория Паламы «Антропология христологических споров»¹, в которой указал на динамику аполлинаристских споров среди греческих богословов. Если обобщенно рассматривать зависимость христианской антропологии в эпоху поздней античности от элементов ее религиозно-философского контекста, тогда анализ антропологических концепций предоставляет богослову ценную информацию по функционированию раннехристианской антропологии в ее бого-

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 184–187.

словском контексте и выявляет понятия и модели, которые открывают возможность для постановки соответствующих исследуемому объекту вопросов.

Ситуация богословского контекста раннехристианской антропологии формирует соответствующие себе антропологические концепции и модели, правда, в довольно широких границах возможных вариаций. Богословский контекст предопределял граничные условия развития антропологии лишь в общих чертах. Испытывая влияние своего христологического, триадологического и пневматологического контекста, раннехристианская антропология сама воздействовала на этот контекст и модифицировала его. Формирующе воздействуя на христологию и триадологию, формировалась и сама раннехристианская антропология.

Антропологические аналогии при формировании христологической концепции отчетливо наблюдаются у Оригена в его «Диспуте с Гераклидом». Свт. Василий Великий заимствовал из античной философской антропологии понятия сущности и ипостаси. Видимо, у отцов-каппадокийцев концепция антропологической дифференциации (а до них концепция индивидуума личности у Оригена) повлияла на формирование концепции тринитарной дифференциации (ипостасные свойства трех Лиц Троицы). Правда, во-первых, остался открытым вопрос, в какой мере антропологическая терминология применима к триадологии. Во-вторых, проблема противоречия монархианства и тритеизма не решается различением сущности и ипостасей, но еще не было введено различие ипостаси и просопона, лица. Именование индивидуума личности ипостасью, что неоднократно делает свт. Василий Великий в своих текстах, еще не укоренилось у православных богословов. Но во втор. пол. IV – пер. пол. V в. уже появляются богословские термины «свойства лиц» и «свойства ипостасей». «Свойства лица» характеризуют индивидуальное ипостасное существование. Каждая ипостась имеет особое свойство, поэтому понятие «ипостась» как индивидуальное существование перенимается в терминологию триадологии. Различение между ипостасью и лицом не проводится и в Халкидонском оросе, что вызвало следующие богословские споры, в результате чего появились дифференцированные формы дифизитства и монофизитства.

В V в. антропология и триадология меняются местами: теперь антропология ориентируется на триадологию. Блж. Августин Иппонский строит антропологическую модель по аналогии с триадологической концепцией (человек создан по образу Святой Троицы). Августин постоянно ищет в человеке триады («О Троице», «О граде Божиим»). Антропологические понятия добра и справедливости абстрагированно от концепции триединого Бога, считает он, препятствуют пониманию Троицы. Тринитарная структура человеческой самости является предпосылкой познания троичного Бога, потому что логосность человека обладает качеством «сыновства» по аналогии сыновства Логоса Божия.

Пожалуй, важнейшим для развития антропологии результатом тринитарных и христологических догматических движений II–V вв. было появление в христологии и триадологии понятия «лицо» (в неотрефлексируемой форме уже у апологетов и Тертуллиана), которое оказалось исторически плодотворным не только для богословия, но и для философии. В ходе дискуссии о совершенной человеческой природе Спасителя Иисуса Христа, а также о дуализме природ в Нем всплыли и были озвучены важнейшие антропологические вопросы. В это время впервые прозвучала тема «автономии» (впервые у Оригена как христологическое понятие, а затем у Немезия Эмесского, Феодора Мопсуестийского и свт. Григория Нисского как антропологическое понятие) тварного бытия человека в отчужденности от божественного Бытия и причастности ему. Также потребовала разрешения проблема соотношения антропологии и сотериологии, вызвавшая дебаты не только между православными и монофизитами, но также во втор. пол. V в. между православными и православными (обвинение еп. Вигилием Тапсийским свт. папы Льва I в инновативном изменении Символа веры¹) и между монофизитами и монофизитами (спор между Юлианом Галикарнасским и Севиром Антиохийским в монастыре Эннатон (западнее Александрии), вылившийся в схизму между монофизитами²).

Общее для дифизитов и монофизитов исповедание Христа как «одного просопона и одной ипостаси», не означало решение спорной формулы последователей Кирилла Александрийского об «одной воплотившейся природе Бога-Слова»³. Тем более что в контексте античной культуры одна ипостась может иметь несколько просопонов, а это версия несторианства: два лица в одной ипостаси Иисуса Христа. Термин «ипостась» использовался дифизитскими антиохийскими богословами только в триадологии, пока он не был зафиксирован в «Восточном синодике» (612)⁴. У одного из ведущих дифизитских богословов, папы Льва I и после Халкидонского собора (452) лицо (*persona*) определяется как результат схождения во Христе двух природ, божественной и человеческой: «Для понимания [страданий Христа] нам весьма полезно следующее: хотя одно – это Творец, а нечто другое – творение; одно – неуязвимый Бог, а нечто другое – испытывающая страдания плоть (*caro passibilis*). Однако своеобразие каждой из обеих природ сходится в одном лице (*in unam tamen personam concurrat proprietates utriusque substantiae*⁵), так что немощь и величие принадлежат – будь то в унижении или же в могуществе

¹ *Vigilius Tapsensis. Contra Eutychem libri quinque*, IV, 1 // PL LXII. Paris, 1863. Col. 119B.

² *Crum W.E. Sévère d'Antioche en Égypte // Revue de l'Orient Chrétien* (1896–1946) / ed. R. Graffin. NY, 2010. P. 92–104.

³ *Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Palestine* / ed. A. de Halleux // Le Muséon. Vol. 75. Louvain, 1962. P. 36.

⁴ *Anonymous. Refutation of Cyril's anathemata // Abramowski L., Goodman A.E. A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library. Ms. Oriental 1319. Vol. II. Cambridge, 1972. P. XL–XLI.*

⁵ У Льва I «субстанция» (*substantia*) = «природа» (*natura*). В трактате LXIV (*Leo Magnus. Sermo LXII // PL LIV. Paris, 1846. Col. 360.*) он пишет: «Итак, тут мы исповедуем в едином Господе Иисусе Христе, истинном Сыне Божиим и человеческом, божественную природу (*divinam de Patre naturam*) от Отца и человеческую субстанцию (*hu-*

– одному и тому же»¹. Таким образом ипостась Сына Божия превечна, а Его лицо (просопон Иисуса Христа) имеет начало в момент Боговоплощения. Звучит, словно одно лицо во Христе – это нечто третье, состоящее из божества и человечества. По понятийному языку невозможно судить, где единство в едином Христе, и где субъект.

Соотношение раннехристианских триадологии, христологии и антропологии освещается в тексте Псевдо-Кирилла Александрийского «О Троице»² (вероятно, кон. V – VI в.), который послужил материалом для «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина. В сочинении «О Троице» систематизированы высказывания по триадологии, христологии и антропологии раннехристианских богословов: свт. Григорий Назианзин (194 цитаты по триадологии, христологии и сотериологии); свт. Афанасий Александрийский (92 цитаты по триадологии и антропологии); свт. Кирилл Александрийский (73 цитаты по христологии и триадологии); Немезий Эмесский (70 цитат по антропологии); свт. Григорий Нисский (49 цитат по триадологии и антропологии); свт. Иоанн Златоуст (18 цитат).

С одной стороны, развитие христологии и триадологии нельзя понять, не обращая к вкладу раннехристианских богословов в философскую рефлексию о человеке. Христологию и триадологию можно назвать «крипто-антропологическими дискурсами», которые «определяют облик христианской антропологии, конституируя ее главные отличительные черты»³: человек как апогей и средоточие творения, амбивалентно смешанная разумно-чувственная и смертно-бессмертная природа, ипостасная автономия личности, онтологическая незавершенность и самотрансценденция, дихотомия свободы-благодати и творческий потенциал, телеологическое развитие (аскеза) и эсхатологическая возможность обожения.

С другой стороны, образ человека в христианском богословии отстраивается от образа Бога, принципиально связан с ним. Человек именуется созданным по образу образа Божия, т. е. по образу Христа. Личность человека – отображение второго Лица божественной Троицы. Ориентируясь на триадологию, антропология занялась вопросом ипостасности (индивидуальности)

manam de matre substantiam) от Матери». Так же обы понятия синонимичны у него, например, в трактате LVI (*Leo Magnus. Sermo LVI // PL LIV. Paris, 1846. Col. 326–327*): «*Unde oportuit in unum Dominum Iesum Christum et divinam et humanam convenire substantiam* [лат. Поэтому надлежит сочетать в едином Господе Иисусе Христе как божественную, так и человеческую субстанцию]». Понятие применяется до этого времени как в антропологическом, так и в тринитарном аспектах и означает «существование»: лат. *substantia* = греч. *οὐσία*, лат. *subsistentia* = греч. *ὑπόστασις*. Наиболее часто о «*substantia*» говорится касательно боговоплощения, а порой «*substantia*» заменяется словом «*natura*» (*Leo Magnus. Sermo XXI // PL LIV. Paris, 1846. Col. 191–192*). Из этимологии «*nasci – natura*», «*substare – substant*» следует: «Природа по своему происхождению называется существующим, а по своему существованию – субстанцией» (*Arens, H. Die christologische Sprache Leos des Grossen: Analyse des T. an den Patriarchen Flavian. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1982. S. 336.*)

¹ *Leo Magnus. Sermo LXII // PL LIV. Col. 350.*

² *Cyrillus Alexandrinus [pseudo-Cyrillus]. De Trinitate // PG LXXVII. Paris, 1859. Col. 1119–1174.*

³ *Хоружий С.С. Антропология христианская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 1. М., 2010. С. 135*

личности, а ориентируясь на христологию, она подняла вопрос о смешении двух природ, земной (временной, плотской) и небесной (бессмертной, духовной)¹, образе божественного Логоса в человеке и богоуподоблении. «Все богословие человеческой личности неизбежно христотен-трично, и антропология, в конце концов, оказывается составной частью христологии»², – вот генеральная мысль видного греческого православного богослова XX в. Нелласа Панайотиса (1936–1986), которую он почерпнул у византийского исихаста прав. Николая Кавасилы (ум. после 1391). Той же точки зрения придерживался и выдающийся католический богослов Карл Ранер (1904–1984): «Поскольку христология есть единство подлинного существа Бога и человека в личном самовысказывании Бога в Его вечном Логосе, то она есть начало и конец антропологии, и эта антропология в своем радикальнейшем осуществлении вечно пребывает как богословие»³. Также и Сергей Сергеевич Хоружий (1941–2020) утверждает: «христианство как таковое антропологично в самой сути»⁴. При этом он отмечает, что несмотря на это, антропология в христианском богословии находилась «в ряду второстепенных разделов, с довольно бедным, малоразвитым содержанием»⁵. Увязка антропологии с христологией и триадологией считается многими современными православными, католиками и протестантами необходимым условием корректного развития богословия⁶. Поэтому, прежде чем приступить к анализу собственно антропологических концепций в раннехристианской мысли, мы кратко и схематично рассмотрели христологические и триадологические доктрины II–V вв., повлиявшие на понимание творения человека, его состава, смысла и цели человеческой жизни.

¹ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о смерти. Слово о человеке. М., 2011. С. 309.

² *Каллист Диоклийский, митр.* Предисловие // *Панайотис Н.* Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011. С. 13.

³ *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 309.

⁴ *Хоружий С.С.* Антропология христианская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 1. М., 2010. С. 134.

⁵ Там же. С.135

⁶ Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь / под ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 15.

ЧАСТЬ 2. ГРЕЧЕСКАЯ И ЛАТИНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ II–V ВВ.: ОТ СПОРАДИЧНОСТИ К СИСТЕМЕ

1. Восприятие христианской антропологии эллинистическим язычеством

1.1. Инаковость христианства позднеантичной культуре

Раннее христианство появилось в культуре эллинизма, короче говоря, в контексте греческого мышления, греческой религиозности, греческой культуры и философии. Таково было его окружение. Принято считать, что ранние христианские богословы ориентировались в первую очередь на Библию, а не на философию. Однако во вторую очередь – все-таки на философию. Но это мы должны еще дифференцированно уточнить. Библейская раннецерковная антропология изображает человека так, что он сам не может не испытать изумления. Раннехристианский образ человека показывает нам удивительно обильно наделенное дарами, крайне опасно наделенное дарами живое существо, находящееся на грани между взлетом и падением. Существо по имени человек... На самом деле здесь нет никакой излишней драматизации, а просто воспроизводится драматический образ из раннехристианской антропологии. Человек удивительно обильно наделен дарами. Он весьма примечательно окружен Божией заботой, заботой в положительном смысле слова. Бог не перестает считаться со свободой человека, но человек чрезвычайно подвержен опасности телесно и духовно пасть. С другой стороны, он может и возвыситься над собой и своей напряженной ситуацией.

Христианская антропология отнюдь не представляет собой привычную и распространенную в истории культуры точку зрения. Другие религии высказываются иначе, дают другую информацию о начале и сущности человека. Согласно прочим религиям, Бог, Которого узнает человек, имеет демонические черты. Так, Бог Ветхого Завета, Бог иудаизма, определенно обладает страшными чертами. Речь идет, разумеется, не обо всех, а об определенных историях Ветхого Завета, которые отражают подобный опыт Бога. Рудольф Отто (1869–1937) в своей знаменитой книге «Священное» отмечает: «Если чувство иррационального и нуминозного живо во всех религиях вообще, то преобладает оно в семитских, и прежде всего в библейской религии. *Mysterium* здесь явлено в образах демонического и ангельского, окружающих сей мир и пронизывающих его как “совсем иное”»¹. Демонические гневные черты придаются Богу, например, в книге Исход: «Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его [Моисея] Господь и хотел

¹ *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008. С. 123. Ср. особ. гл.12 «Нуминозное в Ветхом Завете».

умертвить его. Тогда Сепфора, взяв каменный нож, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам его, сказала: ты жених крови у меня. И отошел от него Господь» (Исх. 4, 24–26).

Но вернемся к раннехристианской антропологии. Назовем пару преимуществ человека, о которых в дальнейшем пойдет речь. Человек сотворен. Он сотворен единым Богом. Творец задумал его «хорошо весьма», задумал в комплексе с остальными Своими творениями (Быт. 1, 31). Человек может положиться на Бога, уповать на Него. Человек встречается не с опасным божеством. Бог не враждебен человеку, а желает ему добра. Человек сотворен по образу и по подобию Божию, как гласит книга Бытия (Быт. 1, 26–27). Человек наделен свободной волей и разумом. Об этом потребуются еще немало порассуждать.

Сплошь положительные дарования человека. Он создан способным к общению с Богом, даже к причастности Богу. В этом ключе употребляется греческий термин *μέθεξις* (участие, причастность). Ранние отцы Церкви пишут о причастности человека Богу. Христиане не пугались даже вести речь о богоуподоблении, обоженнии. Тем самым человек является высшим творением среди всех созданий. Он возвышается над остальным творением и стоит в центре мироздания. Не только творение, но и история мира сего вращается, согласно христианскому богословию, вокруг человека. Почему? Потому что даже Бог соотносит Свои планы с человеком, они обусловлены ситуацией, определяемой человеком. Бог предусмотрел историю совершенствования человека, а люди воспрепятствовали ей, реагировали иначе, чем желал и планировал Бог. Поэтому Бог снова начал историю, теперь историю спасения в Иисусе Христе, чтобы люди опять получили шанс. Итак, смысл происходящего поразителен: все творение и история сконцентрированы на человеке! Бог даже вносит корректировки в Свои действия, соотнося их с реакциями людей. Из-за проявленного людьми непослушания Бог еще раз начинает историю сынова: Иисус Христос – новый Адам. Итак, человек своим поведением может вызывать новые инициативы Бога. Собственно, все должно связываться с одной историей, с историей постепенного совершенствования человека. Однако человек не согласился принять эту историю. Наконец, ради человека Бог сам стал человеком.

Обратим внимание, здесь используется определенный язык. Раз Бог ради человека сам стал человеком, значит, человек дорог Богу. В этом мире все происходило и происходит во имя человека. Божий план ориентирован на человека. С одной стороны, всему придет конец, миру и истории. Наступит *ἔσχατον*, говорят христиане, наступит последнее, чему попущено произойти. С другой стороны, касательно эсхатологических событий речь опять-таки идет не столько о конце света, сколько о будущем человечества, о том, что свершится с человеком после эсхатологических событий. В одном из псалмов звучат слова, обращенные к Богу: «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все по-

ложил под ноги его» (Пс. 8, 5–7). В Библии существует целый ряд подобных высказываний, придающих человеку столь высокое положение. На основании таких библейских слов христиане могли чистосердечно заявлять о своей важной роли в мире.

Мы будем анализировать далее только фундаментальные элементы раннехристианского образа человека, христианской антропологии. В ходе анализа обратимся в первую очередь к хорошо известным и достоверным раннехристианским текстам. Если при их изложении не делать контекстуальных замечаний, ремарок и сравнений, то, наверное, их содержание казалось бы христианам чем-то само собой разумеющимся. Но если их комплексно и широкомасштабно сопоставить, то можно преткнуться о них и впасть в замешательство по поводу смыслового содержания анализируемого материала. Весьма важно иметь в виду, что структурные элементы образа человека в христианском богословии отнюдь не всем кажутся чем-то само собой разумеющимся, как они представляются христианам. Так было раньше, но так остается и впредь. Следует отдавать себе отчет, что в контексте истории религий на духовно-исторической сцене поздней античности, где прорастало христианство, они воспринимались чуждыми, а то и просто курьезными. Мы видим это по реакции на них: нехристиане эпохи эллинизма реагировали на то, о чем говорили христиане, истолковывали их высказывания. То, что говорили христиане, было не только чуждо, но и неприемлемо для нехристиан. В их глазах сказанное христианами выглядело ложным и абсурдным. То, в какой форме рассказывали христиане о человеке, как понимали они себя, каким видели они происхождение и будущее человека, вовсе не представлялось их современникам привлекательным.

Христианство возникло и распространялось не в вакууме, а в конкретной религиозно- и духовно-исторической эпохе. И люди той эпохи воспринимали все связанное с человеком много иначе, чем озвучено в раннехристианских текстах. Та эпоха не нуждалась в христианстве, потому что у нее имелись свои собственные ответы на вопросы о человеке. И это были другие ответы. Христианство не вписывалось в духовно-историческую ситуацию того времени, было неорганично ей, болезненно воспринималось инородной опухолью на здоровом теле.

1.2. Критика христианской антропологии Цельсом

Представим это наглядно на двух примерах. Первый пример – Цельс, высококультурный человек втор. пол. II в., философски образованный, квалифицированный ритор, который был способен успешно дискутировать с другими людьми. Он был автором книги «Ἀληθὴς λόγος» («Правдивое слово»), критикующей христианство. Она известна нам по приводимым в книге Оригена «Против Цельса» цитатам из нее. Критик христианства Цельс со своей платонической точки зрения находит христианскую самооценку места человека в космосе, мире и божествен-

ном плане спасения весьма смехотворной. Тем самым он сигнализирует нам, как оценивался человек с нехристианских позиций, как в русле философии платонизма рассматривался человек.

Цельс считал, что иудеи и христиане безосновательно приписывают себе исключительное положение. Они присваивают себе все те качества, которые с их точки зрения представляются положительными. Они стилизуют свое собственное значение прямо-таки до абсурда: «Космогония христиан воистину совершенно нелепа; совершенно нелепо также их писание о происхождении людей, о сотворении человека “по образу Божию”, о том, как Бог насадил “рай”, как там проходила жизнь человека и о приключившейся беде, когда он за грех был изгнан и переселен “напротив сада наслаждений”. Моисей все это написал, ничего не сообразив, делая нечто подобное тому, что в шутку написали поэты древней комедии»¹. Ни один разумный человек не может согласиться с тем, что слышит от них или читает в их книгах.

Иудеи и христиане явно переоценивают свою роль, а именно в плане отношения к истории и миру в целом. Да что они себе позволяют? Что они о себе возомнили? Человек в космосе отнюдь не столь значителен, как чествуют его иудеи и христиане: «Не для человека создано все, так же как и не для льва, и не для орла, и не для дельфина, а для того, чтобы космос, как творение Бога, был целостным и совершенным во всех отношениях. Вот ради чего соразмерено все – не в отношении друг друга, разве лишь мимоходом, – а в отношении вселенной в целом. Бог заботится (лишь) о вселенной, ее никогда не покидает провидение, она не становится хуже, и Бог не возвращается с течением времени к самому себе и не гневается ради людей, так же как и не ради обезьян или мышей; и Он не грозит тем (существам), из коих каждое получило в удел свою долю»². Цельс говорит о ложном образе Бога у христиан, о том, что они создали себе Бога по своему образу и подобию: «(Вообще, они рисуют себе Бога по своему подобию. Но) у Бога нет ни уст, ни голоса; у Него нет и ничего другого из того, что нам знакомо. И (Бог) не создал человека по подобию своему, ибо Бог не таков и нисколько не похож ни на какой образ. Он не имеет фигуры или цвета, Он не участвует в движении и в сущности. От него все исходит, а Он ни из чего; Бог недоступен слову... Его нельзя обозначить именем... Он не обладает никаким свойством, которое может быть охвачено названием; Он вне всякого восприятия»³. Не правда ли, очень напоминает то, что в XIX в. говорил Людвиг Фейербах (1804–1872)? Он считал, что событие возникновения религии предваряет проекция: человек отчуждает область собственного опыта, а именно сознание бесконечного, и располагает ее вне себя. Так человек создает Бога по своему образу и подобию. Тем самым библейское повествование о творении переворачивается

¹ Цельс. Правдивое слово, VI, 49 // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 313.

² Там же, IV, 99. С. 298.

³ Там же, VI, 62–65. С. 315.

наоборот. При этом следует упомянуть о том, что это размышление со времен ранней греческой философии относится к традиционному репертуару критики религии. Уже Ксенофан (ум. 475 до н. э.) указывает на то, что люди в географически различных зонах формируют для себя образы своих богов по своему собственному образу, и выставляет это как признак необоснованности традиционных религий. Различия в концепциях Бога, писал Фейербах, возвращают к различиям между людьми. Следовательно, образы богов детерминируются культурой и традиционными для нее антропологическими концепциями.

Следует подчеркнуть, у греков были совершенно другие антропологические представления: космос не антропоцентричен, человек – не центр мира. Мир наполнен небесными телами, которые грек того времени почитал божествами, пусть материальными, но это была особая «тонкая» материальность. Когда какие-то люди, эти ничтожные существа, утверждают о себе, что именно они являются центром Вселенной, что она существует ради них, то это полнейший абсурд!

Место человека в целостной системе миропорядка делает относительным государство. Оно не создано Богом. Лишь душа ведет свое происхождение из трансцендентного мира. Критически настроенный философ не может согласиться со словами Иисуса Христа, что человек окружен Божией заботой. Человек не сотворен Богом в телесно-душевной форме. Плоть материальна, и тем самым плотскость скорее является изъяном в человеке, «темницей» для души. Над человеком возвышаются другие существа, «существа промежуточного мира». Иерархически и ценностно они позиционированы между человеком и Богом, например, души звезд, о которых размышляет философ, небесные тела. Человек воспринимался греками стоящим уже на пороге материи, т. е. между материей и нематериальностью души. Поэтому греки считали, что человеку недопустимо претендовать на высокую позицию. Космос имеет смысл сам по себе, ни в коем случае он не сотворен для человека. Помещать себя в центр мироздания, как это делают иудеи и христиане, означает проявлять чрезмерную заносчивость.

Сделаем следующий аналитический шаг. Воззрения, которые были только что перечислены, отчасти встречаются у Цельса, поэтому и представлена их выборка. Предполагать нисхождение Бога в этот мир, кенозис, самоистощение потустороннего до посюстороннего, самозамаление трансцендентного до имманентного ради этого смехотворного, маленького существа по имени человек – сущая бессмыслица. Такое предположение философски противоречиво, потому что боговоплощение, о котором говорят христиане, означало бы изменение Бога от хорошего к плохому. Движение является для греческого менталитета изменением, причем изменением в сторону ухудшения. Бог неподвижен, Он не меняется. Если в Нем предполагают наличие движения, Его нисхождение с Небес на землю, то о Нем утверждают нечто весьма порочащее. Вот что говорит, например, платоник Силестий в своем трактате «Книга о богах и о мире»,

служившим для неоплатонизма IV в. практически учебным пособием: «всякий бог благ, нестрадателен и чужд перемен, поскольку все переменчивое становится либо лучшим, либо худшим; то, что становится худшим, оказывается дурным, а то, что становится лучшим, было дурным поначалу»¹. Христиане и иудеи мыслят совершенно иначе. Бог потому милосерден, что близок. Качественно другая категория в контексте тех же представлений. Все, что христиане рассказывают по этому поводу, является нелепой дерзостью. Цельс хочет выставить напоказ гротескные воззрения и бессмысленные притязания христиан.

Цельс ориентируется на величественное представление Аристотелем (384–322 до н. э.) Бога как «неподвижного перводвигающего», который в «конце», но все же вне мира и абсолютно устраненно из мира поддерживает все в движении. Эта поддерживающая или удерживающая функция Бога не означает никакого божественного вмешательства и никакого прямого воздействия, которое бы исходило от Бога как личности². Бог не может воплотиться в мире уже по той причине, что это несовместимо с мыслью о Его божественности. Инкарнация коренным образом лишила бы Его собственной божественности, а это подразумевало бы, что божественность и не соответствовала Ему. «Бог», который изменяется, не может быть Богом. От христианства потребовалось обосновать свой опыт Бога, парадоксально объединяя обе идеи: смерть как предельную глубину инкарнации и воскресение как знак божественного преодоления смерти.

Когда Аристотель говорит о «неподвижном перводвигающем», который «притягивает» к себе, «приводит в движение» и «поддерживает» вселенную вещей, а также человека с его миром, он прекрасно сознает метафоричность этих выражений. Тем не менее он проводит очень четкое различие между «движением», задействованным Богом в мире, и радикальной «неподвижностью» и самодостаточностью Бога, означающей совершенство сущности Божией: «Имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность»³. Тогда никакое действие, наблюдаемое в мире, не должно исходить непосредственно от Бога. Скорее наоборот, мир зависит от Бога и потому подстраивается под Него, то есть внутренне всегда соотносится с Ним.

«Целевая причина находится среди неподвижного – это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение; поэтому если деятельность чего-то есть первичное пространственное движение, то, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена – перемена в

¹ Саллюстий. Книга о богах и о мире // Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. М.-Томск, 1995. С. 105.

² Аристотель. Метафизика, XII, 7–8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976. С. 309–315.

³ Там же, XII, 7. С. 309.

пространстве, если не в сущности; а так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна [эта сущность не подвержена ничему и неизменна]... Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его – самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания)... Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»¹.

Аристотель объясняет это на примере любви: как любимый человек пребывает, остается таким, каков он есть, не понуждая любящего любить его, в то же время, являясь предметом и целью стремлений любящего, так и Бог, оставаясь, пребывая в своем совершенстве, есть источник и цель всякого движения. Бог греков (а не только философии) собственно не любит, но любим! Любовь, которая вывела бы Его из Своего состояния и Своего совершенства и притянула к другому, отличному от Него, неприменима к понятию Бога как в мифологии их религии, так и в философской рефлексии.

Мы видим, в перспективе основополагающих философских и религиозных отношений вещей античности все выглядит совершенно иначе, чем в христианской антропологии, если их сравнивать. Цельс это знает. Потому Цельс и говорит таким образом. Он облачает содержание своих возражений в форму небольшой сатиры.

Цельс сравнивает, пишет о нем Ориген, всех христиан и иудеев со скопищем летучих мышей или муравьев, которые вылезали из своих щелей и нор и теперь несут всякий вздор: «Род христиан и иудеев подобен стае летучих мышей или муравьев, вылезших из дыры, или лягушкам, усевшимся вокруг лужи, или дождевым червям в углу болота, которые устроили бы собрание и стали бы спорить между собою о том, кто из них грешнее». Итак, Цельс сравнивает христиан с сидящими и квакающими вокруг болота лягушками или дождевыми червями, сгрудившимися в навозном углу и утверждающими: «Бог наш все открывает и предвозвещает,... оставив весь мир и небесное движение и оставив без внимания эту землю, Он занимается только нами, только к нам посылает своих вестников [подразумеваются библейские пророки] и не перестает их посылать и помогает, чтобы мы всегда были с ним». Вот с какими животными сравнивает Цельс христиан, чтобы затем подытожить: христиане переоценивают важность че-

¹ Там же. С. 309–310.

ловека, они переоценивают самих себя! «Христиане подобны червям, которые стали бы говорить, что, мол, есть Бог, а затем следуем мы [подразумевается онтологический смысл], рожденные Богом, подобные во всем Богу, нам все подчинено – земля, вода, воздух и звезды, все существует ради нас, все поставлено на службу нам. Ныне, говорят черви, ввиду того, что некоторые среди нас согрешили, придет Бог или он пришлет своего сына, чтобы поразить нечестивых и чтобы мы прочно обрели вечную жизнь с ним. Все это более приемлемо, когда об этом спорят между собою черви и лягушки, чем иудеи и христиане»¹.

Вот такие иронические обороты речи философа по поводу христианских представлений о человеке. Стало быть, здесь переоценивают свое место внутри целого космоса определенные особи, один определенный вид живых существ, именуемый человеком. В принципе это столь же абсурдно, как если бы подобные тезисы выдвинули дождевые черви или лягушки, ведь люди не являются существенно более ценными, значительно более высокородными, чем те животные. Цельс считает не только смехотворным то, что христиане говорят о человеке, но соблазнительным и опасным. Христиане своими антропологическими представлениями, которые они несут в народные массы, приводят в состояние хаоса метафизический порядок. Их утверждения переворачивают все вверх дном, они потрясают основания земного порядка, метафизического порядка бытия, который нельзя отменить. В позиции на стыке духовной и материальной действительности люди довольно слабы и уязвимы. Дистанция от высшего, от трансцендентного велика. Они находятся именно здесь внизу, в материальном мире. А раз дистанция от высшего мира далека, то некоторые из существ, обладающие экзистенцией, находятся над людьми, ведь онтологическая ниша людей расположена на нижней границе срединного мира. И потому людям, в том числе и христианам, следовало бы быть скромнее. Для этого есть все основания, ибо люди расселены не выше, а здесь, на пороге между материей и духовным миром. Переоценивая значение человека, христиане ставят под вопрос религиозную традицию, нравственные устои и даже государственно-политический порядок. Христиане социально опасны!

Цельс – свидетель тому, что принципиальные высказывания иудейской и христианской библейской традиции о человеке представлялись античному миру настолько философски несостоятельными, настолько вызывающими и будоражащими. То, что для нас, выросших в языковой культуре христианства, кажется нормальным, для античных людей не шло ни в какие ворота. Для отдельных из них такой язык был, пожалуй, приемлемым. Всегда находились люди, обращавшиеся ко Христу. Встречались они и во времена Цельса. Но привычным было совсем иное, и переход от одного мировоззрения к другому представлял собой огромный шаг. Но можно сказать и обратное. Исходя из характерной постановки вопросов того времени становится

¹ Цельс. Правдивое слово, IV, 23 // Ранович, А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. С. 292–293.

ясно: многие чувствовали, что от их собственного вероисповедания до христианства не так уж далеко. Но здесь возникает другая проблематика.

1.3. Критика христианской антропологии неоплатонизмом

Теперь мы пойдем по наметившемуся следу: критик христианства, собственно, весьма удовлетворен тем, как легко сводится христианская мысль *ad absurdum*. Цельс – один из многих образованных людей, которые в платонической философии видели путь к познанию человека и к созерцанию Бога. Для христианских идей они не оставляли никакого шанса на истинность. Истина давно найдена в философии! Теперь же некие христиане утверждают, что знают новую истину. Но все их речи – полный абсурд, сумасбродные представления. Короче говоря, Цельс со своей оценкой христианской антропологии наверняка лишь один из многих.

Мы знаем мало критиков христианства того времени. До нас практически не дошли их имена. Но то, что делал Цельс делала, например, и другая известная личность той эпохи – неоплатоник Плотин (204/205–270), учившийся вместе с Оригеном у александрийского философа Аммония Саккаса (175–242). Он критиковал христианство восемь десятилетий спустя после св. Иустина Мученика (Философа), т. е. в III столетии. У него мы встречаем подобные мысли. Правда, он выступает не против церковных христиан, а против гностиков. Но он преимущественно касается тематики, которая содержательно совпадает у христиан и гностиков: высокая самооценка человека.

Ганс Йонас (1903–1993) в книге «Гностицизм» описывает философскую звездную религию античных греков: «Здесь проявляется не эмпирическая роль небесных тел в поддержании жизни, как в природной религии, не их роль в человеческой судьбе, как в астрологии, но их примерное существование, которое делает их объектами почитания». Совершенство кругового движения «бессмертных звезд», закономерность и безошибочное постоянство их движения на небе делали их в глазах греков божественными, более ценными, чем все земное, включая и человека. «Звезды, следовательно, являются божественными, в первую очередь благодаря не их действию, но тому ряду, который они занимают в иерархии вещей согласно их имманентным свойствам»¹. Звезды занимают более высокое место во Вселенной, чем человек. Человек, объяснял Плотин жителям Рима, не является чем-то более ценным, чем звезды. Плотин принадлежит к платоникам, почитающим звезды, потому что эти небесные тела производят «божественное» впечатление. Люди не ценнее звезд, все являются членами единого целого и выполняют свои служебные функции².

¹ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 255–256.

² Πλωτῖνος. Ἐννεᾶδος II, 3, 7 // Плотин. Вторая эннеада. Т. 2. СПб., 2004. С. 168–169.

В неоплатонизме звезды онтологически выше человека, подтверждает Бертран Рассел (1872–1970): «Плотин твердо убежден, что небесные тела суть тела богоподобных существ, неизмеримо выше стоящих, чем человек»¹. Критикуя гностиков, считающих себя ценнее звезд, Плотин в «Эннеадах» пишет: «Они говорят, что их души и души порочнейших из людей бессмертны и божественны, а целое небо и звезды в нем, много более прекрасные и чистые, чем они сами, бессмертной Душе не причастны! И это они говорят о небесных [светилах], видимых как нечто стройное, благорасположенное и благосогласованное, несравненно лучшее земных нестроений, о которых они так плачутся! Можно подумать, бессмертная Душа сама выбрала для себя худшее место, уступив лучшее душе смертной!»². Плотин, очевидно, опирается на космогоническую концепцию платоновского «Тимея».

Итак, по Плотину, человек не ценнее звезд, душ в звездах. На самом деле все наоборот. Плотин оспаривает существование божественного провидения, которое заботится только о человеке. В ступенчатом порядке спасения, который можно представить а) в виде пирамиды (трехмерно), на абсолютной вершине которой над человеком располагается Бог, или же б) в виде концентрически вложенных друг в друга кругов (двумерно): 1) «внутреннейшее» = место «Единого», Бога; 2) «внутреннее» = место Духа или Разума (*Noûς*); 3) «переход от внутреннего к внешнему» = место Души; 4) «внешнее» = место исторического мира. Единый (Бог) по Плотину расположен предначально и вне существующего. Начальными, равновечными и самостоятельными являются Дух (бытие и царство света) и материя (ничто и царство тьмы). Они одновременно и друг от друга автономно «существуют по необходимости» (ср. Платон «Тимей») как диалектическое единство противоположностей действительности³. Определяя Духа как благо и бытие, Плотин противопоставляет ему безвидную (без эйдоса) материю, которую он именует «первичное зло», «само зло» или «абсолютное зло», т. е. зло в себе⁴. При этом материя – небытие⁵.

Гностицизм изменяет предметное отношение выражения «абсолютное зло». В отличие от неоплатонизма, это не только безвидная материя, но и наш мир, земля. Тем самым, гносис недвусмысленно противопоставляет себя как неоплатонизму, так и учению христианской Церкви, где мир оценивается позитивно (Ин. 1, 10; Кол. 1, 16; Фил. 3, 21; Рим. 14, 14–20; Кол. 1, 21–22; Евр. 10, 22), хотя «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19). Например, в гностическом «Герметическом корпусе» («Corpus hermeticum», VI, 4) написано, что «мир наполнен злом». Далее там

¹ Рассел Б. История западной философии. Т.1. Новосибирск, 2001. С. 359.

² *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος II, 9, 5 // Плотин. Вторая эннеада. Т. 2. СПб., 2004. С. 307, 353.

³ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος I, 8, 6; I, 8, 7; I, 8, 8; I, 8, 10; II, 5, 5; VI, 7, 23 // Плотин. Первая, вторая, шестая эннеада. Т. 1, 2, 6–2. СПб., 2004, 2005.

⁴ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος I, 8, 3–4 // Там же. С. 272–275, 296–299.

⁵ Там же. Ср. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος V, 3, 16 // Плотин. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 92–94, 121–122.

уточняется: «обитель зла – земля»¹, т. е. в нижних слоях Универсума царят зло и тьма, которые непримиримо враждуют с небесным миром духа и света.

Человек опирается на ступени, находящиеся под ним. На них располагается множество других существ, вплоть до самого низа пирамиды – материи. В этом многоступенчатом порядке пирамиды бытия человеку отведено его конкретное место. В многообразии существ он не внизу, но и не наверху. Человек не может выскочить из своей позиции, которая онтологически предзадана ему. Все в установленном Богом миропорядке должно находиться на соответствующем месте. И человек довольствуется отведенным ему местом, если он мыслит по-гречески. Ну а христиане ведут себя неблагочестиво.

Итак, здесь лицом к лицу встретились подлинно благочестивые в своей основе убеждения. С одной стороны, платоники, а с другой стороны, христиане. Христиане рассматривают космос как беспричинное творение. Это значит: творение не было обязательным, Бог создал его по свободному решению, которое было для Него необязательным. Бог не был обязан создавать творение. Так видят космос христиане. Причем Бог создал его ради человека.

Плотин же восхваляет космос как светлый и прекрасный образ духовных божеств, отображение божественного Духа и Разума. Божественный Разум – прототип космоса, благодаря чему тот и существует. Платоник, интеллектуальный современник формирующегося христианства, позиционирует космос весьма высоко, а внутри космоса помещает человека, но отводит ему относительно скромное место из-за его причастности материи. Космос в результате эманации из Единого имеет иерархическую структуру, и каждая его часть имеет свою функцию. Обитаемый космос, как и человек, имеет смешанную природу, состоит из первичного высшего и вторичного низшего: «Природа этого космоса... есть смешанная природа; она есть смесь Ума [Духа] и необходимости², и все, что пришло от Бога – благо, зло же – от древней природы³, выражение, имеющее в виду подлежащую, еще не упорядоченную эйдосом материю»⁴. Здесь Плотин буквально следует за Платоном (ум. 348/347 до н. э.): «Из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (Тимей, 47e)⁵. Плотин развивает мысль о двух душах, невоплощенной и воплощенной: «Космос... в одной фазе... является соединением тела с определенной формой Души, привязанной к этому телу; в другой фазе он является Вселенской Душой, которая сама не воплощена, но посылает свои лучи воплощенной Душе»⁶.

¹ Corpus hermeticum, IX, 4b // *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. Vol. I.* London, 1968. P. 180–181.

² Греч.: Μειγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἐκ τε τοῦ καὶ ἀνάγκης.

³ Греч.: ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως.

⁴ *Ἐννεάδος I, 8, 7 // Плотин.* Первая эннеада. Т. 1. СПб., 2004. С. 280–281, 302–303.

⁵ *Платон.* Сочинения в четырех томах. Т. 3, ч. 1. СПб., 2007. С. 531.

⁶ *Ἐννεάδος II, 3, 9 // Плотин.* Вторая эннеада. Т. 2. СПб., 2004. С. 142–145, 170–172.

Ступени эманации (πρόοδος)

Единый или Бог в Себе (ἕν или ἐνός)	Дух или Разум (νοῦς)	Душа (мир существует через причастность Душе) (ψυχή)	мир идей, формы (первичный космос) (κόσμος)	мир феноменов (смешанный космос, место человека) (ἄνθρωπος)	материя или небытие (μὴ ὄν)
абсолют, благо (ἀγαθόν)	первичное сущее, добро	вторичное сущее и производное благо	добро–зло		Не сущее, зло
внутренний мир	срединные субстанции		внешний мир		антимир
3 субстанции или ипостаси (ὑπόστασις)			2 уровня		ничто

Причем, согласно Плотину, первичный непроницаемый космос нематериален: «Подлинный и первичный Космос – это существование мыслящей первопричины и истинного Бытия. В нем нет никаких пространственных различий и слабых подразделений, ибо даже его составные части являются завершенными, поскольку в нем индивидуальное не отделено от общего. Его природе присущи вся жизнь и весь разум, жизнь живущая и мыслящая в порядке единого действия внутри единства; каждая часть, которой Космос дает толчок, является целым; все его содержимое принадлежит только ему, ибо в нем вещи не отделены друг от друга, но одна его часть не существует отдельно от других частей, и, стало быть, в нем нет места для вредоносных деяний, даже в отношениях между противоположностями. Повсеместно единый и завершенный, он пребывает в состоянии глубокого покоя и в нем нигде нет места для различий; ни одну часть своего содержимого он не преобразует в новую форму; нет никакого смысла изменять то, что совершенно»¹.

Платоник, что касается человека вообще, да и его самого в частности, ратует за скромность. Христианин, как уже в некоторой степени говорилось ранее, использует другие категории, которые позже рассмотрим подробнее. И платоник, и христианин соотносят человека с космосом. Что более ценно: человек или космос? Платоник и христианин предлагают различные решения. Критика христианской антропологии не просто историческая. Христианский образ человека наталкивался на непонимание и незаинтересованность в нем не только в ту эпоху. С одной стороны, христианский образ человека через утвердившееся в Церкви вероисповедание был интегрирован в последующую историю, причем историю конкретно нашего социогеографического пространства, в европейскую культуру. Многие европейцы акцептируют образ человека, унаследованный из христианства. Наследие христианской антропологии несравнимо больше, чем его воспринимает современное секуляризованное сознание. Оно зримо не только в таких понятиях, как личность, свобода, ответственность, разум и автономия, но и в таких ин-

¹ Ἐννεῖδος III, 2, 1 // Плотин. Третья эннеада. Т. 3. СПб., 2004. С. 125–127, 167–168.

ститутах, как права человека, коммуна, организация равноправного социума¹, а также в принципиальном философском понятии достоверности, со времен Декарта определяющем познание². Даже представление о чистой имманентности, которое является ответом на постулат о трансцендентности, является, в конце концов, христианским. С другой стороны, и по сей день христианский образ человека наталкивается на активную критику и протест.

В связи с этой критикой мы должны основательно проанализировать христианскую антропологию, причем на догматической плоскости. Сейчас мы обратимся к тексту, который был написан не во II в. Цельсом, а в 1973 г. Этот текст вышел из-под пера современного европейского философа, причем сына православного священника. Его автор – знаменитый румынский и французский мыслитель-эссеист Эмиль Мишель Чоран (1911–1995). Его книги можно встретить практически во всех западноевропейских библиотеках, а не так давно его произведения начали переводить и на русский язык. Согласно Чорану, без христианства мы были бы скромнее. Мы, люди, живущие сегодня, в это время и в этом культурном пространстве.

Он находит позитивный образ человека в христианстве сомнительным. Без христианства мы не жили бы так, будто являемся средоточием мира, ради которого старается даже Бог. Статичный платонический образ миропорядка был заменен в ходе истории деструктивным христианским, работающим в категориях прогресса и регресса: «Идея о самождественности мира, о том, что он не может быть иным, чем есть, и что будущее ничего не добавит к существующему ныне, – эта прекрасная идея больше не в ходу, а все потому, что именно с будущим связаны все наши надежды и страхи, именно оно является тем местом, где мы находимся: мы живем в нем, оно для нас – все. Помешательство на грядущем, которым мы обязаны христианству, переводит время исключительно в регистр неотвратимого и возможного, в результате мы не способны воспринимать настоящее как нечто прочное, самодостаточное, изъятое из бесконечной перспективы. Для нас любое, даже совершенно бессодержательное, ожидание – это наполняющая пустота, умиротворяющая тревога; настолько чужды мы статичному взгляду на мир. “Богу не зачем исправлять свое творение”, – считал Цельс, выражая мнение целой эпохи, которое противно всем нашим склонностям, инстинктам, самому нашему существу. Лишь в редкие минуты, в припадке мудрости мы можем согласиться с ним. Вообще же оно не по нутру даже верующим...»³

Его слова звучат, как если бы сейчас заговорил Цельс: «Нам было бы полегче жить, не мни мы себя центром Вселенной, вокруг которого вращается всё, включая самого Бога. Учение о божественном воплощении – самое опасное обольщение, которому мы когда-либо подверга-

¹ Die Umsetzung der Grundprinzipien der Reformation in die Grundprinzipien der konstitutionellen Demokratie // Evangelische Theologie. Heft 14. München, 1954. S. 485–497. Также см. *Jellinek G.* Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Heidelberg, 1904.

² *Delekat F.* Über den Begriff der Säkularisation. Heidelberg, 1958. S. 49ff.

³ Чоран Э. Новые боги // Чоран Э. После конца истории: Философская эссеистика. СПб., 2002. С. 50–51.

лись. Оно наградило нас слишком значительным, не отвечающим нашим истинным масштабам, положением. Подняв человеческий фарс до уровня космической драмы, христианство обмануло нас, ничтожных, ввергло в заблуждение, внушило нездоровый оптимизм, который, вопреки очевидности, принимает мушиный бег за апофеоз»¹.

Даже не разделяя незамедлительно взгляд Чорана, наш современник чувствует, что подобные мысли наводят его на сомнения касательно христианской антропологии. Мы обратились к этому тексту, чтобы еще раз убедиться: сегодня существует немало людей, расценивающих христианство с его антропологией подобным образом. Все такие мысли отнюдь не новы, но полезно еще раз обратиться к ним. Вообще размышления над альтернативой нынешнему христианскому образу человека гносеологически полезны. То, с чем согласны христиане, отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся для остальных людей. Эта альтернатива заявила о себе не только в наше время, но была налицо уже во времена ранней Церкви, конститутивно сформировавшей свою антропологию. Кроме того, нелишне познакомиться с обратной антропологической перспективой того времени, т. е. с возможным отголоском, порождавшимся христианским образом человека.

1.4. Выводы

Если мы хотим узнать о ранней Церкви, ее пути, то нужно обратить внимание на среду ее обитания и на то, как она маневрировала в ней, чем провоцировались ее богословские ответы или к чему вынуждала ее критика. Чтобы проследить это, нужно изучить и возможное эхо в античном мире, которого следовало ожидать христианам на предлагаемую ими антропологическую конструкцию, на христианское понятие «человек». Поэтому при рассмотрении раннего христианства продуктивно как можно чаще прислушиваться к языческим критикам, а также к нашим современникам. Ведь ответная реакция, соответственно, упреки языческих критиков, по сути, дают нам точное представление о том, что должно было шокировать эллина в христианстве, а тем самым свидетельствуют об инновационном вкладе христианства в историю религий, историю мысли и жизнедеятельности человечества. При сравнении христианской мысли с тем, о чем размышляли нехристиане, выявится отличающееся и новое, если оно на самом деле новое, а доминирующее, если оно на самом деле превалирует, естественно отчетливо обозначится при таком профилировании.

Это общие предварительные замечания. Также необходимо упомянуть следующее: все прежде каталогизированное здесь, те положительные высказывания о преимуществах для людей при соработничестве Богу – все это только одна сторона древнецерковной антропологии.

¹ Там же. С. 49–50.

Она представляет собой разительный контраст фактическому состоянию человека, в том числе фактическому состоянию христианина в истории Церкви. Где же можно распознать все это величие, все эти дарования человека? Это и будет тематикой дальнейшего анализа.

Как только мы обратимся к источникам, мы сразу натолкнемся на другую сторону антропологии, на другой тематический ряд, который тоже присутствует в христианском богословии: человек – не только творение Божие, но и грешник. Раннехристианские тексты немало говорят об этом. Человек не только великолепно сотворен и наделен всем необходимым для своего развития, но его природа повреждена, причем не только внешне. Его прекрасные дарования не только хрупки, но они действительно уже надломлены. Человек отнюдь не свят. Взгляните на газетные передовицы в интернете и посмотрите телевизионные новости!

Античные греки, мы найдем это у Цельса и у Плотина, критиковали то, что представлялось им утопией. О чем говорили христиане, казалось им пустой фантазией. Святой, неповрежденный, цельный человек! Для христиан это возможная перспектива антропогенеза. Разумеется, именно на нее указывали христиане, если прислушаться к интонации их проповеди. Они говорили о ней как о реальности. Они апеллировали к Откровению, которое может и должно восприниматься верой. Они апеллировали к библейским высказываниям о человеке как к фактам. Но при взгляде на действительную ситуацию человека возникают затруднения. В связи с этим у христиан налицо две антропологии: одна до грехопадения человека, а другая после. Но во второй антропологии присутствует различие: одна до свершившегося спасения во Христе, а другая после него. Поэтому следует говорить о трех антропологиях.

2. Исторические матрицы антропологических понятий и топосов

Теперь обратимся к историческим матрицам, т. е. к комплексной культурно-исторической постановке вопросов и наборе ответов, в контексте которых формировалась раннехристианская антропология. Что же было религиозным проектом, что было той антропологической моделью, с которой столкнулись в своей культурной сфере христиане или от которой они оттолкнулись? Христиане происходят из того же самого мира, которым они критикуются. Пожалуй, можно даже говорить об исторической парадигме. Антропология – это слово о человеке. Поэтому нас интересует, что говорили христиане Древней Церкви о человеке. Используемые в раннехристианской антропологии понятия и топосы не относятся к Откровению, богословы Древней Церкви мыслили в системе современных им религиозных нормативов. Базовую схему, систему сгруппированных элементов известных данных мы будем называть матрицей.

Понятийная матрица – многозначный термин, означающий как структуру понятийных связей, так и схему, по которой строятся связи, объединяемые в однородную сеть. Эта сеть последовательности понятий также является матрицей. Связанные друг с другом в одном семантическом поле комплементарные понятия образуют матрицу, которую можно считать логической сетью связей и совокупностью значений ответов на ведущие вопросы. Определенные ключевые понятия, последовательно приводящие к образованию ряда комплементарных обозначений, функционируют при этом как смыслообразующие инструменты. Матричные (предварительные) ответы влияют на восприятие возникающих вопросов, их осмысление и способ решения.

Для создания и развития раннехристианской антропологической системы используется ряд библейских и небиблейских матриц. Матрица основных антропологических проблем – инструмент для формулирования антропологической гипотезы, ее рассмотрения и оценки результатов сравнительного анализа. В антропологической матрице связываются в единую сеть основные понятия конкретной антропологии и сопоставляются ответы на ведущие богословские вопросы о человеке. Антропологические матрицы позволяют упорядочить изменения в богословских концепциях и герменевтически интерпретировать высказывания о человеке раннехристианских богословов, а также проанализировать влияние на них нехристианских источников.

Сопоставляя понятия и использующие их тексты, мы получаем двумерную матрицу последовательности ответов на ведущие антропологические вопросы. С помощью библейских и небиблейских матриц мы выходим на тему, как стал возможен дальнейший шаг развития раннехристианской антропологии от истории рецепции значений отдельных понятий или лексико-семантических полей, которая представляет, по сути, только их суммарное взаимодополнение, к семантическому развитию православной понятийной системы. В раннехристианских текстах,

затрагивающих антропологическую тематику, ключевые понятия редко задействуются сами по себе, но как правило подобно цепной реакции приводят к образованию нормированных рядов комплементарных и контрарных понятий. При выяснении и хронологическом отслеживании лежащих в их основании семантических связей, позиций и функций основных и второстепенных понятий внутри раннехристианской антропологической системы, дается положительный ответ не только на вопрос, модифицировала ли и скорректировала ли раннехристианская антропология значения использованных ей отдельных ключевых слов, но и развилась ли она, отталкиваясь от них, в согласованную богословскую систему смысловых образов.

Топос (греч. *τόπος* – общее место, тема, аргументация; *τοπικά* – учение об общих местах и типах умозаключений). Термин «топос», встречающийся у Аристотеля и Боэция (ум. 524), введен в современный текстологический анализ Эрнстом Робертом Курциусом (1886–1956). Под топосом он понимает «устойчивое клише», которое является бессознательной реминисценцией. Топос представляет собой специфический текст в тексте. С одной стороны, он – константа традиции, относящаяся к коллективным представлениям, с другой стороны, в индивидуальной интерпретации он способствует формированию новых смыслов, соответствующих появившимся в развивающейся культуре мировоззренческим концепциям. Впоследствии термин «топос» получил в культурологии значение «генетического кода» культуры. Топосы приобретают законченную форму благодаря устойчивым свойствам и образам. Топос считается тогда «культурно-типологической единицей..., входит в систему культуры как ее феномен и не должен рассматриваться в отрыве от нее»¹. Богословское значение топосу придал Пьер Абеляр (1079–1142), а позднее использовал в эпистемологии Мельхиор Кано (1509–1560) в учении «*loci theologici*». Топика имеет характер учения о принципах и методах и специфически направлена на аргументацию аксиоматических истин веры, которые выделяются из удостоверенных источников (например, Священного Писания, Священного Предания, Вселенских соборов), являющихся *loci theologici*.

Понятие «топос» предпочтительней понятия «архетип», потому что в результате просачивания понятия «архетип» в различные гуманитарные дисциплины его значение становится «размытым» и обретает разнообразные новые смысловые коннотации. Как отмечает Елена Августовна Колчанова, «миграция понятия «архетип» в самые разные области научного знания сопровождается его модификацией»². Сам Карл Густав Юнг (1875–1961) понимал под архетипом структурные формы коллективного бессознательного, которые описываются им лишь посредством приближений и образным языком. Психические процессы человека в своих доинди-

¹ Булгакова А.А. Топос как единица культурной и литературной памяти // Художественный текст и текст в массовых коммуникациях: материалы международной научной конференции. Вып. 5. Ч. 2. Смоленск, 2009. С. 72.

² Колчанова Е.А. «Архетип» как категория философии культуры: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Колчанова Елена Августовна. Тюмень, 2006. С. 4.

видуальных основаниях определяются поэтому структурой архетипов. Целью хода человеческой жизни является согласование с реальностью, осуществляемое, с одной стороны, как компенсация вовне, а с другой стороны, компенсацией вовнутрь, через восприятие действующих изнутри структурных характеристик. Религии, согласно Юнгу, соответствуют архетипической структуре души. Фигуры мифа представляют собой не что иное, как проекции архетипов во внешний мир. Следовательно, архетипы могут манифестировать себя различным образом и способом. С одной стороны, они могут через индивидуальные переживания являться прямым сообщением от коллективного бессознательного, например, во сне или в видении, в связи с индивидуальным переживанием и опосредованно. Или же они могут являться в мифах, сказках, ритуалах и т.д. как твердо установленная форма проекции, ставшая общим культурным достоянием. Провозвестия религий и провозвестия души являются тогда сравнимыми формами бессознательного. Эрих Фромм (1900–1980) по праву утверждал, что Юнг сводит религию до психологического явления и одновременно дает бессознательному религиозную оценку.

На сегодня нет единой теории архетипа: в культурологии – это специфическое основание локальной культуры, социокультурная универсалия, в феноменологии – трансцендентальная схема, в истории – эволюционно сохраненный в бессознательном комплекс, в аксиологии – ценностная доминанта, обеспечивающая преемственность, единство и многообразие развития культуры, в структурализме – структурный фундамент культуры¹. Так как термин не имеет единого определения, то его использование приводит к произвольным субъективным результатам. Поэтому в православной антропологии лучше его не применять вовсе. Цель исследования важных пересекающихся понятий и топосов структурной семантики раннехристианской антропологии не достигается применением лишь отдельных гуманитарных методов. Она требует их комплексного задействования при ответе на вопросы: как формируются связи понятий и какова их логика, как в историческом ряду раннехристианских богословских текстов эмпирически выявить структуры связанных понятий, а затем синхронно и диахронно сравнить их, какова система понятийных противопоставлений, как сопоставляются богословские концепции с их понятийным аппаратом и как соотносится антропология с христологией и триадологией.

2.1. Библейские матрицы

а) Ветхозаветная матрица

Кратко напомним основные антропологические понятия и топосы Священного Писания. В Ветхом Завете христиане находят решающие нормативные высказывания по поводу того, как им следует понимать человека. Понятно, какие библейские стихи здесь следует привести пер-

¹ Там же. С. 9.

выми. Это книга Бытия 1, 26: «καὶ εἶπεν ὁ Θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν». Так Септуагинта воспроизводит ветхозаветный текст, который у библеистов принято называть «священнической» (или «Элохвист») редакцией Торы: «אֱלֹהִים נִצְּפָה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ»¹. Латинский вариант Вульгаты выглядит таким образом: «*et [Deus] ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*». Ни в какой другой литературе, ни в каком контексте мы не найдем более возвышенного высказывания о человеке, чем здесь. Бог творит его по своему образу, подобным себе. Русский синодальный перевод звучит так: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему». А новый перевод Российского Библейского Общества предлагает следующее прочтение: «И сказал Бог: “Создадим человека – Наш образ и Наше подобие”».

В древнееврейской Торе используются два близких по смыслу понятия: 1) צֶלֶם (*целем*) – отображение, материальный образ и 2) דְמוּת (*дмут*) – облик, индивидуальная форма. Первое слово скорее связано с абстрактным мышлением, а второе – с художественным восприятием. Необходимо заметить, что к обоим этим словам добавлены предлоги, а также местоименные суффиксы, означающие «наш»: 1) בְּצַלְמֵנוּ (*бецалмену*) и 2) כְּדְמוּתֵנוּ (*кидмутену*). Тогда допустим и такой вариант перевода: «В образе Нашем, как подобие Наше». Итак, возможны несколько отличающиеся варианты смыслового содержания.

В древнееврейском языке словосочетание «בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ» не подразумевает категориальную разнородность элементов «образ» и «подобие». Здесь лингвистически имеет место характерное в древней письменности повторение первого элемента (плеоназм²), чтобы выделить и подчеркнуть его важность внутри текста. В Быт. 1, 26 использованы два имени существительных и два предлога: בְּצַלְמֵנוּ ($b = \text{\$}lm = nw$) כְּדְמוּתֵנוּ ($k = dmwt = nw$). Индикаторная морфема $b = \text{\$}lm = nw$ – это $\text{\$}lm$, означающая изваяние, круглую скульптуру, т. е. трехмерное изображение. На современном иврите «целем» означает также фотографию. Вероятно, инструментальная морфема $b \neq bet\ normae$ ($b \neq \text{κατά}$, по), а это $b = bet\ essentiae$ ($b = \text{в, к, как}$)³. Объяснительным приложением, определением в форме существительного является $k = dmwt = nw$. В нем использован предлог подобия k [kaf] = как [что-то]. Значение слова «כְּדְמוּתֵנוּ» в лингвистике спорно. Семантически и в связи со сменой предлога в Быт. 5, 1 «כְּדְמוּתֵנוּ» ($b = dmwt$) предлоги k и b здесь практически заменимы (ср. Быт. 5, 3: בְּצַלְמוֹ). Так как древнееврейский не выражает степень подобия («более подобный» или «менее подобный»), то $k = dmwt = nw$ не означает ни ослабление, ни усиление высказывания о подобии. На самом ли деле объяснение Эрнста Йенни, что изменение в Быт. 1, 26 морфемы b на k не привносит никаких смысловых нюансов в мор-

¹ На иврите звучит: «вэомер элохим наасе адам бецалмену кидмутену».

² Плеоназм (от греч. излишество) – речевой оборот с повторяющимися однозначными словами для придания предложению большей стилистической выразительности.

³ Jenni E. Die hebräischen Präpositionen. Bd. I: Die Präposition Beth. Stuttgart, 1992.

фему *dmwt*, представляется спорным, т. к. в Быт. 5, 1 она имеет другой предлог – *b*¹. В арамейской надписи IX в. до н. э. из Телль эль Факарья в другом контексте *šlm* и *dmwt* приводятся не в комплементарном аспекте, а используются как синонимы². На современном иврите они синонимичны, кстати, оба обозначают новое понятие – «фотография». В толковом словаре иврита Авраама Эвен-Шошана про «целем» написано, что это «дмут».

Раввинистический иудаизм не согласен с тем, что здесь имеет место плеоназм, т. к. в божественном Откровении, которым является Священное Писание, никаких смысловых излишеств быть не должно. «Образ» и «подобие» считаются разными богословскими понятиями: 1) צלם (*šlm*) одинаков у всех людей и представляет собой внешний материальный образ человека (*homer, golem*), его телесность, что связывается с *šl* (затемнение); 2) דמות (*dmwt*) у всех людей разный и представляет собой внутренний нематериальный образ человека, цель его духовного развития, его индивидуальную форму (צורה)³, личность. Первое скрывает, второе открывает.

Понятие образа Божия в человеке входит в число важнейших топосов антропологии, – отмечает библеист Клаус Вестерманн (1909–2000), – и «со времени соприкосновения истории толкования с греческим и современным пониманием человека вызывает столь настойчивый интерес, как вряд ли какое другое место во всем Ветхом Завете»⁴. Причина этого заключается в том, что высказывание об образе Божиим в Быт. 1, 26–27 характеризует положение человека в творении и понимается как выражение особой реляции между Богом и людьми. С этой оценкой высказывания об образе Божиим в истории богословия, особенно в области догматики и этики (образ Божий как «библейская основа человеческого достоинства»⁵), контрастирует узкое использование этого понятия в Ветхом Завете.

Библеисты поставили в 1990-е гг. вопрос о том, каков ветхозаветный смысл топоса «образ Божий»⁶. Следы, подводящие к ответу, можно найти в «священнической» (P) редакции Торы⁷. Библеисты указывают на ближневосточные тексты, в которых человек является отображением

¹ *Scheffczyk L.* Gottebenbildlichkeit // *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 4. Freiburg, Basel, Wien, 2006. S. 871.

² *Groß W.* Die Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26–27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts // *Biblische Notizen*. № 68. Freiburg, Basel, Wien, 1993. S. 35–48.

³ Иврит: цура. Цурат хашива – образ мышления.

⁴ *Westermann C.* Genesis. Neukirchen-Vluyn, 1987. S. 204.

⁵ *Härle W.* Ethik. Berlin/New York, 2011. S. 149–150.

⁶ *Groß W.* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift // *Theologische Quartalschrift*. Bd. 161. Tübingen, München, 1981. S. 244–264; *Jonsson G.A.* Genesis 1:26–28 in a Century of Old Testament Research. Stockholm, 1988. Список литературы: *Groß W.* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26–27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts // *Biblische Notizen*. № 68. Freiburg, Basel, Wien, 1993. S. 35–48. Список литературы: *Preuß H.D.* Theologie des Alten Testaments. Bd. II: Israels Weg mit JHWH. Stuttgart, 1992.

⁷ По «священнической» редакции Торы см. *Zenger E.* Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart, 1995. По истории ветхозаветных исследований см. *Houtman C.* Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung einer Auswertung. Kampen, 1994.

божества («в Древнем Египте только фараон считался образом бога Гора»¹), но человек не творится по образу Божию. Все-таки различия столь велики, что невозможно признать литературную зависимость книги «Бытие» от древних ближневосточных текстов. Смысловая подсказка к ответу на вопрос, сотворен ли человек «по образу Божию» (норматив) или «как образ Божий», находится в параллельном тексте, где Адам родил сына Сифа «по подобию своему [и] по образу своему» (Быт. 5, 3). Здесь невозможно предположить отличный от Адама «образ», по которому Адам родил бы Сифа. В этом высказывании речь идет не о нормативе, по которому сотворен человек, а о том, как он был сотворен². Человек – отображение божественного прообраза. То, что это значит, показывает лишь контекст³. Контекст выявляет, что владычество над животным миром (Быт. 1, 28) – это то, что содержательно подразумевается под образом и подобием Божиим. Тюбингенский профессор библеистики Вальтер Гросс пишет: «Бог завершает порядок творения, Он сотворил его весьма хорошо, создав человека по Своему образу, т.е. доверив человеку как представителю Божию ответственное и мирное владычество над всеми живыми существами»⁴. Человек как представитель, наместник Божий на земле. Тем самым Библия делает не только функциональное высказывание о задаче человека⁵, но и сущностное высказывание о человеке, который (ср. Пс. 8) пребывает в близости к Богу: «Люди становятся представителями Бога в определенной сфере и получают для этого определенные качества, которые не делают их божественными, ... но возвышают их до соратников Божиих»⁶.

Отцы Церкви читали тексты Священного Писания в версии Септуагинты, т. е. древнееврейский текст Библии, переведенный (семьюдесятью) иудейскими толковниками-книжниками на греческий язык в III–II в. до н. э. в Александрии. Христиане на Западе в кон. IV – нач. V в. получили Библию на латинском языке, переведенную Иеронимом Стридонским (ок. 347–419/420). Хотя были и более ранние переводы III в. на латынь, как например «*Vetus Latina*», позднее исправленный Иеронимом по греческому тексту. По поводу переводов Библии на разные языки (например, сирийский перевод «Пешито») отметим следующее: повсюду в ойкумене можно было прочитать эти библейские стихи Книги Бытия. Христиане считали их крайне важным текстом для понимания того, что есть человек. Но если человек таков, как об этом свидетельствует первая книга Библии, то что же могло с ним приключиться? Ведь он наделен великими дарованиями и возможностями!

¹ Ockinga B. Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament. Wiesbaden, 1984. S. 144–147.

² Groß W. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift // Theologische Quartalschrift. Bd. 161. Tübingen, München, 1981. S. 247–253.

³ Preuß H.D. Theologie des Alten Testaments. Bd. II: Israels Weg mit JHWH. Stuttgart, 1992. S. 122.

⁴ Человек как «Богом поставленный поверенный вселенского порядка». Groß W. Die Gottebenbildlichkeit // Theologische Quartalschrift. Bd. 161. S. 261.

⁵ Ibid. S. 260.

⁶ Preuß H.D. Theologie des Alten Testaments. Bd. II. S. 122.

Существует и второй вариант стихов о сотворении человека, относимый библеистами к списку книг Яхвиста. Это другая традиционная история в книгах Ветхого Завета – Бытие 2, 7: *«καὶ ἐπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν»*. В русском синодальном переводе данный стих звучит так: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Российское Библейское Общество в 2011 г. дает несколько иную трактовку: «Создал Господь Бог человека из пыли земной, вдохнул в его ноздри дыхание жизни, и человек ожил». Естественно, и здесь мы сталкиваемся с греческим преданием и традицией прочтения текста. Большинство отцов Церкви говорили и писали по-гречески, даже те, которые были родом из Малой Азии, сирийцы. В этих ветхозаветных текстах колоссальное значение имеет то, что человек – творение, создание. Причем он создан по образу и по подобию Божию. Это было чрезвычайно важно, прежде всего, для ранних христиан, а также и для их современников. Найти объяснение, а не домыслить, найти в документе, который, будучи текстом Откровения Бога, был нормативным. Это – Библия. Мы озвучили важнейшие в Ветхом Завете библейские формулировки, ставшие базовыми для менталитета христиан.

б) Новозаветная матрица

Разумеется, и в Новом Завете христиане находили тексты, которые использовали для построения своей антропологии, потому что те тексты говорили о человеке. Естественно, новозаветных текстов с антропологической направленностью христиане Древней Церкви нашли больше, чем ветхозаветных. Эти тексты ими часто цитировались, потому что там тематизировался человек в перспективе спасения и гибели. Особенно у апостола Павла или, лучше сказать, уже у апостола Павла мы встречаем ключевые для формирующейся христианской антропологии тексты. Первым среди них будет стих из его аутентичного и раннего послания 1 Кор. 15, 45, представляющий собой аллюзию на Быт. 2, 7. Там апостол Павел говорит следующее: «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий». Итак, апостол использует вокабулу, имя «Адам». Речь идет о первом человеке, а затем о последнем человеке. Эти слова, безусловно, привлекали внимание. Не будем углубляться в исторический контекст их рецепции. Данные слова содержательны для дальнейших умозаключений. Их следовало расшифровать, их требовалось уразуметь и осмыслить. Их нужно было понять и задействовать в понятийном аппарате антропологии.

Следующий важный текст – Рим. 8, 3: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти». Речь идет об экзистенции человека, плоти человека, человечестве как греховной плоти. Совершенно ясно, здесь перед нами антропологическая матрица апостола Павла, которую следует особо проанализировать. Мы должны обратить вни-

мание на наличие двух смыслов, двойственное употребление термина «подобие»: во-первых, он применяется для описания отношения человека к Богу (Бог говорит: по Нашему образу и подобию), во-вторых, здесь сообщается о подобии греховной плоти, которое принимает Христос. Делается явное антропологическое высказывание, когда апостол Павел упоминает плоть. Его следует проанализировать. Неважно, как мы его переведем, все равно сохраняется пугающая деталь: облик, соответственно, подобие греховной плоти.

Также требуется упомянуть еще один текст апостола – 2 Кор. 4, 16, потому что там речь идет о внешнем и внутреннем человеке: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется». Если мы хотим разобраться с фигурой человека в христианской антропологии, если мы намерены делать правильные высказывания о нем, мы должны прислушаться к многократным повторам у апостола Павла и задуматься над тем, что же означает, когда он говорит о внешнем и внутреннем человеке. У апостола Павла предикатная пара «внутреннее – внешнее» выражает комплементарность, и антропологическая система «внутренний человек – внешний человек» представляет собой диалектическое двуединство (Рим. 6, 6–12; 7, 22; 8, 3–16; 16, 4; 1 Кор. 14, 25; 15, 44–50; 16, 18; 2 Кор. 1, 23; 2, 13; 4, 16; 5, 12; 6, 11; 7, 5; 10, 3; 12, 18; Гал. 1, 16; 5, 16–24; 6, 18; Еф. 3, 16; 6, 6; Фил. 2, 30; 3, 21; 4, 23; Кол. 2, 23; 1 Фес. 2, 8; Флм. 25). Это отличает антропологию апостола Павла от позднейших антропологий мистических движений, также использующих эту понятийную пару.

В посланиях апостола Павла выделяются следующие пять антропологических понятий.

1) Плоть (*σάρξ*), с одной стороны, означает у апостола Павла материальность, живую телесность человека (Рим. 14, 21). Но она «смертная плоть» (2 Кор. 4, 11). С другой стороны, плотскость человека – его ограниченность и подверженность страстям (Гал. 5, 17–23), она противоположна духу: «Плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы». Плоть смертна: «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50).

2) Понятие «тело» (*σῶμα*) связывается как с индивидуальностью человека, так и с родом человеческим в целом. Церковь, как совокупный народ Божий, именуется «телом Христовым» (Кол. 1, 24). Тело может быть и «душевным», и «духовным»: «Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15, 44). В этом смысле речь идет и о «теле воскресения» (Рим. 8, 11) в грядущем Царстве Божиим. Хотя в Септуагинте слово «σῶμα» часто используется в смысле «труп», но в посланиях апостола Павла этого нет. Индивидуум, подверженный греху, представляет собой «тело греховное» (Рим. 6, 6), а праведник – «святое тело» (1 Кор. 7, 34; 1 Фес. 5, 23). Иногда тело и плоть тождественны (Рим. 4, 19).

3) Понятие «душа» (*ψυχή*) используется апостолом Павлом редко. Душа не противопоставляется дуалистически телу, а упоминается вместе с ним (1 Кор. 6, 20). Нигде не говорится о

бессмертия души или возможности бестелесного существования души. Иногда душа и жизнь тождественны (Рим. 11, 3). Душа и индивидуальность обычно идентичны.

4) Есть у апостола и понятие «дух». «Дух» (*πνεῦμα*), который в человеке, порой тождественен «душе», а порой «разуму». С ним связаны дарования человека. Дух противопоставляется плоти (Рим. 7, 14; 8, 1–9). Он имеет прямое отношение к Святому Духу (*τὸ Ἅγιο Πνεῦμα*).

5) Наконец, в посланиях апостола Павла есть еще и антропологическое понятие «ум» или «разум» (*νοῦς*). Он является способностью понимания (1 Кор. 14, 14–15, 19; Флп. 4, 7) и целеполагания. Но эта способность может реализовываться в разной степени и даже ложно: «превратный ум» (Рим. 1, 28), связанный со свободным волеизъявлением ко злу. Понятие «ум» иногда тождественно понятию «сердце».

2.2. Небиблейские матрицы

Проанализируем более подробно антропологические понятия и топосы, которые так или иначе использовались богословами ранней Церкви, но отсутствуют в Священном Писании. По ним, в отличие от библейских понятий, исследований немного, и эти исследования рассматривают материал вне тематики развития богословской антропологии. К небиблейским матрицам антропологических понятий и топосов относятся: 1) ранний раввинистический иудаизм, 2) иудео-эллинистическая экзегетика Филона Александрийского, 3) древнегреческая философия (особенно стоицизм, перипатетизм и платонизм/неоплатонизм), 4) гностицизм.

2.2.1. Матрица раннераввинистического иудаизма

К раннему иудаизму (VI в. до н. э. – V в.) мы отнесем иудаизм, формировавшийся после ветхозаветного периода, а к раннераввинистическому – период от таннаитов и Мишны (I–III в.) до аморайских мидрашей (III–V в.), связующим звеном между которыми (и наиболее важным для данного исследования) является мидраш на Книгу Бытия «Берешит Рабба» (II–IV в.). Ко времени Иисуса Христа ранний иудаизм представлял из себя три богословские школы. С начала эпохи Второго Храма религиозные содержания становятся необычайно подвижными и поновому комбинируются. В кратчайшее время параллельно возникают отличающиеся друг от друга варианты символической системы, как они, например, представлены у пророков Второзакония (Ис. 40–55) и Иезекииля, а также у иудейских священников и книжников, писцов Пятикнижия. Выделим только некоторые характерные особенности. У пророков преимущественно наблюдается усиленная эсхатологизация религии: все прежние традиционные предания становятся предметом ожидания. У священников развивается прежде всего ригористический инди-

видуализм, который соотносит судьбу каждого конкретного человека с его собственным поведением. Первично важно не спасение рода, а спасение индивидуума. У книжников теоретически рефлексировалось над культовым порядком Израиля, а антропологические воззрения обобщаются в универсальную умозрительную систему. Во всех случаях первичная языковая обработка религиозного опыта сопровождается преданием. Налицо мощный процесс религиозной рефлексии. Все три варианта раннего иудаизма были использованы тогда в школьном образовании и активно повлияли на формирование талмудического иудаизма.

Ранний иудаизм включает в себя эллинистический иудаизм Второго Храма и начальную фазу раввинистического (талмудического) иудаизма вплоть до мистики Меркабы, сформировавшейся к нач. VI в.: «Деяние Колесницы» (מעשה מרכבה – *маасэ меркаба*). К классическим текстам мистики Меркабы относятся «Хехалот Зутарти» («Малые Дворцы»), «Хехалот Раббаты» («Большие Дворцы»), «Реуйот Иезекэл» («Видения Иезекиила»), «Массехет Хехалот», «Маасе Меркаба», «Шиур Кома» и др.¹

Гностическое учение *Меркаба* (евр. מרכבה – колесница) – это иудаистская умозрительная концепция о престоле Божием на небесной колеснице. Оно уходит корнями к еврейской апокалиптической литературе эпохи Второго Храма: ср. мистическую трансформацию текста библейской книги Иезекииля (Иез. 1: видение колесницы Божией) в космогоническую модель псевдоэпиграфической книги «Апокалипсис Баруха» (ок. 70–135) времен эллинизма, которая дошла до нас в сирийской версии. «Апокалипсис Баруха» («Вторая книга Баруха») или предшествующий ему источник использовал автор раннехристианского текста «Послание Варнавы». На престоле *меркаба* (колеснице) восседает *кетер* (корона: полнота и единство всех *сефирот*). Здесь кончается путь познания разумом и начинается экстатическое предстояние Единому, Богу. Согласно аггадической традиции IV в., душа человека способна «восходить на Меркабу», если человек обладает восемью моральными качествами и соблюдает аскезу (40 дней): «В тот час, когда я восшел к Меркабе, прозвучал глас из-под Престола Славы». Для восхождения к Меркабе человек наделен разумом, он должен проявить себя как «*хахам* (חכם) *у-мевин ми-даато*» (мудрец, способный к самостоятельному познанию). Дуализм мира света (Бога) и мира тьмы (материи) свидетельствует о необходимости спасения-восстановления мира (*тиккун*). Это осуществляется через «усовершенствование» человека (*цаддиким*) или возрождение человека в его первообраз (*Адам-кадмон*): «Совершенные... сами становятся Меркабой,... потому что Шехина обитает внутри них, как в святилище [святая святых]»².

¹ Synopse zur Hekhalot-Literatur / hrsg. v. P. Schäfer in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius. Tübingen, 1981.

² Mesilath Yescharim // Texte und Welten. Eine Anthologie zur jüdischen Esoterik. Köln, 1988. – S. 116–117; ср. также Tzophnath Pa'anesch, 89, 7–90, 8 // Texte und Welten. Eine Anthologie zur jüdischen Esoterik. – S. 86–88.

К антропологии раннего иудаизма относится умозрительная концепция об Адаме: делаются высказывания о человеке, самости человека, образе Адама. Бог – источник как добра, так и зла, т. к. явление зла невозможно без творческого действия Божия. Грехопадение человека усилило власть зла и ослабило добро, т. е. нарушило божественную гармонию. Против *шевирах* (деструкции в мире идей) задействуется *тиккун* (спасение или восстановление человека и мира в состоянии до грехопадения), направленное на весь мир (апокатастасис). *Тиккун* вверен компетенции *Адама-кадмона*. Адам-кадмон (אָדָם קַדְמוֹן – Адам первоначальный, прачеловек) – гностическое понятие антропологии иудаизма. Он – идеальная (гипостазированная) богочеловеческая субстанция, рожденная до творения мира, первообраз духовного и материального мира, а также земного человека (см. рабби Акиба: человек сотворен не по образу трансцендентного Бога, а по образу Его образа, т. е. Адаму-кадмону). Он является связующим началом между бескачественным Богом до творения (*Айин*) и божественной эманацией к миру форм (*ацилут*), поэтому *Адам-кадмон* идентифицируется с *Хохмой* (Софией, премудростью Божией), посредством которой и по образу которой творится мир. В мистике Меркабы присутствуют аллюзии на антропоморфные теофании у пророков Иезекииля и Даниила: Бог предстает в образе светоносного Человека космической величины (трактат «Шиур Кома» («Во весь рост»), вероятно ок. I в. н.э.). Творение мира является одновременно кенозисом Адама-кадмона до материи (*шевирах*). Спасение-восстановление человека и мира связано с возрождением (вторым явлением во плоти) Адама-кадмона в «Новом Иерусалиме». В богословии раввинистического иудаизма его фигура накладывается на фигуру Мессии.

Множественное число глагола «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» в Быт, 1, 26 – это первая экзегетическая проблема при интерпретации творения человека. В качестве примера проанализируем разночтения в обоих библейских текстах о творении человека (Быт, 1, 26 и Быт. 2, 7), как их интерпретирует «Берешит Рабба».

Сначала обратимся к антропологическим аспектам у ранних раввинов, говорящих о творении человека из небесных и земных элементов. Сам факт, что в Священном Писании содержится два повествования о сотворении человека, интерпретируется как знак двойной природы (небесной и земной) человека. В «Берешит Рабба» XIV, 2, 4, 5 не делается качественного различия между историей творения в Быт. 1, 26 и Быт. 2, 7. Там признается одно единственное творение человека как небесного и земного существа, чья история просто повторяется. Повторение, согласно ранним раввинам, имеет символическое значение: 1) оба рассказа о творении человека намекают на создание двух первых людей, Адама и Евы («два создания / формирования»)¹; 2) человек творится как небесное и земное существо¹; 3) два творения связаны с воз-

¹ שתי יצירות

возможностью добрых и злых дел²; 4) одно творение в этом мире, другое – в будущем мире³. Последний тип толкования в «Берешит Рабба» соотносит оба творения с жизнью в этом мире и в мессианское время. В этом контексте представляет интерес следующее сообщение: раввинистическая школа Шаммая (Бет-Шаммай) учила, что творение в этом мире и творение в будущем мире будет происходить не одинаковым образом. В этом мире сначала творятся кожа и плоть, а затем жилы и кости. В будущем же мире все произойдет наоборот. Напротив, раввинистическая школа Гиллеля (Бет-Хиллел) учила, что оба творения будут протекать в одинаковой последовательности. Школа Гиллеля придерживалась точки зрения, что воскресение – это своего рода новое творение, соответствующее по своему ходу и деталям первому творению. Наличествует, так сказать, механизм творения. Концепция школы Шаммая, напротив, исходит из того, что душа как духовная субстанция существует непрерывно и вследствие этого предшествует восстановлению тела в эсхатологической перспективе. Таким образом речь не идет ни о каком «новом» или «повторном» творении, а об окончании процесса, который включает различные трансформации телесности. Это утверждение представляет интерес постольку, поскольку оно допускает различные стадии телесности.

Согласно равву Леазару, человеческая природа состоит из четырех элементов небесных существ, то есть ангелов, и из четырех элементов «низших существ», то есть животных. «Рав Йошуа бен Неемия говорит от имени рава Ханины бар Ицхака и раввинов от имени рава Леазара: Он создал его с четырьмя свойствами высших [существ] и с четырьмя свойствами низших [существ]. Свойства высших [существ] следующие: он прямостоящий⁴, как служащие ангелы; он говорит, как служащие ангелы; он понимает, как служащие ангелы; и он видит, как служащие ангелы. Разве животное не видит? Поразительно! Но он [взгляд человека] направлен и на бок [т.е. у человека есть боковое зрение]. Свойства низших [существ] следующие: он ест и пьет, как животное; он плодовит и размножается, как животное; он выделяет испражнения, как животное; и он умирает, как животное»⁵. Отмечена важная антропологическая особенность человеческого зрения: два уровня восприятия – прямое и боковое, т.е. периферическое. Если у животных наблюдается дифференциация восприятия (хищники – прямое зрение, а травоядные и птицы – боковое), то у человека восприятие интегрированное, что отражается на его мышле-

Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar. Berlin, 1912. S. 127. Midrash Rabbah XIV, 2 / Transl. rabbi H. Freedman, M. Simon. London, 1961. P. 111.

¹ ויצר שתי יצירות סן העליונים וסן התחתונים

Bereschit Rabba. S. 128. Midrash Rabbah XIV. P. 112.

² ויצר שתי יצירות יצר טוב דצר רע

Bereschit Rabba. S. 128. Midrash Rabbah XIV, 4. P. 112–113.

³ בעולם הזה ויצירה לעולם הבא

Bereschit Rabba. S. 129. Midrash Rabbah XIV, 5. P. 113.

⁴ Такую же аргументацию мы встретим у Минуция Феликса и Лактанция: *status rectus, homo erectus*.

⁵ Bereschit Rabba. S. 64–65. На древнееврейском написано: «Бог создал его четырьмя творениями высших и четырьмя творениями низших [существ]» (ברא בו ארבע בראות מלמעלה וארבע מלמטה). Мы достаточно вольно переводим это выражением «с четырьмя свойствами»: см. Midrash Rabbah VIII, 11. P. 61.

нии: человек способен к интеллектуальной и творческой деятельности (концентрация мысли в широкоохватной перспективе).

Здесь напрашивается сравнение с «Берешит Рабба» XIV, 3. В нем говорится, что человек сотворен дважды: первый раз как небесное, а затем второй раз как земное существо: «было два творения [человека], [одно причастное природе] небесных существ, [другое] – земных существ». Правда, два творения понимаются не в платоническом смысле двухстадийности, как у Филона и Оригена, а указывается на комплексную (двойную) природу человека. В этом тексте речь также идет о творении человека с четырьмя свойствами высших существ, т.е. ангелов, и четырьмя свойствами низших существ, т.е. животных. Далее все повторяется, как в «Берешит Рабба» VIII, 11. Однако добавляются размышления об образе и подобии Божию: по образу и подобию Божию сотворены только небесные существа, а не земные. Все это можно дополнить еще одним местом из «Берешит Рабба» XII, 8, согласно которому Бог после первого дня творения попеременно день ото дня творил то небесных, то земных созданий (небосвод – растения – светила – рыбы), пока на шестой день дело не дошло до творения человека. Бог пожелал создать человека из небесных и земных элементов, чтобы в мире воцарилась уравновешенность, гармония¹.

В тексте «Берешит Рабба» VIII, 11 наблюдается дуалистическая подоплека мысли: упоминаемые здесь характеристики низших существ касаются исключительно телесной конфигурации человека. Напротив, характеристики высших существ концентрируются на духовной способности человеческого восприятия. Под глаголом «видеть» здесь явно подразумевается не только чувственное восприятие, но также способность анализировать увиденное разумом: никакое неразумное животное не может видеть сбоку. К низшим характеристикам относятся функции, связанные непосредственно с человеческим телом (есть, пить, выделять отходы), а также еще два компонента – половые признаки размножения и смертность. Итак, непосредственно связываются размножение и смертность. Высказывание, приводимое в «Берешит Рабба» VIII, 11, представляет интерес в том плане, что допускается наличие тварных живых существ, на которых не распространяется смертность, так как у них нет нашей телесности. Это отличается от концепции Оригена, связывающей телесность и материальность (которая может быть от тонкой до грубой), но не связывающей необходимым образом материальность и смертность.

Часть интерпретаций в «Берешит Рабба» сконцентрирована на свойствах небесных существ. Поскольку человек причастен не только земной, но и небесной природе и сродни небесным существам, то он также сотворен по образу Божию. Следующий текст отчетливо иллюстрирует такое богословское понимание. Рав Тифдай говорит от имени рава Аха: небесные су-

¹ Midrash Rabbah XII, 8. P. 94.

щества сотворены как образ и подобие Божии, и они не размножаются, тогда как земные существа размножаются, но не созданы по образу и подобию Божию¹. Эти две «природы» человека означают в свою очередь и две различных склонности его воли: интенция одной – к небесному, вечному, благому, а интенция другой – ко всему земному, смертному и злому². «Таргум Псевдо-Ионафана» говорит, что Бог создал человека с двумя наклонностями к добрым и злым делам (йецер ха-ра). Чтобы сформировать тело человека, Бог взял прах со священного места, т.е. храма, и прах с четырех концов света: «И создал Господь Бог человека в двух творениях; и взял прах от места дома святилища (מֵאֶת־רֶגֶל בַּיִת מִקְדָּשָׁא) и от четырех ветров мира (וּמֵאַרְבַּעַת רוּחֵי עֲלָמָא), и смешал с водами мира, и создал его красным, черным и белым; и вдохнул в его ноздри дуновение жизни...»³ В «Берешит Рабба» фиксируется этимологическая связка глагола «образовывать» и существительного «склонность»⁴. Сьюзан Нидич усматривает в этой дихотомии особую роль, которую играет первый человек в раввинистическом богословии. У него роль посредника⁵. По этой логике врожденная склонность к плохому не означает предопределение ко греху, а является условием для посредничества между земным «скверным миром» и небесным «благим миром». Нидич рассматривает это толкование как намек на параллель между первым Адамом и Мессией, который считается исключительным посредником между Богом и людьми.

Две склонности человеческой природы (йецер ха-ра) вызывают напряженную ситуацию среди «духовных сил». «Берешит Рабба» передает одно толкование, которое воспроизводит часто документируемую в Мидраше точку зрения о превентивном соперничестве между слугами Божиими и в данном случае еще не сотворенным человеком. Согласно этой традиции раввинистической экзегезы, накануне создания человека перед Богом предстали любовь, справедливость, истина и мир (дается ссылка на Пс. 84, 11). Первые две силы желали сотворение человека, который осуществил бы дела любви и справедливости, говоря: «Да будет сотворен». Напротив, истина и мир отвергали сотворение человека, потому что человечество будет полно лживости и принесло бы на землю массу конфликтов⁶. Они говорили Богу: «Да не будет сотворен» (концептуальное сходство с «Корпусом герметикум»). Бог предвидел, что от Адама народятся скверные люди. Но Бог также предвидел, что не сотвори Он Адама, то не было бы праведных и святых людей. Потому Бог создал человека и проявил свое милосердие⁷. Как апология творения человека приводится ссылка на Пс. 1, 6: «Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет».

¹ Bereschit Rabba. S. 128. Midrash Rabbah XIV, 3. P. 112.

² Bereschit Rabba. S. 129. Midrash Rabbah XIV, 4. P. 112–113.

³ Targum Pseudo-Jonathan: Genesis (Aramaic Bible) / trans. M. Maher. Vol. 1B. Edinburgh, 1992. P. 22.

⁴ Bereschit Rabba. S. 129. Midrash Rabbah XIV, 4. P. 113.

⁵ Niditch S. The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature // Journal for the Study of Judaism. Nr. 34 Leiden, 1983. P. 140.

⁶ Bereschit Rabba. S. 60. Midrash Rabbah VIII. P. 58.

⁷ Bereschit Rabba. S. 59. Midrash Rabbah VIII, 4. P. 57.

В толкование о творении человека, как и во многие другие толкования, встроено символическое указание на храм: Адам сотворен на месте своего примирения с Богом, на месте жертвоприношения и молитвы, т.е. на месте храма. Это также намек на библейское понимание человека как священника, на его функцию посредника между земным и небесным миром. Здесь аллюзия на синайское откровение народу Израиля: «Вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19, 6). Т.е. весь народ должен быть священством, принадлежащим Богу-царю и причастным Его достоинству: «народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой» (Втор. 7, 6). Ведь касательно мессианского времени пророки предсказывали, что весь Израиль станет народом священников: «Вы будете называться священниками Господа, служителями Бога нашего будут именовать вас» (Ис. 61, 6; ср. 56, 6-7).

2.2.2. Матрица Филона Александрийского

Следующей небиблейской матрицей является антропология Филона Александрийского. Филон Александрийский (ок. 15 до н. э. – после 41 н.э.) внедрил понятие «логос» в ветхозаветное учение о творении (см. концепцию творения человека¹), и его богословие было акцептировано раннехристианскими богословами александрийской школы². Антропологическая типология Адама с раскрытием духовного измерения первого Адама приводится Филоном в его «Аллегорической интерпретации»³. Однако антропология образа и подобия Божия в человеке у Филона хотя и довольно детальная, но не представляет собой систему⁴.

Центральное место в его антропологии занимает интерпретация Быт. 1, 26 в платоническом ключе. Человек – это образ Божий, а точнее образ образа Божия (*εἰκὼν τῆς εἰκόνοσ τοῦ Θεοῦ*), т.е. образ Логоса: «Об ‘образе’ же говорится по отношению к водительствующему души уму. Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке»⁵. Божественный *Λόγος* – прообраз лучшей части человеческой души, т.е. ума (*λόγος* = *νοῦς*): «образ и

¹ Филон Александрийский. О сотворении мира, 134–169 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 82–92.

² Runia D.T. God and Man in Philon of Alexandria // The Journal of Theological Studies. Vol. 39. Oxford, 1988. P. 48–75. Mazzanti A.M. La creazione dell'uomo in Filone di Alessandria // Studi e materiali di storia delle religioni. Nr. 53. Roma, 1987. P. 165–183.

³ Philonus Alexandrinus. Legum allegoriarum, I, 31–42 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt / ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. I. Berlin, 1896. P. 68–71.

⁴ Jervell J. Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen // FRLANT. Nr. 76. Göttingen, 1960. S. 52–70.

⁵ Филон Александрийский. О сотворении мира, 69 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 66.

подобие соответствуют доминирующему в душе разуму»¹. Филон является типичным платоником субординационистом: Бог → Логос → творение → материя. Человек располагается на границе творения и Логоса, будучи причастен обоим. Но иерархические ступени есть и в человеке: высший (*ψυχή* ближе к Логосу) и низший (*σῶμα* ближе к животному) человек. Причем мужское начало оценивается как разумное, а женское – как чувственное².

Человеческое тело у платоника Филона к образу Божию относиться не может: «пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно»³. В том же тексте «О сотворении мира» Филон далее дает развернутое пояснение своей антропологической концепции: «Всякий человек по своему разуму сородственен божественному Логосу, став отпечатком, или частицей, или отсветом блаженной природы, а по телесному устройению – всему миру. Ибо он образован из тех же самых [стихий] – земли, воды, воздуха и огня, и каждая из стихий привносит полагающуюся ей часть для полноты образования самодовлеющей материи, которую надлежало взять Творцу, чтобы создать этот видимый образ»⁴. Итак, у человека две природы: внутренняя невидимая (божественный ум в душе) и внешняя видимая (телесность). Понятие «природа» (*φύσις*) связано с этическим поведением: т.к. законы природы восходят к Творцу⁵, то следует поступать в соответствии с ними, даже если это приведет к конфликту с государственными законами, «ибо хорошо следовать природе»⁶.

Филон Александрийский создает умозрительную концепцию небесного человека. Фигура человека встроена в филоновскую космологию. Хотя Филон был иудеем, но его менталитет относительно слабо инспирирован ранним иудаизмом, а вот с философией платонизма и стоицизма он был хорошо знаком. Неясно, насколько он владел древнееврейским языком, т. к. его сочинения написаны на греческом. Христиане немало заимствовали у него, в том числе, что касается образа небесного человека и Логоса Божия. В трактате «Περὶ τῆς κατὰ Μωυσῆα κοσμοποιίας» («De officio mundi» = «О сотворении мира согласно Моисею») Филон говорит о двух творениях человека. Он различает между творением идеального человека и конкретного («частного») человека. Концепция двух творений была подхвачена позднее Оригеном⁷ и Григорием Нисским⁸.

¹ *Philon. De virtute, XXXVII (204–205) // The works of Philo. Complete and Unabridged / transl. C.D. Yonge. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997. P. 871.*

² *Филон Александрийский. О сотворении мира, 165–167 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. С. 90–91.*

³ Там же, 69. С. 65–66.

⁴ Там же, 146. С. 86.

⁵ Там же, 171. С. 92.

⁶ *Philon. De specialibus legibus, IV, VIII (46) // The works of Philo. Complete and Unabridged. P. 818.*

⁷ *Данилов А.В. Ранние раввины, Ориген и Августин Иппонский по вопросу экзегезы Быт. 1:26 и Быт. 2:7 // Скрижали. Ветхозаветные исследования. Вып. 16. Мн., 2018. С. 24–26.*

⁸ *Данилов А.В. Раннехристианская антропология. Мн., 2019. С. 479–481.*

Первое творение человека: человек «возникает “по образу Божию и по подобию” (Быт. 1, 26). Весьма хорошо, что ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно. Об образе же говорится по отношению к водительствующему души уму. Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом или прообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке»¹. Итак, образ Божий в человеке – его разум. «Весьма же хорошо, что, назвав род человеком, он делает различие, говоря, что были созданы виды мужской и женский (из них каждый по отдельности еще не получил облика), поскольку род составляют самые близкие виды и являются, как в зеркале, тем, кто способен остро видеть»².

Второе творение человека: «После этого он [Моисей] говорит, что “создал Господь Бог человека, взяв прах земной, и вдунул в лице его дыхание жизни” (Быт. 2, 7). Со всей очевидностью и здесь Моисей указывает, что существует огромная разница между созданным теперь человеком и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе. Другой же – некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный»³. Сатана отказался почитать в Адаме образ Божий (ср. «Житие Адама и Евы» 13–14). Подобную трактовку падения сатаны-иблиса мы найдем в Коране (2, 34). Адам был бессмертен и властвовал в мире: «Из всего возникшего человеку следовало оказаться последним для того, чтобы, неожиданно явившись в конце, он смог привести в изумление все прочие живые существа, ибо они, увидев его, должны были сразу поклониться и подчиниться ему как главе и владыке по природе. Поэтому повсеместно все существа, увидев его, смирились, и те, что были по природе дикими, тотчас, с первого взгляда, стали кроткими, проявляя по отношению друг к другу необузданную ярость и покоряясь только человеку. Именно по этой причине Отец, породив его по природе владычествующим существом, не только на деле, но и посредством словесного рукоположения поставил его царем над всем подлунным миром – сухопутными, водоплавающими и передвигающимися по воздуху. Ибо смертные существа, сколько их есть в трех стихиях – на земле, в воде и в воздухе, – Он все покорил ему, за исключением тех, что на небе, поскольку

¹ Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 69 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. С. 65–66. *Philonus Alexandrinus. De opificio mundi*, 69 // *Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt* : in 3 vol. / ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. I. Berlin, 1896. S. 23.

² Там же, 76. С. 67. Ibid. S. 25.

³ Там же, 134. С. 82–83. Ibid. S. 48–49.

они получили участь более божественную»¹. Только небесные ангелы выше земного человека, на них он должен ориентироваться, или, как позднее скажет александриец Климент, стремиться к их сверхчеловеческому состоянию.

После того как идеальный человек пресытился богообщением и благом, он отвернулся от Бога. И тут начинается второй акт творения человека. «Создание же чувственного и частного человека, говорит он [Моисей], было составным, из земляной сущности и божественного духа. Ведь тело возникло, когда Создатель взял персть и придавал ей форму человека, а душа – вовсе не от рожденного, но от Отца и Владыки всего. Ведь то, что Он вдохнул, было не чем иным, как божественным Духом, посланным от блаженной и благословенной природы, словно ее колония, в помощь нашему роду, чтобы он, хотя и смертный в видимой своей части, в невидимой обретал бы таким образом бессмертие. Поэтому и можно в собственном смысле сказать, что человек – смертной и бессмертной природы, пограничный и участвующий в обеих [природах], насколько это необходимо, и возник он одновременно смертным и бессмертным, смертным по своему телу, а бессмертным по своему разуму»². Только в конце времен человек восстановит свое господствующее положение (ср. «Житие Адама и Евы» 47–48), т.е. станет совершенным, как планировал Бог.

Адам с самого начала имел в сердце своем наклонность к злу (ср. 4 Ездры 3, 20): «Из сущих одни не причастны ни добродетели, ни пороку, как, например, растения и неразумные животные, первые – потому что бездушны и в своем устройении не имеют воспринимающей природы, последние – потому что не обладают умом и логосом (ум и логос – как бы жилище порока и добродетели, в котором они помещаются); другие же, в свою очередь, приобщены только добродетели, оставаясь непричастными никакому пороку, как, например, звезды. Ведь считается, что они – живые существа и существа разумные, более того, каждая из них сама есть ум, по отношению ко всему имеющий полноту понимания и невосприимчивый ни к какому пороку; третьи же – смешанной природы, а именно, человек, который восприимчив к противоположностям – разумению и неразумию, целомудрию и разврату, мужеству и трусости, справедливости и беззаконию, – словом, к добру и злу (*йецер ха-ра*), прекрасному и безобразному, добродетели и пороку. Богу, Отцу всего, было весьма свойственно сотворить невосприимчивое к пороку самостоятельно, без кого бы то ни было, из-за родства с Ним; не чуждым для Него было [сотворить] и безразличное, поскольку оно также не причастно враждебному Ему пороку, а смешанное – частью свойственно, а частью несвойственно, свойственно ради присутствующей в нем идеи лучшего, а несвойственно – из-за идеи враждебного и худшего. Поэтому только при появлении человека [Моисей] говорит, что Бог сказал “сотворим”, что обнаруживает привлечение

¹ Там же, 83–84. С. 70. Ibid. S. 29.

² Там же, 135. С. 83. Ibid. S. 46–47.

как бы других помощников, чтобы безукоризненные мысли и поступки человека правого относились к Богу, водительствовавшему всем, а противоположные – к другим из подвластных Ему, ибо следовало, чтобы Отец не был причиной зла в Своих порождениях, [ведь] зло есть порок и порочные деяния»¹. Это инконсистентная теодицея, т. к. возникает вопрос: разве не Сам Бог создал себе помощников, совместно с Ним творящих человека, но в отличие от Него по злему принципу? Если нет, то здесь налицо дуализм, если да, то творящие зло – порождения Бога. Оценка звезд у Филона – следствие его платонического мировоззрения. Здесь явное отличие от Ветхого Завета, который с самого начала отвергает в крайне выразительной форме всякую веру в солнце и звезды у соседних ему восточных религий, когда в Книге Бытия лишает их всех божественных атрибутов и передает их в руки Бога-Творца Яхве, именуя их лишь «светилами [святильниками] на тверди небесной». Они низведены в ранг природных материальных объектов на материальном небе, исполняющих служебные функции (Быт. 1, 14-18). Выбор слов в Книге Бытия свидетельствуют о богословской рефлексии, когда все звезды, как и само солнце, именуются просто «светилами». Это служит для четкой религиозной самоидентификации иудеев по отношению к солнечным и звездным культам окружавших их египтян, шумеров и, прежде всего, вавилонян (ср. Пс. 104). Филон сдает библейские позиции, возвращаясь к языческим представлениям.

В трактате «О сотворении мира согласно Моисею» дается схема истории творения, которой отчасти аналогичны талмудические воззрения. Человек творится по образу и подобию Логоса Божия. До грехопадения его природа была незамутненной. Его господствующее положение в мире зафиксировано тем, что «нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2, 20). Это значит, что человек – наместник Бога на земле: «...человека Творец создал как бы возницей и кормчим, чтобы он держал вожжи и управлял всеми земными существами, взяв на себя заботу о животных и растениях, подобно наместнику первенствующего и величайшего царя»². Позднее антропологическое определение человека как наместника Божия («халифа») мы встретим в Коране (33, 72). Наместничество доверено человеку как образу Божию, обладающему свободой воли и разумом как инстанцией различения добра и зла. Как наместнику ему поручено управление творением согласно божественному закону, он может использовать его во благо себе и другим созданиям. Сексуальное влечение как ориентация на телесное наслаждение, а не духовное блаженство – первое следствие грехопадения человека в раю: «Поворотив от непорочности и простоты нравов ко злу»³.

Место человека в творении Филон описывает в трактате «О деятельности Ноя как земледельца»: «Растения же создал Он головами вниз (*κατωκάρα*), укрепляя их головки в глубочай-

¹ Там же, 73–75. С. 67. Ibid. S. 24–25.

² Там же, 88. С. 71. Ibid. S. 30–31.

³ Там же, 153–156. С. 88. Ibid. S. 53–54.

ших частях земли. Неразумным животным (*ἄλογων*) Он вытянул голову вверх (*ἀνεγκύσας*) от земли и присоединил спереди на вытянутой шее, дав основанием шеи передние лапы. И особенное строение (*ἐξαιρέτου τῆς κατασκευῆς*) досталась человеку. В то время как [Творец] направил и пригнул взгляд других существ вниз, так что они смотрят на землю, напротив, взгляд человека Он направил вверх, чтобы тот созерцал небо (*τὸν οὐρανὸν καταθεῖται*), так как он – не земное творение (*οὐκ ἐπίγειον*), а, как гласит древнее слово, небесный наместник (*οὐράνιον ὑπαρχος*)»¹. Человек позиционирован на границе смертной (тело) и бессмертной (разум) природы и причастен обеим. Доказательством служит зрительная способность человека, связанная с его прямохождением. Это не является находкой Филона, т.к. подобные размышления мы встретим ранее у апеллирующего к Платону Цицерона, а позднее в «Герметическом корпусе».

Внутренний образ Божий – антропологическая константа в человеке, его невозможно утратить, но Адам в акте грехопадения запятнал свой ум (*νοῦς*). По Филону образ Божий имеет этическое измерение, и задача каждого человека: он «обязан сохранить этот образ свободным от всякой запятнанности, следуя и подражая, насколько это было в его силах, достоинствам Того, Кто его создал, поскольку два противоположных качества добра и зла (благородное и позорное, правда и ложь) предстали перед ним для его выбора и избегания». Но человек «сознательно выбрал то, что было ложным, и позорным, и злым, и презрел добро, и благородное, и истинное; за такое поведение он был совершенно справедливо осужден сменить бессмертное существование на смертное, лишнее блаженства и счастья, и поэтому он, естественно, изменился, так что погрузился в тяжелую и жалкую жизнь»².

«Внутренний человек» – это образ божественного Логоса, т.е. разум. С понятием «душа» (*ψυχή*) у Филона связаны понятия «*λογικός*» (разумный, речевой, логический, духовный), «*ἐπιθυμητικός*» (волящий) и «*καρδία*» (сердце, чувственность). У Филона в сочинении «*Quod deterius potiori insidiari solet*» (Почему худшее склонно нападать на лучшее) наблюдается модификация его антропологической концепции: ум (*νοῦς*) = подобие Божие, а дух (*πνεῦμα*) = образ Божий. Человек – это композит из божественной и животной природы: «каждый из нас является двумя – животным и человеком. И тому и другому дана в удел родственная сила души: первому – животная, следуя которой мы живем, а второму – разумная, следуя которой мы являемся разумными. К животной природе причастны и неразумные существа, к разумной же – не просто ‘причастен’, а ‘начальствует’ над ней Бог, источник самого старшего разума»³. Неразумная сила человека или «душа плоти» – его кровь, а разумная – дух, «некий оттиск и отпечаток боже-

¹ *Philonus Alexandrinus. De plantatione*, 4, 16–17 // *Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt*. Vol. II. Berlin, 1897. P. 137.

² *Philon. De virtute*, XXXVII (204–205) // *The works of Philo. Complete and Unabridged*. P. 871.

³ *Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее*, 82 // *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета*. С. 216–217.

ственной силы», именуемый образом Божиим. Образ Божий в человеке – «не состоящее из двух природ животное, а тот наилучший вид души, который называется умом и рассудком»¹.

Чуть далее Филон поясняет сказанное в контексте своего учения о возможности богопознания: «Ни одну душу, предназначенную для тела, Творящий не наделил способностью своими силами видеть Творца. Однако, рассудив, что созданию будет очень полезно приобрести понятие о Создателе (ведь так определяется счастье и блаженство), Он свыше вдыхает в него Свою божественность. И она незримой печатью оставляет в незримой душе свои отпечатки, чтобы и земная область не была лишена Божьего образа»². Итак, Филон понимает «дух» (*πνεῦμα*) как «отпечаток божественной силы», а «ум» (*νοῦς*) – это осуществленный в человеке Дух Божий³. Поэтому согласно Филону душа обладает особым достоинством, ценностью (*ἀξίωμα*): «Ибо плохой (*φάδλος*) считает более почтенным (*πρεσβύτερα*) телесное (*τὰ σώματος*), а культурный (*ἀστεῖος*) – душу (*τὰ ψυχῆς*), которая на самом деле не в плане возраста, а в плане силы и достоинства (*δυνάμει καὶ ἀξιώματι*) более почтенна и стоит на первом месте, как начальник в городе. Правительницей над составным существом (*τοῦ συγκρίματος*) является душа»⁴.

Логос есть образ Божий, по Логосу сотворен человек и весь космос. Если образ Логоса – это ум человека, а не тело, то по Логосу сотворен не космос как материальный объект, а законы его функционирования. Однако этот вопрос у Филона не проработан. Несмотря на то, что Филон адепт платонической философии, но он использует ее в модифицированном виде. Понятие «образ» (*εἰκών*) у Платона означает мир феноменов как отображение высшего, зримого только духовным оком прообраза. Он различает «чувственно воспринимаемый мир» и «духовно созерцаемый прообраз»⁵. Мыслящий в платоновском ключе стоик Посидоний, чье влияние на иудейскую и христианскую александрийские школы представляется бесспорным⁶, перенес это понятие на человека: в духовном смысле человек – образ Бога. Филон перенял у них философское значение этого понятия в свою «Аллегорическую интерпретацию». «По образу» становится у него основным принципом духовного посредничества между отдельными сферами его мира понятий. *Κόσμος* и человеческий *νοῦς* – это *εἰκόνες τῆς εἰκόνοσ*, образы образа, т.е. образы Логоса как творение Божие, которое в свою очередь порождает феномены. Своим учением об аллегоричности всего мыслимого эллинистический раввин подготовил каркас для раннехристианского богословия: все телесное – это только образ, а образ – только аллегория⁷. Согласно Филону

¹ Там же, 83. С. 217.

² Там же, 86.

³ *Rüsch F.* Blut, Leben und Seele: ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Paderborn, 1930. S. 364–401.

⁴ *Philonus Alexandrinus.* Legum allegoriarum, III, 191 // *Philonus Alexandrinus.* Opera quae supersunt. Vol. I. Berlin, 1896. P. 155–156.

⁵ *Платон.* Софист, 246 b // *Платон.* Сочинения в четырех томах. Т. 2. СПб., 2007. С. 376.

⁶ *Трубецкой С.Н.* Сочинения. М., 1994. С. 163–164.

⁷ *Bauch K.* Studien zur Kunstgeschichte. Berlin, 1967. S. 5.

κόσμος есть эманация *τοῦ Λόγου*, все творение указывает на трансцендентного Бога. Итак, феномены мира представляют собой символы потусторонней божественной реальности.

Антропология Филона базируется на синтезе стоической этики с платонической космологией, над которыми надстраивается ветхозаветное учение о творении человека. Так как Логос идентифицируется Филоном с Софией, Премудростью Божией, то образ человека представлен у Филона в динамическом развитии: цель человека – становление совершенным образом Божиим, т.е. мудрым человеком. Библейскими образцами являются патриархи и Моисей. Им должен подражать израильский народ: праведности Авраама, прочувствованности Исаака, добродетели Иакова. Филон рассматривает их как ступени достижения премудрости по платонической схеме иерархической структуры бытия. Поэтому подобие Божие в человеке является сотериологическим понятием. Человеческий логос, согласующийся с божественным Логосом, представляет собой внутреннего духовного человека во внешнем человеке. У Филона наблюдается три вида семантических реляций образа Божия в человеке, т.е. три уровня отображения божественного Логоса в человеческом логосе: 1) *νοῦς* (ум), *ψυχή* (душа), *λογισμός* (рассудок), 2) *σοφία* (мудрость), *φῶς* (свет), *ζωή* (жизнь), 3) *πνεῦμα* (дух). Израиль как имя индивидуума – пример совершенного мудреца. Поэтому имя Израиль приобретает не этно-религиозное, а общечеловеческое значение.

Сотериология Филона базируется на антропологии и этике, выходящих за рамки ранне-раввинистического богословия. В его антропологии богообразность и духовность идентичны. Обладая разумом человек способен выбирать между добром и злом, выносить моральные суждения, действуя тем самым согласно воле Божией. Итак, разумность и моральность – две стороны образа Божия. Антропология строится по аналогии с космологией: как благой Бог господствует в макрокосме (мире), так моральный разум господствует в микрокосме (человеке). Уподобление человеческого ума божественному Логосу осуществляется в добродетельном поведении (*ἀρεταί*) человека. Если ум правильно выбирает между добром и злом, то душа обретает блаженство и бессмертие. Под образом Божиим, следовательно, понимается человеческий разум как божественная сила души, способная обеспечить ей блаженство и вечность. Тогда разум – это гарантированно бессмертное ядро (сердце) души. Правильное использование разума преобразует в истинного человека: духовный разум – подобие Божие (образ уподобляется).

Разум излучает свой собственный свет, разгоняя тьму подобно солнцу. В сочинении «О потомстве Каина и его изгнании» Филон излагает свою концепцию гносеологии: «Он [Он – древнеегипетский город Гелиополис, центр культа Ра] считается холмом, и это символически означает разум. Все рассуждения содержатся в уме: и сам законодатель является свидетелем этого, называя Он, Гелиополис, городом солнца. Как солнце, когда оно восходит, зримо показывает скрытые ночью вещи, так и ум, излучая свой собственный свет (*ὁ νοῦς τὸ οἰκεῖον φῶς*

ἀποστέλλων), заставляет все тела и все вещи быть видимыми на расстоянии. На этом основании не было бы ошибочным назвать наш разум солнцем нашего составного существа, поскольку разум, если он не восходит и не излучает свой собственный свет в человеке, который может рассматриваться как микрокосм, оставляет великую тьму, рассеянную по всем существующим вещам, и ничто не выявляется»¹. Луч духа освещает тьму плотскости. Слова *νοῦς* (разум), *φῶς* (свет) и *ἥλιος* (солнце) пересекаются здесь в смысловом плане. Понятие «свет» означает поэтому светлый, солнцеподобный луч разума, с чьей помощью человек способен познавать себя и мир. Итак, «φῶς» коррелирует с понятиями «*λογισμός*» и «*σοφία*».

Бог «не нашел бы ни одного храма на земле, более прекрасного или более подходящего для его обитания, чем разум: ибо разум как бы создает образ добра и освящает его в себе, и если кто-то из вовсе не испытывавших мудрости не верит в него или делал это только формально..., то он так и не узрел самого яркого света»². Человеческий разум изображен здесь как храм (*νεώς*) Божий в человеке, как святилище духовного света. Свет души (*φῶς δὲ ψυχῆς*) – познание (*ἐπιστήμη*), поэтому задача человека – развивать свои интеллектуальные дарования и «просветлять свои мысли мудростью» (*ἡ διάνοια σοφία περιλάμπεται*)³. Лучи познания и мудрости являются антропологической составляющей и этической обязанностью человека. Под светом души подразумеваются обучение, образование, круг элементарных знаний, философия (*παιδεία, τὰ προπαιδεύματα, τὰ εὐκόκλια, φιλοσοφία*), которые настраивают на добродетель и нравственные действия (*ἀρετή, τὸ καλόν*)⁴. Свет души – «человеческая причастность познанию божественного Логоса», пронизывающего мир⁵. «Φῶς» – это логически аргументирующий (*ἐνθυμήματα*) свет разума, высвечивающий предмет мысли. Поэтому философское познание мира является одновременно и богопознанием. Итак, посредством понятия «образ Божий» Филон сопоставляет человеческий и божественный ум: первый причастен второму. Посредством человеческого разума Бог присутствует в мире.

Понимание связано с мудростью, «светом добродетельного разума»⁶, «духовным светом познания в душе»⁷, «созерцанием бестелесных вещей [духовных божественных принципов], различимых только интеллектом»⁸. Поэтому понимание имеет религиозную функцию, т.к. ориентирует человека в окружающем мире через освоение божественных законов. Человеческая

¹ *Philonus Alexandrinus. De posteritate Caini, 57–58 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt. Vol. II. Berlin, 1897. P. 12–13.*

² *Philon. De virtute, XXXV (188) // The works of Philo. Complete and Unabridged. P. 869.*

³ *Philonus Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia, 47 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt. Vol. III. Berlin, 1898. P. 81.*

⁴ *Philonus Alexandrinus. Legum allegoriarum, III, 167 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt. Vol. I. Berlin, 1896. P. 149.*

⁵ *Ibid., III, 171. P. 151.*

⁶ *Philon. De virtute, XXXV (188) // The works of Philo. Complete and Unabridged. P. 869.*

⁷ *Philonus Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia, 45–48 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt. Vol. III. Berlin, 1898. P. 81.*

⁸ *Philon. De specialibus legibus, I, LII (288) // The works of Philo. Complete and Unabridged. P. 742.*

мудрость и божественная Премудрость (*ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρωπίνη σοφία*) одновременно сходны и отличны¹. Иначе говоря, человеческая мудрость – это *εἶδος*, а божественная Премудрость – *γένος*. Божественная Премудрость – прообраз, архетип (*ἀρχέτυπον*), а человеческая мудрость – уподобление (*μίμημα*) Богу. Мудрость непосредственно связана с добродетелью². «Счастье (*εὐδαιμονία*) – это истинная мудрость и благоразумие. Ибо мудрость состоит в почитании Бога (*θεραπεία Θεοῦ*), а благоразумие (*φρόνησις*) – в управлении человеческой жизни (*ἀνθρωπίνου βίου διοίκησις*)»³. Мудрость выражается в благочестивости⁴. Итак, Филон определяет человеческую мудрость как практикуемый образ жизни (добродетельное поведение).

У Филона мы встречаем оптимистическую антропологию, апеллирующую к тому, что человек является носителем образа Божия. Все вышесказанное позволяет утверждать об оригинальном синтезе платонизма и раннераввинистического богословия в антропологии Филона Александрийского. Рецепция его антропологии в последующем повлияла на становление александрийского раннехристианского богословия. Особенно она оказала влияние на антропологию Климента Александрийского⁵, Оригена⁶ и Кирилла Александрийского⁷.

2.2.3. Матрица древнегреческой философии

Третья небиблейская матрица – дискуссия в древнегреческой философии о человеке. Естественно, античных философов интересовала антропология, а не только космогония. Уже в софистике проблематизируется традиционная нравственность, что приводит к постановке этического вопроса о добре в контексте антропологического вопроса о естественном.

В древнегреческой философии понятие «личность» проблематично⁸. В нашем сегодняшнем, сформированном под влиянием христианства понимании – это пространство разнообразно обоснованных интерпретаций, имеющих большую широту отклонений от «*ὕποστασις*» до «*πρόσωπον*». Однако уже древнегреческие философы размышляли о таком свойстве личности, как индивидуальность. Индивидуальность для них связана с неповторимостью и определенной автономностью, чем обуславливается самостоятельность субъекта. Поскольку личность конкретизируется в индивидуальности, то можно утверждать о наличии важных элементов антро-

¹ *Philonus Alexandrinus*. Quis rerum divinarum heres sit, 126–127 // *Philonus Alexandrinus*. Opera quae supersunt. Vol. III. Berlin, 1898. P. 29–30.

² *Philon*. De vita Mosis, I (76) // The works of Philo. Complete and Unabridged. P. 617.

³ *Philon*. De praemiis et poenis, XIV (81) // The works of Philo. Complete and Unabridged. P. 885.

⁴ *Ibid.*, XVII (104). P. 887.

⁵ *Hamman A.G.* L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles. Paris, 1987. P. 103–126.

⁶ *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 21–32, 73–76.

⁷ *Burghardt W.J.* The Image of God According to Cyril of Alexandria. Washington D.C., 1957. P. 12–27, 81–90. *Kerrigan, A.* St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament. Rom, 1952. P. 155–167.

⁸ *Stead G.Chr.* Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers // Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa / ed. U. Bianchi, H. Crouzel. Milano, 1981. P. 170.

пологии в древнегреческой философии. Сегодня для нас понятия «индивидуальность» и «личность» различны. Человеческая природа не имплицитно включает некий набор индивидуальностей. Индивидуальность связана с самостоятельностью бытия или, в понятиях древнегреческой философии, воипостазированнойностью.

Платон (ум. 348/347 до н. э.) первым разрабатывал концепцию индивидуальных эйдосов. Эйдос конкретного индивидуума «Сократ» сосуществует с эйдосом вида «человек». Но проблема того, как индивидуальное связано с видом, у Платона не решена¹. Алкиной (II в.) упоминает эту концепцию как отвергнутое мнение (для отдельных индивидуумов идей-эйдосов не существует)², а Плотин (ум. 270) одинок в своем признании ее³. Аристотель (384–322 до н. э.) в «Метафизике» (990b, 7-8) подчеркивает, что отличительная черта всех форм-эйдосов – быть «единым во многом» (*τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν*)⁴. Порфирий (232/233–304/306) же, чье «Введение» к «Категориям» Аристотеля скорее всего читали Василий Великий и Григорий Богослов⁵, не перенял у своего учителя Плотина эту концепцию. Однако платоновская концепция была модифицирована Аристотелем. Он говорит о формах индивидуумов, но трансцендентные формы Платона отвергает: «бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно» (1032a, 4-6)⁶. Важно отметить, что индивидуальный эйдос идентичен душе. В трактате «О душе» Аристотель дает такое определение: душа – это «сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью (*οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος*). Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (412a, 20-24)⁷. Эйдосом тело конкретного человека отличается от других людей. Платон в «Федоне» также связывал душу и эйдос: «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна (*ὁμοιοτάτου*) наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – и тоже в высшей степени – наше тело» (1034a, 3-9)⁸.

Аристотель придерживается противоположной точки зрения: конкретные люди индивидуализированы материей своих тел: «ибо природные вещи – сущности в наибольшей мере; достаточно, чтобы порождающее создавало и было причиной [осуществления] формы в материи. А целое – это уже такая-то форма (*τὸ τοιόνδε εἶδος*) в этой вот плоти и кости (*ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκῖ*

¹ Ibid. P. 173–174.

² Алкиной. Учебник платоновской философии, IX, 2 // Учебники платоновской философии. М.-Томск, 1995. С. 76.

³ Rist, J.M. Ideas of Individuals in Plotinus // Revue internationale de philosophie. Vol. 24. Paris, 1970. P. 298–303.

⁴ Аристотель. Метафизика 1, 9 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1975. С. 86.

⁵ Михайлов П.Б. Василий Великий. Учение о Боге // ПЭ 7. М., 2004. С. 158.

⁶ Аристотель. Метафизика 7, 8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1975. С. 197.

⁷ Аристотель. О душе, II, 1 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 394.

⁸ Платон. Федон, 80b // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2. СПб, 2007. С. 46.

καὶ ὁστοῖς), Каллий и Сократ; и они различны по материи (ведь она у них различная), но одно и то же по виду, ибо вид неделим»¹. Индивидуум представляет собой комбинацию форм-эйдосов (качеств) и материи.

Показательный пример стоического соотношения общего и особенного, вида и индивидуума дает Диоген Лаэртский (II–III вв.): «Вид есть то, что включается в род, как вид ‘человек’ включается в род ‘живое существо’. Надродовое – это то, что является родом, но само ни в какой род не входит, например ‘сущее’. Подвидовое – это то, что является видом, но само видов в себе не содержит, например ‘Сократ’»². Если подвидовое индивидуально, то антропологическая шкала может выглядеть так: *ὑπόστασις – εἶδος – γενικώτατος – οὐσία*. Аристотель в «Метафизике» (998 b) неоднократно утверждает, что Бог и бытие не могут быть родом для индивидуального: «ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей», потому что «у каждого рода должны быть видовые отличия»³. Но некоторые стоики отождествляли сущее (*τὸ ὄν*) с самостоятельно существующим (*ὑπόστασις*), индивидуальным, к чему склонялся и Филон Александрийский. Он подчеркивает, что слово Бога – «наиболее родовое/общее (*γενικώτατος*) из всех вещей, ... ‘что’ (*τί*) является наиболее родовым из сущих (*τοῦτό ἐστι τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων*). И слово Божие превыше всего мира и является самым древним и самым универсальным/общим из всего (*γενικώτατος τῶν ὄσα*)»⁴. Сущее (общее) слово Бога ипостасно (индивидуально).

Матрица платоническо-стоической трактовки индивидуальности схематично представлена у неоплатоника Симпликия (ок. 490–560), комментирующего «Категории» Аристотеля: индивидуальность – это *τὸ ἰδίως ποιόν* (своеобразно определенное), *ἰδία ποιότης* (особенное качество), сопоставимое с *κοινῇ ποιότης* (общим качеством), которым характеризуется вид; *ἰδίως ποιόν = τὸ δεύτερον ὑποκείμενον* (второй субстрат) = *σύνθετος οὐσία* (составная сущность) или *ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία* (видовая сущность). В непрерывно текущей (*ῥέη συνεχῶς*) материи (*ὑλη*) индивидуальность представляет собой узнаваемо (*γνωρίζεται*) пребывающее (*τὸ μένον*), т.е. устойчивое в изменениях⁵. Симпликий обращается к «стоическому концепту *ἰδίως ποιόν*, который самым активным образом использовался в дебатах стоиков и платоников относительно сохранения идентичности индивидом»⁶. Реально существующие объекты в философии стоиков состоят из материи (*ὑλη* или *οὐσία*), которая различается общим качеством (*κοινῇ ποιότης*) при формиро-

¹ Аристотель. Метафизика 7, 8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 202.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 265.

³ Аристотель. Метафизика III, 3 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 108. См. там же, XI, 1. С. 273–274.

⁴ Philo. Legum Allegoria III, LXI, 175 // Philo in ten volumes (and two supplementary volumes). Vol. I. London, 1981. P. 418.

⁵ Simplicius. Simplicii in Aristotelis categorias commentarium / hrsg. K. Kalbfleisch. Berlin, 1907. S. 140.

⁶ Петров В.В. Учение Аристотеля о росте и растущем и идентичность тела индивида // Аристотель: идеи и интерпретации / ред. М.С. Петрова. М., 2017. С. 263.

вании вида и особенным качеством (*ἰδίᾳ ποιότης*) при формировании индивидуальности¹. Что же подразумевается стойками под *ἰδίᾳ ποιότης*? Сначала напрашивается сравнение с индивидуальным эйдосом Платона, что и делает Симпликий. Однако в отличие от Платона в философии стоиков качества материальны: с одной стороны, материя обладает определенными видовыми качествами, с другой стороны, она воплощается в индивидуальных сущностях, имеющих особые качества. Позднее это отразится в противоположных дефинициях сущности через материальный субстрат у Василия Великого («сущностью называю материальный субстрат») и Григория Нисского («под сущностью подразумеваю не материальный субстрат»). Поэтому в дальнейшем Ориген отклонил концепцию стоиков о материальном качестве эйдосов. Раз материя в человеческом теле постоянно меняется, а эйдос остается, то материя и индивидуальный эйдос различны². Человек растет и изменяется, но при этом он сохраняет свою индивидуальность. Следовательно, индивидуальный эйдос не тождественен материи. Познее это вылилось в спор Мефодия Патарского с Оригеном.

Григорий Нисский уточняет: «Как любой индивидуальный человек (*ὁ τις ἄνθρωπος*) ограничен размером тела (*τὸ σῶμα ποσῶ*), и его особый размер, сочетаемый с поверхностью его тела (*ἐπιφανείᾳ τοῦ σώματος*), является мерилom (*μέτρον*) его индивидуального/самостоятельного существования (*τῆς ὑποστάσεως ἢ πληκότης*), так, думаю, в одной плоти (*ἐν ἐνὶ σώματι*) Богом всех существ посредством провиденциальной силы (*τῆ προγνωστικῆ δυνάμει*) охвачена (*περιοχεθῆναι*) вся полнота человечества (*τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα*). И этому учит Писание, когда говорит: Бог создал человека, и по образу Божию Он создал его. Потому что образ находится не в одной части природы и не в одном отдельном из ее свойств благодать/красота, но на весь род равномерно распространяется эта сила. Доказательством этого является то, что равно всем (*πᾶσιν ὁσαύτως*) присущ ум (*νοῦς*). Все обладают способностью мыслить и решать, и все прочее, чем божественная природа отображается в созданном по ней»³. Однако индивидуумы существенно отличаются друг от друга не размером тела, а внешность (поверхность тела) не обязательно индивидуальна, т.к. встречаются близнецы и двойники. Но у Григория Нисского размер тела и очертания телесной поверхности (*περιγραφή*) составляют характеристику индивидуальности.

Аристотель колеблется в определении эйдоса. С одной стороны, форма (сущность) и материя вечны, а существующее есть сочетание формы и материи, и эйдосы (формы как причина) не влияют на возникновение вещей и являются ипостасными (автономными) сущностями (1033

¹ Stead G.C. Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers // Arché e Telas. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa / ed. U. Bianchi, H. Crouzel. Milano, 1981. P. 176.

² Danilov A. Die anthropologische Kontroverse um das "Eidos": Methodius von Patara gegen Origenes // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. № 68, 1. Münster, 2021. S. 173–186.

³ Gregorius Nyssenus. De hominis officio, XVI // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 185BC.

b)¹. С другой стороны, собственно сущностями являются только первые сущности, они относятся ко всему остальному как вид к роду («вид в большей мере сущность, чем род»), а виды как сущности равноценны между собой. Человек как индивидуум не является сущностью (2 b)². Но тогда у Аристотеля, как позднее и у стоиков, каждый отдельный человек эйдетичен, т.е. конкретно/специфически видовой (*εἰδικός*): индивидуум неделим (*ἄτομος*) как и эйдос.

Аристотель в «Категориях» именовал общее в вещах «вторыми сущностями» (*δεύτεραι οὐσίαι*) или «родом вида» (*γένος δὲ τοῦ εἶδός*), а индивидуальное – «первыми сущностями» (*πρώτως οὐσίαι*)³. Григорий Нисский обозначает индивидуума личности (*πρόσωπον*) «частичной сущностью» (*οὐσία μερική*), а понятие «человек» обозначает не индивидуума, а вид. Но отходя от Аристотеля он утверждает, что имя нарицательное следует применять только ко второй сущности, т.е. роду вида, а не к индивидууму. Довольно странное утверждение, т.к. понятие «люди» оказывается тогда некорректным. Однако Григорий Нисский все-таки перипатетик, а не платоник, и не считал единственной реальностью эйдосы. Единство эйдоса реализуется во множественности воплощенных индивидуумов. Понятийные нечеткости в антропологии Григория Нисского вызваны тем, что он инструментализирует ее как аналог для построения триадологии: ипостасью характеризуются свойства божественных Лиц (отечество, сыновство и исхождение). Касательно второй ипостаси Сына Божия в неохалкидоской христологии было введено уточняющее прилагательное «воипостасный Логос» (*ἐνυπόστατος Λόγος*), чем подразумевается Его автономное существование, т.е. спецификация и персонификация. Однако впервые оно встречается у Оригена в двух аутентичных и одном подложном фрагментах. Значение понятия «ἐνυπόστατος Λόγος» связано с коннотацией истинности и аутентичности «персонифицированного Логоса» или «самого Логоса», чем подчеркиваются качества реальности и особенности⁴.

Стоя дает толчек проблематизации этики государственной добродетели при кризисе греческого полиса, сводя принцип моральности к реализации естественного образа жизни, соответствующего природе. Благо человека связано с благом государства. Максима стоиков: человек – гражданин мира. Человек рассматривался как высший после Бога ум мироздания. Жить согласно разуму – значит жить по природе, а высшая разумная цель – добродетельная жизнь. Промысел Божий печется о человеке. Разумная жизнь – жизнь в согласии с мировым *Разумом-Логосом* (*Λόγος*). Страсти закабаляют человека, поэтому разум должен бороться с ними. Разумная жизнь приводит к безмятежности духа (атараксии). Антропология стои дихотомична: человек состоит из тела и души. Душа существует и после смерти тела, но она не вечна, так как в конце времен ее огонь сольется с божественным огнем (Сенека, ум. 65): «Лучше скажи о том,

¹ Аристотель. Метафизика VII, 8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 201–202. Ср. там же. С. 203–204.

² Аристотель. Категории, 5 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 57.

³ Аристотель. Категории, 5 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. С. 55–56.

⁴ Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden, Boston, 2012. P. 14–19.

что согласно природе наш дух должен стремиться в бескрайнюю ширь, ибо душа человека – вещь великая и благородная и не допускает, чтобы ей ставили иные, нежели богам, пределы... [Душа сама говорит:] Когда придет последний день и разделит божественное и человеческое, перемешанные сейчас, я оставлю это тело там, где нашла его, а сама вернусь к богам. Я и теперь не чужда им, хоть и держит меня тяжкая земная темница»¹. Логос человека тождественен его индивидуальной ипостаси и делает человека причастным Мировому Логосу. Разум обеспечивает человеку свободу воли. Стоики говорят о богоподобии человека, т. к. он обладает разумом.

Антропология неоплатонизма также очень важна. «Телесная природа, – пишет Плотин о человеке, – настолько зла, насколько она причастна материи»². Восхождение к «всеблагому Богу» – это путь развоплощения и дематериализации духа и души человека, потому что «сопряженность души с телом есть зло»³, и человеческая плоть как источник зла мешает вкушать блага бессмертия, вечности⁴. «И лишь одно желание, – пишет Плотин, – одно стремление души истине прекрасно – это стремление к Духу: требует же оно полного сосредоточения и утверждения в Духе, отказа от какой-бы то ни было склонности к низшему [материальному]»⁵. При восходящей эманации (экскарнации) инкарнированной души к восхождению способно только высшее в ней (духовное начало или «собственное сам» человека), а низшее индивидуальное («я») и материальное («плоть») неспособны⁶, т. к. они являются внешним началом человека. У Плотина восходящая эманация многообразного «я» отсутствует принципиально⁷. «Сам» означает не «я», а «внутреннее» начало человека, «божественный ум [или разум: *νοῦς*] в человеке».

Основа для восходящей эманации души покоится в ее собственных глубинах («внутреннее святилище» души), т. к. она есть производная Духа и содержит в области своей внутренней памяти (ср. Платон: учение о познании как воспоминании) своего собственного породителя, т. е. Дух, центр тяготения «познающего восхождения» к Единому (Богу)⁸. «Внутреннее» души есть, согласно неоплатонизму, сам Единый (Бог), которого Плотин именуется «святой святых».

¹ *Сенека*. Письмо СП, 21–22 // *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 258–259.

² *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος I, 8, 4 // *Плотин*. Первая эннеада. Т. 1. СПб., 2004. С. 274–275, 297–298.

³ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος IV, 8, 2 // *Плотин*. Четвертая эннеада. Т. 4. СПб., 2004. С. 378–381, 394–396. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος VI, 4, 16 // *Плотин*. Шестая эннеада. Т. 6–1. СПб., 2005. С. 305–308, 328–330.

⁴ *Corpus hermeticum*, X, 8a // *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Vol. I. London, 1968. P. 192–193.

⁵ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος I, 8, 15 // *Плотин*. Первая эннеада. Т. 1. СПб., 2004. С. 290–292, 310–311.

⁶ Следует из: *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος III, 4 // *Плотин*. Третья эннеада. Т. 3. СПб., 2004. С. 221–230, 235–241. Там же III, 7, 5. С. 372–374, 405–406. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος V, 6, 6; V, 8, 1; V, 8, 7; V, 8, 11 // *Плотин*. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 189–256. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος VI, 9, 9 // *Плотин*. Шестая эннеада. Т. 6–2. СПб., 2005. С. 312–315, 335–337. Ср. сочинения Платона.

⁷ См. напр. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος V, 3, 16; 9, 4 // *Плотин*. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 92–92, 121–122; 264–265, 286.

⁸ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος IV, 8, 4 // *Плотин*. Четвертая эннеада. Т. 4. СПб., 2004. С. 382–384, 397–399. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος V, 1, 5 // *Плотин*. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 15–15, 41–42. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος VI, 9, 4; 9, 11 // *Плотин*. Шестая эннеада. Т. 6–2. СПб., 2005. С. 301–303, 328–329; 316–318, 337–339.

«Внутренний человек» – это совокупность Всеединого, Духа и Души¹. «Восходя из собственного тела в самого себя [«погружаясь внутрь себя»²], – пишет Плотин, – самососредоточившись и отстранившись от всего внешнего... становишься причастным истинной жизни, обретая единство с божественным...»³, «такое чистое единство, в котором уже не будет никакого раздвоения, тогда весь сливаешься воедино с Божеством, проникшись всецело его молчаливым, бесшумным присутствием...»⁴ Процесс духовного восхождения (катарсис) человека – это процесс познания. Через познание духовных форм в мире идей человек входит в область чистого Духа. Здесь кончается возможность познания разумом; дальнейшее восхождение к Единому осуществляется через экстаз, где происходит воссоединение с божеством.

Понятие ипостаси приобретает философский характер в неоплатонизме. До Плотина объект, обладающий эйдосом, считался ипостасью. Неоплатоники Плотин, Порфирий и Симпликий говорят об ипостасности «различных состояний души (таких как мудрость, счастье, любовь), деятельности (ощущение, рассуждение), величины и соотношения (диада, триада), пространства и времени»⁵. Существующее причастно ипостасной идее. Платоники начинают учить об «иерархии сущностей или ипостасей, понимаемых как различные степени проявления и самораскрытия идеи. Таким образом, платоники сохранили основное значение термина ‘ипостась’, первоначально предложенного стоиками и перипатетиками»⁶. Первым из таких платоников обычно считают Плотина: последующий нижний уровень представляет собой «гипостатизированную энергию» (*ὑποσταμένη ἐνέργεια*) предыдущего более высокого уровня. Именно у Плотина мы встречаем систему трех первичных субординированных между собой ипостасей: Ум как эйдос, Душа следует за ним, она «есть Логос Ума (*λόγος νοῦ*), всецелая энергия Ума, Жизнь, отпущенная в иную ипостась... Должно взять Душу не как истекшую, но как вечно пребывающую в Уме, ипостасийно существующей иным способом (*τὴν δὲ ἄλλην ὑποσταμένην*)»⁷. Каждое существующее имеет две энергии: внутреннюю энергию сущности и внешнюю энергию эманации. Каждая ипостась реализуется в энергии: внешняя энергия Единого есть внутренняя энергия Ума, внешняя энергия Ума есть внутренняя энергия Души. Ипостаси самодостаточны и существуют автономно. У Плотина первичными ипостасями являются Ум, Душа и Космос. У Порфирия ипостась также автономно существующее. Индивидуальные души являются частями божественной Души, причастны ей. Ипостаси являются сущностями относительно нижеследую-

¹ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος V, 1, 10 // *Плотин*. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 24–25, 47–48. Ср. *Платон*. Алкивиад.

² Там же V, 8, 11. С. 230–232, 337–339.

³ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος IV, 8, 1 // *Плотин*. Четвертая эннеада. Т. 4. СПб., 2004. С. 377–378, 394–395.

⁴ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος V, 8, 11 // *Плотин*. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 230–232, 254–256.

⁵ Mesyats S. Does the First have a Hypostasis? Some Remarks to the History of the Term hypostasis in Platonic and Christian Tradition of the 4th – 5th Centuries AD // *Studia Patristica*. Vol. LXII, 10. Leuven-Paris-Walpole, 2013. P. 42–43.

⁶ *Ibid.* P. 43.

⁷ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος V, 1, 3 // *Плотин*. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 12, 39.

щих ипостасей, поэтому различие между сущностью и ипостасью относительное. Ипостась – энергийное отражение высшего принципа в более низком уровне существования.

Христианские богословы понимали термин «ипостась» иначе, чем неоплатоники. «Введение термина ‘ипостась’ в христианское богословие в III–IV вв. было обусловлено стремлением выразить отдельное существование трех Лиц Божества, в отличие от многочисленных попыток представить Сына и Святого Духа как неразделимые части Отца. О таких усилиях мы знаем, в частности, из сочинений Оригена»¹. В пер. пол. IV в. концепции триипостасности Бога придерживались такие умеренно проариански настроенные богословы, как Евсевий Никомидийский, Евсевий Кесарийский, Георгий Лаодийский и омиусиане. Согласно томосу Афанасия Александрийского антиохийцам, понятие «ипостась» свидетельствует об истинном существовании (*ἀληθῶς ὄντα*), т.е. реальном и самостоятельно существующем (*ὑφεστᾶτα*)². Прокл отказывается от платоновского понимания ипостаси и дает онтологическую интерпретацию ипостаси как индивидуального существования³. Видимо, касательно Прокла можно говорить уже о влиянии на него, как и на современных ему афинских платоников, христианского понятийного аппарата⁴. Юрий Анатольевич Шичалин (род. 1950) указывает, что еп. Евсевий Кесарийский был «в христианской традиции первым серьезным читателем Плотина»⁵. Реагируя на критику христианства как со стороны языческих философов, так и со стороны иудеев, Евсевий ссылается не только на Библию, но и на греческую философию. Он, как до него мч. Иустин Философ, утверждает, что платоническая философия опирается на Пятокнижие Моисея. Три платонические «начальные ипостаси» Евсевий интерпретирует как Пресвятую Троицу. В связи с этим «благодаря Евсевию Кесарийскому или, во всяком случае, после него, трактат Плотина [Эннеада V, 1] стал популярным среди христианских авторов»⁶.

Одним из наиболее полных синтезов философии, повлиявших на раннехристианское богословие (включились механизмы как обмена, так и отграничения), является «Учебник основоположений Платона»⁷ или «*Διδασκαλικός τῶν Πλάτωνος δογμάτων*», приписываемый Алкиною, который часто идентифицируется с последним исагогом II в., представителем среднего платонизма Альбином (сер. II в.). Этот учебник, изображающий платонизм как средство «освобождения и обращения души» в ее стремлении к мудрости, начинается с очерка элементов эпистемо-

¹ Mesyats S. Does the First have a Hypostasis? Some Remarks to the History of the Term hypostasis in Platonic and Christian Tradition of the 4th – 5th Centuries AD // StPatr LXII, 10. P. 49.

² Tomus Athanasii archiepiscopi Alexandrini ad antiochenos, 5 // PG XXVI. Col. 801B.

³ Mesyats S. Does the First have a Hypostasis? Some Remarks to the History of the Term hypostasis in Platonic and Christian Tradition of the 4th – 5th Centuries AD // StPatr LXII, 10. P. 53.

⁴ Shichalin Yu. The Traditional View of Late Platonism as a Self-contained System // StPatr LXII, 10. P. 3–9.

⁵ Chitchaline Y. À propos du titre du Traité de Plotin *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (Enn. V, 1) // Revue des Études Grecques. T. CV. Paris, 1992. P. 259.

⁶ Ibid. P. 261.

⁷ Алкиной. Учебник платоновской философии // Учебники платоновской философии. М.-Томск, 1995. С. 67–100.

логии и логики (ориентированной на Аристотеля) и заканчивается кратким изложением этики и политики. В центральных главах речь идет о происхождении, устройстве мира и антропологии. Первым излагается учение о терх «началах»: 1) о безвидном и бескачественном материальном субстрате, вооформляющим эйдосы (VIII); 2) об умопостигаемых идеях, являющихся «мыслями» Бога-Ума и являющих собой «вечный образец» для природных вещей (IX), 3) о трансцендентном едином и благом «первичном уме», именуемом Богом и являющимся неподвижным перводвижателем, который отец и причина небесного логоса и мировой души (X)¹. Затем излагается учение о сотворенном или сформированном мире разумных существ и антропология. Человеческая душа, которая предназначена управлять телом, создана «первым богом» (XXIII.1), она бессмертна в силу своей «самодвижности» (XXV) и автономна, т.е. выбор свободной воли не предопределен судьбой, которая устанавливает правила вселенной (XXVI). Выбор и реализация блага – это средоточие человеческой добродетели и ключ к загробному счастью или блаженству (XXVII), которое заключается в постепенном достижении «богоподобия» (XXVIII)².

Аналогичный учебник философии, в котором излагаются центральные концепции неоплатонизма IV в., – трактат «О богах и о мире»³, атрибутируемый Флавию Саллюстием (IV в.), консулу в 363 г., другу и ставленнику императора Юлиана Отступника (331–363). «Хотя в этом тексте не упоминаются христиане, – отмечает Брайан Дэйли, – вполне возможно, что он был вдохновлен программой Юлиана Отступника по реорганизации учений и практик традиционного философского язычества таким образом, чтобы оно выгодно отличалось от христианской катехизации и благотворительной деятельности»⁴. Утверждая подобно Алкиною, что истинное благочестие должно основываться на хорошей философской образованности, природных задатках и уме (1), Саллюстий описывает божественное бытие как вечное, неизменное, бесстрастное и бестелесное (1–2)⁵. Мифы и традиционные представления о богах должны интерпретироваться аллегорически в философском контексте. «Первопричина» одна единственная, «монада, превосходящая все силой и благом», она превыше знания, и «все причастно ей» (5). Надмирные (созидают субстанции богов, умы и души) и внутримировые (творят и удерживают мир) боги образуют разумную иерархию из 7 чинов и 12 членов (6) и воздействуют на вечную («мир неразрушим и нерожден») и упорядоченную вселенную (7). Разумная душа в отличие от неразумной, «подчиняющейся телесным аффектам», бессмертна (8) и использует тело («ума никакое тело не рождает») как свой инструмент, свободно действуя в мире, сформированном, но не полностью детерминированном судьбой («сваливать на рок нашу несправедли-

¹ Там же. С. 75–79.

² Там же. С. 87–93.

³ Саллюстий. Книга о богах и о мире // Учебники платоновской философии. М.-Томск, 1995. С. 105–121.

⁴ Daley B.E. Systematic Theology in Homeric Dress: Poemata arcana // Re-reading Gregory of Nazianzus: essays on history, theology, and culture / ed. Chr.A. Beeley. Washington, 2012. P. 7.

⁵ Саллюстий. Книга о богах и о мире // Учебники платоновской философии. М.-Томск, 1995. С. 105.

вость и разнузданность – значит делать нас хорошими, обвиняя во зле богов»), и руководствуясь благим божественным провидением-промыслом (9). Зло не субстанциально («в мире нет субстанциального зла»), а представляет собой недостаток бытия и порядка (12), вызванный ошибочной человеческой деятельностью, заблуждениями¹. Душа становится добродетельной (правильное государственное устройство, воспитание и образование) вследствие разумности (отсутствие разума приводит к порочности, вожделениям и несправедливости) (10)². Молитвы и жертвоприношения выражают стремления души, «от которых польза не для богов, а для людей» (14–16)³. Вселенная никогда не будет разрушена богами, а душа после смерти человека может переселиться в другое тело человека или животного: «если бы души не возвращались в тела, ясно, что их было бы бесконечно много; или же богу пришлось бы постоянно создавать новые. Но в мире нет ничего бесконечного: ну какая, в самом деле, может быть бесконечность в сфере конечного? И рождение новых душ также невозможно: ведь ясно, что все, допускающее в себе рождение нового, – несовершенно. А космосу, рожденному от совершенства, и самому пристало быть совершенным» (20). Добродетелью и разумностью она может очистить себя от всякой телесности и «воссоединиться» с богами (21)⁴. Подобная логика отрицания действительности бесконечного присутствует у Оригена в «Комментарии на Евангелие от Матфея». Впоследствии она критически отвергается Григорием Нисским.

Трактат Саллюстия, более доходчив для неискушенного в философии читателя, чем учебник Алкиноя. Он дает читателю упорядоченное представление о божественном бытии, вселенной и ее природных законах, человеческой личности, сути добродетели и религии, а также о будущем, которое можно предвидеть. Трактат представляет собой схоластическое изложение языческих концепций о творении мира, антропологии, этике, культе и эсхатологии. Вероятно⁵ катехизический дискурс Григория Нисского в «Большом огласительном слове»⁶, составленном скорее всего через два десятилетия после учебника Саллюстия, по своей структуре соответствует тексту Саллюстия и призван дать образованным христианским читателям, все еще испытывающим интеллектуальные последствия декрета императора Юлиана Отступника, достойную для грекоязычной интеллигенции альтернативу, излагающую христианское учение о спасении смертью и воскресением Иисуса Христа в систематизированной и понятной форме. Григорий Нисский обращается к разумным людям, которые хотят постигать христианское богословие и антропологию, огульно не отвергая при этом наработанный языческой философией понятийный аппарат и конструктивные философские топосы и идеи.

¹ Там же. С. 108–114.

² Там же. С. 112–113.

³ Там же. С. 115–116.

⁴ Там же. С. 119–120.

⁵ Daley B.E. *Systematic Theology in Homeric Dress: Poemata arcana // Re-reading Gregory of Nazianzus*. P. 8.

⁶ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna // PG XLV*. Paris, 1863. Col. 10–106.

Согласимся с резонным выводом Юрия Анатольевича Шичалина в его фундаментальной монографии «История античного платонизма»: «именно платонизм оказался посреднической структурой, объединившей европейскую образовательную систему, созданную язычниками, и христианство»¹. Греческая образовательная культура систематизировала ряд философских идей и топосов, акцептированных (в первую очередь Александрийской богословской школой) и впоследствии переосмысленных христианской антропологией²: «языческая образованность постепенно ассимилируется христианством, и благодаря тому, что христианство рецепирует прежде всего образовательные структуры, то есть институции»³.

2.2.4. Матрица гностицизма

Четвертой небиблейской матрицей является гностицизм. Неоплатоническая теория восхождения человека к Богу была адаптирована христианским гностицизмом и выкристаллизовалась в манихействе в форме учения о «спасении» как познании. Раннехристианский гностицизм в силу географической локализации большинства его центров на Ближнем Востоке оказал влияние на дальнейшее развитие уже существовавшей в то время ранней формы раввинистической мистики. Гностические сочинения Гермеса Трисмегиста были распространенными уже в III–IV вв., а радикальные гностические движения вплоть до VI в. приводили в брожение весь регион Месопотамии.

Говоря об античном гностицизме, обычно предполагают, что это категория, относящаяся к традиционному самоопределению или к феноменологическому типу. Но таким образом понятие гностицизма будет или слишком узким, или слишком широким. Первоначально категория «гнозис» или «гностицизм» связывалась с самоопределением ранних христианских еретиков, таких как последователи Валентина, Птолея, Василида, Мани и др. Раннехристианские ересиологи говорят о некоторых христианах, которые апеллируют к гнозису (знанию), и называют себя гностиками. В ересиологическом контексте самоопределение «гностики» было подмножеством «христианине». Категория «гнозис» или «гностицизм» стала классификатором для того, чтобы православные христиане могли дистанцироваться от тех групп, которые имели определенное доктринальное сходство с гностическими сектами, независимо от того, использовали ли они самоопределение «гностики».

Исследования по сравнительному религиоведению приводят к выводу, что «гностицизм» не обязательно является вторичным элементом религиозной идентичности «гностиков». Со-

¹ Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 318.

² Там же. С. 63–64.

³ Там же. С. 317.

гласно этой точке зрения, религиозный паттерн «гнозис» или «гностицизм» существовал и отдельно от христианства а, скорее всего, даже до него. Гностические религиозные феномены в целом достаточно четко различимы, так что их можно рассматривать как гностическую религиозность. «Категория ‘гностицизм’, как она чаще всего конструируется в наше время, вероятно, недостаточно обоснована ни одной из стратегий категоризации и в настоящее время зачастую является препятствием для лучшего понимания»¹. Однако эта типологическая конструкция эвристически продуктивна при исследовании раннехристианской антропологии. Именно гностическая антропология представляет собой один из важнейших критериев, по которому можно упорядочить тот или иной античный текст к гностической литературе (см. богословские² и религиоведческие³ классификации).

Понятие «гностицизм» является наименованием вида античной литературы и представляет собой «типологическую конструкцию», восходящую к отцам Церкви, в первую очередь к Иринею Лионскому: «Есть люди, которые отправляют истину из дома, а ложь призывают и думают о бесконечных генеалогиях, которые, как говорит апостол, больше способствуют заимствованиям, чем божественному назиданию в вере. По вымышленным основаниям, которые они умело составляют, они соблазняют полуобразованных и пленяют их, фальсифицируя слова Господа и становясь плохими интерпретаторами Его хороших речей. Таким образом, они вводят в заблуждение многих и под видом науки, называемой гнозисом, как если бы они намеревались показать что-то более высокое и великое, чем Того, Кто сотворил небо и землю и все, что там есть, они отвлекают многих от создателя порядка и красоты вселенной»⁴. У апологетов II столетия и Иринея Лионского мы не найдем четкого критерия, по которому можно отделить гностиков от православных. Подобрать научный классификатор для определения гностических текстов проблематично и сегодня.

Как пример можно привести критерий Бенгли Лейтона, используемый им в его антологии «Гностические Писания». Лейтон различает два значения термина «гностик»: «Одним из них является широкое значение, выражающее все религиозные движения, представленные в этой книге, и многие другие. Неуловимую категорию [‘гностицизм’], которая соответствует этому широкому значению, всегда было трудно определить. Другое значение слова «гностик» является узким и более строго историческим: это само собой разумеющееся название древней христи-

¹ Williams M.A. Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category. Princeton, 1996. P. 31.

² Brox N. Selbst und Selbstentfremdung in der Gnosis. Heilsaussicht durch Erkenntnis. Die Religion Gnosis // Brox N. Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie / hrsg. F. Dünzl, A. Fürst, F.R. Prostmeier. Freiburg, 2000. S. 255–270. McLachlan R.W. Gnosis/Gnostizismus II. Neues Testament/Judentum/Alte Kirche // Theologische Realenzyklopädie / hrsg. G. Krause, G. Müller. T. 13. Berlin, 1984. S. 535–550.

³ Rudolph K. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen, 1990. Berger, K. Gnosis/Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich // TRE. T. 13. Berlin, 1984. S. 519–535.

⁴ Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque, I, 1 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 437A–439A.

анской секты *gnōstikoi* или ‘гностики’... В этой книге слово ‘гностический’ в основном ограничено узким историческим значением, а первая часть посвящена гностическим произведениям в классическом смысле этого слова»¹. Другой показательный пример – кембриджский учебник по истории христианской Церкви: «Многие признают, что не было единой церкви, от которой бы отступали гностические еретики. Скорее всего, христианские общины были разнообразны с самого начала, и вполне вероятно, что в некоторых регионах формы христианства, которые впоследствии будут обозначены как ‘ереси’, предшествуют тем, которые могут быть идентифицированы как прото-православные. Аналогичным образом, ученые ставят под сомнение отнесение многих учителей, сект и текстов к единой категории ‘гностицизм’, новой версии Ириней ‘ложноименной разум’, которая мешает пониманию различных учений таких личностей, как Василий, Маркион и Валентин»².

На начальном этапе формирования раннехристианской антропологии гностицизм был тесно связан с христианским богословием³, но из-за слабой состыковки с новозаветным преданием, гностическая антропология элиминировалась. «Однако большой вопрос гнозиса во втором столетии о возникновении мира, о причине и основе творения космоса и человека оставил значительные следы также и в позднейшем христианском богословии»⁴.

В гностицизме мир и человек оцениваются негативно, они ущербны и удалены, отчуждены от Бога. Потому для гностиков представлялось невозможным допустить, что Творец мира и человека есть истинный Бог. Они объясняли возникновение человека с помощью своих мифов и учений: Творец мира и человека – небесное существо более низкого, чем первоверховный Бог, ранга, действующий по незнанию или сопротивлению высшему Богу, как это, например, описывается в «Герметическом корпусе» (беседа бога насмешки Мома и бога-творца Гермеса об ошибочности творения человека⁵). Т.к. гностическая концепция творения частично согласуется с философией платонизма, то она приобрела популярность среди грекоязычных христиан, имевших школьное образование. Но эта концепция не согласовывалась с платонизмом и неоплатонизмом в том пункте, что гностицизм, апеллируя к Библии, отрицал вечность мира и человеческих душ, а также приписывал творение человека депотенцированной мировой душе, чем подразумевается распад божественного всеединства (противоречит неоплатоническому учению об эманации Единого). Плотин, критикуя гностиков, пишет: «Необходимо, следовательно, всем вещам существовать всегда и по порядку, друг через друга... Возникшие называ-

¹ Layton B. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. NY, 1987. P. 5.

² Brakke D. *Self-differentiation Among Christian Groups. The Gnostics and Their Opponents // Cambridge History of Christianity 1. Origins to Constantine*. Cambridge, 2006. P. 245.

³ Пономарев А.В. Гностицизм // ПЭ XI. М., 2006.– С. 629. *Strutwolf H. Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Göttingen, 1993. S. 19–23.

⁴ Volp U. *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*. Leiden–Boston, 2006. S. 109.

⁵ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / пер. К. Богуцкий. Киев–М., 1998. С. 180–181.

ются так не потому, что некогда возникли, но потому что и возникали, и будут возникать, и не разложатся... Если они [гностики] говорят, что творение мира произошло в результате нравственного падения Души, то пусть скажут о причинах падения. Пусть скажут – когда отпала... Они говорят, что их души и души порочнейших из людей бессмертны и божественны, а целое небо и звезды в нем, много более прекрасные и чистые, чем они сами, бессмертной Душе не причастны!»¹

Несмотря на лишь частичную состыковку гностицизма с платонизмом, Ириной Лионский, Тертуллиан и Ипполит Римский усматривали исток гнозиса именно в нем. Это наглядно наблюдается у Климента Александрийского, в его описании валентинианского гнозиса: «Но поскольку феноменальный мир (*τὸ φαινόμενον*) не Его [истинного Бога], то Душа происходит (*ἔρχεται*) из срединного мира (*ἐκ μεσότητος*), [она есть от Бога] отличающееся (*τὸ διαφέρον*). Она есть вдутие (*ἐμφύσημα*) отличающегося [от нее] Духа (*τοῦ διαφέροντος πνεύματος*), Душа – образ Духа, духновение (*ἐμπνεῖται*). И они вообще говорят, что все, что произошло с рожденным (*γενομένου*) ‘по образу’ [Божью] Демиургом, было в книге Бытия возведено в форме чувственно воспринимаемого образа при повествовании о сотворении людей (*περὶ ἀνθρωπογονίαν*). И фактически они относят ‘подобие’ к самим себе, уча, что внедрение в них отдельного духа было сделано без ведома Демиурга (*ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ*)»². Здесь нужно сделать ремарку: неоплатоническое учение об эманациях – не единственный источник гностицизма. Ведь и сами отцы-апологеты использовали для построения своего богословия элементы философии платонизма и стоицизма, но не становились тем самым гностиками. Позднее, в Никейском символе веры понятие «исхождение» (эманация) был применен для внутритроичной реляции Бога Отца и Святого Духа.

Так как гностицизм синкретичен, то антропология гнозиса представляет собой эклектический конгломерат религиозных и философских идей. Говорить об унифицированной системе гностической антропологии не представляется возможным. К тому же сохранилось мало аутентичной информации по гнозису. Однако, несмотря на значительные расхождения в различных гностических учениях, в гностических антропологиях присутствует общее им ядро, отчетливо выявляющееся при сравнении антропологических воззрений валентиниан, маркионитов и манихеев.

Валентин (ум. ок. 160) в Риме, как и его египетский современник Василид (ум. ок. 140), инспирирован греческой философией александрийской школы³. Его антропологию приходится мозаично собирать из отрывков текстов, цитируемых Климентом Александрийским, Ипполи-

¹ Плотин. Против гностиков II, 9, 3–5 // Плотин. Вторая эннеада. Т. 2. СПб., 2004. С. 304–307, 350–353.

² Clemens Alexandrinus. Stromata, IV, XIII // PG VIII. Paris, 1857. Col. 1297BC.

³ Пономарев А.В. Гностицизм // ПЭ XI. М., 2006.–С. 632.

том Римским и др.¹ Согласно валентинианам, человек Адам сотворен демоническими силами как дефицитарное существо и затем еще подпорчен другими духами. Однако Бог наделил его духовными способностями к богопознанию и созерцанию божественного мира: ему «ниспослано семя высшей природы» (*σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας*), гарантирующее ему качество (образа Божия) свободы и творчества, пугающее сотворивших его ангелов-демонов². Дуализм божественного и земного начал в человеке у Валентина, видимо, менее выражен, чем у его ученика Птолемея (II в.) и последующих валентиниан³. В его платонической схеме отображения небесных идей в земных воплощениях нет жесткого противопоставления небесных начал как благих и земных как злых⁴, однако есть антропологическая иерархия дистанцированности от Бога и, соответственно, статуса спасения. Антропология Валентина схожа со многими гностическими системами, уча о трехчастной природе человека. Валентиниане классифицируют людей на три категории: 1) валентиниане (духовные) максимально близки, соответственно, обладают гарантированным спасением, 2) христиане (душевные) дальше от Бога и спасение среди них нестабильно (следовательно, обязанность валентиниан вести среди них «просветительскую» миссию), 3) все остальные (плотские, материальные) – гарантированно неспасенные, если не приобщатся гнозису. Духом обладают только гностики, а душой и плотью – все люди. Трихотомическая и дихотомическая модели сосуществуют в антропологии. Душа происходит от Демиурга. Антропологическая иерархия между духовными и остальными людьми – качественная (гностики есть «отличный род», *γένος διάφορον*⁵), а между душевными и плотскими – количественная. Итак, гностическая «истинная церковь» качественно выше христианской Церкви: гностики – элита спасения, избранные люди в отличие от остальных.

«Иудейско-христианские гностические тексты предположительно первыми делают дифференцированную экзегезу Быт. 1, 26-27 основанием своих антропологических размышлений»⁶. Они различают между образом Божиим и подобием у человека: Демиург рожден по образу Божию, а гностики сотворены по подобию Божию, и в них без ведома Демиурга вдохнута *πνεῦμα*. В любом случае, первым христианским богословом такую экзегезу разрабатывает Ириней Лионский, который как раз активно боролся с гностицизмом. Встреча с другой религиозностью запускает в первую очередь механизмы отграничения, которые манифестируют себя, с одной

¹ Антология текстов Валентина представлена у Кристофа Маркшиса (комментированный перевод на немецкий язык): *Markschies Chr. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992. S. 11–290.

² *Clemens Alexandrinus. Stromata*, II, VIII, 53–54 // PG VIII. Paris, 1857. Col. 972BC.

³ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, I, 1–3 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 437A–445A.

⁴ *Origenes [Hippolytus Romanus]. Philosophumena, sive Omnium haereseon refutatio*, VI, 37 // PG XVI, 3. Paris, 1863. Col. 3251C–3254A.

⁵ *Clemens Alexandrinus. Stromata*, IV, VIII // PG VIII. Paris, 1857. Col. 1272B.

⁶ *Volp U. Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*. Leiden–Boston, 2006. S. 111.

стороны, как миссионерский напор, а с другой стороны, как защита. В обоих поведенческих образах могут играть роль элементы рефлексии. Но при тщательной рефлексии могут включиться и механизмы обмена, т.е. возможны заимствования элементов, представляющихся конструктивными для своей религии (в ересях присутствуют вкрапления истины): «Не верьте, братья, что ереси могли бы возникнуть с помощью каких-нибудь мелких душ. Лишь великие люди породили ереси»¹.

«Селекция» религиозных истин, «исполняющая по сути роль ереси, ведет не только к заблуждению, но очень часто к импонирующей сосредоточенности на одной, возможно решающей, черте, которая неким образом – как в случае с Маркионом – высвечивает подлинное средоточие христианской вести, зачастую упускаемое в Церкви из виду»². Маркион (сер. II в.), видимо, разделял гностические идеи, но в отличие от Валентина его тексты не сохранились³. Его ересь побудила церковных богословов активизировать свою деятельность. Формирование православного канона Священного Писания связано с канонизацией Маркиона, исключившим из него на антропологических основаниях Ветхий Завет и часть новозаветных текстов, которые он считал иудаизированными. По Маркиону ветхозаветный Творец не только несправедлив, но он дает ему эпитет «*malus*» (плохой, злой) и «*timebitur*» (страшный)⁴. Благой Бог – это противоположность ветхозаветного Демиурга, «*destructor legis*» (разрушитель закона), ниспровергающий не только иудейский закон, но и порядок Демиурга⁵.

Антропология валентиниан тесно связана с сотериологией: возвращение божественной духовной субстанции к Богу. Итак, гностическая антропология различает в человеке между божественной субстанцией духа и демиурговой субстанцией души и тела. Она перекликается с экзегезой Филона Александрийского на Быт. 1, 26. Только дух, согласно гностикам, есть образ Божий, но не человек в целом. Итак, образ Божий представлен в контексте не только антропологического, но и онтологического дуалистического противопоставления духа и плоти. Избранные гностики, причастные Откровению и Духу Божию, бессмертны и свободны от мира. Они обладают особым достоинством «величия» (*μεγαλωσύνη*) и «чести» (*τιμή*): «Изначально вы бессмертны (*ἀθάνατοι*) и являетесь детьми (*τέκνα*) вечной жизни. И вы пожелали распределить (*ἠθέλετε μερίσασθαι*) смерть между собой, чтобы истощить (*δαπανήσητε*) ее и истереть (*ἀναλώσητε*), чтобы смерть умерла (*ἀποθάνη*) среди вас и через вас. Ибо когда вы распустите (*λύητε*) космос, сами вы не исчезнете, ведь вы – господа над творением и всеми проходящими

¹ Лат. Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses, nisi magni homines. *Augustinus Hipponensis*. Enarratio in Psalmum CXXIV, 5 // PL XXXVII. Paris, 1865. Col. 1652.

² Кюнг Г. Церковь / пер. А.В. Данилова. М., 2012. С. 335.

³ *Markschies Chr.* Die valentinianische Gnosis und Marcion. Einige neue Perspektiven // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / hrsg. G. May, K. Greschat. Berlin, 2002. S. 159–175.

⁴ *Tertullianus*. Adversus Marcionem, I, XXVII // PL II. Paris, 1844. Col. 278.

⁵ Ibid., IV, IX. Col. 376.

вещами»¹. Этот образ гностика, добровольно становящегося смертным, чтобы спасти от смерти других людей, которые потенциально могут быть гностиками, отдаленно напоминает образ буддистского бодхисатвы, но диаметрально противоположен антропологии «Герметического корпуса». Согласно «Герметическому своду» нераскаянные люди, которым было «позволено обрести бессмертие», добровольно предали себя смерти из-за невежества и порока². Валентин развивает свою антропологическую мысль: «В той же мере, как образ меньше (*ἐλάττων*) живого лица, так же и космос меньше, чем живой эон. Что же является причиной образа? Величие (*μεγαλωσύνη*) лица, которое предоставило художнику образец, чтобы оно было почтено (*τιμηθῆ*) через его имя. Ведь форма (*μορφή*) не соответствует оригиналу (*ἀθθεντικῶς*), но имя восполняет отсутствующее (*ὑστέρησαν*) в формовке (*πλάσει*). И незримость Бога (*τὸ τοῦ Θεοῦ ἀόρατον*) содействует (*συνεργεῖ*) удостоверению вооформленного (*τοῦ πεπλασμένου*)»³.

Тем самым «величие» (*μεγαλωσύνη*) и «честь» (*τιμή*) относятся к небесному и бессмертному. Так как это и есть их первичная характеристика, то они чужды миру. В гнозисе человек потерял контакт с миром и утратил себя как индивидуума. Душа находится во власти демонов и враждебна духу. Так как все телесно-душевное создано Демииургом, то оно есть затемнение божественного света. Целостный человек не представляет собой ценность, а лишь одна его часть, которая имеется не у всех. Общее гностической догматике: дуалистическая онтология о двух богах, злом и благом, и противопоставление обетования древнему Израилю домостроению спасения в христианстве. Общее гностической антропологии: негативная оценка телесности (материальности) и онтологическое принижение души по отношению к духу. Учение валентиниан было характерным примером синкретизма. В своей антропологии и христологии оно представляет собой форпост гностицизма до появления манихейства⁴.

Рефлексия над процессами отграничения и обмена четко озвучена в XXIV трактате (от 443 г.) папы Льва I Великого (понтификат 440–461 гг.). В каждой из перечисляемых им ересей он отличает отвергаемые концепции от истинных. Исключением у него является только манихейский гностицизм, который полностью противостоит христианской вере. «Благо, при всей их различности другие ереси, вместе взятые, по праву осуждаются. Однако отдельные из них содержат в некоторых своих частях истинные положения. Арий объяснял, что Сын Божий меньше Отца и является Его созданием (*creaturam*); от этого [Сына] вместе со вселенной создан и Святой Дух. Так в своем великом безбожии он приуготовил себе погибель. Хотя он не смог соотнести вечное и неизменное божество с единством в Троице, но он не отрицал его в сущности (*es-*

¹ *Clemens Alexandrinus. Stromata*, IV, XIII // PG VIII. Paris, 1857. Col. 1207A.

² Гермес Тризмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 21.

³ *Clemens Alexandrinus. Stromata*, IV, XIII // PG VIII. Paris, 1857. Col. 1207AB.

⁴ *Falkenberg R. The Old and New Human Being: A Pauline Concept in Manichaean Texts // «What is Human?»: Theological Encounters with Anthropology / ed. E.M. Becker; J. Dietrich, B.K. Holm. Göttingen, 2017. P. 155–168.*

sentia) Отца. Македоний был далек от света истины, так как он не признавал божество Святого Духа. Однако он исповедовал в Отце и Сыне одно могущество (*unam potentiam*) и единство природы (*naturam*). Савеллий был сбит с толку необъяснимым заблуждением. Допуская, что единство субстанции нераздельно (*inseparabilem*) в Отце, Сыне и Духе, он приписал своеобразию (*singularitati*) [лиц] то, что он должен был отнести к тождественности (*aequalitati*) [в сущности]. Так как он не смог понять истинную троичность, то он верил только в одно лицо с тройным именем. Фотин, обманувшийся по слепоте своего разума, правда, признавал во Христе истинного и единосущного нам (*verum et substantiae nostrae*) человека, но не верил, что именно Он родился прежде всех времен как Бог от Бога. Аполлинарий, не имея крепости в вере, предположил, что Сын Божий своеобразно принял истинную природу человеческой плоти (*veram humanae carnis*). Он стал утверждать: в той плоти не было никакой души, а ее место наполнило (*expleverit*) само божество. Если мы таким образом пройдемся по всем заблуждениям, которые осуждает католическая вера, тогда то в одном, то в другом мы отыщем нечто, что можно отделить от отверженного. Напротив, в преступном догмате манихеев нет вообще ничего, что можно было бы хоть частично допустить»¹.

Это вполне понятно, т.к. апогеем развития гностического религиозного движения является манихейство, не имеющее ничего общего с православной христологией, кроме упоминания имени Иисуса Христа, да и то в искаженной форме (Хрестос)². Таким образом манихейство уже не христианская секта и ересь, а новое религиозное движение или, даже, иная религия той эпохи, что не вполне осознавалось православными богословами. Ранее в XVI трактате (12.12.443) Лев I полностью противопоставляет христологию и антропологию манихейства христианству: «заблуждене воздвигло себе оплот в безумии (*insania*) манихеев и нашло там для себя просторный зал (*aulam*), где оно может радостно похваляться. Оно не только стало неким отдельным видом (*species*) развращенности, но вместило в себя смесь всех заблуждений и нечестия»³. Подобным образом в IV в. Серапион Тмуитский (ум. после 362) сравнивает манихеев с Маркионом и Валентином: Мани (ок. 215–277) является «*τελευταῖον δὲ ἔκτρομα τῆς πονηρίας*»⁴, оставившим позади себя всех остальных гностиков⁵.

В антропологии манихейства тело, несмотря на его негативную оценку как объекта материального мира, получает некоторую роль в процессе спасения по причине его подчиненности сознанию. «Очищая» сначала себя, манихейский избранный затем включается в космический процесс «очищения» частиц божественного света от тьмы. Не Бог спасает манихейского гно-

¹ *Leo Magnus*. Sermo XXIV, V // PL LIV. Paris, 1846. Col. 206B–207A.

² *Rose E.* Die manichäische Christologie. Wiesbaden, 1979. S. 58.

³ *Leo Magnus*. Sermo XVI, IV // PL LIV. Paris, 1846. Col. 178A.

⁴ Лат. предельным (сквернейшим) выкидышем нечестия.

⁵ *Serapionus Thmueus*. Liber adversus Manichaeos // PG XL. Paris, 1858. Col. 904A.

стика, а он спасает Бога, освобождая божественный свет от тьмы материи. Следствием двух противоположных аксиологий человеческого тела становится декларируемый «Кельнским кодексом» антропологический дуализм, проецируемый на устройство формирующейся манихейской «церкви», где через своеобразное разделение труда манихеи выполняют свою ритуальную функцию. Вследствие этого инструментализируется не только антропологический образ избранных, но и обеспечивающих их слушателей.

Манихейский епископ Фауст (ум. 400), выстраивая гностическую антропологию в ключе дуализма «ветхого» и «нового» человека, утверждал, что «новый человек» рождается через обращение в истинную веру, приводя при этом цитату из Ин. 3, 3–5, указывающую на крещение водой. В этом отрывке Фауст хотя прямо и не причисляет крещение к манихейским ритуалам, но приводит ряд цитат из православного канона Нового Завета (1 Кор. 4, 15, Гал. 1, 15–16) упоминающих крещение в качестве обряда присоединения к христианству¹. Ранее, в «De Moribus Ecclesiae Catholicae» Августин Иппонский в вопросительной форме указывает на осуждения у манихеев деторождения среди возрожденных крещением², т.к. рождение есть зло, будучи пленением светлого духа темной материей.

Эволюционный путь манихейской ритуальной системы начинается с момента ухода Мани из иудео-христианской группы элхаситов, причиной которого был отказ Мани от ритуальных омовений, что, видимо, связано с манихейским отношением к телесности. Тогда как апологеты стереотипно рассматривают манихейскую антропологию через призму предшествующих ей гностических учений, сугубо негативно оценивающих телесность человека, собственно манихейские источники дают несколько иную оценку телесности. Человеческое тело считается проводником манихейского ритуала «очищения», вследствие чего центром всей ритуальной жизни манихейской общины становятся тела избранных, чем характеризуется специфическое положение избранных в общине.

Манихейская антропология делит человека на «нового» и «ветхого»³, критикуемое блж. Августином как учение о двух душах (светлой и темной)⁴. Ветхий представляет собой заложенный при сотворении архонтами «закон греха», в то время как новый – это частица «Разума света», заложенная в человека после просвещения Иисусом Сиянием. Первый является источником всех дурных, направленных на материальный космос помыслов человека. Второй – источник всех благих, направленных на свет помышлений. В процессе «очищения» смешанного со

¹ *Augustinus Hipponensis. Contra Faustum Manichaeum* // PL XLII. Paris, 1846. Col. 356.

² *Augustinus Hipponensis. De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum* // PL. Tom. 42. Paris, 1846. Col. 1338.

³ *A Manichaean Psalm-Book // Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection / ed. C.R.C. Allberry. Stuttgart, 1938. P. 93.*

⁴ *Augustinus Hipponensis. Contra Faustum manichaeum* // PL XLII. Paris, 1845. Col. 354.

скверной материи света, ветхий человек (отожествляемый с законом Ветхого Завета) уничтожается новым человеком (носителем светоносного начала)¹. Освобождение светоносного элемента из человеческой природы может протекать быстрее или медленнее, в зависимости от победы одного или другого начала в его душе/разуме, а также личного желания субъекта. При достижении особого состояния праведности человек сам становится «катализатором света» и его освободителем от уз материи. Таким образом можно косвенно утверждать о наличии в антропологической доктрине манихейских гностиков свободы воли, так как в следствии выбора между новым и ветхим человеком (светом и материей) человеческий субъект обретает спасение или осуждение. На основе этих антропологических представлений сформирована изложенная в «Contra Faustum» манихейская аскетическая практика.

В «Кефалайе» говорится о «мудрости душевной [и знании] душевном»². Возможно, это указывает на одно из ключевых отличий манихеев от других гностических сект, состоявшее в изменении трихотомической иерархии, поскольку большинство гностиков определяло душу как «духовный орган контроля» со стороны космических сил над человеческим существом, тогда как пневма оставалась единственной составляющей человеческого существа (пневматика), имевшей внекосмическое происхождение³. У манихеев данная теория претерпела изменения. Во-первых, учение о духе и душе (согласно другой интерпретации, двух душах) может так же рассматриваться как учение о двух волях в рамках души, из-за чего следует не трехчастная, а двухчастная (дихотомическая) модель человека⁴. Во-вторых, душа определялась манихеями как сущность хотя и нематериальная, однако принадлежащая миру смешения, из чего следует представление о душе как «месте борьбы», в котором сторону света олицетворяет Разум света. В-третьих, в связи с привязкой души к миру смешения обосновывается манихейское учение о метемпсихозе⁵. Таким образом можно сделать вывод, что классическое для других гностических систем понятие «*πνεῦμα*» не укоренилось в манихейской антропологии, а понятие «душевное учение» практически соответствует общему для гностиков понятию «гносис».

Манихейская антропология представляла человеческого субъекта в качестве трехчастного существа: божественное начало (человек как подобие Третьего Посланца), смешанное начало (материальный человек) и темное начало (подобие демонов). Субстанционально человек создан из трех составляющих: тела, светлой души и духа мрака (темного начала). Поэтому человеческое существо отличается от других объектов материального мира, имеющих дихотомическую

¹ Смагина Е.Б. Манихейство: по ранним источникам. М., 2011. С. 384.

² Кефалайя (Главы). Коптский манихейский трактат. Памятники письменности Востока. СХV. / Пер. Е.Б. Смагиной. СПб., 1998. С. 58.

³ Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958. P. 434.

⁴ Смагина Е.Б. Манихейство: по ранним источникам. М., 2011. С. 341.

⁵ Там же. С. 343.

природу, состоящую из темного и смешенного начала. При этом негативную и враждебную свету аксиологию имеет темный дух, присущий человеку в силу его творения материальными архонтами. Сама же по себе телесная субстанция, из которой творится тело человека, не тождественна темному духу, так как является опосредованным продуктом деятельности материи. В трихотомии составных частей человека смертным является только тело (гибнущее, как и остальные элементы смешения), в то время как светлая и темная составляющие сохраняются вечно¹.

Гностицизм, утверждающий в отношении себя имплицитную абсолютную способность к различению добра и зла и прилагающий ко всем объектам познания пару противоположных аксиологических предикатов «доброе» и «злое», отличается от основных направлений человеческого мышления того времени: неоплатонизма, раннего иудаизма и христианского богословия. Неоплатонизм отрицает гностическое учение о непримиримой войне мира добра-света и мира зла-тьмы (ср. Плотин «Эннеады» V, 8, 12ff). Ранний иудаизм апеллирует к ветхозаветному императиву Бога: «От дерева познания добра и зла [*καλὸν καὶ πονηρὸν*] не ешь от него!» (Быт. 2, 17) и утверждению: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1, 31). В свою очередь христианское богословие учило, что зло не субстанциально, а, как и грех, есть степень удаления и отпадения свободно волящего субъекта от Бога. Поэтому зло относительно. С таким пониманием связывался новозаветный императив Христа: «Не судите!» (Мф. 7, 1). Хотя «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19), но он не есть зло, даже Сатана не является злом в себе, ибо и он не лишается возможности возвращения к Богу. Такой была форма умеренного оригенизма ранних отцов Церкви.

На гносеологическом дуализме гностицизма строится психологический дуализм. Гносеологически-онтологический дуализм, видящий мир лишь в черно-белом контрасте без оттенков светотени, является тем мировоззрением, которое приводит человека к психологическому дуализму избранности себя и принадлежности к злу всех иных «себе». Постоянное воспроизводство этих форм гностического дуализма в истории естественно порождает конфликтную ситуацию. Стремление гностически настроенных социальных слоев компенсировать конфликтную ситуацию приводит к интеграционалистским утопиям тотального космополитизма и униформизма. Так из самого гностического мышления вызревает отказ от гностического дуализма.

В гностицизме мы найдем трихотомическую антропологию. Человек состоит из плоти, души и духа. Тело и душа созданы по образу богочеловека или первоначального человека. Дух заточен в душе, как в темнице. Такая точка зрения характерно представлена в классическом гностическом тексте «Герметический корпус»: «физический» феноменальный мир происходит из «тьмы» посредством формирования материи духом, а первичная материя, или «бесформен-

¹ Там же. С. 384.

ная тьма», образует дуалистическую полярность со «светом», первичным Богом¹. Дух человека – искра божественного огня. *Пневма* (дух) содержится в сосуде *психе* (души) и *сомы* (тела). Дух требуется спасти, т. е. освободить посредством познающего действия разума. Условием активности разума в человеке является строгая аскеза.

Вследствие напряжения дьявольских сил тьмы-материи, которая чувствует себя в опасности утратить частицы божественного света, поглощенные ей, дело доходит до создания человека, благодаря чему тьма надеется навсегда завладеть частицами света. Поэтому перед каждым человеком встает задача «содействовать душе в ее собственной жизни, или, выражаясь мифологически, очистить ее от прилипшей к ней тьмы. Разумеется, без помощи Божией, соответственно, манихейского *Нуса* (ума Божия), это было бы невозможное предприятие. Дух – то чистое сущностное ядро человека, которое уже спасено, более не нуждается в спасении. В земном, здесь и теперь живущем человеке осуществляет эту задачу *Нус*»². Дух человека относится к субстанции Божией и является частью Бога (*partes Dei*). Внутренняя человеческая самость (дух) трансцендентна миру: «Мир – творение не Бога, но некоего низшего принципа, закон которого он выполняет; и в своем антропологическом аспекте эта человеческая внутренняя самость, пневма (“дух” в противоположность “душе” = психе), не является частью мира, природного творения и владения, но представляется в этом мире полностью трансцендентной и непознаваемой всеми мировыми категориями, так же как и ее трансцендентный двойник, непознаваемый Бог»³. Гностицизм учит о дуализме человеческого духа, который одновременно часть Бога и часть мира: «В нас существуют сокровища зла, с Богом – единственно сокровища добра»⁴. Можно говорить об антропологическом акосмизме гностицизма.

Гностицизм изменяет предметное отношение выражения «абсолютное зло». В отличие от неоплатонизма это не только безвидная материя, но и наш мир, земля. Тем самым гносис недвусмысленно противопоставляет себя как неоплатонизму, так и христианскому учению, где мир оценивается позитивно (Ин. 1, 10; Кол. 1, 16; Фил. 3, 21; Рим. 14, 14–20; Кол. 1, 21–22; Евр. 10, 22), хотя «лежит во зле» (1 Ин. 5, 19). Например, в «Герметическом корпусе» написано, что «мир является полностью злым» («*Corpus hermeticum*», VI, 4), и уточняется: «Обитель зла – земля»⁵, т. е. в нижних слоях Универсума царят зло и тьма, которые непримиримо враждуют с небесным миром духа и света. Отсюда следует понимание правильной жизни как ненависти к плоти. «Если ты, мой сын, сперва не возненавидишь свою плоть, – обращается Гермес Трисмегист к изучающему премудрость, – ты не сможешь любить себя самого [подлинное “сам” че-

¹ *Corpus hermeticum*, I, 6 // *Hermetica*. Vol. I. London, 1968. – P. 116–117.

² Aland B. Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems // *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* / hrsg. A. Dietrich. Göttingen, 1975. P. 141, с примеч. 73.

³ Йонас Г. Гностицизм. Спб., 1998. С. 189.

⁴ Там же. С. 162.

⁵ *Corpus hermeticum*, IX, 4b // *Hermetica*. Vol. I. London, 1968. P. 180–181.

ловека неплотское]; но если ты любишь себя самого, ты любишь разум, а имея разум, причастен ты тем самым знанию»¹. И далее: «Знание бестелесно; орган, использующий его, есть сам разум, а разум противоположен плоти»².

2.3. Выводы

Раннецерковная антропология, общие черты которой мы наметили сначала с позитивной, а затем с негативной стороны, имеет конкретное происхождение. Она не является исключительно продуктом христианских богословов и их религиозного окружения, но испытала весьма сильное влияние с их стороны. Никто не может быть полностью независим от своей религиозной и культурной подосновы, которая осваивается с детства и становится собственной позицией. Требование позиционной независимости мыслителя вытекает из концепции разума, который во все времена и для людей всех культур одинаков. Требование объективности является, таким образом, поздним дитя эпохи Просвещения. Оно устарело в своих предпосылках. Религиозно-культурная подоснова, позиция в ней того, кто анализирует свою или чужую религию и формулирует ее (создает концептуальные модели), всегда играет роль. Значит, позиция, как и ее роль, должны быть точно определены. В первую очередь следует сразу назвать Библию, если мы задаемся вопросом, что же составляет каркас христианской антропологии. Конечно Библия, но также богословие раннего раввинистического иудаизма (особенно Мидраш), платонизированный иудаизм Филона Александрийского, античная философия (прежде всего платонизм, перипатетизм, средняя стоя и неоплатонизм) и позднеантичный гностицизм (как относительный негатив).

Ранние раввины и Ориген, отталкиваясь от учения Филона Александрийского о двух творениях, обратили особое внимание на проблему сравнительного толкования Быт. 1, 26 и Быт. 2, 7. Затем совершенно по-новому к этой проблеме подошел блж. Августин. Полемика сконцентрирована на грамматических формах древнееврейского и древнегреческого языка. В отличие от плюрализма толкований «Берешит Рабба» Ориген предлагает унифицированную концепцию. В ряде текстов «Берешит Рабба» наблюдается дуалистическая подоплека онтологии, характерная позднее для каббалистов. Раввинистическая оппозиция христианской экзегетике апологетов-субординационистов предшествовала оппозиции Мидраша экстремально гностической экзегетике внутри раннего иудаизма. Экзегетические вопросы интересовали во II–III столетиях лишь тонкий слой образованных христиан и иудеев, заинтересованных в богословском диалоге, но при этом избегавших его.

¹ Ibid., IV, 6b. P. 152–153.

² Ibid., X, 9–10a. P. 192–193.

Согласно Филону Александрийскому, понимание связано с мудростью, «светом добродетельного разума», «духовным светом познания в душе», «созерцанием бестелесных вещей [духовных божественных принципов], различимых только интеллектом»¹. Поэтому понимание имеет религиозную функцию, т.к. ориентирует человека в окружающем мире через освоение божественных законов. Человеческая мудрость и божественная Премудрость (*ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρωπίνη σοφία*) одновременно сходны и отличны. Иначе говоря, человеческая мудрость – это *εἶδος*, а божественная Премудрость – *γένος*. Божественная Премудрость – прообраз, архетип (*ἀρχέτυπον*), а человеческая мудрость – уподобление (*μίμημα*) Богу. Мудрость непосредственно связана с добродетелью. Счастье (*εὐδαιμονία*) – это истинная мудрость и благоразумие. Ибо мудрость состоит в почитании Бога (*θεραπεία Θεοῦ*), а благоразумие (*φρόνησις*) – в управлении человеческой жизни (*ἀνθρωπίνου βίου διοίκησις*)². Мудрость выражается в благочестивости. Итак, Филон определяет человеческую мудрость как практикуемый образ жизни (добродетельное поведение). У Филона мы встречаем оптимистическую антропологию, апеллирующую к тому, что человек является носителем образа Божия. Все вышесказанное позволяет утверждать об оригинальном синтезе платонизма и раннераввинистического богословия в антропологии Филона Александрийского. Рецепция его антропологии в последующем повлияла на становление александрийского раннехристианского богословия. Особенно она оказала влияние на антропологию Климента Александрийского, Оригена и свт. Кирилла Александрийского.

У Платона не решена проблема связи индивидуального с видом. Аристотель говорит о формах индивидуумов, но трансцендентные формы Платона отвергает: конкретные люди индивидуализированы материей своих тел; индивидуум представляет собой комбинацию форм-эйдосов (качеств) и материи. Антропологическая шкала: *ὑπόστασις* – *εἶδος* – *γένος* – *οὐσία*. В отличие от Платона в философии стоиков качества материальны. Ориген отклонил эту концепцию: индивидуальный эйдос не тождествен материи. У Аристотеля и стоиков каждый отдельный человек эйдотичен. У стоиков логос человека тождественен его индивидуальной ипостаси и делает человека причастным Мировому Логосу. У Плотина восходящая эманация индивидуума отсутствует принципиально. Отцы-каппадокийцы модифицировали древнегреческую философскую антропологию и интегрировали в христианскую антропологию, а затем триадологию. Свт. Василий Великий модифицированно использует аристотелевскую классификацию сущностей в «Органоне». Проблема противоречия монархианства и тритеизма не решается различением сущности и ипостасей, но вплоть до V в. не было введено различение ипостаси и протопона, лица. Стоики, Аристотель и свт. Василий Великий отождествляли человека с его мате-

¹ *Philon. De specialibus legibus*, I, LII (288) // *The works of Philo. Complete and Unabridged*. P. 742.

² *Philon. De praemiis et poenis*, XIV (81) // *The works of Philo. Complete and Unabridged*. P. 885.

риальным субстратом, а свт. Григорий Нисский это отвергает. Василий Великий и Григорий Нисский инструментализируют антропологию как аналог для построения триадологии.

Касательно фактического процесса встречи христианства и гнозиса был поставлен вопрос о дохристианском и постхристианском гностицизме (религиоисторическая школа Эрнста Трельча). Следует учитывать, что обоюдная «встреча» христианства и гнозиса представляла собой динамичный процесс. В дальнейшем исследование гностицизма релятивировало альтернативу дохристианского и постхристианского гнозиса, обращаясь к изучению нехристианского гнозиса. С вопросом о гнозисе напрямую связан вопрос о каноне раннехристианских текстов. Сщмч. Иринеи Лионский резюмирует точку зрения своих гностических оппонентов: «Истину из Писания можно почерпнуть лишь тогда, когда знают Предание: истина передана не буквой, а посредством живого голоса [*vivam vocem* с отсылкой к *loquimur* из 1 Кор. 2:6]... И под этой истиной каждый из них [гностиков] понимает фикцию (*fictionem*), которую сам измыслил (*a semetipso adinvenit*)»¹. Таким образом они «сшивают мифы»². Итак, гностические «мифы» являются «гипотезой» (*ὑπόθεσις*) и герменевтическим способом осмысления Писания (ср. Иринеи Лионский. Против ересей I, VIII, 1 и I, IX, 2): «Гностицизм не является действительно удовлетворительной религиозной теорией – это плохая (!) гипотеза»³. Гностицизм представляет собой герменевтическую матрицу и негативный контекст раннехристианской богословской гипотезы. Согласно сщмч. Иринею Лионскому, гностическая «извращенная герменевтика» является предпосылкой для корректной рецепции новозаветного предания⁴. Но это доказывает не дохристианское происхождение гнозиса, а его нехристианский характер. Гностическая экзегеза Священного Писания является вычурным приложением нехристианского позднеантичного мифа к библейскому преданию.

При сравнении значимых для развития христианской антропологии текстов выделяется ядро богословских понятий, которые высокочастотно озвучиваются и по поводу которых дискутируется с ересями. История значений этих понятий открывает особую перспективу семантики раннехристианской антропологии. Их анализ показывает, что христианская антропология расширяет и модифицирует определенные понятия, осваиваемые непосредственно из Священного Писания (как образ и подобие Божии, внешний и внутренний человек, плоть, тело, душа, дух, ум/ нус) и раннего иудаизма (как первообраз человека/ Адам-кадмон, двойная природа человека, двойное творение человека, образ образа Божия, склонность к злу/ йецер ара), придавая им новое семантическое измерение. Некоторые понятия античной философии (как ипостась, просопон, эйдос, эманация) поступательно приобретают богословское измерение, а ключевые

¹ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque* // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 846A.

² *Ibid.* Col. 521B.

³ *Burkitt F.C. Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century.* Cambridge, 1932. P. 89.

⁴ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque.* Col. 477AB.

термины гностицизма (как гностик, гносис, Демиург, дуализм духа и плоти, метемпсихоз) перефункционализируются или радикально отвергаются. В то же время некоторые философские понятия (как первые и вторые сущности, материальный субстрат, атараксия, добродетель) оказывают слабое или неоднозначное влияние на раннехристианских богословов.

3. Особенности христианской антропологии

3.1. Греческая религиозная мысль: человек как универсальное в индивидуальном

Наибольшее сходство между религиями достигается там, где сам человек воспринимается «местом» явления божественного: не та или иная его функция, но человек как таковой. Прежде всего, следует сказать, что опыт божественного не относится ни к внечеловеческому, ни к какому-то определенным сторонам человеческого мира. Не утрачивая свою религиозную ценность, прежние религиозные символы божественного уступают в эллинистическую эпоху место антропоморфному божеству.

Сам человек становится превосходной мыслительной формой и образом опыта божественного, потому что он является универсальным, общим для всех культур и одновременно совершенно конкретным ориентиром. Хотя это, по сути, просматривалось и на прежних ступенях религиозного опыта, но направление рефлексии теперь меняется: человек начинает изучать, что значит воспринимать мир специфически человеческим образом. Хотя такой подход кажется нам чем-то само собой понятным, но далеко не всегда он прослеживается в истории, как можно было бы предположить.

В первом приближении, это означает нечто негативное: человек не может абстрагироваться от себя и своего образа восприятия, когда он воспринимает действительность. Он всегда занят собой и примеряет действительность под себя. Без него самого мир не понимаем, а только воспринимаем, насколько человек ощущает его своими специфическими средствами. Даже когда он подключает между собой и действительностью разного рода аппараты, даже когда он обнаруживает непредставимо крохотные частицы материи в камере Вильсона или наблюдает под электронным микроскопом, все равно эти объекты должны быть восприняты его естественными органами чувств и затем интерпретированы разумом.

Какова действительность «в себе», т. е. независимо от человеческого наблюдения, нам неизвестно. Правда, мы можем дистанцироваться от актуальных наблюдений и на их основании сделать вывод о состоянии мира. Но, во-первых, это не что иное, как своего рода экстраполяция воспринятых единичных данных за пределы актуального наблюдения, а во-вторых, эта «действительность» возникает не независимо от нас, мы не воспринимаем то, как мир в себе «действителен» без наблюдателя, но воспринимаем его как его образ, символическую конструкцию в нашем сознании. Через такое понимание развивалась история философии. При этом философия поставила вопрос об истине как о том «в себе» вещей, в котором истина схватывается. Не как вещи являются нашему восприятию, но как они действительно есть «в себе». И когда чело-

век в определенном религиозном опыте воспринимает божественное в образе зверя и испытывает тем самым чувство непреступной чуждости как его существенный признак, то здесь божественное воспринимается человеческим взором во всей его чуждости человеку. Человек сознает себя отчужденным от Бога. Однако это не остается на переднем плане религиозной мысли, а словно забывается.

Ближе к специфически человеческому опыту переживания, когда божественное воспринимается в одном из аспектов человеческой действительности, как это просматривается в образе богини-матери. Однако, хотя божественное вроде бы принимает здесь человеческий облик, но это отнюдь не полноценный образ человека: выделяются только отдельные аспекты, которые особым образом могут наличествовать у человека.

Соответственно, при попытках художественного воплощения такого опыта речь не идет о том, чтобы показать самого человека особо подходящей формой явления божественного. Поэтому гиперболизировано изображаются те части тела, которые стали особыми символами религиозного опыта, тогда как другие части могут практически сводиться на нет, отсутствовать. Различные фигуры «безобразных Венер» ледникового периода служат тому очень ярким примером. В то время как груди и таз особо подчеркиваются, остальные части тела и безликая голова отходят на задний план. Речь идет не о восприятии божественного в специфически человеческом образе, но скорее об интерпретации одной конкретной функции, играющей роль в жизни человека. Это видно по относительной взаимозаменяемости символов. Функция кормления наглядно представлена как полными грудями женщины, так и символом коровы, дающей молоко (ср. египетскую богиню Хатор).

Как только человек осознает проблематику своего способа восприятия и тем самым закрывает для себя путь «наивного» отношения к действительности, которым, как он считал, можно постичь сущность вещей, тогда меняется также основание его религиозного опыта. Он начинает размышлять о том, что означает специфически антропоморфная форма мышления не только касательно восприятия материальной действительности, но и касательно религиозного опыта.

В истории религий последствия такого изменения точки зрения можно выразительно проиллюстрировать на двух примерах. Поскольку человек при восприятии действительности интерпретирует невозможность абстрагироваться от себя самого как непреодолимую противоположность между бытием и сознанием, он чувствует себя роковым образом захваченным в плен ошибочных представлений. Он ощущает себя заключенным в свое человеческое существование как в исключаящую возможность побега темницу. Из разговоров своих стражей он скорее подозревает, чем знает, что за окружающими его стенами должно быть еще что-то иное. Он видит сквозь зарешеченные окна неизвестные формы вдали, однако не может коснуться их

непосредственно своими руками, почувствовать их запах, ощутить их вкус на языке. Они навсегда остаются недоступными ему. Даже само и без того неясное знание вещей «извне» и «в себе» предопределяется особой формой его восприятия как трехмерный расчлененный ячейками решетки мир и рассыпается на несостыковывающиеся осколки.

Хотя мы и знаем, что «извне» есть еще что-то иное, что должно быть «в себе» вещей, но то, что мы актуально воспринимаем, это мир, как он нам является, а не то, каков он есть в себе. На этом фоне становится вполне понятно, когда индийская религиозность заявляет, что наш опыт мира основан на иллюзии. Все есть «майя», кажимость, скрытая под непроницаемым покровом действительность. Тогда религия вполне может объявить себя единственным путем постепенного и кропотливого спасения человека от состояния слепоты и подведения его к сущему в себе, свободному от всяческих сбивающих с толку отношений вещей, т. е. к абсолютному. Но это возможно только через последовательное снятие человеком самой формы своего мышления, через «разсамостливание», с помощью чего он освобождает свое сознание от разнообразных контекстов, допускающих только искаженный, специфически ограниченный опыт действительности.

Греческое решение заключается в противоположной оценке человеческого существования. Также и здесь человек чувствует дистанцию к действительности мира, но при этом он стремится включить ее в свою форму мышления. Греческая религия особым образом попыталась интерпретировать человека не только как одно существующее среди многих. Нет, человек есть цель всего земного развития, он – вершина пирамиды материального бытия, соприкасающаяся с духовным бытием и частично принадлежащая к нему. Его способ восприятия не дополняет другие и не является по отношению к ним конкретно ограниченным. Напротив, он объемлет собой все другие. А человек обладает в своем духе особой способностью универсального отношения к действительности. Из этих высказываний следует вывод о его духовном принципе, именуемом душой: она есть как бы все. В трактате «О душе» приводится меткая формулировка философии Аристотеля: «Некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее – это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение – то, что ощущается. Но в каком смысле – это надо выяснить. Итак, знание и ощущение разделяются по предметам: знание и ощущение в возможности относятся к предметам в возможности, знание и ощущение в действии – к предметам в действительности. Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая – тому, что ощущается, вторая – тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом,

душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум – форма форм, ощущение же – форма ощущаемого»¹.

Итак, мир – представление в душе, причем мир изоморфен душевным представлениям. Следовательно, воспринимаемый мир является конструкцией сознания. Главная отличительная способность человеческой души – разум, который может быть как бы всем. «Ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно»². Разум «правилен», а восприятие и воображение могут быть и неправильными. Бог, по Аристотелю, есть всевышний Ум, и человеческий ум причастен Ему.

Хотя человек всегда остается конечным человеком, но он превосходит собственную конечность в своем духе, охватывающем совокупность вещей и трансцендирующем к божественному. Если человек не просто одно существующее среди прочих, а своего рода средоточие мира, то его специфический способ восприятия никоим образом не может быть произвольным. Само по себе человеческое восприятие уже сообщает нечто о мире и его основаниях. Мир «вещей в себе» отнюдь не рассматривается как противоположность человеку, но находится в более глубоком отношении к нему, чем можно было ожидать. Следовательно, человек скорее упадет на след своей тайны, когда он интерпретирует человеческое восприятие не как иллюзию, а считает его подобающей формой всякого отношения к действительности. Человеческое начало не является чем-то внешним миру, но тем, что лежит в основании всей действительности.

Поэтому вовсе не удивительно, когда греческая религиозность на своем самом от-refлектированном уровне (например, у Гесиода и Гомера) воспринимает божество не в образе материального предмета или животного, но в человеческом облике. Это касается не только высших божеств, но всего пантеона, вплоть до многочисленных промежуточных созданий, располагающихся в более непосредственной близости к силам природы, чем олимпийские боги. Это во все не странно и не неразумно, когда повсеместно, где бы человек ни переживал божественное, будь то в мягком ударе морской волны, шелесте деревьев или журчании родника, оно является ему в человеческом облике (например, океаниды, дриады или наяды).

О новом изменении основной установки свидетельствует осмеивание и критика всего подобного как наивного антропоморфизма. Когда греческий философ Ксенофан (ок. 570–475 гг. до н. э.) сомневается в этих верованиях, исходя из абстрактного понятия Бога, то тем самым

¹ Аристотель. О душе, III, 8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 439–440.

² Там же, III, 5. С. 435–436.

выражается общая переоценка человеческого бытия. Человек теперь уже не считается вершиной бытия и «мерой всех вещей», в соответствии с которой следовало бы интерпретировать также опыт божественного. Его положение подчиненное. Он подчинен чему-то иному. В случае с Ксенофаном этим иным является новое понятие Бога, отодвигающее божественное на недоступное человеческому опыту расстояние. А в период (французского) Просвещения XVIII в. нередко этим иным становилось новое понятие природы, соотносившее человека с безликим принципом материальности.

Но когда человеческий способ представления божественной действительности сводится только к проекции, с помощью которой происходит не что иное, как недопустимый перенос человеческих атрибутов на анонимную действительность, то не распознается или теряется скрывающаяся за таким представлением основная проблема человеческого восприятия действительности. Концепция проекции была сформулирована Фейербахом (1804–1872), пожалуй, в угоду преувеличенно оптимистической оценке естественнонаучных возможностей.

Однако греческая мысль не просто считала человека вершиной пирамиды бытия, но толковала его также как ускользающее в бездонные глубины существо. Когда Софокл (497/496–406 гг. до н. э.) восклицает: «Много в природе дивных сил, но сильнее человека – нет» (Антигона, 334–335)¹, то мы сталкиваемся здесь с тем, что именно должно вести европейское мышление вместе с христианской традицией к совершенно новым берегам. Положим, это не просто случайность, что божественному для его высшей формы откровения «требуется» человек, а человек воспринимается как зеркало божественного. Тогда нам открывается совсем новое измерение религиозного опыта: при обращении на самого себя человеку требуется осознание собственной бездонности, чтобы прикоснуться к божественному. Вместе с Августином Иппонским многие христиане Древней Церкви повторяли: «Великая бездна есть сам человек»². В сущности самого человека распознается нечто божественное, а божественное открывает свое лицо, являясь в человеческом образе.

О подобном уже догадывалась греческая религиозность, лицезря божественное в образе человека. Идеализированное совершенство человеческого бытия она понимала лишь исходя из божественного. И наоборот, она созерцала божественное лишь в его отраженном образе человеческого совершенства. Это глубинное основание того, почему человек стал центральной темой греческого искусства, и почему оно изображало божественное в образе совершенного человека. «Греки не могли созерцать возвышенное иначе, чем в образе высшего проявления жиз-

¹ Софокл. Драмы / пер. Ф.Ф. Зелинского. М., 1990.

² Лат.: *grande profundum est ipse homo. Augustinus Hipponensis. Confessionum, IV, XIV, 22 // PL XXXII. Paris, 1841. Col. 702.*

ни»¹. Такое совершенство выражается уже в благородных пропорциях тела и вообще в его красоте. Этой идеей также обосновывается, почему греческие боги часто изображались обнаженными: совершенство формы решающе, одежда мешает его проявлению. Там, где речь идет о духовной форме, становящейся наглядной, но, однако, не отдаваемой на откуп чувственности, человек должен быть способен проникать взглядом сквозь все несущественное.

Но когда на последней ступени красота полностью сбрасывает с себя всю мешающую ей грубую материальность, она являет себя как дух или душа, т. е. как тот принцип, которым мраморная глыба, от которой отсечено все лишнее, обретает красоту. Божественное проявляется в человеке через способность человека распознавать божественное, потому что человек особым образом причастен ему. Тем самым человек не безосновательно и не неправомочно «проецирует» вовне (на мир) божественное в человеческом образе, открывает его в нем. Для христианского мышления такая постановка вопроса вполне приемлема, потому что человек обязан своим возникновением не какому-то случаю, но намеренно сотворен Богом. При этом Бог сотворил его по Своему образу и наложил на него особую печать. Потому человек, обращаясь внутрь себя, может узреть Бога.

На этом чрезвычайно комплексном фоне становится понятно, почему религиозный опыт в целом антропоморфен и почему при определенных условиях эта общая форма опыта и мышления может обособиться, чтобы открыть божественное в его внутреннем отношении к сущности человека.

3.2. Антропология в контексте учения о Боговоплощении:

Сын Человеческий и Сын Божий

Особенность христианского опыта Бога, неразрывно связанного с образом Иисуса Христа, отчетливо проявляется в том, как этот опыт выделяется на современном ему религиозном фоне. основополагающее утверждение христианства, что в Иисусе Назарянине явился Сам Бог, не представлялось для той эпохи чем-то совсем необычным, как считают, наверное, многие. Для мира религиозных представлений переднеазиатского и греко-римского регионов, а также для антихристианской полемики первых столетий нашей эры казалось вполне приемлемым, что боги могут принимать зримую форму. Как мы увидели ранее на примере греческой религиозной мысли, их человеческий образ был скорее правилом, чем исключением. Примечательно, что божественное открывалось и в облике хорошо знакомого, и в облике чужого, сливаясь с окружающим миром так, что его можно было не распознать. Лишь внимательный наблюдатель,

¹ Kleinknecht H. Theos // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / hrsg. G. Kittel. Bd. III. Stuttgart, 1938. S. 70.

практиковавший в своей повседневной жизни доверительное обращение с богами, в страхе созерцал божественное присутствие.

Например, по особо прекрасному изгибу шеи Елена распознала Афродиту, хотя та пришла в образе старухи:

«...Уподобясь старице, древле рожденной,
Пряхе, что в прежние дни для нее в Лакедемоне граде
Волну прекрасно прjala и царевну вседушно любила:
Ей уподобясь, так говорит Афродита богиня...
Но, лишь узрела Елена прекрасную выю Киприды,
Прелести полные перси и страстно блестящие очи,
В ужас пришла, обратилась к богине».

(Песнь третья, 386–398)¹

Или же по наводящему страх сиянию глаз Ахиллес тотчас признал Афины:

«...Афина,
Став за хребтом, ухватила за русые кудри Пелида,
Только ему лишь явленная, прочим незримая в сонме.
Он ужаснулся и, вспять обратясь, познал несомненно
Дочь громовержцеву: страшным огнем ее очи горели».

(Песнь первая, 196–200)²

В античном мире налицо, по крайней мере, четыре соотношения божественного и человеческого, по которым могла бы интерпретироваться христианская вера в Боговоплощение.

1. Для античности привычно представление о фигурах божественных посредников, нисходящих из горнего мира богов и предлагающих людям свою помощь, свой совет или свое поучение. Однако они могут грозить и грядущей бедой как божественным наказанием за злодеяния людей.

2. Понятия и содержания религиозных представлений со значением «богочеловек» и «сын божий» имели широкое распространение, хотя точное значение содержания часто оставалось крайне запутанным. Однако общепринятой была идея о чрезвычайной близости некоторых людей божественному миру. Из-за нее они выделялись среди своих братьев.

3. Для античного человека не вызывало сомнения, что великие люди после смерти выходили до богов. Они могли быть восхищены на небеса даже еще при жизни и так испытать «апофеоз» (греч. *ἀποθέωσις* – обожествление), «обожение» (греч. *θέωσις*), обожествление.

¹ Гомер. Илиада // пер. Н. Гнедича. М., 1985. С.60.

² Там же. С. 20.

4. Наконец, уже встречаются представления, согласно которым Сам высший Бог воплощается (инкарнируется), т. е. обретает плоть и принимает человеческий облик.

Итак, в античном мире была подготовлена соответствующая почва, когда христианство сформулировало свою веру в Иисуса Христа как Сына Божия. Однако при этом христианское понятие боговоплощения не совпадало в самом важном со всеми прежними привычными понятиями, которыми нехристианский окружающий мир выражал веру в человеческих посредников божественного и сами богоявления. Христианская идентичность ни в коем случае не обрелась одномоментно и не была задана изначально. Для ее установления потребовалось длительное время, в ходе которого со всей отчетливостью сформировалась специфически христианская вера в воплощение Бога через Рождество Сына Человеческого, Иисуса из Назарета.

Все это происходило не без ожесточенных баталий, требовавших жертв и заведших ряд церквей в ересь или схизму. Так, например, Коптская Церковь в Египте сформировалась непосредственно в результате распрей, разгоревшихся на Халкидонском Вселенском Соборе (451) по вопросу о смысле догмы боговоплощения и приведших к поражению партии могущественного тогда патриарха христианской Церкви, а именно александрийского патриарха в Египте. «Коптская» – арабизированная форма от «египетская» («дом ка Птаха»). Эта церковь представляет собой живой пример того, как все более отчетливо и философски абстрактно осмыслялась христианская вера, что божество и человечество соединились «неслиянно и неизменно, нераздельно и неразлучно» в Иисусе Христе как едином Лице.

Греческая философия использовалась отцами Церкви как средство артикулировать веру и самобытный религиозный опыт, подобного которому не было, из-за чего он постоянно подвергался опасности трансформации в мыслительные стереотипы нехристианского мира. В жестких спорах о правильной формулировке веры в Богочеловечество Иисуса Христа многие разногласия проистекали из различного «арсенала» разнообразно применявшихся в христианских землях понятий. Полемика никоим образом не ограничивалась только кругами ученых богословов и епископов, но в нее непосредственно включились и простые верующие, церковный народ. Для молодого христианства его будущее зависело от того, насколько ему удастся мыслить немислимое: Бог и человек одновременно имманентны и трансцендентны друг другу.

По сравнению с этим, высказывания прочих религий об особенной близости божественного к людям представляются просто наивными. В них постоянно более или менее четко утверждалось, что некий конкретный человек собственно лишь кажется человеком, а в действительности под его фигурой скрывается божество (в христианстве ереси докетизма и монофизитства). Это божество распознается по сверхчеловеческим качествам того человека, например, по его таинственному рождению, по его необыкновенным делам, по его чудесной смерти.

Еще в третьем столетии крупный ученый и представитель ранней патристики Ориген из египетской Александрии был вынужден защищать христианство против насмешек философа Цельса (II в.). Он вступился за христианство против обвинений античных философов в незначительности жизни Иисуса из Назарета и еще более в позорном способе Его казни. В силу подобных упреков Цельс пришел к выводу: уже только поэтому Иисус не может быть Богом, напротив, Его следует рассматривать как шарлатана и обманщика. Кроме того, продолжал Цельс, христианские притязания на божественность Иисуса Христа вовсе не оригинальны, ведь в Палестине и других землях толпами слоняются пророки, каждый из которых утверждает, что он «сын Божий».

Притязания на божественность можно было доказать тогда лишь тем, что уже при жизни отчетливо распознавалась божественная близость: в чудесном рождении, великолепном образе жизни и славной смерти, короче говоря, в геройской победной истории, а не в унижительной смерти на кресте, которую претерпел Иисус из Назарета. Если бы Иисус был Сыном Божиим, Он бы предвидел Свою коварно запланированную казнь и расстроил бы злые планы. В конце концов, Цельс показывает себя гречески образованным философом, задавая риторический для него вопрос: разве мог Бог вочеловечиться без изменения Своей сущности? Потому христианское притязание вдвойне несостоятельно: ведь ни Иисус не мог быть Сыном Божиим, ни Бог не становится человеком, не лишаясь Своей божественности.

В этой полемике как на негативе проявляется специфически христианское начало. В то время как сама мысль о вочеловечении единого, высшего, трансцендентного Бога представлялась невозможной, безумной и святотатственной, то интерпретация в смысле идеи божественного человека, Сына Божия или божественного посланника ставила христианство в один ряд с остальными религиями окружающего мира, для которых подобное религиозное представление должно было казаться тривиальным. На такого рода сложности в восприятии своего благовестия со стороны язычества и проблемы его перевода в понятные античному миру категории молодое христианство наталкивалось повсеместно. Оно восприняло эту ситуацию как призыв к тому, что необходимо изложить собственный религиозный опыт средствами разума, ибо, следуя словам апостола Павла, оно понимало: христианство, «проповедуя Христа распятого», является «для Иудеев соблазном, а для Еллинов безумием» (1 Кор. 1, 23).

Когда раннее христианство решило обозначить отличие своего особого опыта божественного Откровения в Иисусе Христе по отношению к другим религиозным представлениям, то его взору предстало обилие возможностей. Широта их диапазона распространялась от мысли о пророческом избрании человека особым инструментом Божиим, представлении об адаптации Богом Иисуса Назарянина как Сына, вплоть до различно интерпретируемых форм явления Бога

под маской человека. Хотя эти интерпретации деяний и личности Иисуса Христа удерживаются в рамках, задаваемых ветхозаветной верой в Яхве, а потому предполагают монотеистический образ Бога, однако наблюдались и попытки истолковать формы явления Божия в категориях политеистических религий из ближайшего и более дальнего окружения христианства. Христологические споры ранней Церкви предлагают обильный наглядный материал на эту тему.

Именно возможность интерпретировать образ Иисуса Христа по традиционному образу божественного чудотворца, «*θεῖος ἀνὴρ*» (греч. человек Божий), который постоянно фигурирует в горизонте эллинистических и римских представлений, должна была тогда казаться для многих заманчивой и соблазнительной. Тем самым таинственность, окружающая жизнь Иисуса Христа, вместились бы в традиционные категории и можно было бы преодолеть все нестроения и волнения, всегда связанные с тем, что не получается упорядочить нечто в соответствии с традиционным и привычным. Одновременно выявилось бы общее основание, на котором можно было бы вести дискуссию с другими религиями. Ведь подобные «люди Божии» не были в диковинку, а их индивидуальное многообразие охватывает широкий спектр от Пифагора, Аполлония Тианского вплоть до правителей, обожествленных после смерти, которых также именовали «сынами Божиими». Например, у Квинта Горация Флакка (65–8 гг. до н. э.) в «Оде Октавиану» император именуется как «*soter*» (спаситель) и божественный сын, «принявший образ человека». Похожий религиозный образ императора мы встретим и в ряде других произведений на рубеже эр, например, у Вергилия (70–19 гг. до н. э.) в 4-м эклоге его «Буколик» о вскорее родящемся от девы богочеловеческом младенце. Как намекали подобные поэтические возвеличивания императора Августа, Иисус Христос жил во время великих политических переворотов и напряженных, зачастую даже ужасных ожиданий. Казалось, разверзается эсхатологическая перспектива конца времен, которую в римско-эллинистическом пространстве культуры обосновывали началом последнего этапа спасения мира в эпоху Римской империи, «золотого века».

Этой перспективе противостояли апокалиптические ожидания в иудейском окружении, набиравшие силу перед лицом внешней угрозы для национальной идентичности еврейского народа под римской оккупацией, приводившей к рассеянию в диаспоре. Надеялись на спасителя-мессию, посланного Богом, который как наместник Господа на земле возвратит из рассеяния всех евреев на родину и навсегда соберет народ Божий. Такими ожиданиями, в том числе со стороны последователей христианства, подпитывался целый ряд представлений, с чьей помощью надеялись, наконец, понять деяния и личность Иисуса Христа, не отклоняясь от исконного русла иудаизма. Сам Ветхий Завет предлагал немало отправных точек для отождествления Иисуса Христа как богоизбранного Спасителя и Избавителя мира. Из множества предикатов, дающих возможность такого толкования, упомянем здесь лишь важнейшие величания, встречающиеся в Евангелиях.

Следуя пророческой традиции, в образе Иисуса Христа было вполне последовательно опознать пророка или даже эсхатологического пророка, предсказанного, например, уже пророком Исаией (Второисаия) в следующих словах, излагаемых от имени Бога: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова. Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней. Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме – из темницы» (Ис.42,1–7).

В смысле богоизбранника последних времен Иисуса Христа можно воспринимать и как возвратившегося во плоти пророка Илию, о котором идет речь в некоторых местах Библии (ср. Мал. 4, 5; Сир. 48, 10; Мф. 11, 14; Мр. 9, 12) и в котором видели подготовителя пути для Бога, приходящего к своему народу в вечную обитель. В сходном направлении ориентируют комплексы представлений, в которых сообщается об Ангеле Божиим, посылаемом Богом говорить Его народу, чтобы вернуть его в лоно Божие. Основным текстом для такого толкования является книга «Исход»: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего] хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил [тебе]; блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо имя Мое в Нем. [Если будешь слушать гласа Моего, и будешь исполнять все, что скажу тебе, и сохранишь завет Мой, то вы будете у Меня народом избранным из всех племен, ибо вся земля Моя; вы будете у Меня царственным священством и народом святым. Сии слова скажи сынам Израилевым.] Если ты будешь слушать гласа Его и исполнять все, что скажу [тебе], то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих. Когда пойдет пред тобою Ангел Мой и поведет тебя к Амореям, Хеттеям, Ферезеям, Хананеям, [Гергесеям,] Евеям и Иевусеям, и истреблю их [от лица вашего]» (Исх. 23, 20–23).

К религиозному значению этого посланника Божия с течением времени примешивается еще национально-политическое измерение. Величания наращиваются, интерпретируя эсхатологического спасителя как национального избавителя. Основопологающим понятием такого направления мысли является понятие «мессия», «помазанник» Яхве (евр. машиах – помазанный Господом). Он – избавитель Израиля от иноземного владычества и вечный наместник Божий, приходящий для установления на земле Царства Божия. Поскольку Царство Божие ни в коем случае не ограничивается политической сферой, а сам Израиль должен скорее стать «исходным

пунктом» для универсального, распространяющегося по всей земле Царства Божия, то идея мессии приобрела сверхестественные, божественные черты. Вопрос о внутренней связи между управителем Божиим на земле и самим Богом переместился в другую плоскость. Новое осмысление взаимоотношения между Богом и Его помазанником отражают такие величания, как «Сын Человеческий», которое исторический Иисус Христос явно прилагал касательно Самого Себя. За фигурой «Сына Человеческого» скрывается небесный образ. Он совершит суд Божий над миром (Страшный Суд) и положит тем самым конец истории. Именно в это понятие впитались неиндейские религиозные идеи, восходящие к Ирану, Вавилону, Египту и даже исторически глубже – к древнему Угариту. Они оставили свои следы в многочисленных мифах.

На представление о «Сыне Человеческом» наряду с канонической Книгой пророка Даниила повлияла апокрифическая эфиопская Книга Еноха, в основном относящаяся ко времени около 50 г. до н. э. Прежде всего, в 8-й главе Книги Еноха появляется Сын человеческий и четко идентифицируется с созерцавшимся Даниилом в видении посланником небес (Енох 8, 3–12). Правда, у Даниила речь идет лишь о том, что «с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7, 13–14). В Книге Еноха – это «другой [не Единый Бог], лице которого было подобно виду человека, и Его лице полно было прелести и подобно одному из святых ангелов» (Енох 8, 7). Книга именует его «Избранным Божиим» (Енох 8, 4 и далее), применяя при этом эпитет «Сын человеческий» как верховное величание (Енох 8, 8 и далее). Этот «Праведный и Избранный» (Енох 8, 56), в чьи дни «земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней» (Енох 8, 43), есть «Сын человеческий, Который имеет правду, при Котором живёт правда» (Енох 8, 9). С этого момента титулование «Сын человеческий» последовательно применяется в книге и даже вытесняет наименование «Избранный».

Когда же в Новом Завете применяется величание «Сын Человеческий», чтобы истолковать образ Иисуса Христа, то этим открывается эсхатологическая перспектива, которая качественно шире всех национальных мессианских ожиданий. Тем самым восприятие Иисуса Христа, с одной стороны, не выходит за рамки ветхозаветно-монотеистических представлений, ставя Его в один ряд с другими богоизбранными людьми, а с другой стороны, Ему предоставлено преимущественное положение, поскольку Он находится в неслыханной доселе близости к трансцендентному Богу. Так все более отчетливо выкристаллизовывалось отличительно христианское, проявлявшееся в утверждении теснейшей связи между трансцендентным Богом и сущностью человека, воплощенной в лице Иисуса Христа. То, что Бог не желает открыть себя ни в каком другом образе, как только человеческом, не воспринималось ни случайным, ни не-

значительным. Значит, сам человек должен соответствовать тому, чтобы являть собой образ Божий. При этом важно отметить, что не нечто в человеке, например, его плодовитость, витальность или другие существенные черты, становится местом Божоявления, но сам человек в его целостности.

Концепция тесной сущностной связи между Богом и человеком повлияла на то, что прежние традиционные модели представлений о близости Божией все более сдавали свои позиции, а до того немислимое боговоплощение, вочеловечение Бога оказалось мировоззренчески единственно приемлемым. Параллельно сюда примешивался комплекс представлений, что Бог использует человека как своего рода облачение или маску (аналогично ангелологии Ветхого Завета), которую Он может по своему изволению снять в любой момент. Но если бы боговоплощение интерпретировалось в таком русле, то религиозное восприятие божественного Откровения принципиально осталось бы на прежнем дохристианском уровне. Правда, и для христианства Бог распознается в Его творении, так что Его символом может быть солнце, ураган или дерево. Однако такие манифестации Божии обретают полноту смысла только лишь через Откровение в Иисусе Христе, от Которого вся природа воспринимает свой теофанный образ.

Иисус Христос как истинный человек воспринимается Церковью неповторимым и несравнимым Откровением образа Божия. Если на фоне ветхозаветного опыта близости Божией при отвержении всяких идей, фальсифицирующих специфически христианское, позитивно развивать мысль о становлении Бога человеком в Иисусе из Назарета, то это повлечет за собой ошеломляющие последствия для дальнейшего богословствования. Если верно, что Откровение Божие совершилось в человеке, и это не случайно и не второстепенно для христианского Благовестия, то тогда реальна надежда выяснить содержательный смысл этого божественного Откровения при условии тщательного обращения внимания на саму «форму» Откровения, т. е. на человека.

3.4. Человек как «шифр Бога»

В то время как греческая религиозность интерпретировала опыт божественной действительности в категориях человеческого бытия, христианство определенным образом идет обратным путем. Хотя и для него человек является вершиной творения, но это не нечто само собой разумеющееся, а понимание, обретаемое исключительно через Откровение Бога, Который утвердил высочайшее достоинство человека в боговоплощении. Наряду с этим идея человека испытывает радикальные перемены. Она более не является твердо установленным масштабом, по которому соразмеряется и интерпретируется божественное. Напротив, сущность образа человека относится к божественной природе. Какова сущность человека – невозможно опреде-

лить заранее, до божественного Откровения, будь то средствами философского анализа или медитативного погружения внутрь себя. Она открывает свои глубины, когда трансцендентный Бог Сам становится человеком.

Тем самым проявляется внутренняя связь между Богом и человеком, которая, по убеждению христианства, в таком смысле доселе не могла быть знакома никакой другой религии. Поскольку человек по Боговоплощению воспринимает себя внутренне связанным с Богом, что совершенно ни с чем не сравнимо и ни из чего логически не выводимо, постольку он должен быть открыт Богу. А это бесконечно превосходит его естественное, т. е. дохристианское самосознание. Когда он задумывается над тайной вочеловечения Божия, он учится видеть себя по-новому и все более воспринимает себя как «бездну», которая может быть наполнена только самим Богом. Человек есть трансцендентное существо, бесконечно превосходящее в Боге самое себя. Отцы ранней Церкви, такие как святители Ириней Лионский, Афанасий Великий, Григорий Богослов используют формулу: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом».

Но это означает, что человек уже не может быть неизменной отправной точкой опыта о Боге, открываемом в себе самом. Скорее «человек есть еще не установившийся животный тип»¹, чей смысл и сущность не даны ему, пока он не превзойдет сам себя в Боге. То, что он способен превзойти сам себя и не может выполнить своего предназначения, пока не научится видеть себя глазами Божиими, человек воспринимает как решающее благовестие боговоплощения. Тем самым подхватывается древняя, знакомая уже в Египте мысль о богоподобии человека как образа Божия и возводится на доселе недостижимую богословскую высоту. Человек не просто творение Божие, но он постоянно ориентирован на Бога и соупорядочен Его действительности. С события боговоплощения распознается внутренняя установка человека на Бога в сфере его духовной самореализации. «Верующий в Бога говорит о человеке в терминах “сотворенности” Богом, чем хочет выразить то, что человек в высшей степени связывает все свое бытие и всю свою деятельность с Богом-Творцом. Он, так сказать, “сначала” Божий и только в Нем и через Него сам свой. Его бытие и его жизнь “основываются” в Боге: вся его жизнь держится на неисчерпаемой свободе Бога, Который трансцендентным образом буквально дарит человеку самого себя»².

Язык христианского богословия в такой неизбежно неуклюжей терминологии стремится выразить здесь простой факт: человек – существо, которое должно искать смысл своей жизни, а не обладает им, как животное. Он открыт множеству возможностей, он постоянно преодолевает свою повседневную жизнь и деятельность, соразмеряя их со своими ожиданиями и целями, своими надеждами и стремлениями, он подталкивается своими страхами, своими сомнениями,

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла, § 62 // Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 289.

² Schillebeeckx E. Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg, 1975. S. 557.

непроглядной темной пропастью в себе самом. Каждую достигнутую цель человек может вновь поставить под вопрос, чем подтверждает свою свободу. Он может достичь горизонта своего по существу маленького мира и перевалить за него. Он обретает своеобразный опыт открытости и не скован ничем встречающимся на его пути. Однако такая открытость одновременно означает, что он нигде не может окончательно удержаться, что его обитель – пустота, окружающая его со всех сторон.

Когда человек, полный страха, убегает назад к проверенному и привычному, чтобы найти в нем опору и поддержку, то он, почувствовавший вкус бесконечного, не может удовлетвориться надолго таким состоянием. И вновь беспокойство, о котором блаженный Августин сказал, что оно угмонится лишь в Боге, гонит человека мимо себя самого и своего мира. Посему боговоплощение, вочеловечение Бога означает, прежде всего, новую перспективу человеческого бытия, открываемую Богом и указывающую человеку на его трансцендентность. Будучи трансцендентным существом, человек принципиально «утратил» надежность, как в отношении себя, так и всего остального. По проникновенной интуиции Софокла (ок. 496–406 гг. до н. э.), человек скорее является бедой для себя самого.

«Человеку ж дан и в прошлом,
И ныне, и впредь закон:
Бди, борись – все тщетно;
В уделе Земном все под Бедой ходит»¹.

Но боговоплощение означает также необходимость основополагающего пересмотра того, что человек ранее «знал» о Боге. Ощущаемая в глубине человеческого существа бездна не является признаком «конструктивного недостатка», но путеводной звездой, уводящей человека от себя самого и манящей в бесконечность Божию. Посреди человеческой ограниченности и конечности заявляет о себе близость Богу, которую христианин видит в человечестве Иисуса Христа. Бог показывает себя человеку в человеческом лице и тем самым открывается ему. По убеждению христианства, только после боговоплощения становится возможным непосредственное богопознание в обращенном на человека лице Божиим. Ведь Иисус Христос – совершенный образ незримого Бога, так что всякий ищущий богопознания обязательно обратится к образу Иисуса как Христа, как божественного помазанника, узнавая Бога в жизни, деяниях и смерти Сына Божия.

Метко и выразительно выдающийся католический богослов XX в. Карл Ранер (1904–1984) говорит о тайне боговоплощения в Иисусе Христе: «Поэтому человека можно было бы определить – толкая его в его самую возвышенную и покрытую мраком Тайну – как то, что возникает, когда самовысказывание Бога, Его Слово высказывается с любовью в пустоту без-

¹ Софокл. Антигона, 611–614 // Софокл. Драмы / пер. Ф.Ф. Зелинского. М., 1990. С. 144.

божного Ничто. По этой причине ведь вочеловечившийся Логос и называли сокращенным Словом Божиим. Сокращением, шифром самого Бога является человек, то есть Сын Человеческий и люди, которые есть в конечном счете потому, что должен был быть Сын Человеческий. Человек является радикальным вопросом о Боге, который, будучи сотворен в таком качестве Богом, должен иметь и ответ на себя, такой ответ, который в качестве являющегося в истории и радикально осязаемого есть Богочеловек и который в нас всех представляет собой ответ, данный самим Богом. Этот ответ появляется в абсолютной вопрошаемости нашего существа через то, что мы зовем благодатью, самосообщением Бога и *visio beatifica* [лат. блаженным созерцанием]. Если Бог хочет стать Не-Богом, возникает человек. Это, конечно, не дает объяснения человека в его плоско-обыденной жизни, но это вводит человека в тайну, вечно остающуюся непонятной. Но он есть такая тайна. Ведь именно таким образом он становится причастным бесконечной Тайне Бога, как вопрос причастен своему ответу и как вопрос в своей возможности сам основывается на ответе. Мы знаем это, так как мы узнаем в нашей истории вочеловечившийся Логос и говорим: здесь тот вопрос, которым являемся мы, и на который в исторической осязаемости дан ответ самим Богом.

С таких позиций становится возможным объяснить христианский догмат о воплощении вечного Логоса. Если Бог сам есть человек и остается им вечно; если всякое богословие по этой причине вечно остается антропологией; если человеку возбраняется принижать себя в своих мыслях, так как тем самым он принижал бы Бога; если этот Бог остается неустранимой Тайной, тогда человек есть вечно высказываемая тайна Бога, вечно причастная Тайне своего Основания»¹. Карл Ранер следующим образом высказывал эти мысли уже в 1960 г. в статье «О теологии вочеловечения» за два года до начала Второго Ватиканского собора, на который его богословские идеи оказали значительное влияние: «Вникая в высшую и темнейшую тайну человека, с этого времени можно определить человека как то, что возникает, когда самоизречение Божие, Его Слово, возносясь, изрекается в пустоту безбожного Ничто. Когда Бог хочет быть не-Богом, появляется человек»².

3.5. Антропология и сотериология: человек и его спасение

Спасение человека, естественно, является темой христианского богословия. Также это большое место разнообразного интереса к христианству в эпоху поздней античности. Нужно ли христианство людям, и если да, то какое значение имеет оно для них? Ответ на этот вопрос

¹ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 308–309.

² *Rahner K. Zur Theologie der Menschwerdung // Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 4. Einsiedeln, 1960. S. 150.*

непосредственно зависит от того, может ли христианство восстановить, восполнить дефицитарность, которую ощущает в себе человек, которую он считает скверной, вредной, своим несчастьем.

Следовательно, христианство должно говорить о том, в чем беда человека, а не только о спасении. Христианство могло быть понято, воспринято и признано античным человеком только в том случае, если оно устраняло дурное, злокачественное из его существования. Человек довольно точно знает свои слабые места, поэтому он способен почувствовать, отвечает ли христианство его запросам. Человека волнует, что его жизнь плоха, несовершенна и несчастна. Испытываемая бедственность человеческого существования, рефлектируемая невосполненность! Христианство размышляет о том, откуда берется зло. Оно ставит вопрос о спасении от него. Всякий раз, когда говорится о злосчастности человеческого бытия, звучит вопрос: почему? Христианство претендует дать ответ, чего же существенно недостает человеку. Тем самым оно не просто предлагает широкоохватный ответ на все вопросы человека, не просто отвечает его стремлениям и потребности в спасении мира, но, молитвенно взывая к спасению и увещывая верить, христианство попутно озвучивает в своей проповеди бедственную ситуацию человека и объясняет масштабы беды, отягчающие последствия, которые повлекла за собой губительная внутренняя установка человека, сущность греха и его происхождение. В то же время речь о пагубе является информацией о спасении и избавлении.

К пагубному состоянию человека, по христианскому убеждению, относится его фатальное невежество и заблуждение, вплоть до незнания. Однако, в конечном счете, беспросветность пагубной ситуации подразумевает просветленность спасения. Как только речь заходила о человеке, требовалось говорить о негативной стороне греховности и позитивной стороне спасения. В проповеди изображаются обе стороны. Невозможно говорить только о позитивной стороне, не учитывая при этом ее противоположность, не указывая на нее. Обе стороны относятся к человеку. Иными словами, требуется просветить, информировать человека также о беде, о фактическом состоянии человека. Проповедники непременно этим занимаются. Они не только предполагают, что все это известно, но они постоянно напоминают, где в человеке затаилась гибель, и как случилось, что он оказался в бедственном положении.

Христианство обладает собственным взглядом на человека, имеет свою антропологию. Отнюдь не с самого начала нехристианские современники соглашались с тем, как христиане понимали ситуацию человека, что человеку на пользу, а что во вред. Если христианство собирается отвечать на вопрос об испытываемой бедственности человеческого существования, о рефлектируемой невосполненности человеческой ситуации, если оно собирается говорить о том, что такое спасение, то оно должно, исходя из собственной точки зрения, объяснить, чем действительно являются пагуба и несчастье, соответственно, где на самом деле коренится осо-

знания на основе опыта бедственность человеческой экзистенции. Человек чувствует себя несчастным, невосполненным, он хочет и обязан знать, откуда свалилась на него беда и как избежать зла.

Раз мы указали на такое самопонимание, конечно, необходимо отметить: отнюдь не все люди несчастны. Поэтому не все немедленно реагировали на подобные проповеди, признавали верным такой образ человека. Тогда, как и теперь, не так уж много людей чувствовали себя несчастными и ожидали благой вести о спасении. Грек, римлянин, сириец, социально интегрированный и эллинистически культивированный человек мог получить образование. Будучи гражданином, он был включен в государственную систему. Такой человек не будет говорить о дефицитности своего существования, ведь вокруг все в порядке! Он не будет говорить об ущербной или губительной ситуации. Но поскольку он был ангажированным человеком, религиозно мотивированным человеком, у него была цель жизни. Во II–IV вв., вплоть до исторического момента повальной христианизации античного общества, человек артикулировал и искал эту цель. Образованный человек использовал для этого философию. У него была возможность отыскивать цель своей жизни в философии, а то и находить ее. Простой человек реализовывал эту возможность в различных культурах.

В античном мире христианство занималось не столько разработкой учения о зле и грехе (амартологией), сколько привязкой христианских идей к популярным тогда мировоззренческим концептам. То, что ищут люди, что они рассматривают как свое спасение, следует исправить и заменить, чтобы не пребывать и далее в заблуждении. Итак, делается привязка к тому, что говорят нехристиане, но все это подвергается коррекции. Христианство – истинная философия человека. Кроме того, она описывает Бога в библейско-христианских понятиях как единственно сообразного Иного, предстоящего человеку, и указывается единственно ведущий к божественной цели путь. То есть христианство должно существенно «достроить» языческий образ человека. Тем самым здесь подразумевается следующее: христианство рассматривает человека в плане антропологического образа более взыскательно, считает, что человек обладает более широкими и значимыми возможностями, чем те, которые закрепляло за ним современное раннему христианству язычество, нехристианские мировоззренческие концепты.

Христианство утверждает: происхождение человека существенно более блестящее, чем оно изображается в язычестве. Ведь человек – рукотворный образ Божий, созданный Богом: «Когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их» (Быт. 5, 1–2). Цель христианина блаженнее, счастливее цели в нехристианской перспективе. Все это высказывалось христианами язычникам. Подвергая сомнению все языческое, они вызвали у нехристиан недовольство, раздражение и гнев. Ситуация психологически вполне понятная, ведь христиане

зачастую поучали нехристиан в довольно въедливом и колком тоне. Теперь для нас важно определить, какую привязку делали христиане к языческому мировоззрению, что они надстраивали над ним, что считали в христианстве превосходящим язычество, что христианство предлагало людям, находящимся в поисках цели жизни, какие сравнительные высказывания делались в связи с языческим целеполаганием. Это и будет материалом дальнейшего анализа.

Сотериологические высказывания наполнены высказываниями антропологическими. Имеется в виду следующее: о спасении говорится с помощью многочисленных образов. Эти образы не являются определениями, поэтому их нельзя интерпретировать в таком ключе. Эти образы служат иллюстрации чего-то, поясняют что-то. Так что же ранние христиане иллюстрируют посредством многочисленных образов? Это – человеческая надежда. Или надежды во множественном числе. Древнецерковные богословы, ориентируясь на Послание к Филиппийцам, говорили: человек простирается вперед, стремясь к цели. «Я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп. 3, 13–14). Такова непреложная основная установка человека. К принципиально человеческому поведению, к антропологии, к образу человека отцы Церкви относят то, что человек простирается к своей цели, и что это непростое для него дело.

Свт. Григорий Нисский (331/5 - ок. 394) в трактате «О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели»¹ рисует образ, как человек постоянно стремится взойти на гору и никогда не достигает вершины: «Намеревающемуся быть в единении с Богом следует выйти из всего видимого, напрягая свое понимание к Незримому и Непостижимому, как бы к некоей вершине горы, поверить, что божество там, куда не восходит понятие. В этом-то состоянии Моисей принимает заповеди Божии. И они были учением добродетели, сущность которого – благочестие, усвоение самых соответствующих представлений о природе Божией, о том, насколько она превышает всякого доступного разуму понятия и образца, не уподобляясь ничему познаваемому. Ибо Писание в представлениях о Боге не позволяет подразумевать нечто умопостижимое, и не позволяет природу всего превышающего уподоблять чему-либо познаваемому рассудком, но требует верить, что она есть. А то, что она такое, или сколь велика, или откуда, или каким образом существует, оставлять как непостижимое без исследования». Человек – желанное существо, зеркало, призванное отражать Бога, «чтобы в чистоте его собственной души отразились все образы и представления указываемой ему Богом добродетели»². Григорий Нисский вслед за сщмч. Иринеем Лионским использует упомянутый термин апостола Павла

¹ *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 298–434. Перевод на русский см.: Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели // Антология. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Т. II. М., 2000. С. 257–328.*

² *Ibid. Col. 316–317.*

«ἐπέκτασις»¹, считая его главной характеристикой человека: человек – это движение к высшей цели, восхождение (ἀνάβασις) на духовную гору, стремящаяся ввысь тоска о Боге. Эпектазис – бесконечное движение вперед, бесконечный процесс обожения человека. Григорий Нисский в этом ключе говорит о «стремлении вперед»².

Спасение человека – не статичное состояние, а динамичное развитие, совершенствование, у которого нет предела, ибо сам Бог беспределен. «Ум же, простираясь далее, постоянно с большой и полной внимательностью углубляясь в понимание воистину постижимого, чем больше приближается к созерцанию, тем больше обнаруживает несозерцаемость божественной природы. Ибо оставив все видимое, не только то, что воспринимает чувство, но и что как бы видит разум, постоянно идет к более внутреннему, пока испытывающий разум не проникнет в незримое и непостижимое и не увидит там Бога. Ибо в этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, оно повсюду окружено непостижимостью, как мраком»³. И далее у свт. Григория Нисского мы читаем: «Душа, которую влечет вверх, стремясь изо дня в день освободиться от земных привязанностей, спешит прочь, постоянно возносясь над собой, так как ничто не препятствует ей восходить к благой природе (τοῦ καλοῦ φύσις). Ведь благая природа притягивает к себе тех, кто в состоянии забыть оставшееся позади, всматриваясь в умное сияние красоты. Как говорит апостол, постоянно тоскуя по небесному, душа простирается вперед и будет всегда стремиться ввысь. Ибо способная в силу уже воспринятого проникать взором все выше, она стремится выше и выше, непрерывно увеличивая подъем вверх через успешно достигнутое. Только добродетельная деятельность подпитывает усердие и приумножает силы. По этой причине великий Моисей, однажды начав всходить по лестнице, на вершине которой, как говорит Иаков, стоит Бог, никогда не останавливается, никогда не заканчивает познающее движение, но постоянно ступенька за ступенькой восходит, ибо нет конца следующим ступенькам»⁴.

Человек – самотрансцендирующееся существо. Мы можем говорить о самотрансценденции человеческого существования. Этим обозначается тот фундаментальный факт, что реализовываться как человек – значит находиться в отношении к нечему или некто иному, воспринимаемому как носитель более ценностного смысла, чем тот, которым обладаешь. Быть человеком в полном смысле слова означает постоянно выходить за пределы самого себя, постоянно превосходить себя. Человек развивается как человек, следуя путем самотрансценденции. Виктор Франкл (1905–1997) в результате своих психологических исследований вывел формулу: «Су-

¹ Греч. простираание, протяжение, растяжение.

² Греч.: ἡ τῶν ἐμπροσθεν ἐπέκτασις.

³ Ibid. Col. 376–377.

⁴ Ibid. Col. 401.

ществовать – значит постоянно выходить за пределы самого себя»¹. Не будет преувеличением утверждение, что сущность человеческого существования раскрывается в восходящей самотрансценденции или обожении человека. Быть человеком в полном смысле слова означает реализовывать интенцию на более высокий (объективно или субъективно) принцип, чем тот, который уже наличествует. В христианстве как онтологически предельно высший трансцендентный принцип указывается Бог.

Человек сущностно ориентирован вовне и призван искать истинный смысл и непреходящие ценности. Это призвание можно характеризовать как религиозное целеполагание. Религиозен не человек, но его целеполагание, которое он осуществляет в своей жизни. Движение к высшей цели – источник творческой самореализации человека как человека, оно принципиально отличается от движения к промежуточным целям, которое имеет функциональный и адаптационный характер. Если налицо активное открытое восприятие опыта жизни, то творческая самореализация человека носит конструктивный характер. Если же человек подавляет сознание себя открытым на трансцендентное и большее, стремится стабилизироваться в уже обладаемом, то творческие усилия становятся деструктивными и социально опасными. В сочинении «О совершенстве (к монаху Олимпию)» Григорий Нисский отмечает: «Истинное совершенство заключается в том, чтобы никогда не останавливаться в возрастании к лучшему и никаким пределом не ограничивать совершенства»². Обожение – бесконечный процесс совершенствования, динамика развития, а не статическое состояние.

Человеческую личность характеризует постоянное желание простираться к высшему: «У тебя постоянное огромное желание простираться вперед, так что ты в своем развитии неустанен, не можешь довольствоваться достигнутым благом, но всегда стремишься к еще большему»³. Жизненное стремление простираться к счастью и благу – это не нечто вынужденное, неестественное и мучающее, а, напротив, осчастливливающее, потому что счастье заключается в самом простирании к нему. Стремление простираться к счастью оформляется в различных образах и символах, которые мы находим у раннехристианских писателей.

3.6. Выводы

Древнегреческий религиозный опыт в целом антропоморфен. Античная религиозность знала четыре богословские модели соотношения божественного и человеческого, по которым могла бы интерпретироваться христианская вера в Боговоплощение. Но основанная на Священ-

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 93.

² Греч.: Αὐτὴ καὶ γὰρ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στῆναι πρὸς τὸ κρεῖττον ἀξιαζόμενον μηδέ τι πέρατι περιόρισαι τὴν τελειότητα. *Gregorius Nyssenus. De perfecta christiani forma* // PG XLVI. Paris, 1863. Col. 285.

³ *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis* // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 405.

ном Писании христианская вера не совпадала в самом главном с этими моделями, в отличие от богословских девиаций. Для формирования православной христианской идентичности потребовалось длительное время.

Понятия и концепции триадологии, христологии и антропологии не были заданы изначально. Их требовалось отыскать в дискуссиях и духовных битвах, приведших часть общин к схизмам и ересям. Греческая философия использовалась отцами Церкви как инструмент для артикулирования веры и христианского религиозного опыта, подобного которому не было, из-за чего он постоянно подвергался опасности трансформации в мыслительные стереотипы нехристианского мира, диапазон которых простирался от мысли о пророческом избрании человека особым инструментом Божиим, представлении об адаптации Богом Иисуса Назарянина как Сына, вплоть до различно интерпретируемых форм явления Бога под маской человека. При этом многие разногласия были следствием различных понятийных аппаратов или отличающихся смысловых содержаний одних и тех же понятий. Христианству потребовалось ответить на немислимой для его окружающего мира вопрос: одновременная имманентность и трансцендентность Бога и человека.

Греко-римские эсхатологические представления и иудейские апокалиптические ожидания были противоположны друг другу. В контексте этой противоположности складывалась христианская идентичность, т. к. христианство восприняло данную ситуацию как требование изложить свой духовный опыт средствами разума, осмыслить свою веру.

Христианское богословие в отличие от всех предшествовавших ему религиозных и философских традиций учит о теснейшей связи между трансцендентным Богом и сущностью человека, воплощенной в лице Иисуса Христа. Значит, природа человека соответствует тому, чтобы вмещать логосный образ Божий. Когда человек задумывается над тайной Боговоплощения, он всматривается в глубины своей сущности. Догмат Боговоплощения делает христианское богословие антропологичным. Христология и антропология совмещаются в сотериологии, поэтому сотериологические высказывания имеют антропологическое содержание. Божоявление совершилось в человеке, значит, можно выяснить смысл Боговоплощения при изучении «формы» Откровения, т. е. человека. Христологические размышления приводят к формулированию антропологических концепций.

4. Мужья апостольские (кон. I – пер. пол. II вв.): познание против заблуждения

Обратимся к ряду текстов, которые наряду с библейскими писаниями относятся к древнейшему пласту раннего христианства и содержат высказывания о человеке.

- «Первое послание Климента Римского к коринфянам». Оно датируется 96–97 г. и представляет собой письмо, отправленное римским папой сщмч. Климентом (ум. 97/99/101) из Рима в Коринф.

- Послания Игнатия Антиохийского (Богоносца). Сирийский еп. сщмч. Игнатий (ум. 107) был выслан в Рим, где принял мученическую кончину. Во время пути он писал письма (сохранилось 7), характеризующиеся высококвалифицированным богословием. Они лаконичнее, чем тексты многих раннехристианских философов.

- «Дидахе» или «Учение Господа народам чрез 12 апостолов». Ранний церковный устав двенадцати апостолов, созданный в I в. В нем в основном говорится о церковном праве и литургике.

- Так называемое «Послание Варнавы». Псевдоэпиграф в Синайском кодексе Нового Завета. Написан во II в.

- «Пастырь Ермы [Гермы]». Объемный текст о покаянии. Традиционная датировка – II в. Входит в Синайский кодекс Нового Завета.

- «Второе послание Климента Римского к коринфянам». Входило в состав Александрийского кодекса Библии. Псевдоэпиграф, написанный в жанре гомилии. Датируется, вероятно, сер. II в.

Теперь из этих текстов мы извлечем высказывания о человеке, относящиеся к первой фазе раннего христианства. Естественно, нигде больше мы не найдем столько вариаций в христианских интерпретациях новозаветного времени по теме человека и его статуса. В первую очередь вызывает интерес то, что человека рассматривают с разных точек зрения. Поэтому в антропологических высказываниях наблюдаются разнообразные вариации. Не все в них созвучно с тем, что мы понимаем под христианской антропологией соборной эпохи.

4.1. Антропология мужей апостольских в контексте Мидраша и «Герметического корпуса»

У истоков раннехристианской литературы стоят так называемые мужья апостольские. Их богословие характеризуется сравнительно инструктивными высказываниями о человеке. Антропологические суждения довольно простые и азбучные, как, собственно, и все богословие мужей апостольских. Если сравнить их с новозаветными высказываниями и более поздними

текстами, то на их фоне они выглядят еще непритязательнее. Да это и неудивительно, ведь перед нами литература, предназначенная для церковных общин. Тексты мужей апостольских написаны для рядовых членов христианских общин, для людей среднего уровня знаний и понимания. Они предназначались только для внутрицерковного применения. Значит, мы должны иметь в виду, что эти тексты предполагают знания соответствующего слоя людей. Поэтому писания мужей апостольских скорее внушающие, а не объясняющие. Община знает все, о чем говорится в этих текстах. Она знает, что следует говорить о человеке. И все это ей вновь и вновь повторяется, внушается, чтобы она придерживалась такой точки зрения.

Итак, напоминание и повторение. В результате в сознании членов общин укореняются твердо установившиеся клише. О человеке снова и снова говорят в традиционной форме, точно так же как на другие темы говорят в сложившихся, устойчивых формах. Для этих богословов типично, что исходный пункт, от которого они отстраивают свою антропологическую мысль, представляется им нечто само собой разумеющимся. Речь идет о состоянии, в котором находится человек. Это – начальный пункт его истории в плане Евангелия, в плане духовного обращения. Утверждается, что человек грешен, что он несведущ. Незнание очень часто описывается как форма злосчастия, неспасительного состояния язычников и членов христианской общины. Человек грешен, незнающ и он заблуждается. заблуждене есть зло. «Возненавидим заблуждение настоящего времени, чтобы обрести любовь в будущем»¹! Из-за заблуждения человек неправильно живет. Он ведет неистинную жизнь. Человек – дефицитарное существо, дефектное существо. Он допускает ошибки, опасные ошибки. Это утверждение считается бесспорным и по этому поводу вообще не дискутируется. Уж таков человек. Почти никогда это злополучное состояние человечества никак не объясняется и не обосновывается, не аргументируется ранними богословами Церкви.

Так «Послание Варнавы» лишь вскользь упоминает, что согрешение Евы вызвано действиями змея: «Так как некогда грех посредством змея случился в Еве»². Итак, приводится только краткий намек на историю грехопадения и от человека требуется призадуматься над последствием данного события: изгнанием из рая. Мы найдем буквально пару слов о сотворении человека: «Ведь человек есть страдающая земля, так как Адам образован из земли... Когда ныне Бог в отпущении наших грехов обновил нас, то Он сделал нас [людьми] иного рода, так что мы имеем детскую душу, словно Он сотворил бы нас вторично. Именно Писание говорит о нас, что Он [Бог Отец] говорит своему Сыну: ‘Сотворим людей по Нашему образу и подобию, и они должны владычествовать над зверями земными и птицами небесными и рыбами морскими’.

¹ *Barnabas apostolus. Epistola catholica, IV // PG II. Paris, 1857. Col. 731–732.*

² *Ibid., XII. Col. 761.*

И сказал Господь, увидев, что сформировал нас прекрасно: «Возрастайте и приумножайтесь и наполняйте землю»¹.

Сщмч. Климент Римский, ссылаясь на Быт. 1, 26–27, определяет образ Божий в человеке как его разум, ум: человек «совершеннейшее из всех животных, наиболее наделенное разумом»². Человек – это животное, находящееся на вершине древа развития, т. к. обладает в наибольшей степени разумом. Следовательно, речь идет не о качественном отличии в разумности, а о степенном, количественном. Итак, человек стоит в одном ряду с другими животными. В свою очередь сщмч. Игнатий Антиохийский говорит не об образе Божиим в человеке, а о том, что на человеке отпечатывается или мир, или Бог. Он говорит о двух типах людей, сравнивая их с двумя монетами (*νομίσματα δύο*) – Божией и мирской: на одних чеканится (*χαραχθέν*) «отпечаток/ печать (*χαρακτήρ*) Бога Отца чрез Иисуса Христа» – это «верующие в любви», а на других стоит «отпечаток мира сего» – это неверующие³. Идет ли здесь речь о том, что образ Божий запечатлен не во всех людях? Во всяком случае, еретики объявляются им «зверями в человеческом обличье», антропоморфными животными⁴.

Совершенно другое краткое объяснение мы найдем примерно в то же время у Ермы. «Пастырь» Ермы в шестой заповеди сообщает о двух духах при каждом человеке как двух началах в нем, следовательно, двух его возможных путях. Следует удерживаться от дурного духа. Человек способен на это. В прологе двенадцатой заповеди обозначены два пути добра (благоразумия – *ἐπιθυμίαν τὴν ἀγαθὴν καὶ σεμνὴν*) и зла (вожделения – *ἐπιθυμίαν πονηράν*): «ибо облачившись в желание доброе, ты возненавидишь злое влечение (*μισήσεις τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν*) и будешь обуздывать его, как захочешь (*χαλινάγωγῆσεις αὐτήν, καθὼς βούλει*)»⁵. «Пастырь» Ермы с помощью раввинистической теории «*йецер ха-ра*» (*עַר הַרַע* – иврит. злое намерение/ побуждение/ стремление) объясняет, откуда в человеке зло. Почему человек скверен? Потому что в человеческой природе заложена склонность ко злу. Злое стремление – обратная сторона свободы воли. Если во время искушения греховные мысли не контролируются и не подавляются человеком, то он забывает о Боге и способен совершить злодеяние. Позднее, в IV в. сходные с «Пастырем» Ермы практические рекомендации по борьбе с влечениями и помыслами мы найдем у иерод. Евагрия Понтийского⁶ (ок. 345 – ок. 399), последователя Оригена и ученика свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова.

¹ Ibid., VI. Col. 740–741.

² Латин.: Prae omnibus animal excellentissimum et intellectus ergo maximum. См. *Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, XXXVI // PG I. Paris, 1857. Col. 274.*

³ Греч.: *χαρακτήρα θεοῦ Πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* См. *Ignatius Theophorus. Epistola ad magnesios, V // PG V. Paris, 1857. Col. 666–668.*

⁴ Греч.: *θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων.* См. *Ignatius Theophorus. Epistola ad smyrnaeos, IV // PG V. Paris, 1857. Col. 709.*

⁵ *Hermas. Pastor, Mandatum XII, Caput I // PG II. Paris, 1857. Col. 945–946.*

⁶ *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine // SC 171, II. Paris, 1971. P. 578–621. Сидоров А.И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 428–431.*

Американский знаток Торы, Моше Вейсман трактует амартологию Мидраша¹ следующим образом: «После прегрешения Адам и Хава почувствовали, что их характер изменился. В их душу вселилось стремление ко злу, *йецер ара*, которое стало неотъемлемой частью их личности. Они поняли, что отняли у всех последующих поколений мир очевидного добра. Внезапно они почувствовали себя нагими и незащищенными как в духовном, так и в физическом смысле»². Суть антропологии Мидраша формулируется следующим образом: «*Йецер ара* (злое начало в душе человека) всегда здесь, он таится в тени, чтобы увлечь человека за собой. Сейчас ты еще в силах побороть его, ибо он слаб. Но если ты по-прежнему будешь ходить путями греха, то его сила возрастет и достигнет полной силы. Сначала *йецер ара* – это просто тонкая сеть паука в сердце человека, причем человек может с легкостью уничтожить зло в себе и освободиться от греха. Однако, если против этого зла ничего не предпринимать, то оно входит в силу и становится как толстый канат, сдерживающий судно. А ведь все начиналось с тонкой паутинки. Сперва *йецер ара* приходит к человеку в гости. Если тут же не изгнать его, он станет хозяином в доме»³. Согласно этому толкованию, стремление ко злу – следствие грехопадения Адама и Евы, а не изначальная характеристика сотворенного человека. Однако аутентичный Мидраш говорит иначе, а приводимое толкование скорее отзвук на антропологию блж. Августина.

Уже в раннем Мидраше прослеживаются мистические идеи, реализовавшиеся в Средневековье в раввинистическом мистицизме каббалы. Мидраш на книгу Бытия говорит о том, что склонность ко злу изначально вложена в человеческую душу Богом. Два противоположных стремления души (к добру и злу) являются достаточным условием свободы воли человека. «Помышление сердца человеческого – зло (Быт 8, 21). Рав Хийя Старший сказал: Как ужасно должно быть тесто, когда сам пекарь свидетельствует, что оно плохое! [Так говорит Создатель человека], что помышление сердца человеческого есть зло. Авва Иосиф горшечник сказал: «Как бедна должна быть закваска, когда тот, кто ее замешивает, свидетельствует о том, что это плохо». Итак, ибо Он знает наши [злые] страсти, помнит, что мы – персть (Пс. 102, 14). Раввины говорили: «Как плохо должно быть растение, когда тот, кто его насадил, свидетельствует о том, что оно плохое; итак, ведь Господь Саваоф, насадивший тебя, изрек на тебя злое (Иер. 11, 17).

Антоний спросил нашего учителя: «Когда в человеке появляется злое побуждение?» «Как только он формируется [в зародыше]», – ответил тот. «Если это так, – возразил он, – он прокопается сквозь лоно и выйдет; значит, когда он выходит [из лона]». Равви согласился с ним, потому что его взгляд соответствует взгляду Писания, а именно, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его (*mine'uraw*). Рав Йудан сказал: написано *mine'uraw* (с его

¹ Мидраш – толкование Торы, излагающее основоположения учения иудаизма. Состоит из Галахи и Агады.

² Вейсман М. Мидраш рассказывает: Берешит. Иерусалим, 1996. С. 74

³ Там же. С. 89

пробуждения), то есть с того момента, когда он пробуждается к миру. Далее он спросил его: «Когда в человека насаждена душа?» «Когда он покидает утробу матери», – ответил тот. «Оставьте мясо без соли на три дня, – сказал он, – разве оно не будет разлагаться? Верно, раз его участь определена». Наш учитель согласился с ним, потому что Писание тоже поддерживает его: доколе душа [дыхание] моя во мне, и дух Божий в ноздрях моих (Иов 27, 3), ибо написано, и попечение Твое хранило дух мой (там же 10, 12). Следовательно, когда Ты поместил в меня душу? Когда Ты определил мою судьбу»¹. Концовка этого текста не свидетельствует о наличии в раннем раввинистическом богословии учения о предопределении, т.к. диалог связан с интерпретацией книги Иова и концепцией страдающего праведника. Ведь Ответ книги Иова библистами формулируется следующим образом: «Следует ли понимать мир дуалистически и существует ли сатана, все это человек решает своим поведением»². Страдания Иова встроены в великую, невидимую ему взаимосвязь бытия. Его ответ Богу – смирение перед непостижимостью бытия: «Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои» (Иов 39, 34). Жизнь не объясняется рационально, человек побуждается к созерцанию и принятию своей судьбы, встроеной в космический миропорядок. Поэтому «определение судьбы», о котором говорит здесь Мидраш, – это божественный дар человеческой экзистенции, а не тотальное предопределение, отрицающее свободу воли.

Комментаторы Мидраша интерпретируют историю грехопадения аллегорически: *yezer ha-ra'* как *nahash* (נחש – змей) воздействует на телесность (Ева), соблазняющую разум (Адам). «И раскаялся (*wayyinnahem*) Господь, что создал человека на земле (Быт. 6, 6). Рав Иуда сказал: [Бог объявил:] «С моей стороны было прискорбной ошибкой создать его из земных элементов, ибо если бы я создал его из небесных элементов, он бы не восстал против Меня». Рав Неемия истолковал это: Я утешен (*menuham*) тем, что создал его внизу, потому что, если бы Я создал его вверху, он подстрекал бы восстать небесных существ так же, как он подстрекал восстать земных существ. Рав Айбу истолковал: с Моей стороны было прискорбной ошибкой создать в нем злое побуждение (*yezer ha-ra'*), ибо если бы я не создал злого побуждения внутри него, он бы не восстал против Меня»³. Итак, опять речь идет о противоположных изначальных склонностях у создаваемого Богом человека.

В «Герметическом корпусе» мы найдем историю, похожую на то, что прозвучало в Мидраше. С такими богословскими размышлениями наверняка были знакомы как ранние раввины, так и христианские апологеты. Ее следует упомянуть, так как она относится примерно к тому же времени и тому же региону. Итак, обратимся к беседе бога насмешки Мома и бога-творца

¹ אמר לו משה שנוצר, אמר לו אם כן היה Bereschit Rabba. S. 320–321. Midrash Rabbah XXXIV, 10. P. 274–275.

² Schmid H.-H. Wesen und Geschichte der Weisheit. Berlin, 1966. S. 174.

³ שבראתי בו יצר הרע שאילולי בראתי בו יצר הרע לא היה מורד בי, אמר ר' לוי מנחם אני Bereschit Rabba. S. 258. Midrash Rabbah XXVII, 4. P. 221–222.

Гермеса. Мом предостерегает Гермеса от сотворения человека, потому что человек будет честолюбиво притязать на превосходение самого себя. В их беседе творец мира, Гермес Трисмегист, критикуется за то, что он планирует это претенциозное создание, человека. «Смелое начинание, – рек Мом, – мой дорогой Гермес, творить человека, сию тварь с дерзкими глазами и болтливом языком, с чуткими ушами – чтобы слышать то, что их вовсе не касается, с очень тонким обонянием и слишком чувствительными руками [у Менара¹:...чтобы все присваивать себе]. О Творец, мудро ли Ты поступаешь, оставляя свободным от хлопот того, кто будет смело созерцать прекрасные таинства Природы [у Менара: будущего пользователя прекрасных таинств Природы]. Ты собираешься позволить ему жить без печали – тому, чьи помыслы достигают границ земли? ... Они [люди] раскопают даже Природу, таящуюся в глубинах самых недоступных святилищ. Они будут изучать мир вплоть до высот, жаждая постигнуть Порядок движения неба. Но и это еще не все. Им останется узнать только крайнюю точку земли: они захотят узнать последний край ночи»². Ты, создатель, решил беспечно предоставить его самому себе, а его мысли будут простираться вплоть до пределов мира. Человек добьется слишком многого, он будет неустанно претворять в жизнь свои идеи. Бог творец и человекобог не будут бесконфликтно сосуществовать. Новый бог, бывший прежде человеком, по своей гордыне способен отодвинуть старого бога-творца. Следовательно, создатель смиряется перед своим созданием. Итак, в «Герметическом корпусе» бог-творец предостерегается богом насмешки и мизантропии от создания чего-то вроде человека, так как человек представляет риск для своего создателя³.

Здесь наблюдаются параллели к христианскому способу восприятия человека. Бог создал его. Несмотря на все удерживание свыше, человек имеет возможность многих действий. Бог планировал совершенно другую историю, чем ту, которую затем претворил в жизнь человек. Человек фактически смог испортить дело Бога. Но он переоценивает себя, он ошибочно действует и принимает решения. Человек – это риск творения. Это соответствует библейским представлениям лишь в том аспекте, что человек может расстроить и сорвать планы Бога, а в остальном Бог хорошо владеет ситуацией со своим творением. Что сделает человек со своими дарованиями? Его дарования – это познание и бессмертие. Но человек их беспечно потерял. Эксперимент Бога провалился. Требуется новые божественные усилия, чтобы эксперимент, в конце концов, все-таки удался.

Согласно мужам апостольским, «Герметическому корпусу» и Мидрашу у человека после грехопадения в раю нет врожденной пораженности грехом, т.е. нет первородного греха. Свободно выбирая между добром и злом, человек способен контролировать свои влечения, которые

¹ *Ménardo L. Hermes Trismégiste. Paris, 1910.*

² Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 180–181. Ср. *Corpus Hermeticum / ed. A.J. Festugiere, A.D. Nock. T. IV. Paris, 1954. P. 1–50.*

³ Ср. *Betz H.D. Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment "Kore Kosmu" // Betz, H.D. Hellenismus und Urchristentum. Tübingen, 1990. S. 22–51.*

имеют светлую и темную стороны. Содеянное зло очищается покаянием. Итак, праведник заслуживает вечной жизни своими делами, и его спасение совершается не исключительно по благодати Божией. В раввинистическом иудаизме каббалистического направления учение «*йецер ха-ра*» получило космогоническую интерпретацию. Так в еврейской каббале дуализм прорабатывается на уровне антропологии. Человек несет в себе дуализм (полярность, евр. *махлокет*) мира, который является «условием для живого Универсума»¹. Бог сотворил наш мир из «света» и «тьмы», из «души» и «плоти»², так что «тьма» является «одеянием света». Значит, тьма имеет свою конструктивную функцию в тварном мире. Духовное тело (или образ, эйдос) и душа человека – от Бога, а «другая сторона [другая сторона Бога, т.е. тьма] дает плоть»³.

Раннехристианская книга «Пастырь Ермы» подхватывает антропологическую концепцию раннего иудаизма и описывает человека в том же ключе. Это звучит следующим образом: «Злое вожделение (греч. *ἐπιθυμία* – желание/стремление, лат. *cupiditas mala* – дурное влечение) – это собственно нечто бесчинное, и его трудно обуздать. Оно ужасно и своим бесчинством оно предельно губит людей. В высшей степени ей ужасно замарывается раб Божий, поддающийся ему и неразумно приступающий к делу. Но оно посягает только на тех, кто не облачен в одежды благого стремления, а увяз в сем мире. Такого предаст оно смерти... Во главе стоит вожделение чужой жены или чужого мужа, пышного богатства, многой излишней еды и питья и многих других безрассудных наслаждений. Ведь всякая роскошь безрассудна и суетна для рабов Божиих. Эти вожделения скверны и умерщвляют рабов Божиих. Ведь это скверное вожделение – дочь дьявола. Поэтому вы должны воздерживаться от этих злых вожделений, дабы воздержанием вы жили в Боге. Кто поддастся им и не противостоит им, до конца будет обречен смерти, ибо эти вожделения смертоносны. Стремись к праведности и вполне вооружись страхом Господним и окажи им [злым вожделениям] сопротивление. Ведь страх Божий обитает в благом стремлении. Если злое вожделение видит, как ты вооружен страхом Божиим и оказываешь ему сопротивление, оно далеко убежит от тебя и больше не появится у тебя из страха перед твоим вооружением. Если ты [одержал над ним победу и] завоевал себе венец, тогда предайся стремлению к праведности, покорись ему и, воздав ему должное за достигнутую тобой победу, служи ему так, как оно хочет. Если ты служишь благому стремлению (греч. *τῇ ἐπιθυμίᾳ τῇ ἀγαθῇ* – благому стремлению, лат. *cupiditati bonae* – доброй склонности) и остаешься преданным ему, то ты можешь властвовать над злым вожделением и подавлять его, как тебе хочется»⁴.

Итак, ты должен иметь *страх Божий* (лат. *timore Domini*), и тогда возможная склонность к злу не причинит тебе вреда, ты сможешь управлять ей. Значит грех проистекает из злой

¹ Ср. Иерусалимский Талмуд IV, 2; Песахим 54а // Вавилонский Талмуд; Зогар I, 17а–b, 18а–b, 46а, II, 24а, 144b, 149b, III, 234b, 259а.

² Sohar I, 22а // Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Wien, 1932. S. 104–106.

³ Zohar III, 170а // The wisdom of the Zohar. An anthology of texts. Vol. II. Oxford, 1989. – P. 794

⁴ *Hermas*. Pastor, Mandatum XII, Caput II // PG II. Paris, 1857. Col. 946–948.

наклонности, свободного стремления к злу, зломыслия, которое таится в человеке. Следовательно, человек должен вести борьбу, чтобы вырваться из дурной, ущербной ситуации. Данная антропология – это большей частью речь о борющемся, сражающемся или проходящем сквозь испытания человеке: те, кто успешно вел борьбу с дьявольскими силами, такие люди, осознав свое заблуждение (лат. *agnito errore suo*), покаются и покорились имеющим разум и «знающим о собственном незнании», потому что «они были не плохи, а скорее глупы и неразумны»¹. Итак, знающее незнание – спасительная путеводная нить. Прослеживается аллюзия на апостола Павла², а до него на сократическую традицию³ и Демокрита: «одно только знаю, что ничего не знаю»⁴. Разуму следует научиться смиренному контролю и самоконтролю, т. к. незнание о себе незнание автоматически склонно ко злу. Сначала человека всегда тянет ко злу. Сначала его желания ошибочны, он заблуждается. Но если затем он начинает разумно реагировать на слово Евангелия со страхом Божиим, тогда у него есть шанс: «Отложи всякое злое вожеление (лат. *cupiditatem malam*) и облекись в благое и святое стремление (лат. *cupiditatem bonam et sanctam*). Ведь если ты облекся в это стремление, то ты будешь ненавидеть злую похоть и управлять ей, как ты хочешь»⁵. Итак, «Пастырь» предполагает, что человек нуждается в освобождении от злых влечений. Он нуждается в спасении. Кто должен быть освобожден, тот находится в плену. Или наоборот: кто сознает себя плененным, тот должен быть освобожден, избавлен от плена. Следует «очищаться от своих прошлых грехов»⁶.

У мужей апостольских мы преимущественно встречаем описание принципов спасения. Они повествуют о спасении, и тогда становится понятно, чего человеку недостает. Анализируя их тексты, мы однозначно констатируем: речь о спасении всегда показывает, как понимается гибель. В сочинениях мужей апостольских говорится, что через Христа Бог сообщил человечеству новое знание, открыл новую жизнь и бессмертие. Однако наряду с этими позитивными категориями, характеризующими людей, сразу озвучиваются негативные, описывается дефицитность человека. Обратимся к тексту «Дидахе», не вошедшему в собрание «*Patrologia Graeca*». Раз Бог дал человеку новое знание или гносис, значит, человек пребывал в заблуждении. Раз Бог даровал ему новую жизнь, значит, человек был мертв. Раз Бог наделил его бессмертием, значит, прежде царило уничтожение. Итак, раз на евхаристической молитве о чаше и хлебе благодарится за жизнь и познание, значит, человек без жизни был духовно мертв и без познания был заблуждающимся: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и знание, которые Ты

¹ *Hermas. Pastor, Similitudo IX, Caput XXII // Ibid. Col. 999–1000.*

² «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (1 Кор. 8, 2).

³ Платон. Апология Сократа, 21d // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. СПб., 2006. С. 90.

⁴ Греч. ἐν μόνον οἶδα, ὅτι οὐκ οἶδα. *Demokritos. Unechte Fragmente, 304 // Die Fragmente der Vorsokratiker/ hrsg. H. Diels. Bd. II. Berlin, 1912. S. 134.*

⁵ *Hermas. Pastor, Mandatum XII, Caput I // PG II. Paris, 1857. Col. 944–945.*

⁶ *Hermas. Pastor, Visio II, Caput III // Ibid. Col. 897–898.*

сообщил через Иисуса, Отрока Твоего»¹. Затем произносится молитва о вере и бессмертии. Следовательно, у человека всего этого не было. После евхаристии возглашается следующая благодарственная молитва: «Благодарим Тебя, святой Отче, за Твое святое имя, которое вселил в наших сердцах, и за знание, и веру, и бессмертие для нас через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки! Ты, Господь Всемогущий, сотворил все ради имени Твоего, пищу же и питье дал людям в пользование, чтобы благодарили Тебя, а нам даровал духовную пищу, и питье, и вечную жизнь через Отрока Твоего»².

4.2. Антропология мужей апостольских в контексте «Оракулов Сивилл»

Часто в текстах мужей апостольских спасение резко контрастирует с погибелью, исходной ситуацией человека. Например, в молитве из «Первого послания Климента Римского к коринфянам» говорится: Бог через Иисуса Христа «призвал нас из тьмы к свету, из неведения к знанию славы имени Его»³. Таков исходный пункт антропологии и нынешнее состояние человека. «Послание Варнавы» говорит о тьме заблуждения и двух путях учения: «Два пути учения и власти, один – света, другой – тьмы. Но велико различие между этими двумя путями»⁴. И уточняет: «справедливо погибнет человек, имеющий путь истинного знания, но, тем не менее, придерживающийся темного пути»⁵. У Псевдо-Варнавы, вторящего «Дидахе», как и в других раннехристианских памятниках, например, в «Пастыре» Ермы и «Втором послании» Климента Римского, концепция «двух путей» (см. Пс. 1, 6; Иер. 21, 8) созвучна языческому (с христианскими элементами⁶) тексту «VIII Книги Сивилл» (пер. пол. I в., Египет), где говорится об образе Божиим в человеке: «Я [Бог] сам установил два пути: к жизни и к смерти; и дал Я совет – из-

¹ Греч.: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. См. *Διδαχὴ τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων*, IX, 3 // *Οἱ Ἀποστολικοὶ Πατέρες: Πλήρης Ὁδηγὸς Μελέτης* (Dux Completus Studii). Αθήνα, 2007. Σ. 89–90. Ср. перевод: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего» (Журнал Московской Патриархии. №11. М., 1975. С. 69).

² Греч.: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος σου, οὗ κατεσκῆνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου. Ibid., X, 2–3. Σ. 88.

³ Греч.: ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος Αὐτοῦ. См.: Κλήμεντος. Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους, LIX, 2 // SC 167. Paris, 1971. P. 201. В PG этому участку текста соответствует LVII глава (Т. I. Paris, 1857. Col. 324–326), приводимая у Миня в сокращенном варианте молитвы без цитируемого предложения.

⁴ Греч.: Ὅδοι δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἢ τε τοῦ φωτός καὶ ἢ τοῦ σκότους. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. *Barnabas apostolus. Epistola catholica*, XVIII // PG II. Paris, 1857. Col. 776–777.

⁵ Латин.: *juste periet homo habens viam veritatis, scientiam, et se a via tenebrosa non continet adhuc*. См. *Barnabas apostolus. Epistola catholica*, XVIII // PG II. Paris, 1857. Col. 734–735. Ср. греч.: δικαίως ἀπολείται ἄνθρωπος, ὃς ἔχων ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσιν ἑαυτὸν εἰς ὁδὸν σκότους ἀποσυνέχει. См. *Βαρνάβα. Ἐπιστολή*, V, 4b // *Ἐπίτρος de Barnabé*. SC 172. Paris, 1971. P. 106.

⁶ *Die Sibyllinische Weissagungen 8, 217–250 / hrsg. J.H. Friedlieb. Leipzig, 1852. S. 150–152*. См. знаменитый акростих, цитировавшийся по эритрейской сивилле императором Константином I (*Eusebius Pamphili. Oratio Constantini ad sanctorum coetum*, XVIII // PG XX. Paris, 1857. Col. 1288A): ΙΧΘΥΣ (рыба) = ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ (sic!) ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ (Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель, крест).

брать благую жизнь. Но эти люди предпочли погибель и вечный огонь. Мой образ – человек, наделенный настоящим логосом»¹. О двух путях света-жизни и тьмы-смерти постоянно говорится также и в «Герметическом корпусе».

Отец Сергей Булгаков в книге «Два града: исследования о природе общественных идеалов» указывает на влияние книг Сивилл на раннее христианство и иудаизм: «Формой сивиллинских пророчеств воспользовалось эллинизированное иудейство, а вслед за ним и христианский мир (ссылки на сивиллины среди церковных писателей мы встречаем у св. Иустина Мученика, Афинагора, Феофила, особенно у Климента Александрийского, Лактанция и даже у Августина *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. XXIII)»². Правда, Булгаков говорит только о III, IV и V книгах, а о VIII книге, важной в плане антропологии, у него ничего не сказано. Хотя в отличие от первых книг Сивилл, оперирующих в иудейско-гностицистском контексте, нарратив 8 книги христианско-гностицистский (особенно с 217 стиха). Причем на VIII книгу сивилл указывает второе видение Ермы, которое происходит в окрестностях Кум (Cumis) в Италии, где по преданию пророчествовала кумская сивилла в храме Аполлона. Ерма интерпретирует свое видение старицы как сивиллу, а ангел отвечает, что это – Церковь: «говорю, Сивилла (*τὴν Σίβυλλαν*); нет, говорит, Церковь (*ἡ Ἐκκλησία*)»³. Сивилла символизирует церковь до Церкви: «Церковь во Христе» предваряется ветхозаветной «Церковью Божией». Речь в VIII книге идет о той самой сивилле, которой приписывались пророчества о начале новой эры справедливости. «Сивиллины книги», контекст которых будет учитываться, связаны в первую очередь именно с кумской сивиллой. Они интерпретировались христианами как древнее пророчество греческой, а затем римской сивиллы о рождении Христа. Именно в видениях Ермы четко представлена концепция двух путей с типологией «каменной»-людей, из которых строятся стены Церкви на «фундаменте»-Христе⁴.

Учение о двух путях в VIII книге «Оракулов сивилл» имеет эсхатологическую окраску эпохального процесса спасения мира, что созвучно учению о двух путях у Гесиода, особенно в его сочинении «Труды и дни»: добродетельный путь справедливости (труда) и путь зла: «Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко. Но добродетель (*ἀρετή*) от нас отделили бессмертные боги тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога»⁵. У Гесиода зло, несправедливость и нежелание трудиться связаны друг с другом. Несправедливость завидует незаслуженному чужому, порождая собой цепочку новых зол. Справедливость/праведность противоположна

¹ Греч.: Αὐτὸς [Θεός] ὁδοὺς προέθηκα δύο, ζωῆς θανάτου τε, καὶ γνώμην [γνώμη] προέθηκ' ἀγαθὴν ζωὴν προελέσθαι. Αὐτοὶ δ' εἰς [εἰς] θάνατον καὶ πῦρ αἰώνιον ἦσαν [ἦσαν]. Εἰκὼν ἐστ' ἄνθρωπος ἐμῆ, λόγον ὀρθὸν ἔχουσα. *Die Sibyllinische Weissagungen* 8, 399–402 / hrsg. J.H. Friedlieb. Leipzig, 1852. S. 160. Ср. Книги Сивилл / пер. М. и В. Витковских. М., 1996. С. 113. «Мною [Богом] даны два пути: есть к жизни дорога и к смерти, Я же благой дал совет держаться праведной жизни, но предпочли эти люди погибель и вечное пламя. Образ Мой человек, наделенный здравою мыслью».

² Булгаков С., *прот.* Два града: исследования о природе общественных идеалов. М., 2018. С. 275.

³ *Hermas*. Pastor, Vis. II, 4 // PG II. Paris, 1857. Col. 897–898.

⁴ *Hermas*. Pastor, Vis. III, 5–7 // PG II. Paris, 1857. Col. 903–906.

⁵ Гесиод. Труды и дни, 288–290 // Гесиод. Полное собрание текстов. М., 2001. С. 60.

гордости и насилию (*ὑβρις*). Быть справедливым и праведным – это ненасилие и послушание голосу правды¹, а также самоотдача в труде на благо себе и людям². Пути добродетели препятствуют соблазну и заблуждению. Закон и справедливость практически эквивалентны. Эта концепция противоположна апологии «позитивного» права, т.к. закон, объявляющий себя легитимным в силу своего существования, но несправедливый и насильственно внедряемый, есть беззаконие.

В сивилльских оракулах праведнику, придерживающемуся «*θέμις*» (право, закон) и «*δίκη*» (право, справедливость), апокалиптически обещается блаженное состояние, а грешнику грозят суд и страдания. Представление об идеальном блаженном состоянии, которое является аллюзией на Гесиода (божественное бессмертие и счастье «постоянно вдали от забот и печалей»³), повлияло на образ «золотого времени»⁴, независимо от учения об эрах десяти поколений и четырех эонов. Речь идет об эсхатологической связи деяния-воздаяния в сокрытом целом действительности. В то время как Дж. Фонтенроуз говорит о наличии «парадигмы, примера гесиодовской аргументации, синхронной схемы, которая излагается как история»⁵, В.Дж. Верденье отвергает такую интерпретацию Сивилл в контексте Гесиода⁶. «Близость к лишь немного более старшим литературным явлениям в Израиле поразительна, так же и здесь наш сивиллист Гесиод понял лучше, чем сам, наверное, сознавал»⁷. Эсхатологическое обетованное состояние праведников определяется в соответствии с «Оракулами сивилл» (2, 41) как «*κλέος ἀθανασίας*» (слава бессмертия)⁸. То, что речь идет об эсхатологическом состоянии, можно заключить по структурному продолжению стихов⁹, где используются глагольные формы будущего времени, подразумевающие смысл сокрытого целого действительности, которое начинается уже в это время, но реализуется в будущем.

Иоганн Томас, анализируя 150 стих II книги (пер. пол. I в., Фригия, эллинизированный иудаизм) «Оракулов сивилл» («это – дверь жизни и бессмертия путь»¹⁰), резонно считает его указанием на мотив учения о двух путях. Причем он отмечает, что наблюдаются корреляции между «Оракулами сивилл» (2, 56-148) и иудейским гностическим источником Псевдо-Фокилида (5-79), когда конкретизируется задача людей перед Страшным судом¹¹. Однако слово

¹ Там же, 275.

² Там же, 306. С. 61.

³ *Гесиод*. Фрагмент 229//*Гесиод*. Полное собрание текстов. С. 162.

⁴ *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967. S. 6, 36.

⁵ *Fontenrose J.* Work, Justice, and Hesiod's Five Ages // *Classical Philology*. Vol. LXIX. No. 1. Chicago, 1974. P. 15.

⁶ *Verdenius W.J.* A Commentary on Hesiod 'Works and Days' vv. 1–382. Leiden 1985. P. 75.

⁷ *Wassmuth O.* Sibyllinische Orakel 1–2: Studien und Kommentar. Leiden-Boston, 2011. S. 139.

⁸ *Die Sibyllinische Weissagungen 2,41 / hrsg. J.H. Friedlieb.* Leipzig, 1852. S. 32.

⁹ *Ibid.* 2, 105–113. S. 34–36.

¹⁰ *Ibid.* 2, 150. S. 38.

¹¹ *Thomas J.* Der jüdische Phokylides. Formgeschichtliche Zugänge zu Pseudo-Phokylides und Vergleich mit der neutestamentlichen Paränese. Fribourg/Göttingen, 1992. S. 355.

«κῦδος» (слава) в паренезе «Оракулов сивилл»¹, относящееся к благим дерзаниям во имя достижения спасения, указывает на эсхатологический характер «Оракулов». Так как слово «κῦδος» у Псевдо-Фокилида используется в том же значении, то можно предположить влияние «Оракулов сивилл» и на Псевдо-Фокилида. Терминологическая созвучность Псевдо-Фокилида (66) и «Оракулов сивилл» (2, 138) указывает на то, что к началу II в. в иудейской среде сформировалось учение о двух путях, акцептированное мужами апостольскими. В «Оракулах сивилл» (2, 41) заложен смысл, явно подходящий для нарождающегося христианского богословия. Речь идет об обетованной «славе бессмертия» (κλέος ἀθανασίης), причастности славе нетленной. В контексте «Оракулов сивилл» (2, 105-113)², где используются формы будущего времени, четко просматривается эсхатологический смысл причастности славе, трактуемой позднее мужами апостольскими как слава воскресшего Христа.

В I книге «Оракулов сивилл» (пер. пол. I в., Фригия, эллинизированный иудаизм) представлена антропология эллинизированного иудаизма, отчасти сходная, отчасти несходная с антропологическими элементами в богословии мужей апостольских. После завершения творения космоса (ὑποτετέλεστο δὲ κόσμος)³ Бог вылепляет прекрасного видом человека (ἄνδρα), сходного с Богом (θεσπέσιον). То, что человек совершеннее остального творения, подчеркивается словами: «καὶ τότε δὴ μετέπειτα πλάσεν» (и уже после того сформировал): «И уже после того сформировал Он в свою очередь живое создание, вылитый Его собственный образ: юного мужчину, прекрасного и боголепного, которому Он заповедовал жить в амброзийном раю, чтобы прекрасные дела были ему по сердцу»⁴. Такую же терминологию мы встретим позднее у епископа Александра Александрийского, критикующего Ария⁵. Таким образом, человек – часть космоса, но космос выполняет по отношению к нему служебную роль. Под «прекрасными делами» понимается не творческая деятельность человека в подражании Богу-Творцу, а моральная установка человека, его этическое развитие. Характерно, что «Оракулы сивилл» богословски использует те же различные глагольные формы, как Филон Александрийский⁶: 1) ποιέω = создавать, 2) πλάσσω = образовывать, придавать форму. Человеческое тело формируется из созданной материи космоса.

¹ Die Sibyllinische Weissagungen 2, 138. Leipzig, 1852. S. 36.

² Ibid. 2, 105–113. S. 34–36.

³ Die Sibyllinische Weissagungen 1, 21. S. 8.

⁴ Ibid. 1, 22. S. 8. Καὶ τότε δὴ μετέπειτα πλάσεν πάλιν ἔμπνοον ἔργον εἰκόνας ἐξ ἰδίης ἀπομαζάμενος νέον ἄνδρα καλὸν θεσπέσιον, τὸν δὴ κέλετ' ἐν παραδείσῳ ἀμβροσίῳ ναίειν, ὡς οἱ καλὰ ἔργα μεμήλη.

⁵ Сын Божий «от природы представляет вылитое Его [Бога Отца] подобие во всем (τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα αὐτοῦ ἐκ φύσεως ἀπομαζάμενος). Alexander Alexandrinus. Epistola IX // PG XVIII. Paris, 1857. Col. 561B.

⁶ Philo Judaeus. De officio mundi, 62, 65, 67 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin, 1962. P. 20–22.

Творение человека в «Оракулах сивилл»¹ целиком соответствует двум библейским историям о сотворении человека (Быт 1,26; Быт 2,7-15). Полностью сохранена структура повествования. Но есть и характерные отличия. Во-первых, заимствуя парадигму творения человека как образа Божия, «Оракулы сивилл» умалчивают о Божием повелении: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте» над остальными созданиями (Быт 1,28). Во-вторых, согласно «Оракулам сивилл» рай создан прежде человека², а не после того, как человек стал «душой живой» (Быт 2,7-8). Нечто похожее мы встретим позднее у Оригена. В-третьих, решение создать женщину – не логическое развитие божественного замысла (Быт 2,18), а вызвано тоской человека по коммуникации: «он тосковал по общению»³. В-четвертых, функция Евы – не помощь Адаму (Быт 2,18), а разумный диалог («отвечала умными словами»⁴) равных партнеров⁵. В-пятых, грехопадение излагается как история обмана. Змей не просто искушает человека (Быт 3,1-5), а коварно (*δολίως*) вводит его в заблуждение⁶.

Пятое отличие было акцептировано как мужами апостольскими, так позднее апологетами и встроено в богословское объяснение причин деструкции идеального мира. Только столетие спустя Климент Александрийский называет первопричиной грехопадения Еву, интерпретируя «Труды и дни»⁷ Гесиода (VIII–VII в. до н. э.) о создании Пандоры как греческий парафраз библейской антропогонии. Нигде в «Оракулах сивилл» Адами Ева не выставлены ответственными за то, что человечество отныне подпало греху и смерти. Однако отчетливо прослеживается мнение составителя, что Адами Ева были прежде бессмертными, а последующие за ними люди уже нет. Жизнь после изгнания из рая не изображается столь темными красками, как в Быт. 3, ведь речь идет о первом поколении людей, находившемся в близости Божией. При творении человеку даются заповеди. Райская история в «Оракулах» лишена библейских деталей и вращается вокруг послушания заповедям Божиим и человеческого проступка. Это гибкое, богословски и увещательно сконцентрированное воспроизведение первых трех глав книги Бытия сложно упорядочить среди ранней раввинистической литературы. Текст явно предназначен для эллинизированного иудея, т.к. многие намеки, встречающиеся в тексте, не были бы понятны человеку, не знакомому с ветхозаветным религиозным контекстом. Христианские элементы, которые мы встречаем в VIII книге «Оракулов сивилл» в I книге отсутствуют.

¹ Die Sibyllinische Weissagungen 1, 21–1,37. S. 8–10.

² Ibid. 1,24. S. 8.

³ προσλαλήν ποθέεσκε. Ibid. 1,27–28. S. 10.

⁴ σοφοῖς δ' ἡμείβετο μύθοις.

⁵ Ibid. 1,32–34.

⁶ Ibid. 1,40–41.

⁷ Гесиод. Труды и дни, 70–79 // Гесиод. Полное собрание текстов. С. 53–54.

Наиболее близок этой части «Оркулов» пересказ истории творения человека в начальных главах первой книги «Иудейских древностей» Иосифа Флавия¹ (ок. 38 – после 100). «Цель ‘Иудейских Древностей’ – наставить в том, что Бог вознаграждает послушных и наказывает непослушных (1, 14). Иосиф Флавий изображает фигуру Адама, чтобы передать этот тезис, тщательно реорганизуя, сгущая, дополняя и опуская части книги Бытия. Адами Ева представляют собой тех, кто лишается блаженной жизни, потому что они не подчиняются Богу. Соответственно, Адам становится трагической фигурой. Когда-то он жил в роскошном земном саду, но утратил блаженство (не бессмертие), потому что согрешил. Его падение – его собственное, и оно простирается от блаженства до катастрофы, так же как все, кто не слушается Бога, ниспадают от блаженства к катастрофе (1, 14,21)... Описание Иосифом блаженной жизни, которой Адам и Ева должны бы были наслаждаться в будущем, напоминает описание Гесиода о первозданной безмятежности. Мир будет разрушен потопом и огнем. Даже использование главных героев в качестве примера для преподания современного урока является характерной чертой греко-римской истории... Иосиф Флавий последовательно истолковывает Адама, чтобы изложить моралистическую схему возмездия при попытке рекомендовать иудейское наследие римской аудитории»².

Во II книге «Оракулов сивилл» однозначно показывается, куда ведут оба пути, перед выбором которых поставлен человек. Тех, кто выбрал путь «ἀτάσθαλα ἔργα μέμηλεν» (безрассудных и незаконных дел), ждет утроенное наказание³. Праведные, благочестивые и разумные, выбравшие нетленный путь «δίκη κατὰ τ' ἔργα μέμηλεν» (справедливости и делали добро), поднимаются ангелами к свету, беспечной и изобильной жизни в раю социального равенства⁴. Они представляют собой сообщество избранных. Наблюдается состыковка концепции двух путей в эллинизированном иудаизме и в раннехристианской мысли. «Избранные» (ἐκλεκτός) – это христиане, которые являются знающими об обоих путях, т.е. гностиками. Именование «христиане» (χριστιανοί), согласно «Деяниям Апостолов» (Деян. 11, 26) было дано в 36–46 г. членам церковной общины впервые в Антиохии чужими людьми. Оно не было характерно для самоназвания верующих во Христа в I–II столетиях. Они говорили о себе как о «народе Божиим», которому дано «божественное знание» (θεῖος γνῶσις): «проникая в глубины божественного знания, мы должны в порядке совершать все, что Господь повелел совершать в определенные времена»⁵. Гностицизм как учение ранние отцы Церкви именовали «лжеименным гносисом» (ψευδώνυμος

¹ Lightfoot J.L. The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books. Oxford, 2007. P. 248–249.

² Levison J.R. Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch. Sheffield, 1988. P. 110–111.

³ Die Sibyllinische Weissagungen 2,295–305. S. 44.

⁴ Ibid. 2, 314–325. S. 46.

⁵ Греч.: ἐγκεκυρότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροῦς τεταγμένους. См.: Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, XL // PG I. Paris, 1857. Col. 288.

γνώσις) в отличие от «истинного гносиса» (ἀληθῆς γνώσις), хранимого в Церкви. Истинный гносис – знание о Боге: «знание касательно Отца истины»¹. Само же христианство рассматривается как «бессмертное знание» (ἀθανάτης γνώσεως)², блаженное знание о пути спасения и пути погибели. Век спустя мы найдем такие же высказывания у Климента Александрийского.

Путь спасения, согласно «Второму посланию» Климента Римского, означает также прекращение идолослужения: «отвергать идолов»³. Это рассматривается как заповедь (ἐντολή). Речь идет о языческих идолах, которых обычно почитали в то время. Богословская точка зрения мужей апостольских ничем не отличается от точки зрения «Оракулов сивилл». Внутри наставляющей речи Бога в VIII книге «Оракулов сивилл»⁴, в которой (как и во втором видении Ермы⁵) наблюдается аллюзия на первую речь Бога из ветхозаветной книги Иова (Иов 38-39), можно различить три смысловые части: 1) всеохватывающая, упорядочивающая и мироудерживающая функция Бога-Творца⁶, 2) критика языческих идолов и жертвоприношений⁷, 3) возможность выбора человеком, сотворенным по образу Божию свободным, двух путей, спасения и погибели, получающих аксиологическое значение в перспективе эсхатологического Страшного суда, начинающегося уже на земле с выбора человеком своего пути⁸. Первая часть самоидентификации Бога представляет собой, согласно исследованию Клауса Бергера (1940–2020) методом анализа жанровых форм, «гимноподобную аретологию в ‘Я’-стиле»⁹. Оперирование в ней ветхозаветной символикой и образностью, а также ее композиционная состыковка с третьей частью, имеющей новозаветную коннотацию (прежде всего созвучность с посланиями апостола Павла), наводит на мысль об иудео-христианском происхождении данного текста, а не «чисто иудейском», как предполагает Олаф Васмут¹⁰.

В христианстве на вопрос, как следует достигать праведности, дается отсылка к Быт.15, 1-6: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность». Путем решения этого вопроса и вообще путем выхода из кризиса представляется вера, категория, играющая лишь подчиненную роль в небиблейских религиях. Вопрос о праведности не обрывается на краю ветхозаветного канона, но переходит сквозь междузаветную литературу в Новый Завет. Апостол Павел объясняет пришествие Христа как откровение ранее сокрытой справедливости/праведности,

¹ Греч.: ἡ γνώσις ἡ πρὸς αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας. См. *Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, III* // Ibid. Col. 333.

² *Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios, XXXIII* // Ibid. Col. 281.

³ Греч.: τῶν εἰδώλων ἀποσπᾶν. См. *Κλήμης ο Ρώμης. Πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ Β'* // Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Τ. 1. Ἀθῆναι, 1955. Σ. 45–46. В PG I (Paris, 1857) глава XVII, 1 отсутствует.

⁴ *Die Sibyllinische Weissagungen* 8,361–428. S. 158–160.

⁵ *Hermas. Pastor, Vis. II, 3* // PG II. Paris, 1857. Col. 897–898.

⁶ Ibid. 8,361–377. S. 158.

⁷ Ibid. 8,378–398. S. 158–160.

⁸ Ibid. 8,399–428. S. 160.

⁹ *Berger K. Hellenistische Gattungen im Neuen Testament // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Reihe II. Bd. 25. Berlin-NY, 1984. S. 1031–1432. 1831–1885, 1162.*

¹⁰ *Wassmuth O. Sibyllinische Orakel 1–2 : Studien und Kommentar. Leiden-Boston, 2011. S. 72.*

а посредством «облечения во Христа» верующий обретает явленную Им праведность: «так как истина во Иисусе, – отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4, 21-24). Апостол уточняет мысль: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2, 19-20). У евангелистов-синоптиков тема праведности звучит как центральный мотив именно там, где говорится о Царстве Божием, отличительными чертами которого являются мир/ненасилие, радость/счастье и праведность/справедливость. «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе. Кто сим служит Христу, тот угоден Богу и достоин одобрения от людей. Итак будем искать того, что служит к миру и ко взаимному назиданию» (Рим. 14, 17-19). Праведностью преодолеваются страдания, что не в последнюю очередь следует и из заповедей блаженств Нагорной проповеди.

У апостола Павла «истинная справедливость/праведность и истинная жизнь, в конечном счете, представляют собой эсхатологические величины, – подчеркивает известный библиист и религиовед Ганс Генрих Шмид, – так что осуществление справедливости может быть только лишь Божиим делом, а причастность ей возможна лишь при доверии обетованию»¹. Поэтому Царство Божие является эсхатологической величиной, чьи знаки уже проступают здесь и там. Как учат вслед новозаветным текстам мужи апостольские, истина и небесная жизнь (*ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ἐπουράνια ζωὴ*)² дарованы Богом через Христа (сщмч. Климент Римский). Прежде человеку их недоставало. Против смерти теперь есть воскресение. Так же сщмч. Игнатий Антиохийский говорит об истинной жизни и избавлении от смерти: «преломляем один хлеб, лекарство бессмертия, чтобы вкусить противоядие от умирания и жить вечно в Иисусе Христе»³. В своем послании к сщмч. Поликарпу Смирнскому (ум. ок. 167) он с помощью яркого образного языка пишет о пристани, которую достигает человек, обратившийся к христианской вере. Метафора спасения как пристани в конце пути праведности. В бурю спасителен порт: «Как кормчему нужны ветры, как застигнутому бурей нужен порт, так время необходимо для того, чтобы встретить Бога... Наградой будет бессмертие и вечная жизнь»⁴. Поскольку сообщается о том, что ждет в порту, становится ясно, каково нынешнее состояние человека.

¹ Schmid H.H. Gerechtigkeit und Glaube. Genesis 15, 1–6 und sein biblisch-theologischer Kontext // Evangelische Theologie. Bd. 40. Augsburg, 1980. S. 416.

² *Κλήμης ο Ρώμης*. Πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ Β' // Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Τ. 1. Αθήναι, 1955. Σ. 47.

³ Греч.: Ἐνα ἄρτον κλώντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. *Ignatius Theophorus*. Epistola ad magnesios, XX // PG V. Paris, 1857. Col. 661.

⁴ Греч.: Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνήται ἀνένους καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν... Τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος. См. *Ignatius Theophorus*. Epistola ad magnesios, XX // PG V. Paris, 1857. Col. 721.

Большого и не требуется в общинной среде I и II вв. Только в отдельных немногих случаях речь идет об отпущении грехов и необходимости покаяния. Например, только один раз во всех посланиях сщмч. Игнатия Богоносца: «Благоразумно пробудиться и, пока у нас еще есть время, покаяться перед Богом»¹. Отпущение грехов кратко упоминается также в «Послании Варнавы» (16 глава): отпущение грехов делает человека «новым», он заново воссоздается, поэтому в сердце такого человека обитает Бог. По сравнению с Новым Заветом о грехе говорится меньше, чем о противопоставлении знания заблуждению, бессмертия смерти, общности с Богом ложному жизненному пути.

Итак, предполагается негативное, несчастное состояние человека. Оно – следствие поврежденной грехом природы, которой обладает человек. Это препятствие на пути к счастью и блаженству. Такое состояние плохо и деструктивно для человека. В ранних текстах отсутствует всякое детальное описание и объяснение этого сложившегося состояния человека в форме антропологической концепции. Мужья апостольские этого не делают. В данной ситуации человек не знает самого главного, единственно спасительного. Это должно быть сообщено ему. Самое главное и единственно спасительное – знание о Христе. Ну а вопрос, почему так обстоят дела с человеком, тонет в воодушевлении, испытываемом от их нового религиозного опыта и бесхитростных образов, рисуемых проповедями. Они восторженно говорят о позитивном, а о скверном исходном состоянии человека говорят мимоходом, не вдаваясь в детали и невыразительно. Впрочем, новозаветные писания не сильно отличаются в этом от сочинений самых ранних богословов. Вопрос о телесности человека практически не освещен. Например, у сщмч. Климента Римского говорится о необходимости «целостного» здоровья всего тела² и воскресении человека «во плоти» (*ἐν τῇ σαρκί*)³.

Сходные слова мы найдем в «Пастыре Ермы» (подобие 5, 7), причем осквернение плоти страстями расценивается осквернением Духа, обитающего в ней: «Эту плоть храни неоскверненной и чистой, чтобы дух, живущий в ней, был доволен ею и спаслась твоя плоть. Смотри также, никогда не допускай мысли, что эта плоть погибнет, и не злоупотребляй ею в какой-либо похоти. Ибо если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить»⁴.

¹ Лат.: Rationabile est de caetero evigilare et cum adhuc tempus habemus, in Deum poenitere. См. *Ignatius Theophorus. Epistola ad smymaeos*, IX // PG V. Paris, 1857. Col. 713–714.

² *Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios*, XXXVIII // PG I. Paris, 1857. Col. 283–284.

³ *Clemens Romanus. Epistola I ad Corinthios*, IX // PG I. Paris, 1857. Col. 341.

⁴ Пастырь Гермь / коммент. И. Свенцицкой. М., 1997. С. 63.

4.3. Выводы

В целом у мужей апостольских мы находим непритязательное и простое богословие, но оно поднимает мощную эмоциональную волну, воодушевляет раннехристианские общины к нравственному подвигу жизни. Его озвучивают проповедники, богословы, отцы Церкви и неустанно напоминают о нем народу Божию. Богословие мужей апостольских характеризуется инструктивными высказываниями о человеке. Цель их текстов – напоминание и повторение. На формирование антропологических взглядов мужей апостольских кроме Священного Писания и Предания значительно повлияли Мидраш (особенно концепция «йецер ха-ра»), «Оракулы Сивилл» и «Герметический корпус». Налицо влияние раннего раввинистического иудаизма, египетского гностического иудаизма и гностического герметизма, а влияние античной философии минимальное (отсутствуют аллюзии к платонической и перипатетической антропологии). Антропологические взгляды мужей апостольских не только не концептуализированы, но и расходятся между собой в основных положениях.

«Пастырь» Ермы с помощью раввинистической теории «йецер ха-ра» объясняет наличие зла в человеке. Мидраш на книгу Бытия говорит о том, что склонность ко злу вложена в человека Богом. Комментаторы Мидраша аллегорически интерпретируют историю грехопадения, параллельно дают такую же интерпретацию мужи апостольские. В «Герметическом корпусе» антропология сходна с Мидрашом, наблюдаются параллели «Пастырю» Ермы. Прослеживается аллюзия на апостола Павла и отчасти на сократическую традицию и Демокрита. Согласно мужам апостольским, «Герметическому корпусу» и Мидрашу у человека после грехопадения в раю нет наследственной пораженности грехом, т. е. нет первородного греха. Человек не лишен свободы выбора между добром и злом, а значит может управлять своими влечениями, отвергая злые вожеления. От давления совершенных проступков можно очищаться покаянием. Праведность, соответственно, вечная жизнь достигается делами, а спасение человека – синергия божественной благодати и человеческих дел. Антропология мужей апостольских сходна с антропологией Мидраша: человек в этом мире должен бороться с грехом и проходить сквозь испытания. Разум играет при этом весьма важную роль: человек должен научиться смиренному самоконтролю, т. к. незнание о себе незнание автоматически склонно ко злу (концепция «йецер ха-ра» Мидраша). Сначала человека тянет ко злу, его желания ошибочны, он заблуждается. Но слово Евангелия учит праведной жизни. У мужей апостольских мы преимущественно встречаем описание принципов спасения.

У Псевдо-Варнавы, вторящего «Дидахе», как и в «Пастыре» Ермы и «Втором послании» сщмч. Климента Римского концепция «двух путей» созвучна текстам VIII книги «Оракулов сивилл». О двух путях света-жизни и тьмы-смерти говорится также в «Герметическом корпусе».

Учение о двух путях «Оракулах сивилл» имеет эсхатологическую окраску эпохального процесса спасения мира, что созвучно учению о двух путях у Гесиода в его сочинении «Труды и дни»: праведность противопоставляется гордости и насилию. Наблюдаются корреляции между «Оракулами сивилл» и иудейским гностическим источником Псевдо-Фокилида. Терминологическая созвучность Псевдо-Фокилида и II книги «Оракулов сивилл» указывает на то, что к нач. II в. в иудейской среде сформировалось учение о двух путях, акцептированное мужами апостольскими. Можно насчитать пять отличий учения о творении человека в «Оракулах сивилл» от библейских представлений. Близок «Оракулам» пересказ истории творения человека в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия. Часть этих отличающихся положений была интегрирована в антропологию мужей апостольских, а через них в антропологию александрийской богословской школы Климентом Александрийским и Оригеном. Учение о двух путях человека «Оракулов сивилл», «Дидахе», «Послания Варнавы» и «Пастыря» Ермы модифицируется во втором послании сщмч. Климента Римского.

В текстах мужей апостольских отсутствует детальное описание и объяснение сложившегося состояния человека в форме антропологической концепции. Антропологические модели мужей апостольских описательные без логических схем и богословских обоснований. Прямая зависимость от Мидраша, «Оракулов Сивилл» и «Герметического корпуса» проявляется в используемой терминологии и основных подходах к изложению учения. Отсутствуют размышления об образе Божиим и антропологической поврежденности при грехопадении. Вместо свободы воли речь у мужей апостольских идет об амбивалентном влечении одновременно к добру и злу, которое изначально (сотворено Богом) и не связано с грехопадением. Об антропологической структуре человека четко не говорится, поэтому невозможно сделать вывод о дихотомии или трихотомии у мужей апостольских. Хотя в связи с упрощенностью их богословских моделей тенденция должна бы быть к дихотомии, что доктринально оформилось уже в следующем поколении богословов-апологетов.

5. Апологеты (II в.):

свобода как риск между смертью и бессмертием

Отцов Церкви, антропологию которых мы сейчас будем анализировать, принято именовать апологетами. Сразу уточним, это греческие апологеты, хотя отнюдь не все они греки по рождению. Однако свои тексты они писали на греческом языке, встав на защиту христианства против таких людей, как Цельс. От христиан потребовалась выработка умения обосновывать и защищать то, что они считали истинным, чтобы не попадать постоянно в затруднительное положение из-за тех, кто в силу уже упомянутых причин критиковал их.

Один из первых апологетов звался мч. Иустином Философом (ум. 165). Семья его была языческая, не иудейская. В юности он обучался в религиозно ориентированной школе среднего платонизма, для которого был характерен синтез со стоицизмом, а также перипатетизмом и пифагорейством. Поэтому мы неоднократно встретим у него заимствования стоических понятий. В тематический план его обучения входили вопросы: трансцендентность Бога, творение и материя, провидение и свободная воля, бессмертие души. Получив христианское образование, он переехал, вероятно, в Малую Азию, а затем в Рим, где стал учителем христианской философии.

Следующая группа важных для понимания раннехристианского богословия апологетов – Татиан Сириец (ок. 120 – ок. 180), свт. Феофил Антиохийский (ум. 181/188) и Афинагор (ум. кон. II в.). С этими авторами ситуация уже совсем иная. Мы найдем у них характерные и примечательные наметки антропологической системы. В их текстах встречаются философские понятия, потому что все эти христиане изучали философию и намеревались защищать христианство против философов. Татиан в поисках истины предпринял длительные путешествия, в которых изучал различные философские системы и принимал участие в мистериальных культах. В Риме он встретил Иустина Философа и стал его учеником¹. Открыл собственную философскую школу. Он испытал на себе влияние стоической школы, а после мученической кончины Иустина Философа – сирийского гностицизма. Около 172 г. произошел разрыв с римской общиной христиан. Его учение становится энкратитским². На него повлияли гностики Саторнил, Маркион и Валентин³. Афинагор Афинский родился, возможно, ок. 133 г. в Афинах и, судя по всему, обучался у афинских неоплатоников. В толерантном тоне Афинагор именуется христианство совершенной философией в отличие от религии и этоса его времени. На его послание ссылаются ранние христианские богословы сщмч. Мефодий Потарский (Олимпийский, ум. ок. 311)

¹ *Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica*, IV, 29 // PG XX. – Paris, 1857. Col. 400–401.

² Греч. *ἐγκράτεια* – воздержание. Платоническое восприятие тела как темницы души, куда она посылается за грех несозерцания высшего блага. В этике отрицается достоинство брака и деторождения. Энкратиты практиковали строгую аскезу.

³ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 1, XXVIII, 1 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 690–691.

и пресв. Филипп Сидский (ум. ок. 431). Феофил Антиохийский родился, вероятно, в Сирии. Остается спорным, кем был он прежде, язычником или иудеем. В отличие от трех предыдущих апологетов Феофил Антиохийский вряд ли получил профессиональное философское образование, но был хорошо знаком со стоическими текстами.

5.1. Свобода воли и ответственность. Концепция «целостного человека»

В связи с этим вводимые апологетами философские понятия и различения – это язык, стремящийся быть читабельным, в том числе и для нехристиан. Тем самым богословие, естественно, получает новое наполнение. Язык апологетов отнюдь не ординарен, как язык проповедей в христианских общинах. Для антропологии этих христиан характерен дихотомический (двухчастный) образ человека. Человек состоит из двух элементов: тела и души. Например, в отрывке «О воскресении», приписываемом Иустину Философу, мы читаем: «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет, она – душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет, оно называется телом человека. Если же ни то, ни другое в отдельности не составляют человека, то только существо, состоящее из соединения того и другого, называется человеком»¹. Или в «Диалоге с Трифоном иудеем»: «Телесность (*τὸ πλάσμα*), из которой Бог образовал Адама, стала домом вдуновения (*ἐμφυσήματος*) Божия»², т. е. Бог «вдувает» душу в тело. Итак, душа возникает одновременно с телом. Это отличительная особенность антиохийского богословия. Александрийские же богословы говорят о существовании души до тела. О дихотомичности человека говорит также Афинагор Афинский в трактате «О воскресении мертвых»: «Всегда и везде к человеческой природе относится бессмертная душа и придаваемое ей при возникновении тело... Хотя человек составлен из двух различных природ, однако он является единым существом, которое испытывает то душевные, то телесные аффекты и предпринимает и делает то, что предполагает то чувственное, то умственное восприятие. Поэтому все соединение этих состояний и деятельностей должно соотноситься с единой конечной целью»³. Такие высказывания характерны и для остальных апологетов.

Все апологеты согласны, что человек обладает свободной волей. Св. Иустин подчеркивает это и говорит: мы не избираем себе рождение. Оно по ту сторону возможностей нашего выбора. Но после рождения мы становимся ответственными за жизнь и способны свободно выбирать. «Хотя до нашего рождения мы не знаем о нем и по необходимости родились от взаимного

¹ *Иустин Философ, мч.* О Воскресении (отрывок св. Иустина?), 8 // *Преображенский П., прот.* Памятники древней христианской письменности. Т. IV. Сочинения древних христианских апологетов. Святой Иустин Философ, Татиан. М., 1863. С. 119.

² *Iustinus martyr.* Dialogos cum Tryphone judaeo, 40 // PG VI. Paris, 1857. Col. 561.

³ *Athenagoras.* De resurrectione mortuorum, 15 // PG VI. Col. 1004.

совокупления родителей из влажного семени своего рода и воспитаны в плохих привычках и порочных нравах, но мы можем не оставаться детьми необходимости и незнания, а [стать детьми] свободы и знания, и мы можем получить в воде [крещения] прощение наших ранее содеянных грехов. Над теми, кто готов возродиться и принести покаяние в своих грехах, произносится имя Отца всех и Господа Бога... Омовение же называется просвещением¹ (*φωτισμὸς*), ибо просвещается мышление (*διάνοια*) этих познающих. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Святого Духа, возвестившего все об Иисусе через пророков, просвещаемый омывается². Обращают на себя внимание предшествующие слова о том, что крещение есть «возрождение» (*ἀναγέννησις* = *regeneratio*), при котором «омываются в воде во имя Отца всего и Владыки Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого»³. Наряду с «Дидахэ» это первое письменное упоминание тайносовершительной формулы крещения.

Человек, с одной стороны, рождается чистым и безгрешным, а с другой стороны, во тьме неведения. Он необходимым образом обусловлен своей окружающей средой. Затем он подвергается дурному воздействию среды и становится грешником, как и окружающие его люди. Иустин говорит, что зло не может быть врожденным (первородным грехом), т. к. человек сотворен Богом свободным к совершению как добрых, так и злых поступков. Человек способен нравственно подняться над своим дурным окружением и вести богоугодную благую жизнь, раскаявшись в прежних грехах. Итак, излагается просветительская с гностическими элементами идея «целостного человека». Человек появляется на свет со всеми возможностями самоосуществления, затем он подвергается различным ущемлениям со стороны родителей, школы, профессионального мира, гендерных ролей, нормированных семейных отношений и т. д. Он воспитывается в заблуждении. В результате появляются различные повреждения, и у человека возникает болезненный интерес к выбору греховных действий. В свою очередь христианство дает человеку знание, что он способен вести благую жизнь, т. к. в нем сокрыто духовное начало. Тем самым он призывается и обязывается к богоугодному самоосуществлению, к обожению: «Люди удостоены становиться богами, все они по своему достоинству могут стать сынами Всевышнего, но они сами виновны в том, если будут судимы и осуждены подобно Адаму и Еве»⁴. Помощь же в богоподобном самоосуществлении и развитии оказывают покаяние и крещение.

У мч. Иустина, как и у других апологетов, по сравнению с мужами апостольскими уже делаются очень важные антропологические высказывания, когда утверждается, что человек об-

¹ Возможен перевод: просветлением.

² *Iustinus martyr. Apologia prima pro christianis*, 61 // PG VI. Col. 421AB.

³ *Ibid.* Col. 420C.

⁴ *Iustinus martyr. Dialogos cum Tryphone judaeo*, 124 // PG VI. Col. 765.

ладает свободной волей (*τὸ αὐτεξούσιον*)¹. Прежде всего, что касается происхождения человека, говорится о едином духовном начале во всех людях. «Семя Логоса (*σπέρμα τοῦ Λόγου*) насаждено во всем роде человеческом»², т. е. все без исключения люди имеют «врожденное семя Логоса»³. Человек не может повлиять на свое рождение, он не может ему воспрепятствовать. Рождение человека происходит независимо от желания рождающегося, он не выбирает себе родителей, страну, национальность. Но после рождения люди ответственны за происходящее и могут свободно выбрать такое действие, какое они желают: «Каждый делает добро или грешит по своему выбору»⁴.

Человек несет вину за свой плохой поступок с катастрофическими последствиями, ведь он совершает злодеяние в силу своего собственного решения. «Если бы человеческий род не имел способности по свободной воле избегать порочного и выбирать доброе, то он не был бы виноват ни в чем, что бы ни делал»⁵. Такая же аргументация была позднее использована пелагианами в споре с Августином Иппонским, когда они критиковали его концепцию первородного греха. Причем, согласно апологетам, смерть – следствие рождения, а не согрешения⁶, т. к. все, что возникает, со временем разрушается. Говорить в таком ракурсе о человеке очень важно для апологетов. Иустин Философ особенно обстоятельно развивает идею человеческой ответственности: человек способен и к пороку и к добродетели, имея возможность выбора между ними и неся перед Богом ответственность за свой выбор, т. к. того, что стоики именуют судьбой, не существует⁷. Следовательно, предопределения нет. Идея ответственности человека играет в христианстве весьма важную роль. Бог «сотворил род человеческий разумным и способным избирать истинное и делать доброе, так что никакому человеку не будет извинения перед Богом; ибо все сотворены разумными и способными к созерцанию»⁸.

Почему человек делает выбор в пользу греха? Что с ним случилось? Не был же он наделен свободной волей для собственного краха. Не для того получил он свободную волю. Она дарована ему, чтобы он проявил себя в испытаниях, оправдал свое достоинство. И здесь Иустин с помощью одной ветхозаветной библейской цитаты набрасывает сумрачную тень на историю человечества. Речь идет о ветхозаветных словах, которые, по-видимому, произвели на него сильное впечатление. Каждое поколение людей находится по закону Моисееву под проклятием:

¹ *Iustinus martyr. Apologia secundae*, 7 // PG VI. Col. 456.

² *Ibid.* Col. 457.

³ *Ibid.*, 13. Col. 468.

⁴ *Ibid.*, 7. Col. 456.

⁵ *Iustinus martyr. Apologia prima pro christianis*, 43 // PG VI. Col. 393.

⁶ *Iustinus martyr. Apologia secundae*, 11 // PG VI. Col. 461.

⁷ *Ibid.*, 7. Col. 456–457.

⁸ *Iustinus martyr. Apologia prima pro christianis*, 28 // PG VI. Col. 372.

«И весь род человеческий находится явно под проклятием в соответствии с законом Моисея»¹. В общем и целом, здесь важно, что негативное переносится на всех людей. Ведь у Моисея звучит: «Проклят [всякий человек], кто не исполнит [всех] слов закона сего и не будет поступать по ним!» (Втор. 27, 26). Иустин отстраивает свою мысль от этих библейских слов: «И никто точно не соблюдал все заповеди. Вы никогда не отважитесь возразить на это. Скорее, одни придерживались заповедей больше, а другие меньше. Раз теперь оказывается, что те, которые под законом, находятся под проклятием, потому что они не соблюдали всего, то не будет ли само собой разумеется, что все язычники еще более подвержены проклятию, так как они занимаются идолопоклонством, педерастией и другими пороками?»². Итак, проклят каждый, кто не соблюдает всего того, что записано в книге закона. Отсюда выводится инверсивное высказывание: несоблюдающие закон призывают проклятие на себя самих и на все человечество.

5.2. Каузальная инверсия: обреченность греху и вина

Как часто наблюдается в истории религий, так же и в христианстве происхождение зла объясняется в глобальном мистическом контексте. Итак, когда спрашивают, откуда берется в человеке грех, зло, то очень часто ответом выбирают мифологические представления. У ранних христиан это в большинстве случаев представления о злобных демонах, в которых глубоко верили в христианской среде. Апологеты распространяют теорию об этих демонах, которыми для христиан являются языческие боги. Они не выдумка, нет, они реально существуют, только люди ложно их воспринимают и оценивают: «В давние времена злые демоны, принимая внешность, бесчестили женщин, растлевали отроков и показывали людям ужасные вещи, так что те, которые необдуманно судили о происходящем, были запутаны, объаты страхом и не осознавали, что это были злые демоны, называли их богами и давали им такое имя, какое каждый из демонов сам себе дал»³. Потому «все боги язычников являются лишь иллюзорными образами демонов»⁴.

Так же понятно, откуда берутся эти демоны. Согласно Библии (Быт. 6, 4), это дети, зачатые падшими ангелами от земных женщин: «В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди». Иустин интерпретирует эти слова следующим образом: Бог «возложил попечение о людях и обо всем, что под небесами, на ангелов, поставленных надо всем. Но ангелы преступили это предписание, унизились до совокупления с женщинами и

¹ Греч.: Καὶ γὰρ πᾶν γένος ἀνθρώπων εὐρεθήσεται ὑπὸ κατάραν ὄν κατὰ τὸν νόμον Μωυσεῖος. См. *Iustinus martyr. Dialogos cum Tryphone judaeo*, 95 // PG VI. Col. 701.

² Ibid.

³ *Iustinus martyr. Apologia prima pro christianis*, 5 // PG VI. Col. 336.

⁴ Ibid., 41. Col. 392.

породили детей, так называемых демонов»¹. Звучит древний миф о гигантах, незаконно появившихся на земле. Они внедрены в человеческие души и человеческие тела и так присутствуют в этом мире. Они заражают этот мир пороками, злом, грехом. Используется также архаическое греко-римское представление (ср. гражданские законы Солона) о том, что незаконно-рожденные (*spurii*) обременены позором и виной отцов, не имеют священного очага, свободны от священной обязанности помогать родителям, являются исчадиями и распространителями греха. Все это мы найдем у Иустина.

С другой стороны, Иустин сводит скверное состояние человека к истории со змеем. Она затронула все человечество. От того, что случилось с Адамом и Евой, что они совершили, страдают теперь все. Но при этом Иустин внятно добавляет, что согрешил каждый человек. Как Иустин приходит к такой мысли? Он пишет: Христос «снизошел быть рожденным и распятым... за род человеческий, который со времени Адама обречен на смерть и обман змея, потому что каждый обременял себя виной и грешил»². Обратный порядок логики событий: человек с рождения обречен на смерть и заблуждение, но он сам виноват, что становится обреченным! Дается временная привязка, что каждый человек обречен на смерть «со времени Адама», а причина обреченности конкретных людей возникает уже позже, в ходе их греховной жизнедеятельности.

Иустин совершает каузальную инверсию: сначала следствие, потом причина. Происходит замена исторического времени мифологическим символом, трансформируемым с помощью философии: все процессы могут быть обратимыми. Наряду с движением от причины к следствию подразумевается и противоположное движение. Это абстрактно мыслимая возможность, которая отклоняется от мифологической истории и превышает возможности мифа, ведь его нельзя рассказать еще и задом наперед. Мышление Иустина Философа выражает себя через абстракцию, формализацию и возможность обращаемости. Оно рассматривает события с дистанции и ведет к совершенно новым постановкам проблем. Излагаемое Иустином довольно близко по звучанию к интерпретации, сделанной блаженным Августином на «Послание к Римлянам» (5, 12–13), т. е. к сформулированной Августином Иппонским богословской концепции первородного греха. Вывернутая наизнанку последовательность мысли. Но об этом речь пойдет позже. Главное, Иустин хочет непременно подчеркнуть, что согрешил каждый человек. Зло присутствует в мире именно из-за этого. Оно – результат ложного применения индивидуумом своей свободной воли.

Неповиновение берет свое начало от змея, говорит Иустин. Он делает богословское уточнение этого высказывания применительно к теме греха: каждый из людей совершает зло по

¹ *Iustinus martyr. Apologia secundae, 5* // PG VI. Col. 452.

² *Iustinus martyr. Dialogos cum Tryphone judaeo, 88* // PG VI. Col. 685–688.

собственной вине. «Каждый делает добро или грешит по своему выбору»¹. Причем отсутствует понятие первородного греха, которое мы встречаем у Августина. Здесь речь идет об универсальной вине и грешности. Основным представлением у Иустина, видимо, является то, что грех Адама и Евы – это прототип всякого человеческого греха: «Люди порицаются Святым Духом, что они, при условии соблюдения заповедей Божиих, сотворены к богоподобию, к свободе от страданий и смерти и удостоены Им называться сынами Божиими. Однако я намерен показать, что они, уподобляясь Адаму и Еве, снискивают себе смерть»². Так Иустин отсылает то к Адаму («Диалог с Трифоном иудеем», 88, 94, 103), то к Еве («Диалог с Трифоном иудеем», 100, 124), и мы вынуждены задать вопрос: какова же действительно взаимосвязь между ними и нами?

Августин Иппонский нашел свое объяснение, но как объясняется здесь у Иустина Философа? Что означает: уже Адам совершил преступление? То, что грех просто выглядит одинаково, неважно, согрешил Адам, или я, или ты? Грех – всегда грех, и выглядит он одинаково. Такой ли смысл вкладывает в свою речь Иустин? Что означают слова: по Адаму и Еве после грехопадения распознается облик каждого человека? Адам и Ева в типичной форме согрешили непослушанием³, и теперь по ним распознается, что такое грех, а облик человека формируется с того самого времени. Мысль Иустина близка к понятию греха, который можно назвать совместным. Речь идет о грехе, который охватывает всех людей и заражает всех, так сказать, объединение человечества в сетевую структуру вины через совершение многих грехов. Оттуда уже не выбраться. Что-то вроде сетевого вирусного заражения грехом. Но нет никакого первородного греха, изначального врожденного греха в результате генетической мутации сущности человека, как это было переосмыслено позднее Августином Иппонским.

Иустин строит свою мысль следующим образом: при нашем первом возникновении (т. е. рождении, в отличие от второго возникновения – крещения) мы ничего не знаем о грехе, и он совершается по необходимости. Следует еще вернуться к анализу этой мысли. Итак, я не несу ответственности за свое рождение, оно происходит по необходимости, причем, по необходимости в результате зачатия меня родителями. Вот основание всему. Родители являются причиной тому, что я существую. Потом мы живем, говорит Иустин, в нравственно испорченном, развращенном грехом окружении и получаем плохое воспитание. Посему мы – дети необходимости и незнания. Но люди не обязаны и не вправе оставаться в таком состоянии, они должны стать «чадами свободы и знания»⁴. Ключевые слова Иустина Философа: динамика, ответственность, свобода, знание. Такую мрачную ситуацию человека постоянно пронзает насквозь спасительный луч божественного света. Иногда перевешивает одно, иногда – другое. Иногда легче

¹ *Iustinus martyr. Apologia secundae*, 7 // Ibid. Col. 456.

² *Iustinus martyr. Dialogos cum Tryphone judaeo*, 124 // PG VI. Col. 765.

³ Ibid.

⁴ *Iustinus martyr. Apologia prima pro christianis*, 61 // PG VI. Col. 421–422.

дается одно, иногда – другое. Человек вынужден совершать выбор между добром и злом. В христианстве, как здесь у Иустина, по сути, имеются две антропологии: одна до спасения во Христе, другая после. Христианство говорит о ветхом и новом человеке (Еф. 4, 22–24). Это библейские слова. Так говорили уже в первом поколении христиан. Высказывания по этому поводу берутся из Библии, но не только. Немало заимствуется и из философии.

5.3. Смерть и бессмертие в контексте сотериологии

Что говорит антропология апологетов о спасении? У мч. Иустина это выглядит следующим образом: он описывает рождение человека как темный процесс, как неконтролируемый насильственный процесс: «До нашего рождения мы не знаем о нем и по необходимости родились от взаимного совокупления родителей из влажного семени своего рода»¹. Это формулировки, которые встречаются и в философии, в актуалистической философии, причем связанной с платонизмом, где вхождение духа или души в материю предшествует формированию тела. Семени трансцендентного божественного Логоса актуализируются в разуме как конкретные логосы людей, и таким образом Он имманентен им. Непостижимый божественный Логос независим от субъекта, но проявляется в активности человеческого разума как конкретный познаваемый логос. Имманентность конкретного логоса открывает для человека возможность мыслительной деятельности, познания.

Процесс разворачивается, как показывает цитата, «неудержимо по необходимости», т. е. независимо от действий человека, его выбора и согласия. Причем процесс активизируется в социальной среде грешников. Человек вынужденно попадает в недоброе окружение. Необходимость и принуждение – характеристики ситуации человека. Отнюдь не воодушевляющий антропологический образ. Ободрение и возможность должны явиться извне. К тому же в человека ничего не вложено, кроме его способности принимать решения. Однако, несмотря на такие сумрачные описания, всегда подразумевается, что надежда должна прийти извне. Это – антропологический фон, на котором сотериологическая мысль становится особенно впечатляющей.

Образ человека в раннем христианстве – сначала всегда описание состояния, в котором находится человек. Причем этот образ не статический, в нем присутствует динамика. Она налицо и в текстах св. Иустина Философа. Его антропология показательна для апологетов. Сначала дается описание состояния. Причем это негативное описание. Затем описываются причины: почему человек находится в таком состоянии, в котором он существует. Этими описаниями, как правило, изображаются уже предзаданные контуры бытия человека. У апологетов в данном случае речь идет о негативных последствиях греха при описании спасения и охарактеризовании

¹ Ibid.

«нового человека». Например, в описании, приводимом Иустином, спасение и избавление должны быть идеологией освобождения. Так как человек страдает от необходимости и принужденности, то необходимость и принужденность – это разрушительная беда. Если человек хочет спастись, то он должен освободиться.

Уже было отмечено, что спасение человека, описание спасения всегда соотносятся с фактом беды и гибели. Или наоборот: тем, как христианская проповедь говорит о спасении, для слушателя подтверждается ее правильность (так это или не так), поскольку он знает о несчастье человека. У Иустина речь идет о предстоящих человеку событиях, т. е. об освобождении от принужденности демонам и насилия необходимости. Все это – опыт несчастья, о котором соответствующим образом проповедуется. Проповедь понимает гибельное несчастье как вынужденность, порабощенность необходимости. Ключевыми здесь являются слова «освобождение», «избавление». Идея теологии освобождения отнюдь не чужда тому времени, ведь у апологетов речь идет об освобождении от порабощенности греху и злу, заразившему социальную среду, угнетающую человека. Ставится вопрос об источнике греха и озвучивается императив применения разума, дарованного человеку Богом, во благо всему человечеству. Итак, в раннем христианстве спасение человека описывается как *освобождение*, потому что гибельное несчастье распознается как *принужденность*. Какая польза от спасения, если оно не освобождает человека от того, под гнетом чего он страдает? Итак, кроме освобождения от индивидуальных грехов, требуется освобождение от социальной несправедливости и зла.

Естественно, встречается и другая терминология, когда о спасении человека проповедуется как о новом рождении, втором рождении. Тогда беда понимается как смерть. Жизнь приходит вместо смерти. Смерть отменяет жизнь, и жизнь должна вновь вернуться. Где это происходит? В крещении. Из вод крещения и прощения грехов выходит новое, возрожденное и восстановленное человечество. Это значит, возможно новое начало. Знание, благоразумное понимание, свободный выбор – все эти принципы относятся к освобождению и новой жизни. Об этом, считают апологеты, следует говорить, и в этом – спасение. Но до спасения все выглядит совершенно иначе. Камнем преткновения не должно быть то, что многое говорит против этих позитивных принципов. Повторять о них мучительно для людей. Человек видит погибельную беду в мире много отчетливее, чем спасение. Человеку еще недостает упомянутых составляющих освобожденной жизни. Это довольно смутно ощущается даже просвещенными языческими писателями. Здесь Иустином активно используется стоическое учение о логосе-сперматикосе, присущем каждому человеку: «Итак, все те [языческие] писатели вследствие им имманентного, врожденного семени Логоса могли созерцать истинное лишь демоническим. Ведь одно дело – семя некоей вещи и ее отображение, придаваемое в соответствии с восприимчивостью, а другое

дело – сама вещь, о которой сообщается и которая отображается в соответствии с приходящей от нее благодатью»¹.

Иустин согласен с рядом положений платонической антропологии. Так, у него прослеживается аллюзия на антропологию среднего платонизма, отстаивавшего идею дихотомичности человеческой души, состоящей из божественной и животной частей. Однако налицо и принципиальные отличия. Так, у неопифагорейца Нумения Апамейского (втор. пол. II в.) сочетание души и тела считается несчастьем. В человеческой душе борются две половинки-противницы: божественная часть души происходит от первого Ума и причастна силе Творца-Демиурга, а низшая часть души – от материального мира. Поэтому у Нумения налицо вера в метемпсихоз, переселение божественной части души.

Согласно Иустину, в душе человека присутствует божественная и бессмертная «животворная» составляющая, являющаяся частью Господнего Ума². Разумом человек находится в «сродстве с Богом» (*συγγένεια πρὸς τὸν Θεόν*)³. Человек, живущий праведно, очищается справедливостью, добродетелью и воздержанием, так что становится способен «разумом постигать божество». Причем души всех живых существ «одного рода». Но только человеческий ум «одарен способностью мыслить о Боге»⁴. Итак, бессмертна не душа в целом, а только ее разумная (духовная) часть. Поэтому здесь можно говорить о концепции относительного фнетопсихизма.

У Иустина Философа речь идет о двух смертях человека: первая – это смерть физическая, когда душа отходит от тела, а вторая – смерть психическая, когда от души отходит ее жизненная составляющая. «Ведь жизнь не принадлежит ей [душе] равным образом, как Богу. Напротив, так же, как человек не всегда существует, и не всегда тело соединено с душой, но душа, когда это соединение должно разомкнуться, оставляет тело, и человека нет. Так же от души, когда ей не должно более существовать, отходит животворная *пневма/дух* (*τὸ ζωτικόν πνεῦμα*) и души больше нет, но [животворная пневма] возвращается обратно туда, откуда она была взята»⁵. Напрашивается сравнение с ветхозаветным текстом из Еккл. 12, 7: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его». Итак, человеческая душа как составная сущность рождается и умирает.

Архимандрит Киприан Керн отмечает по этому поводу: «Следовательно, она [душа] не бессмертна, т. е. не обладает бессмертием сама по себе. Ее бессмертие относительно и зависит от высшего божественного начала. Интересно, что в рассуждениях о бессмертии Иустин Философ становится на неожиданную позицию, и его аргументация делается узко судебной, юридической. “Бог призвал человека к жизни и воскресению”, однако, рассуждает апологет: “души не

¹ *Iustinus martyr*. *Apologia secundae*, 13 // PG VI. Col. 468.

² Греч.: ἡ ψυχὴ θεία καὶ ἀθάνατος ἐστὶ καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος.

³ *Iustinus martyr*. *Dialogos cum Tryphone judaeo*, 4 // PG VI. Col. 484.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* Col. 489–492.

бессмертны, но они не уничтожатся, ибо это было бы весьма выгодно для злых ... Что же бывает с ними? Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые в худшем, ожидая здесь времени суда. Таким образом, те, которые удостоены видеть Бога, уже не умирают, а другие подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтобы они существовали и были наказываемы". Значит, бессмертие души (не безусловное, конечно, ибо абсолютно бессмертен только Бог) постулируется моральным принципом. Вероятно, это различие бессмертности человека и Бога навеяно апостолом Павлом: "Царь царствующих и Господь господствующих, Единый, имеющий бессмертие" (1 Тим. 6, 15–16) в этом Иустин будет влиять и на своего ученика Татиана Ассирийца¹. Вопрос о смертности души снимается вопросом о всеобщем воскресении (*τὴν καθολικὴν καὶ πάντων ἀνάστασιν*)². «Если вам доведется встретиться с такими, которые именуют себя христианами и... затем утверждают, нет никакого воскресения мертвых, а их души сразу после смерти берутся на Небеса, то не считайте их христианами»³.

Св. Иустин Философ четко сформулировал важный для диалога с представителями других религий принцип христианской апологетики: «Те, которые жили по логосу-разуму (*μετὰ λόγου βίωσαντες*), являются христианами, даже если их считали безбожниками (*атеистами* = *ἄθεοι*), как было с греками Сократом, Гераклитом и другими им подобными, а среди варваров – это Авраам, Анания, Азария, Мисаил, Илия и многие другие... Кто жил и доныне живет по логосу-разуму, является христианином и может существовать без страха и беспокойства»⁴. Позднее Тертуллиан в своем сочинении «Апологетик» (гл. XVII) сформулировал глобально: всякая «душа по природе христианка»⁵. Итак, согласно Иустину, живущие по справедливости и творящие добро причисляются к анонимным христианам. То есть речь идет о спасении вне христианской веры и Церкви. «Те, которые делали то, что является всеобщим, естественным и вечно благим, приятны Богу и будут спасены нашим Христом при воскресении аналогично прежним праведникам, таким как Ной, Енох, Иаков и им подобным, и включены в число тех, которые признали в нашем Христе Сына Божия»⁶.

Христианство лишь тогда претендует быть истинной религией, когда оно вполне серьезно воспринимает свою кафоличность, всеобщность, универсальность, когда оно признает, что присутствует везде, где живет религиозная истина без оглядки на ее внешнее облачение. «Так как христианство не частичное, а полное откровение Слова, то на него можно смотреть как на религию, которая, не изменяя своему божественному характеру, может быть названа по преимуще-

¹ *Киприан (Керн), архим.* Патрология. Киев, 2003. С. 199–200.

² *Iustinus martyr.* Dialogos cum Tryphone judaeo, 81 // PG VI. Col. 669.

³ *Ibid.*, 80. Col. 665.

⁴ *Iustinus martyr.* Apologia prima pro christianis, 46 // PG VI. Col. 397. Ср. св. *Ириней Лионский.* Обличение и опровержение лжеименного знания (Пять книг против ересей). Книга 3, глава XXV, 1.

⁵ Лат.: O testimonium animae naturaliter christianaе! См. *Tertullianus.* Liber Apologeticus. Cambridge, 1850. P. 59.

⁶ *Iustinus martyr.* Dialogos cum Tryphone judaeo, 45 // PG VI. Col. 572–573.

ству человеческой религией. Входя в мир, оно приходит к своим и, чтобы доказать свое право на господство над совестью людей, ему следует только выставить в полном свете эту заранее установленную гармонию между воплотившимся Словом и обитающим внутри нас»¹. Антропология «цельности бытия человека» Иустина Мученика непосредственно связана с его христологическим учением о Логосе².

Еще неопределеннее выглядит начальная ситуация человека по свт. Феофилу Антиохийскому, писавшему немного позже 180 г. Он описывает начальную ситуацию человека так: человек по природе имеет душу. Затем озвучивается бинарная диспозиция антропологии греческой философии: человек способен умереть и быть бессмертным. «Но теперь мне скажут: “Так смертным (*θνητὸς*) ли по природе создан человек?” Вовсе нет! “Что же? Бессмертным (*ἀθάνατος*)?” И этого мы не скажем. “Итак, – скажут, – ни тем, ни другим?” И этого не скажем. Это еще один вариант концепции относительного фнетопсихизма.

Итак, человек по природе создан ни смертным, ни бессмертным. Человек – полуфабрикат, который должен доделать себя сам. Ведь если бы Бог с самого начала создал его бессмертным, то Он сделал бы его богом; с другой стороны, если бы Он создал его смертным, то оказалось бы, что Бог виновен в его смерти»³. Бессмертие означает, что человек стремится к спасению, а смертность связана с несчастьем неспасительного состояния. Человек может стать бессмертным, может достичь бессмертия, но проходя испытание в исполнении заповедей. Это богословие христианской общины. Подобные рассуждения мы встретим и в диспуте Оригена с епископом Гераклидом и другими (египетскими или палестинскими?) епископами, удивлявшимися учению Оригена о бессмертии души⁴. Феофил добавляет: человек может достичь бессмертия и стать богом. «Итак, ни бессмертным и ни смертным создал Он [Бог] его [человека], но, как сказано, способным к тому и другому, чтобы он, если устремится к бессмертию соблюдением божественной заповеди, получил бессмертие как награду от Бога и стал богом (*γίνεται θεός*)»⁵.

Это лабильное высказывание. Около него балансируют многие раннехристианские тексты, в которых в довольно свободной форме спасение человека описывается как обожение (*θέωσις*). Например, Татиан Ассириец пишет: «Не бессмертна, мужи эллинские, наша душа сама по себе (*ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν*), а смертна (*θνητὴ*). Но, несмотря на это, она может избежать смерти. Ибо она умирает и претерпевает вместе с телом свой распад, если не распознала истины. Позднее, в конце света, она воскреснет, конечно, с телом, но только чтобы принять смерть в бессмертии как наказание. Напротив, она вообще не умрет, хоть и подвергнется временному

¹ Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 178.

² Легоев М., свящ. Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией: [учеб. пособие]. СПб., 2015. С. 97.

³ *Theophilus Antiochenus*. Ad Autolycum libri II, 27 // PG VI. Col. 1093–1096.

⁴ *Origen*. Treatise on the passover and dialogue of Origen with Heraclides and his fellow bishops on the father, the son, and the soul / transl. R.J. Daly. Vol. 54. New Jersey, 1992. P. 57–80.

⁵ *Theophilus Antiochenus*. Ad Autolycum libri II, 27 // PG VI. Paris, 1857. Col. 1093–1096.

распаду, если она вооружена познанием Бога (*τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη*)»¹. Здесь подразумевается следующее: человек может стать бессмертным, т. к. имеет в себе образ и подобие Божие. «Мы знаем два рода жизненных сил (*πνεύματα*), притом один, который мы просто именуем душой (*ψυχή*), а другой, который выше души и есть Божий образ и подобие (*θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις*)»². Климент Александрийский конкретизирует и уточняет: «Ибо образ Бога – Его Логос и подлинный Сын Ума – божественный Логос, свет, архетип света. Образ же Логоса – человек³, истинный ум в человеке, поэтому о нем говорится, что он создан “по образу Божию и Его подобию”, который посредством мышления в своем сердце подобен божественному Логосу и вследствие этого стал разумным»⁴.

Однако человек непослушанием может противопоставить себя Богу, встать на сторону смерти, продолжает Феофил Антиохийский. Тогда он становится причиной собственной смерти: «Если он [человек] непослушанием Богу займет сторону смерти, то сам стал бы причиной своей смерти... Так как своим непослушанием человек поработился смерти»⁵. Опять речь идет о принятии решения, «потому что Бог создал человека одаренным свободой и самоопределением»⁶. Но человек злоупотребил этим даром. Он застрял в скверных обстоятельствах смерти, увяз в смертности. Впрочем, человек мог бы избежать такого развития ситуации. Это вполне отчетливо прослеживается на фигуре Адама: «Бог переместил его из земли, из которой он был сотворен, в рай и дал ему побуждение к дальнейшему обучению, чтобы он там развивался и совершенствовался, даже был именуем богом (*θεὸς ἀναδειχθεὶς*) и восходил на небо в обладании вечной жизнью. (Человек был создан именно как срединное существо, ни как определенно смертный, ни как определенно бессмертный, но [создан] способным к тому и другому. Так и его обитель, рай, относительно красоты стоял посередине между небом и землей)»⁷. Итак, с человеком еще может произойти решающее событие, шанс которого был упущен по собственной вине человека.

¹ *Tatianus Syriacus. Oratio adversus graecos*, 13 // PG VI. Paris, 1857. Col. 833.

² *Ibid.*, 12. Col. 829.

³ Греч.: Ἦ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ, καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος, ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς, εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος.

⁴ *Clemens Alexandrinus. Cohortatio ad gentes* 10, 98 // PG VIII. Paris, 1857. Col. 212–213.

⁵ *Theophilus Antiochenus. Ad Autolyicum libri II*, 27 // PG VI. Col. 1093–1096.

⁶ *Ibid.*

⁷ Греч.: μετέθηκεν δὲ αὐτὸν ὁ θεὸς ἐκ τῆς γῆς, ἐξ ἧς ἐγεγόνει, εἰς τὸν παράδεισον, διδοὺς αὐτῷ ἀφορμὴν προκοπῆς, ὅπως αὐξάνων καὶ τέλειος γενόμενος, ἐπὶ δὲ καὶ θεὸς ἀναδειχθεὶς, οὕτως καὶ εἰς οὐρανὸν ἀναβῆναι (μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὀλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἐκατέρων· οὕτως καὶ τὸ χωρίον ὁ παράδεισος, ὡς πρὸς καλλονήν, μέσος τοῦ κόσμου καὶ τοῦ οὐρανοῦ γεγένηται). См. *Ibid.*, II, 24. Col. 1089–1092.

5.4. Амбивалентность человека как риск Бога

«Именуем богом» – снова ставится очень высокая антропологическая планка. Человек достиг особой близости к Богу, своей сущностью стал, по меньшей мере, частично сравним с Богом, так что его допустимо именовать богом. Это все еще относительно простой образ человека. Но уже здесь мы неизбежно наталкиваемся на характерное представление о человеке: он таков, каков есть, прежде всего, он амбивалентен. В название этой главы вынесено слово «риск». Человек двойственен и противоречив. Великолепный дар Божий, превосходный дар Божий – свобода – становится опасностью, риском для человека. Благой и явно позитивный дар, конструктивное дарование и способность человека превращается для него в опасность. Если бы он не был свободным, его жизнь была бы безопаснее. Свобода становится для человека опасностью, а затем недоброй участью. «Нас погубила самостоятельность/свобода воли (*ἀπόλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον*). Мы стали рабами, мы были свободными, и из-за греха мы проданы»¹. То, что в отличие от животного сделало человека человеком и могло бы сделать богом, стало причиной греха. Человек был создан срединным существом, ни дурным и смертным, ни благим и бессмертным, но способным к тому и другому. Следовательно, человек как создание еще не определен. Человек является творением Божиим. С этим утверждением не спорят ни иудеи, ни христиане. Но при этом он еще не определен, а потому его описание еще недостаточно широкоохватно.

Сщмч. Феофил Антиохийский, подобно мч. Иустину Философу, обращается также и к стоической философии. Это видно из его различения *λόγος ἐνδιάθετος*² и *λόγος προφορικός*³ (идентичного с *νοῦς*), чтобы сравнить превечное рождение Сына Божия из Бога Отца с эманацией внешнего Слова из внутреннего Слова⁴. Правда, согласно стоикам, каждый человек в своем логосе (разуме) – сын Божий, ибо его разум представляет собой эманацию божественного Разума. У Феофила присутствует явная аллюзия стоического учения о семенных/сперматических логосах (*λόγοι σπερματικοί*), которое пересекается с учением о двух душах, воплощенной и невоплощенной, в неоплатонизме⁵. Кстати, Феофил Антиохийский первым из богословов употребляет понятие Троицы: Бог – Логос – София-премудрость⁶. Однако оно явно отличается от ставшего классическим в более поздней догматике.

Онтологическая концепция Феофила структурно напоминает платиновскую: внутренний мир являет себя вовне как субстанции *Логоса* (*Ума*) и *Души* (премудрости), которыми творится

¹ *Tatianus Syriacus. Oratio adversus graecos*, 11 // PG VI. Col. 829.

² Греч. внутренний логос.

³ Греч. произносимый (внешне являемый) Логос.

⁴ *Theophilus Antiochenus. Ad Autolyicum libri II*, 22 // PG VI. Col. 1088.

⁵ См. выше в тексте. С. 202.

⁶ *Ibid.*, II, 15. Col. 1077.

мир. Бог высказывает Себя в Своем *Слове* (*Логос-Христос*) как *Дух* (премудрость, *София*) (ср. раввинистический иудаизм: Зогар I, 118а, III, 290а; Тиккуней ха-Зогар, тик. 22). Творение Божие представляет тогда собой нисходящую эманацию, а человек находится в срединном мире: сверху – Логос и Дух, снизу – безвидный хаос, материя. Триадология Феофила состыковывается с его антропологией. Глаголом «сотворим» (Быт. 1, 26) Бог обращается к «Своему Логосу и Своей премудрости». Феофил подчеркивает, что образ и подобие Божие в человеке «показывают достоинство человека» (*ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου*)¹. Создание человека несравнимо важнее всего остального творения. Несмотря на человеческий грех неповиновения заповедям Божиим, а «зачинщицей греха» (*ἀρχηγὸν ἀμαρτίας*) стала обольщенная змеем Ева², милость Божия велика и Бог желает человеку спасения, если сам человек этически добродетелен. Так у Феофила Антиохийского формируется логический порядок богословского дискурса: 1) триадология, 2) антропология, 3) амартология, 4) сотериология, 5) этика.

Итак, из человека может получиться прямо противоположное. Мы видим у апологетов динамический образ человека. Он стоит перед дилеммой: обожение или умирание. Выбор человеческого будущего, «бог» или «смерть», не предопределен. Будь человек богом, смерть может все еще настичь человека, будь человек мертв, он может стать живым богом. Бог наделил его великими надеждами и предоставил ему счастливые возможности. За оптимальным начальным состоянием в раю последовало грехопадение, возникло нынешнее состояние. Это состояние взывает к спасению, вначале упущенному человеком счастьем.

Человек в начальном состоянии – перворожденный, Адам. Это частая тема у отцов Церкви. У Феофила она встречается в довольно популярном варианте: Адам как ребенок, которому не все на пользу, которому не все можно сказать, которому еще не все можно доверить из того благого, что Бог предусмотрел для человека. Бог ведает благо, предусмотренное для человека, но человек еще не понимает его, оно для него еще непереносимо. То, что Бог еще не предоставляет человеку, чем человек еще не вполне обладает, что он еще не должен иметь полностью, – это знание. Как правило, апологеты говорят именно о нем. Здесь следует отсылка к истории в раю. Когда человек ест плоды дерева, он учится познанию добра и зла (Быт. 3, 1–7). Естественно, отцы Церкви читали об этом в Библии и соотнесли с юным Адамом, у которого сначала должно было быть детское сознание. Поэтому Адам представляет собой огромный риск, как для себя самого, так и для Бога. Риск следует уменьшить.

Итак, первично дело касается познания. Дерево познания, из-за которого в начале библейской истории человек пал, само это дерево было благим, и плод его был хорошим, так как в плоде заключалось не что иное, как гносис, знание: «Дерево познания само по себе было хорошо, и

¹ Ibid., II, 18. Col. 1081.

² Ibid., II, 28. Col. 1097.

хорошим (*καλός*) был его плод. Но отнюдь не древо, как некоторые думают, повлекло за собой смерть, а непослушание (*παρακοή*). Ведь в плоде было не что иное, как только познание (*ἡ μόνον γνώσις*)»¹. Гносис хорош, только когда его корректно используют: «Познание же хорошо, когда им правильным образом пользуются»². В то время Адам был по своему возрасту младенцем. Поэтому он еще не мог подобающим образом освоить знание. Постигание знания подобно тому, как ребенок лишь постепенно учится переносить твердую пищу, не может сразу по рождении кусать и грызть. В целях безопасности Бог дозировал то, что предусмотрел для Адама. Не все сразу! И потому Бог запретил Адаму древо познания.

Феофил Антиохийский объясняет: «Кроме того, Он [Бог] хотел также испытать, послушается ли он [человек] Его заповеди». Вместе с тем Бог хотел, «чтобы человек в своем младенчестве подольше пребывал в простодушной наивности». Почему? Во-первых, потому что именно «не только перед Богом, но и у людей свято подчиняться родителям в простоте и невинности (*ἐν ἀπλότητι καὶ ἀκακίᾳ*)». Во-вторых, потому что «некрасиво, когда маленькие дети развиты не по своим годам. Ведь как постепенно возрастают годами, так возрастают и в познании»³. Оттого Бог не сообщил прежде времени человеку знание, чтобы оно было переносимо, перевариваемо для Адама, чтобы он не ребячески воспринимал его и не реагировал неподходящим образом, подобно ребенку, строящему из себя взрослого. Таков был смысл заповеди, которую не соблюл человек.

Не дерево знания, не заповедь виновны в случившемся, а непослушание человека. «Когда закон требует воздерживаться от чего-то, и кто-то не подчиняется, ясно, что не закон виновен в наказании, а грубое непослушание... Для первозданного его непослушание повлекло наказание, так что он был изгнан из рая. Не потому, что древо познания имело бы в себе нечто злое, а из-за своего непослушания человек теперь должен был претерпеть тягость, мучение, страдание и, наконец, подпал смерти»⁴.

Итак, апологеты интерпретируют историю в раю на свой особый лад. Снова и снова мы встречаемся у них с топором рискованного характера человеческого бытия: жизненный путь человека может пойти наперекосяк, человек может оступиться и пасть. Человек должен принимать то, что делает Бог и как Он это делает. Следует пытаться понять, почему Он это делает. Человек был и остается риском, причем риском для своего Творца, Который создал его. Бог наделил человека силами, возможностями и способностями, посредством которых он эмансипировался от Творца. Создатель так оснастил свое творение, что оно получило возможность противиться Ему, разумеется, не на пользу себе, а всегда во вред.

¹ Ibid., II, 25. Col. 1092.

² Греч.: «ἡ δὲ γνώσις καλή, ἐὰν αὐτῇ οἰκείως τις χρῆσθαι».

³ Ibid.

⁴ Ibid.

5.5. Сравнение с антропологией «Герметического корпуса»

Теперь проведем сравнительный анализ антропологической концепции христианских апологетов с антропологией герметического гностицизма. В герметическом гносисе, языческом ответвлении античного гностицизма, представлены тексты из II и III столетий, которые называются «Герметический корпус» («Corpus hermeticum»). Это собрание религиозных трактатов, приписываемых Гермесу Трисмегисту (трижды величайшему). Сам Гермес Трисмегист – синкретический образ из комбинации древнеегипетского бога Тота и древнегреческого бога Гермеса. Гностические сочинения Гермеса Трисмегиста, распространенные уже в III–IV вв., пользуются популярностью в теософских кругах вплоть до наших дней. В самом «Герметическом корпусе» (XVI, 1a–2)¹ герметизм определяется как сокрытость знания от неготовых к его восприятию непосвященных, профанов. Основание скрытности таково: человек, стремящийся познать сущность вещей, абсолютную истину, не может описать свой опыт. Ведь понимание представляет собой ограничивающее отношение. Но все ограниченное, относительное упускает абсолютное. Итак, абсолютное непостижимо и, следовательно, не описываемо. Поэтому знающий (гностик), обращенный к созерцанию абсолютной истины Божией, хранит молчание (*σιωπή*)².

Магический герметизм характерен смешением науки и религии. Столп герметизма, Гермес Трисмегист, утверждает: «Невозможно разграничить, что идет от познания мира, а что – от познания Бога. Области эти слиты воедино»³. «Чтобы познать секреты Искусства [магии], – поучает законодатель «герметической науки», – надо искать Бога. Чтобы найти Бога, нужно войти внутрь себя, заставить молчать страсти. Мы ищем вовне себя то, что есть внутри [нас]. Нужно, чтобы душа освободилась от материи и концентрировалась на себе, ибо в глубине ее присутствует Бог»⁴. Сходные мысли мы встречаем у Татиана, когда он говорит о том, что душа много-составна (*πολυμερής*), и ее хочет поработить материя⁵: душа может принять в себя Дух Божий, Который дает человеку бессмертие и знание, а плоть – «узы души». Согласно Татиану, изначально человек трихотомичен, но затем дух оставляет душу, которая не желает следовать ему. Поэтому дихотомическая и трихотомическая антропологии сосуществуют: Дух Божий пребывает только в праведных людях⁶. Истинное познание также у блаженного Августина в сочине-

¹ *Hermetica*. Vol. I. London, 1968. P. 262–265.

² *Corpus hermeticum*, I, 31 // *Hermetica*. Vol. I. P. 130–131.

³ *Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. Paris, 1944. P. 356.

⁴ *Ibid.* P. 361.

⁵ *Tatianus Syriacus.* Oratio adversus graecos, 15 // PG VI. Paris, 1857. – P. 837–840.

⁶ *Спасский А.А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т.1. Сергиев Посад, 1914. С. 11.

нии «Об истинной религии» («De vera religione») есть «внутреннее» (ср. гностическое «Евангелие от Фомы» из Наг-Хаммади, изречение 3¹). В герметической гносеологии понятия «внутреннее» и «внешнее» знание доминируют. Подобно апологетам, для Гермеса Трисмегиста нет иного познания, кроме того, «что состоит в созерцании божественного и в благочестии»². Итак, гносеология и этика неразделимы.

В «Герметическом корпусе» правильная жизнь трактуется как ненависть к плоти. «Если ты, мой сын, сперва не возненавидишь свою плоть, – обращается Гермес Трисмегист к изучающему премудрость, – ты не сможешь любить себя самого [подлинное «сам» неплотское]; но если ты любишь себя самого, ты любишь разум, а имея разум причастен ты тем самым знанию»³. И далее: «Знание бестелесно, орган, использующий его, есть сам разум, а разум противоположен плоти»⁴. В «Герметическом корпусе», как и у Феофила Антиохийского, теология плавно переходит в антропологию. Правда, имеются характерные отличия. Всеединый, Бог, эмануруя в бесформенную праматерию своим Духом (Разумом), создает Самого Себя в образе человека. Словами Гермеса Трисмегиста: «Бог не только содержит в себе все, но Он истинно есть все. Он есть то, что есть и то, чего нет, а также то, чего еще нет. Творя, Он создает Сам Себя»⁵, и «все вещи, которые существуют [плотски ли, бесплотно ли], есть Сам Бог»⁶. «Бог есть все» (*αὐτὸς ὁ Θεὸς πάντα ἐστίν*)⁷. Эта пантеистическая идея эллинистического герметизма II – III веков была позднее адаптирована испанской иудейской каббалой. Она прослеживается в книге «Зогар» и особенно у Ибн Габироля (ср. его сочинения «Кетер Малхут»⁸ и «Микор Хаим»⁹: Бог есть все и все есть Бог). Догматическая формулировка Гермеса Трисмегиста звучит так: «Универсум [*ὁ κόσμος*] есть второй Бог [*δεύτερος Θεός*], ... и все вещи есть части Бога»¹⁰. Этот герметический пантеизм находится в противоречии с герметическим гностицизмом, учащим, что во втором (земной мир) и третьем (бесформенная материя) слоях Универсума царит зло.

В ранее упоминавшемся «Герметическом корпусе» звучат сходные с апологетами мысли. «Герметический корпус» – ровесник богословских текстов отцов-апологетов, которые приводились в этой главе ранее. Речь идет об упоминавшейся в предыдущей главе беседе бога насмешки Мома и бога-творца Гермеса. Мом отговаривает Гермеса от сотворения человека как самотрансцендирующегося существа, стремящегося превзойти самого себя, стать богом. «О Творец,

¹ «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны, и вы узнаете, что вы – дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы – бедность». См. Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 250.

² Festugière A.-J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. Paris, 1944. P. 357.

³ Corpus hermeticum, IV, 6b // Hermetica. Vol. I. P. 152–153.

⁴ Ibid., X, 9–10a. P. 192–193.

⁵ Ménardo L. Hermes Trismégiste. Paris, 1910. P. 68.

⁶ Corpus hermeticum, V, 10a // Hermetica. Vol. I. P. 162–163.

⁷ Ibid., IX, 9; XII (II), 22–23a. P. 184–185, 236–239.

⁸ Др.-евр.: Царская Корона.

⁹ Др.-евр.: Источник Жизни.

¹⁰ Ibid., VIII, 1b. P. 174–175.

мудро ли Ты поступаешь, оставляя свободным от хлопот того, кто будет смело созерцать прекрасные таинства Природы. Ты собираешься позволить ему жить без печали – тому, чьи помыслы достигают границ земли? ... Они [люди] раскопают даже Природу, таящуюся в глубинах самых недоступных святилищ»¹. Речь идет о риске творения человека, т. к. стремящийся стать богом человек, будучи сотворенным, не имеет божественной природы и будет принимать неверные решения.

Здесь наблюдаются параллели к христианскому способу восприятия человека. Бог создал его. Несмотря на все удерживание свыше, человек имеет возможность многих действий. Бог планировал совершенно другую историю, чем ту, которую затем претворил в жизнь человек. Человек фактически смог испортить дело Бога. Но он переоценивает себя, он ошибочно действует и принимает решения. Человек – это риск творения. Это соответствует библейским представлениям лишь в том аспекте, что человек может расстроить и сорвать планы Бога, а в остальном Бог хорошо владеет ситуацией со своим творением. Что сделает человек со своими дарованиями? Его дарования – это познание и бессмертие. Но человек беспечно отнесся к ним, частично или полностью растеряв. Эксперимент Бога провалился. Требуются новые божественные усилия, чтобы эксперимент, в конце концов, все-таки удался.

Человек в начале истории, в своем истоке, Адам как младенец – такова отправная точка также и христианского гностического богословия маркионитского толка. Каков Адам? Малолетний, неопытный, ограниченный в способности познания. Несмотря на свои дарования, он весьма дефицитарен. Снова и снова все срывается: Бог предупреждает человека, посылает своих вестников, а человек все-таки делает зло. Точно так же видит человека свт. Иринеи Лионский.

5.6. Выводы

Апологеты в отличие от мужей апостольских активно используют античную философию (платонизм и стоицизм). Они вводят в антропологическое богословие понятия «логос человека», «разумная душа», «свобода воли», «ответственность», «заблуждение», «гносис», «коллективная принужденность», «динамика душевного развития». Для апологетов характерна дихотомическая структура антропологии: человек состоит из души и тела. Индивидуум – единство обеих составляющих. Взятые в отдельности, они не являются человеком. Поэтому спасение человека предполагает как душу, так и тело. Антиохийская антропология имеет отличия от александрийской. Согласно первой, душа создается одновременно с телом. Согласно второй, душа творится до тела, предшествует ему. Если вторая концепция явно креационистская, то по пово-

¹ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев–М., 1998. С. 180–181.

ду первой этого сказать нельзя, т. к. одновременно встречаются как креационистские, так и традуцианистские элементы. Дихотомическая структура человека соотносится с концепцией двух смертей: первая смерть – физическая, когда душа отходит от тела, а вторая – психическая (Иустин Философ), когда от души отходит животворящая ее духовная сила (*τὸ ζωτικὸν πνεῦμα*). Значит, бессмертие не является характеристикой души. Человек ни смертный, ни бессмертный (неопределенное создание), а способный к тому и другому (Феофил Антиохийский). Мы видим у мч. Иустина Философа и свт. Феофила Антиохийского два варианта относительного фнето-психизма.

Впервые в христианской антропологии четко утверждается, что человек обладает свободной волей или автономией (*τὸ ἀυτεξούσιον*), поэтому несет ответственность пред Богом и людьми за свои действия. Все люди имеют «врожденное семя Логоса». Человек рождается чистым и безгрешным, но во тьме незнания. Поэтому он обусловлен своей окружающей средой, дурному воздействию которой он подвергается и становится грешником, как и окружающие его люди. При рождении человек не знает о грехе и совершает его по необходимости. Однако человек способен благодаря учению Христа нравственно подняться над дурным окружением и вести благую жизнь, раскаявшись в прежних грехах. Следовательно, для апологетов характерна просветительская с гностическими элементами идея «целостного человека», рождающегося со способностью к самосовершенствованию, благой жизни и праведности (сходно у Пелагия: благая природа человека способна стремиться к святости), но воспитываемого в падшей культуре социума, внедряющей в него деструктивные интересы и привычки.

Человек, с одной стороны, рождается чистым и безгрешным, а с другой стороны, во тьме неведения. Он необходимым образом обусловлен своей окружающей средой. Человек несет вину за свой плохой поступок с катастрофическими последствиями, ведь он совершает злодеяние в силу своего собственного решения. Происхождение зла объясняется в глобальном мистическом контексте, и смч. Иустин совершает каузальную инверсию: сначала следствие, потом причина. Идея теологии освобождения не чужда апологетам. Ими был сформулирован важный для диалога с представителями других религий принцип христианской апологетики.

В антропологии апологетов наблюдаются эквивалентность индивидуума с обществом (связано с концепцией социальности греха) и логическая инверсия: проклят каждый, кто не соблюдает всего того, что записано в Моисеевом Законе, следовательно, несоблюдающие закон призывают проклятие на себя самих и на все человечество. Также в антропологии апологетов выявляется каузальная инверсия, что связано с использованием апологетами античной философии: все процессы могут быть обратимыми. Наряду с движением от причины к следствию подразумевается и противоположное движение (позднее это будет модифицировано применено в концепции первородного греха блаж. Августином, которой у апологетов не наблюдается). Об-

ратный порядок логики событий выглядит так: человек с рождения обречен на смерть и заблуждение, но он сам виноват, что становится обреченным. Дается временная привязка, что каждый человек обречен на смерть со времени Адама, а причина обреченности конкретных индивидуумов возникает уже позже, в ходе их греховной жизнедеятельности.

На антропологические воззрения апологетов не повлияли ни Мидраш, ни «Оракулы Сивилл», однако определенное воздействие оказали учение о творении человека в «Герметическом корпусе», платоническая и стоическая философия. Язык апологетов не ординарен. Все они согласны, что человек обладает свободной волей, поэтому после рождения он становится ответственным за жизнь и способен свободно выбирать. Аргументация апологетов касательно наличия у человека активно действующей свободы воли была позднее использована пелагианами в споре с Августином Иппонским, когда они критиковали его концепцию первородного греха.

6. Сщмч. Иринеи Лионский (II в.): по образу Сына и по подобию Отца

6.1. Человек как незавершенное творение и ребенок по развитию

Сщмч. Иринеи, еп. Лионский, уже не относится к апологетам. Он происходил из Малой Азии, возможно, из Смирны. Свой знаменитый богословский трактат «Против ересей» он составляет в 80-е гг. II столетия¹. Последнее свидетельство об Иринее – послание еп. Виктору Римскому (ок. 189–199 гг.) по поводу спора о дате празднования Пасхи.

Иринеи Лионский рассуждает о человеке в контексте своей полемики против гностиков (ок. 185). Учитывая необходимость отстаивать правильную антропологию, «Иринеи склонен толковать сотворение человека на основе Евангелий, используя Книгу Бытия в качестве поддержки и подтверждения, а не основы»². Ин. 1, 3, а не Быт. 1, 1, является для него ключевым текстом, и он цитируется Иринеем больше всего. Человек определяется как «хороший», потому что он создан благим Богом. Иринеи развернул дискуссию с гностиками о человеческих и божественных качествах. Акцент на «образе Божиим» постоянно присутствует в его текстах. Человеческую личность делает «хорошей» ее знаковая причастность источнику добра, Богу. Поскольку доброе качество образа раскрывается в христологическом свидетельстве воплощенного Сына Божия, одной из «рук» Бога Отца, то «человеческая личность, созданная по образу Сына Божия, ставшего человеком, становится средством для понимания Бога и приближения к нему»³.

У сщмч. Иринея мы найдем значительно более разработанную, чем у апологетов антропологию. Начнем с идеи о незавершенном человеке. Иринеи подчеркивает, что необходимо учитывать незавершенность человека, сотворенного Богом. Эта идея соответствует раввинистическому пониманию разницы между *šlm* и *dmwt* в Быт. 1, 26: *šlm* как «затемненность» (*šl*) материальной телесности должен развиваться до духовной индивидуальности (*dmwt*), человек должен стать личностью с неповторимым обликом (*צורה* – *цура*).

Прежде всего, человек одарен довольно умеренно: мы должны помнить, что «мы недавно созданы единым Всеблагим»⁴. Это характеристика человека, находящегося только в начале своего развития. Каждый постепенно проходит жизненный путь, каждому когда-то был только день или два от роду. Так, духовный опыт Адама исчисляется только лишь одним днем: сотво-

¹ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 3, III, 3 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 849–851.

² *Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London, 2009. P. 27.

³ *Ibid.* P. 28.

⁴ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 5, I, 1 // PG VII–2. Paris, 1857. Col. 1121–1122.

рение, грех и духовная смерть в один и тот же день¹. Адам был неразумным ребенком по своему интеллекту: «Человек был маленьким. Он был ребенком, ему еще требовалось развитие, чтобы достичь своей зрелости... Но человек был ребенком, его мысли еще не были совершенно просветленными, а потому он и был легко обманут искусителем»². Младенец не может вкушать «совершенную твердую пищу». Бог мог с самого начала предоставить человеку совершенство, «но человек был неспособен вместить (воспринять) его, потому что он был еще ребенком»³.

Человек должен реально оценивать свой возраст и возможности, но он не делает этого. Напротив, он переоценивает себя и в этом его ошибка, в этом он заблуждается. Человек еще неопытен, несовершенен и не в состоянии понимать Бога, выдержать то, что предусмотрел для него Бог. Бог подготавливает человека: «Однако человеку не следовало быть о себе слишком высокого мнения и не превозноситься высокомерно, как если бы над ним не было никакого господина, так как ему дарованы сила и свобода. Ему следовало бы остережиться провиниться перед своим Богом, своим Творцом в результате превышения установленной для него меры и гордого самодовольного самоуправства по отношению к Богу. Потому ему были даны Богом законы. Они должны были показать ему, что у него есть Господь, Владыка всех вещей. Также Бог сделал определенные распоряжения, чтобы он [человек] пребывал в своем бытии таким, каким был, т. е. бессмертным, если соблюдет заповедь Божию. Но он должен был подпасть смертности и превратиться в землю, из которой был взят при сотворении, если не соблюдет ее»⁴. Если бы Бог не воспитывал человека, то путь возрастания был бы закрыт человеку, говорит Иринея. Требуется воспитать все человечество. Ведь Бог желает, чтобы Его план реализовался: Бог терпеливо ведет человека к цели, обожению. Человек воспитывается Богом к спасению. Тема божественного воспитания человека – одна из центральных в антропологии Иринея Лионского.

У Иринея, как ранее у апологетов, мы снова видим образ ребенка: Бог воспитывает и подготавливает человека к грядущему, к новому, о чем люди не могут знать. «С возрастанием любви людей к Богу» им «сообщается больше и более великие дары»⁵. Иринея постоянно говорит, что Бог должен приучить людей к новому. «Теперь же для совершенствования и подготовки к нетлению принимаем некоторую часть Его Духа [Божия], приучаясь принимать и носить Бога»⁶. Люди не могут понимать, если не получают от Бога помощь. Воспитание и исполнение – вот две важные категории. Человек нуждается и в том, и в другом. Он – относительно беспо-

¹ Ibid., 5, XXIII, 2. Col. 1185.

² Лат.: hoc est homo, parvulus erat, quia puer erat et eum necessario decebat accrescere et itac ad statum perfectionis [per]venire... Sed homo parvulus erat, adhuc etiam non habens consilium, quapropter et facile a seductore decipiebatur. См. *Irenaeus Lyonensis. Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 12 // *Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. Freiburg, 1917. P. 37.

³ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, XXXVIII, 1 // PG VII–1. Col. 1105.

⁴ *Irenaeus Lyonensis. Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 15 // *Weber, S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. P. 40.

⁵ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, IX, 2 // PG VII–1. Col. 997B.

⁶ Ibid., 5, VIII, 1. Col. 1141–1142.

мощное существо. Со всем подобающим смирением и скромностью человек должен осознать это. Иринея постоянно призывает к проявлению скромности, потому что этот призыв полемически направлен против гностицизма, который порой весьма заносчиво пустословил по поводу человека и нередко посматривал на христианство с высокомерием. Согласно Иринею Лионскому, горделивая гностическая антропология представляет собой большой соблазн.

Воспитание и приучение – это долгая история, история Израиля: Бог начал осторожно вести человека, вести через пустыню, все дальше и дальше. «И вначале Бог создал человека по своей доброте, затем избрал патриархов, чтобы спасти их, затем воспитал народ и научил неученого следовать Богу, потом подготовил на земле пророков, приучив человека носить Его Дух и хранить общность с Богом»¹. Воспитанность и приученность! Этих двух драгоценнейших качеств как раз и не хватало человеку, он должен научиться им. Человек должен «возрастать», «меняться», чтобы дать Богу действовать в человеке. «Послушание Богу означает продолжение существования и непреходящесть. Непреходящесть же есть слава Несозданного. Посредством такого порядка, гармонии и руководства созданный человек становится образом и подобием несозданного Бога... Человек же сначала должен был возникнуть, затем возрасть, затем укрепляться, затем размножиться, затем набраться сил, затем прославиться и, наконец, созерцать своего Бога (*videre suum Dominum*). Ибо созерцание Бога – наша цель и причина непреходящесть. Непреходящесть же приближает нас к Богу (*in corruptela vero proximum facit esse Deo*)»².

Человек незавершен, он еще не способен хранить общность с Богом, потому что еще недостаточно духовно развился. Его земная жизнь – время возрастания, развития, совершенствования. Как раз этого-то и не хотели понимать гностики. Они говорили о себе, что они «избранные», «совершенные»: *ἐκλεκτοί (electi)*, *τέλειοι (perfecti)*. Но это не так. Существует установленный Богом порядок, которого обязаны придерживаться также и гностики: «Человек же постепенно движется вперед и достигает совершенства, т. е. приближается к Несозданному. Ибо совершенен только Несозданный, т. е. Бог (*Τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος (infectus)· οὗτος δὲ ἐστὶ Θεός*)»³.

Итак, развивающийся и совершенствующийся человек некогда станет способен созерцать Бога. А созерцание Бога приносит бессмертие. Близость Богу обеспечивает бессмертие. Сама религиозная жизнь в ее динамике развития представляет собой опыт близости Богу, что напоминает древнеегипетское понимание религии⁴. Причем требуется пройти все ступени развития

¹ Ibid., 4, XIV, 2. Col. 1011.

² Ibid., 4, XXXVIII, 3. Col. 1107–1108.

³ Ibid.

⁴ Древнеегипетскую религию ведущий египтолог современности Ян Ассман (род. 1938) определяет как опыт «близости Богу», реализующийся в трех измерениях, которые сообща определяют «смысловой горизонт обращения с божественным»: культовом, космическом и мифическом. См. Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 230–244.

и ничего не упустить: возникновение, возрастание, взросление, размножение, набирание сил, прославление, созерцание Господа. Нельзя перепрыгивать через ступени, иначе крах и падение неизбежны. Развитие человека – это интенсивное испытание. У человека огромные преимущества и велика вероятность успеха. Хотя человек лишь медленно продвигается вперед, но он достигает совершенства: не являясь несотворенными, люди «не дотягиваются до совершенства», они как дети должны «обучаться и упражняться в науке совершенного»¹. История спасения понимается Иринеем как божественное воспитание рода человеческого. Из онтологического места человека как существа созданного следует, что Адам пребывал в состоянии детства и был существом незавершенным. Совершенство – духовный задаток и цель человека. «Лишь в долгом процессе воспитания, в котором Бог приспособливает свое благое действие к познавательной способности человека при сохранении человеческой свободы, человек медленно и постепенно подводится к совершенству»².

Позднее свт. Иоанн Златоуст (ум. 407), ориентируясь на апологетов и Иринея Лионского, выработал учение о синкатавасисе (*συγκατάβασις* = снисхождение), которое является богословским средством для понимания многообразия и соотношения религиозного опыта людей. «Снисхождение, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – это когда Бог являет Себя не так, как Он есть, но указывает Себя, насколько способен к тому воспринимающий Его, приспособливая показывание под немощь воспринимающих»³. Посредством Ветхого Завета Бог «приспособливается» к человеческим слабостям и неполноценности. Как между иудейскими и языческими культовыми практиками (жертвоприношениями, ритуалами и обрядами) наблюдается известная родственность и преемственность в развитии, так существуют и воспитательные ступени религиозного опыта, через которые Бог подводит людей, находящихся на уровне духовного детства, к своему Откровению во Христе (*детоводитель ко Христу*)⁴.

Как в свое время у сщмч. Иринея Лионского, у свт. Иоанна Златоуста снова говорится о ступенях развития и совершенствования человека. Правда, теперь речь идет о ступенях религиозного опыта человечества в целом и не утверждается, что на индивидуальном уровне требуется проходить ступени религиозного опыта предшествующих эпох. Учение синкатавасиса в первую очередь говорит о божественной любви, снисходящей до человеческого восприятия и проходящей с человечеством посильный для него путь от языческих религий через иудаизм к христианству. Также оно говорит об универсальности христианства, которое присутствует вез-

¹ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, XXXVIII, 1–2 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 1105–1107.

² *Wyrwa D. Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenäus von Lyon // Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*. Berlin, 1997. S. 473.

³ *Joannes Chrysostomus. S. De incomprehensibili*, III, 3 // PG XLVIII. Paris, 1862. Col. 722.

⁴ Греч.: *παιδαγωγός εἰς Χριστόν*. См. *Joannes Chrysostomus. S. Homilia XVII*, 1–2 // PG LIII. Paris, 1862. Col. 133–136. Ср. Гал. 3, 24–26: «Закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса».

де, где живет религиозная истина, без оглядки на ее внешнее облачение (ср. Иустин Мученик). Это означает, что Мессия–Христос не является исключительной монополией одной религии, но Он живет в истинном таинственном теле своей Церкви, границы которой шире земных институтов.

Ириней Лионский дает четкую формулировку человеческого развития: «Мы не являемся с самого начала богами, но сначала людьми, а уж потом богами»¹. Здесь говорится о движении от скромного начала к великолепному настоящему и будущему: люди станут богами. Христиане, согласно апостолу Павлу, «приняли Духа усыновления» (Рим. 8, 15, 23; Гал. 4, 5; Еф. 1, 5), а усыновленных Богом следует именовать богами (Пс. 81, 6): «Вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы». Ириней Лионский разработает богословие, по которому человек лишь тогда становится способен к спасению, когда он полностью врос в человеческое бытие, т. е. когда признает свою ограниченность, когда смиренно согласен быть человеком. Ириней критически отмечает, что гностики хотят немедленно быть подобными своему Творцу. Они хотят быть богами, прежде чем стали полноценными людьми: «Они не дожидаются времени возрастания..., не хотят быть тем, чем стали сначала»².

Величайшее утешение в такой *conditio humana*³ – вочеловечение Христа, Который пришел, чтобы сделать нас тем, чем Он Сам является. «Потому Логос, Сын Божий, стал с нами ребенком, хотя был совершенен, не ради себя, а из-за детского состояния человека, стал так понятен, как человек мог Его понимать»⁴. Рисуя разумный образ человека, Ириней старается, чтобы этот образ действительно соответствовал человеку. Известно, человек слаб, но также известно, что этим еще не все сказано, ведь человек находится в руках Того, Кто его создал. «По благодати своей Он [Бог]... сделал людей подобными себе, наделив их свободной волей. Но своим провидением Он знал слабости человека, и что отсюда последует. Однако по своей любви и могуществу Он преодолел сущность тварной природы. Сначала должна была появиться природа, затем смертное побеждается бессмертным, и человек становится образом и подобием Божиим (*feri... iminem et similitudinem Dei*), обретая знание добра и зла»⁵.

Сщмч. Ириней с конкретной целью изображает человека столь нуждающимся и маленьким. Ему нужно раскритиковать гностический взгляд на мир. Мы знаем из гностических источников: гностики без каких-либо оговорок утверждали, что обладают всей полнотой знаний. Речь идет о самопознании Божества посредством человека как эона Плеромы, т. е. полноты бытия. Поэтому такие представители раннехристианского гностицизма, как Симон маг (Деян. 8,

¹ Лат.: non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii. См. *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, XXXVIII, 4 // PG VII–1. Col. 1109A.

² Ibid.

³ Лат. состояние человека.

⁴ Ibid., 4, XXXVIII, 2. Col. 1107.

⁵ Ibid., 4, XXXVIII, 4. Col. 1109.

9–25) и его ученики Менандр и Елена, именовали себя богами (*Simoni deo sancto*)¹. Для них и последующих гностиков, таких как Валентин и Василид (II в.), гносис – это когда человек осознает свою божественность, а спасение – приобщение к тайному знанию о самопознающем благом Божестве, эманировавшем в злую материю. Христос для многих гностиков был не Спасителем мира, а примером самоспасения одного из эонов Плеромы. «Гностики первых веков христианской эры были могучими умами, с творческой фантазией, среди них были такие гении, как Валентин. Но их подмена веры знанием, их неспособность к волевому подвигу веры вела к религиозному бессилию и бесплодию, к блужданию по пустыням собственной мысли и собственного воображения. С религиозными реальностями гностики были разобщены, так как не принимали их иррационально. Соблазн гностицизма коренится в отрицании вины, не допускающей полноты знания»².

Гностики не считали для себя авторитетом ни учителей Церкви, даже ни апостолов, наконец, ни самого Иисуса Христа. Ириней гневается по данному поводу и потому заверяет своих слушателей, которые уже намерены покинуть Церковь, что человек сам по себе полностью бессилен и знает только то, что Бог открыл ему. «Невозможно без Бога познать Бога (*quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum*), потому Он учит людей своим Словом (*per Verbum suum*) знанию Божию. Тем же, которые этого не понимают и потому полагают найти другого отца, кто-либо по праву воскликнет: вы заблуждаетесь, ибо не знаете ни Писаний, ни силы Божией»³. Бог открывает человеку лишь столько, сколько человеку нужно для обретения спасения в соответствии с его разумением и образом жизни. Итак, человек никак не может все знать, потому что Бог не все открывает ему. Бог открывает ему то, что нужно человеку, а именно благую весть о спасении.

Человек немного знает о себе, о мире и о Боге. Таково состояние человека. Это одна из сторон антропологии Ириней, проистекающая из антигностической полемики. Потому что, естественно, Ириней охотнее рассматривает человека как вдохновенное существо, которому Бог даровал все для его счастья и радости. Ириней говорит так, ведь он желает не подавить человека, а ободрить и обрадовать речью о спасении.

6.2. Сравнение с антропологией еп. Евсевия Кесарийского

Сделаем небольшое отступление в антропологию, говорящую о возрастании, развитии человека. Некоторое время спустя этот образ маленького незрелого человека, пребывающего в духовном детстве, получил культурно-историческое измерение. Поводом к тому послужил за-

¹ *Iustinus martyr. Apologia prima pro christianis*, 26 // PG VI. Col. 367–368.

² Бердяев, Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 42.

³ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, V, 1 // PG VII–1. Col. 984.

труднительный вопрос со стороны философов: почему Логос пришел так поздно, почему спасение и истина пришли так поздно к человеку? Евсевий Кесарийский (258/265–339) отвечает на этот вопрос следующим образом. Логосу следовало прийти поздно, чтобы Его послание имело смысл. «Прежнее житие человека было еще не в состоянии понять учение Христово, исполненное премудрости и силы»¹.

Первый человек нарушением заповеди променял блаженство Божие на проклятую землю. Следствием того стало бескультурье на земле. Значит, Бог действовал правильно, не начиная слишком рано историю спасения. Бескультурье скверно оттого, что оно препятствует проявлению способности восприятия. Потомки Адама, «заполонившие» всю нашу землю, стали значительно хуже него и влачили «звероподобное существование». Они еще даже не помышляли о городах и государствах, искусствах и науках. Следует обратить внимание на типично античный образ мыслей: начало культуры в строительстве городов!

Евсевий развивает свою антропологическую концепцию далее. Словарный запас древних людей был крайне беден: «У них не было никакого представления о законах и юриспруденции, добродетели и философии»². Как кочевники они были варварами и дикарями. Поэтому, согласно Евсевию, еще не пришло время для пришествия в мир Логоса. Люди как бескультурные существа не смогли бы воспринять Слово Божие. В этом бескультурии они изворачивались, как могли: «Так как они преизбытком добровольной злобы истребляли прирожденную разумность и разумные, нежные семена в человеческой душе, то они всецело подпали всевозможной скверне»³.

Затем наступило улучшение. предсуществующий Логос время от времени являлся кому-то из древних друзей Божиих. Логос показывал себя в различном облике таким великим мужам, как пророки, Сократ, Платон и поэты. «Друзья Божии привнесли семена страха Божия в людские массы»⁴. К началу Римской империи Логос явился всем народам. Тем временем они были подготовлены воспринять истину Бога Отца. Момент пришествия Логоса был благоприятен и разумен. Лишь культурное человечество могло усвоить Евангелие как истину Божию. Человечность дается человеку Логосом.

¹ *Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica I, II // PG XX. Paris, 1857. Col. 61.*

² *Ibid.*

³ *Ibid. Col. 61–64.*

⁴ *Ibid. Col. 64.*

6.3. Трансляция греха в истории

Но вернемся к сщмч. Иринею Лионскому. Человек начинает с малого, как ребенок. Он именно постепенно становится зрелым и развивается. Причем развитие понимается не как внешнее, а как по существу внутреннее (библейское *dmwt*) развитие человека, совершенствование его способностей и расширение возможностей. Есть пара библейских мест, которые крайне важны для антропологии Иринея. Это главы 1 и 2 книги Бытие, а особенно Быт. 1, 26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему». Само собой разумеется, Иринею считает историю в раю историческим событием. Адам совершил в раю грех, который заключался в непослушании. Он является источником для всех грехов целого человечества. Кризис, даже крах человеческой истории – следствие греха Адама. Такова богословская идея, повлекшая за собой далеко идущие последствия. Она озвучивалась уже до Иринея Лионского, а апогей ее формирования – в антропологии Августина Иппонского.

Возникает вопрос: как взаимосвязан грех Адама с последующими грехами и страданиями людей? Иринею однозначно говорит о порабощении человека сатане. Что потерял тогда Адам, потеряли все. Потерянное в Адаме – «бытие по образу и подобию Божию»¹. Человек становится дефицитарным существом: «Через непослушание одного человека, который был первоначально создан из неводеланной земли, многие сделались грешниками и потеряли жизнь»². Чуть позже это высказывание усиливается: «Непослушанием одного человека пришел грех и грехом распространилась смерть»³, т. е. все причастны грехопадению Адама, а потому причастны к его вине. В «Доказательстве апостольской проповеди» уточняется: «Непослушание Адама, к которому все причастны, опутало нас тенетами смерти», или: «Непослушание праотца Адама опутало всех нас тенетами смерти»⁴. Правда, возможна несколько иная трактовка высказывания, если это не одно, а два предложения с одним некорректным глаголом: «Адам впутал всех. Все скованы смертью через непослушание Адама»⁵. Тема, что все человечество согрешило в Адаме, очень часто затрагивается Иринею. Поводом распространения этой мысли послужило послание апостола Павла римлянам: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что [в русском переводе с личным местоимением: «в нем»] все согрешили»⁶ (Рим. 5, 12). Позже Августин Иппонский переинтерпре-

¹ Лат.: *ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei*. См. *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 3, XVIII, 1 // PG VII–1. Col. 932.

² *Ibid.*, 3, XVIII, 7. Col. 938.

³ *Ibid.*, 3, XXI, 10. Col. 954.

⁴ Лат.: *Adam omnes implicatid alligati sumus morti per inoboedientiam [Adae]*. См. *Irenaeus Lyonensis. Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 31 // *Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. P. 58.

⁵ Лат.: *Adam omnes implicavit [a не «implicated»!]*. *Alligati sumus morti per inoboedientiam [Adae]*.

⁶ Греч.: *Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*.

тировал данное высказывание своим собственным переводом: не «потому что все согрешили», а «в котором все согрешили», стало быть, в Адаме¹. Благодаря тому, что Ириней и Августин так перевели это предложение, они уже могли объяснить скверное состояние человека. Подробнее морфологический анализ см. в разделе «Реакция Августина на антропологию Пелагия»².

Конечно, Адам пал. Это недопустимо превратно истолковывать, подобно гностикам. Он – виновный грешник, но в его пользу свидетельствуют, так сказать, смягчающие обстоятельства. Он же обманут завистливым дьяволом³ и побежден его искусительным обещанием бессмертия. В пятой книге «Против ересей» (V, 24, 4) обоснованием божественной терпимости приводится явно платонический мотив отсутствия ненависти и зависти у Бога: «Зависть противна Богу». Ср. у Платона: «Ненависть находится вне сонма богов» («Федр», 247a)⁴, и благой Творец «ни в каком деле не испытывает зависти» («Тимей», 29e)⁵. После грехопадения Адама охватил страх и стыд как знак раскаяния, и милосердный Бог не обделяет его своим состраданием⁶. Адам столь легко соблазнился, потому что все еще был ребенком и нуждался в духовном росте⁷. «Так же и грехопадение Адама включилось в божественный воспитательный план»⁸. Хотя оно мешало непосредственному развитию человека, но Бог терпеливо сносит его⁹.

При этом Иринеем не объясняется, как он связывает вину Адама с виной остального человечества. Ириней Лионский предполагает некий род солидарности или, лучше сказать, идентичности между отцом человечества, Адамом, и его детьми. Раз он так плохо поступил, то его потомство вовлечено в его деятельность. При грехопадении в некотором смысле все уже присутствовали. Так поступил Адам, поэтому в некотором смысле так посупали уже все. С мотивом бездумного повторения вслед за праотцем негативного опыта у Иринея не очень соотносится мотив разумного накопления человеком собственного позитивного опыта¹⁰.

Такое предположение Иринея апеллирует к Ветхому Завету: дела праотца переключаются на всех потомков. Об этом свидетельствуют библейские прототипы: «И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину: ибо он был еще в чреслах отца,

¹ Лат.: in quo omnes peccaverunt. См. *Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali* // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 402.

² См. ниже в тексте. С. 522.

³ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, IV, 40, 3 // PG VII–1. Col. 1113–1114. Ibid., V, 24, 4 // T. VII–2. Col. 1188. *Irenaeus Lyonensis. Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 16 // *Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. P. 41.

⁴ *Платон. Сочинения в четырех томах*. Т. 2. СПб, 2007. С. 187.

⁵ Там же. Т. 3, ч. 1. С. 511.

⁶ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, III, 23, 1.5–6 // PG VII–1. Col. 960–964.

⁷ *Irenaeus Lyonensis. Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 12 // *Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. P. 37.

⁸ *Wyrwa D. Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenäus von Lyon* // *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*. Berlin, 1997. S. 473.

⁹ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, III, 20, 1–2 // PG VII–1. Col. 942–944. Ibid., IV, 37, 7. Col. 1103–1104. Ibid., IV, 39, 1. Col. 1109–1110. Ibid., V, 29, 1 // T. VII–2. Col. 1201.

¹⁰ Ср. Ibid., V, 2, 3. Col. 1125–1128. Ibid., V, 3, 1. Col. 1128–1129. Ibid., V, 21, 3. Col. 1181–1182.

когда Мелхиседек встретил его» (Евр. 7, 9–10). Итак, в предке потомство уже всецело присутствует, прежде чем оно рождено. Затем Ириной описывается, сколь точно падению Адама соответствуют Спаситель и спасение, как согрешил Адам, что с ним случилось и как он будет спасен. Спаситель стал тем, кем являемся мы. Ириной подразумевает под этим наше скверное состояние. Логос становится человеком, чтобы сделать нас тем, кем является Он. «Именно для того Логос Божий стал человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы человек воспринял в себя Логоса и, усыновленный, стал сыном Божиим»¹. Ириной, критикуя ересь эвионитов, задает риторический вопрос: «И как человек перейдет в Бога, если Бог не перешел в человека?»² Антропология Ирины Лионского рассматривает человека в развитии, в постоянной динамике. Человек еще не готов, незавершен, но он и не окончательно пропал: человек еще может стать иным, чем является теперь.

6.4. Антропологические интерпретации образа и подобия Божия

Как для отдельного человека, так и для всего человечества лучшие времена еще впереди, заманчиво утверждает сщмч. Ириной. Бог создал человека незаконченным, незавершенным. Он очень многое предоставил и доверил ему, но исходный пункт – взаимосвязь с Адамом. Бог задал оптимальные стартовые условия, но человек основательно их разрушил. Ириной Лионский говорит о «согласии спасения» (*consonantia salutis*), которое ожидает Бог от человека после его «создания по Своей благодати»³. Августин Иппонский еще более заострил эту мысль: «Кто создал тебя без тебя, не оправдает тебя без тебя»⁴. Итак, утверждается, что Бог желает участия человека в познании и достижении заданной цели. Но ныне человек уже имеет за своей спиной историю падения и беды, историю неспасения, по орбите которой он кружит. В том, что с ним происходит, виноват он сам. Ситуацию с тварностью и поврежденностью человека, с повторным наделением его надеждой и будущностью Ириной Лионский особо тщательно разбирает в своем анализе 26-го стиха первой главы книги Бытие (Быт. 1, 26).

Сщмч. Ириной Лионский – первый христианский богослов, который для ориентации человека широко использует этот библейский стих при построении антропологической модели. Он обращается к нему, чтобы весьма дифференцированно проанализировать состояние человека. Он задается вопросом о значении синонимической пары: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему». Ветхозаветное (древнееврейское) выражение не

¹ Греч.: Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσας, καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαῶν, Υἱὸς γένηται Θεοῦ. Ibid., 3, XIX, 1 // PG VII–1. Col. 939B.

² Ibid., 4, XXXIII, 4. Col. 1074.

³ Ibid., 4, XIV, 2. Col. 1011.

⁴ Лат.: Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. *Augustinus Hipponensis. Sermo CLXIX, XI, 13 // PL XXXVIII. Paris, 1865. Col. 923.*

подразумевает разнородности элементов, здесь скорее повторение первого элемента, чтобы еще раз выразить то же самое, выделить и подчеркнуть¹. Напротив, тогдашние отцы Церкви считали, как иудейские раввины: если в Откровении присутствует двоякость, то тем самым что-то имеется в виду. В обоих сохранившихся сочинениях Иринея стих Быт. 1, 26 является ключевым при описании человека. Для антропологии довольно трудно точно объяснить смысл, содержащийся в этом высказывании. Приведем лишь три смысловые проекции. Первую и самую популярную в христианстве позаимствуем у блаженного Августина: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему ... Отец и Сын и Святой Дух, Троица, которой говорится, по образу нашему»². «Здесь множественное число, ибо неправильно говорить, что человек по образу одного лица, Отца или Сына или Святого Духа, потому что он был создан по образу Троицы»³. У Тертуллиана, напротив, Бог обращается только к Логосу. В свою очередь раввинистический иудаизм считает, что адресатами речи Бога являются силы небесные, ангелы.

Для тогдашних людей было проблемой, к кому же обращается Бог? Для Иринея – это вовсе не вопрос. Бог говорит Сыну и Духу, причем Сын и Дух были двумя руками Бога, которыми Он создает человека: «Человек есть смешение души и плоти, он создан по подобию Божию и сформирован Его руками, т. е. Сына и Духа, которым Он и говорил: “Создадим человека”»⁴. Кажется, что интерпретация Иринея близка к Августину: «Бог не нуждался ни в какой помощи, чтобы создать то, что решил у себя, как будто бы Он сам не имел рук. Ведь при Нем всегда Слово и премудрость, Сын и Дух, Которыми и в Которых Он по свободной воле и решению сотворил все. К Ним и говорит Он: “Сотворим человека по Нашему образу и подобию”, заимствуя из Себя самого сущность созданий, их идею и их прекрасную реальную форму»⁵. Но уточнение относительно второго лица Троицы меняет понимание концепции Иринея: «“И сказал Бог: сотворим человека по нашему образу и подобию”. В этом месте прямо очевидно, что Отец обращается к Сыну, и Он – чудесный советник Отца»⁶. То есть человек становится образом и подобием несотворенного Бога, поскольку Отец это постановляет, Сын устраивает, а Дух питает и взращивает. Человек постепенно продвигается вперед, развивается и добивается совершенства. Три божественных лица включены в процесс создания человека, и каждое имеет свое значение для него.

Прежде чем перейти к дальнейшему анализу антропологии Иринея, сначала еще один тезис об Адаме. Это именно Адам, первозданный человек, о ком, согласно Писанию, Господь ска-

¹ См. выше в тексте. С. 208.

² *Augustinus Hippoensis*. De Genesi ad litteram, XIX // PL XXXIV. Paris, 1845. Col. 291.

³ *Augustinus Hippoensis*. De Trinitate, C, VI, 6 // PL XLII. Paris, 1845. Col. 1001.

⁴ *Irenaeus Lyonensis*. Adversus haereses libri quinque, 4, Praefatio, 4 // PG VII–1. Col. 975B.

⁵ *Irenaeus Lyonensis*. Adversus haereses libri quinque, 4, XX, 1 // PG VII–1. Col. 1032B.

⁶ *Irenaeus Lyonensis*. Demonstratio Apostolicae Praedicationis, 55 // *Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. P. 81–82.

зал: «Сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему». Мы все из него, а раз мы из него, то унаследовали и его имя. Раввинистический иудаизм также говорит о том, что Адам – коллективное имя. Эту общность людей в Адаме Иринея называет исконной природой человека, созданной по образу и подобию Бога. Все люди обладают ей. Что это означает? Образ и подобие – первично плеонастическая пара слов. Иринея различает между понятиями «образ» и «по образу». «По образу Божию» Логос создал человека¹, а сам образ Божий – это Бог Сын, Логос. Иринея говорит: «При восстановлении (*rursus perficiendo*) этого человека Бог хотел соблюсти тот же способ воплощения, родившись от Девы по воле и премудрости Божией. Так в Его собственном воплощении следовало показать подобие с воплощением у Адама (*Adami similitudinem incarnationis*) и во исполнение написанного: в начале (*in principio*) человек [был] по образу и подобию Божию (*secundum imaginem et similitudinem Dei*)»². Иринея приводит понятие «образ» и тем самым показывает, что человек – образ Сына, поскольку Сын Божий внешне соответствует человеку.

Природный человек был не в состоянии оказать сопротивление диаволу и выдержать его искушение, «потому человеческая природа должна была соединиться с Логосом. В Адаме диаволом был побежден не только отдельный человек, а весь род человеческий»³. Поэтому человечеству требуется божественная помощь, превышающая все человеческие возможности. «Кто же должен быть лучше и превосходнее человека, созданного по подобию (*similitudinem*) Божию, как не Сын Божий, по чьему подобию создан человек? И потому в последние времена Он являет подобие [человека]: Сын Божий стал человеком и воспринял в Себе самом (*in semetipsum suscipiens*) давнее творение»⁴. Здесь Иринея внезапно снова говорит «подобие», тем временем как объясняет, что человек есть образ Божий, поскольку он – образ Сына Божия. В Иисусе Христе воплощение отчетливо проявляет образ.

Значит, антропологическая модель сщмч. Иринея схематично выглядит так: Бог создал человека по образу Божию. Образ Божий – Сын, Логос. Сын явился в «последние времена», чтобы собой показать подобие образа Божия в человеке. В последней из приведенных цитат понятия «подобие» и «образ» равнозначны. В начале цитаты Иринея заменяет «образ» на «подобие». Это с его стороны небрежное отношение к понятийному аппарату богословия! Мы увидим, что подобие в дальнейшем понимается иначе. В отличие от подобия (*similitudo*), образ (*imago*) относится к плотскости человека, к телесности человека и Сына Божия Иисуса Христа, в этом они являются образом невоплощенного Логоса. Здесь явное сходство с иудаистским бо-

¹ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 5, XV, 4 // PG VII–2. Col. 1166C.

² *Irenaeus Lyonensis. Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 32 // *Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. P. 58–59.

³ *Ziegler H. Irenäus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche*. Berlin, 1871. S. 260.

⁴ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 4, XXXIII, 4 // PG VII–1. Col. 1075AB.

гословием, понимающим *slm* (образ) как телесность, материальный субстрат человека (*homer*) в отличие от *dmwt* (подобия) как личности, внутреннего духовного начала, которое требуется воспитывать, развивать. Хотя Иринея непостоянен в употреблении понятий, однако в длинных богословских пассажах у него налицо двойное различие. Тем самым он открывает широкую перспективу для патристики в том, что касается антропологии.

В связи со сказанным приведем пару примеров. Первый пример содержит высказывание, уже знакомое нам понятием «по образу». Речь идет о родстве людей с Сыном Божиим, но, кроме того, говорится о подобии, которое представляет собой нечто иное образу. Если оба понятия различны, то, когда говорится об образе, следует говорить и о подобии. «Логос Божий стал человеком, уподобляясь человеку и уподобляя человека себе, чтобы человек ценился своим подобием Сыну. В прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию (*κατ' εἰκόνα Θεοῦ*), но это не было проявлено (*οὐκ ἐδείκνυτο*)». Напрашивается сравнение с библейским \aleph (*sl*) – тень, затемнение, непроявленность. «Потому что Логос (*Λόγος*), по чьему образу сотворен человек (*κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγγύονει*), был еще невидим (*ἀόρατος*). Оттого человек столь легко и утратил подобие (*ὁμοίωσιν*)»¹. Библейское *dmwt* (в Септуагинте: *ὁμοίωσιν*), согласно иудаистскому богословию, тоже отсутствует, правда не по причине грехопадения, а потому что это – цель духовного (внутреннего) развития, к которому призван человек.

Но вернемся к Иринею Лионскому. «Когда Логос Божий стал плотью (*σὰρξ*), Он упрочил и то и другое. Он показал истинный образ (*τὴν εἰκόνα ἐδείξεν ἀληθῶς*), став тем, что было Его образом (*ἢ εἰκὸν αὐτοῦ*) [т. е. человеком]. И Он упрочил (*βεβαίως κατέστησε*) подобие (*ὁμοίωσιν*), уподобляя (делая вполне схожим) человека невидимому Отцу (*συνεξομοίωσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ*) посредством видимого Логоса (*per visibile Verbum*)»². Итак, в отличие от образа, подобие было утрачено человеком и восстановлено Логосом, уподобившим человека невидимому Отцу. Правда, это высказывание только с экзегетическими натяжками состыковывается со сказанным Иринеем много раньше, а именно, что в Адаме утрачено «бытие по образу и подобию Божию»³. Имеется ли здесь в виду, что человеком утрачены и образ и подобие, или же что разрушено их единство в связи с утратой одного из элементов, т. е. подобия, как следует из более позднего контекста? Видимо, более правдоподобна вторая интерпретация, т. к. об утрате «бытия по образу и подобию Божию» говорится не раз в связи с восстановлением Иисусом Христом в результате воплощения подобия Божия в человеке. Примем ее за рабочую версию.

Что же у Иринея означает подобие? «По образу Божию» значит «по образу Сына». До боговоплощения об этом образе уже было известно, потому что об этом написано в Библии, но

¹ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 5, XVI, 2 // PG VII–2. Col. 1167C. Текст свт. Иринея Лионского в греческом оригинале сохранился лишь фрагментарно, но есть полный латинский перевод.

² *Ibid.* Col. 1168A.

³ Лат.: *ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei*. См. *Ibid.*, 3, XVIII, 1. Т. VII–1. Col. 932B.

образ был еще невидим. Со времени воплощения он зрим. Мы, как образ Божий-Логос, а Он, как мы. Вследствие невидимости Логоса образ Божий в человеке не был очевиден, его подобие было лабильным, неустойчивым. Итак, подобие – это нечто иное, чем сотворенность по образу. Следующий момент. Логос стабилизировал в человеке и то и другое посредством показывания их в Себе самом. Образ Он стабилизировал его показательным предъявлением в своем лице, а подобие Он стабилизировал восстановлением подобия с Богом Отцом.

Человек создан по образу Сына и по подобию Отца. «*Быть по образу*» относится к человеческой природе, т. е. это – отличительная черта, а тем самым это – антропологическое понятие. *Подобием* человек также обладал с самого начала, но потерял его. Логос стабилизировал подобие посредством своего знания Бога-Отца. Так же и подобие является антропологическим понятием, но подобие может исчезнуть вследствие греха. Причем состояние всех людей становится тогда погибельным. «Он воспроизвел (*recapitulavit*) в Себе долгую историю человечества (*longam hominum expositionem*), став человеком посредством воплощения, и в этом воспроизведении дал нам спасение, чтобы мы во Христе Иисусе могли получить обратно (*reciperemus*) наше бытие по образу и подобию Божию, которое потеряли в Адаме»¹. Итак, мы потеряли в Адаме бытие по образу и подобию, т. к. остался только образ. В Иисусе Христе мы получаем обратно подобие. Он воистину стал человеком и восстановил в своем существе изначальный принцип, а именно бытие по образу и подобию Божию. Ириней Лионский снова и снова говорит на эту тему.

Душа, которая дает жизнь телу, и жизнь, которую душа передает, не одно и то же. Жизнь, которую душа дарует человеческому телу, – это жизнь Бога, которая есть Дух Бога Отца. Посредством души, которая является неотъемлемым, но нематериальным компонентом человеческого существа, человек получает жизнь Святого Духа, впервые дарованную в Эдеме, но «полностью реализуемую в человеческом опыте только тогда, когда человек приобщается божественной жизни через Боговоплощение»².

Соответственно человеческой природе, к человеку относится образ Сына и подобие Отца. Таково мнение Ириней. Это – великолепное оснащение человека, весьма благоприятная для дальнейшего развития начальная позиция. От человека зависело использовать или не использовать ее. Итак, образ и подобие различны. Ириней описывает сотворение мира и при этом говорит о человеке следующее: «Бог прославится в Своем создании, формируя его сообразно Своему Отроку и соответственно подстраивая под Него. Потому что руками Отца, т. е. посредством Сына и Духа, создается человек, а не только часть человека, по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никогда человеком. Совершенный человек – внутреннее сме-

¹ Ibid.

² Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. London, 2009. P. 41.

шение и соединение души, принимающей внутрь себя Дух Отца, с плотью, которая создана по образу Божию»¹. По образу, но не по сущности, сходно материальное начало человека, по подобию сходно психическое начало человека. Опять сходство с антропологией раннего иудаизма. Подобие заложено в душе человека. Притом это – подобие Богу. Ириной может сформулировать так: человек подобен Богу Отцу, если душа его наполняется Святым Духом, т. е. становится двусоставна, то человек духовно развивается. Иначе говоря, поскольку человек имеет душу, он подобен Богу.

В чем распознается подобие с Богом Отцом? Это – свобода человека. «Ибо согласно Своей благодати дал Он нам милостиво благо и создал людей Себе подобными через [их] свободную волю»². Тем самым человек есть бог в своем собственном теле. Или еще добавляется: человек наделен разумом, вследствие этого он подобен Богу. «Человек действительно одарен разумом, этим самым он – подобие Божие, он свободен в выборе и самовластен, сам себе причина, когда становится то пшеницей, то соломой»³. Человек, будучи наделен разумом, в этом отношении подобен Богу, обладает свободой воли и самоопределением. Подобие Богу заключается в разуме и свободе (автономии) человека, которые относятся к его естественным функциональным свойствам. Поэтому он сам является для себя причиной того, что становится иногда добрым зерном, а иногда просто плевелами. На этом основании он будет справедливо осужден: ведь созданный способным к разумной деятельности, он потерял истинный разум, и, живя неразумно, выступил против справедливости Божией. Итак, разум и свободная воля – пара антропологических элементов.

6.5. Целостность человека

Отталкиваясь от этих представлений, Ириной Лионский делает следующий шаг. Он формулирует свою антропологическую концепцию шире и конкретнее. Ириной вновь обращается к библейскому стиху Быт. 1, 26. Но прежде требуется дать следующее пояснение: у Ириной трихотомическая антропология, т. е. он описывает человека с помощью трех основных категорий:

¹ Лат.: *Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans Per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio (commistio) et adunitio est animae assumptis spiritum Patris, et admixta (admista) ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. Ibid., 5, VI, 1. T. VII–2. Col. 1136D–1137A.*

² В тексте стоит латинское выражение *suae potestatis homines*, т. е. «люди, подвластные лишь себе». Выражение *suae potestatis* (свободной возможности) взято из римского права и эквивалентно выражению *sui iuris* (самоправный). Смысл выражения – возможность проявлять свою свободную волю. Ibid., 4, XXXVIII, 4. T. VII–1. Col. 1109B.

³ Лат.: *Homo vero rationalis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus est et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut a liquando quidera frumentum, a liquando palea, fiat. Ibid., 4, IV, 3. Col. 983A.*

«Бесспорно, мы состоим из тела, взятого от земли, и души, получающей от Бога дух»¹. Здесь наблюдается некоторое сходство с антропологией Татиана (исключая его негативную аксиологию телесности)². Татиан говорит о том, что душа многосоставна (*πολυμερής*)³: тело содержит в себе душу, а душа – дух. И у Иринея и у Татиана человек представляет собой три вложенных друг в друга составляющих. Для Иринея все они в плане аксиологии имеют ценность и важны. Человек – это дух, душа и тело. В дихотомической же антропологии человек состоит только из души и тела. Итак, антропология Иринея Лионского трихотомична.

Иринея защищает эту антропологию от гностиков, которые, по его мнению, уродуют человека, элиминируя тело. Гностики утверждали, что тело не всегда было принадлежностью человека, и он должен позаботиться о том, чтобы снова избавиться, освободиться от него. Иринея настаивает на целостности человека, а она для него заключается в трихотомии: *πνεῦμα – ψυχή – σῶμα* (дух – душа – тело). «Плотское создание как таковое – не совершенный человек, но только его тело и часть человека. Ни душа сама по себе не является человеком, а только душой и частью человека, ни дух не является человеком, а только духом и не может называться человеком. Внутреннее объединение всех их составляет человека»⁴. Итак, целостный человек – это все три составляющие вместе взятые: создание из плоти не является как таковое полноценным человеком, но только телом. Также и душа как таковая не является человеком, но лишь частью его.

По поводу антропологической целостности протоиерей Иоанн Мейендорф (1926–1992) пишет: «Это учение об общении с Богом, о “причастии” Ему направлено против гностиков, отрицавших значение тела. Согласно Иринею, только “целый” человек может “участвовать” в Боге, и если нет тела, то нельзя говорить и об “участии”. “Образ и подобие” человека Богу следует представлять не в виде отражения или картинка, а в категориях единства, общей жизни, общения или участия. Такое понимание человека в общении с Богом через принадлежащий им обоим Дух Святой в современном богословии носит название “теоцентрической антропологии”. Основной принцип теоцентрической антропологии состоит в том, что Дух Божий присущ человеку “по природе”, потому что человек был создан дуновением Духа Божия и без Него превращается в животное. Такое понимание в корне чуждо распространенному на Западе противопоставлению природы и благодати. Это противопоставление предполагает, что для спасения человеку необходимо нечто добавочное, внешнее, а именно благодать, которой он по природе своей не обладает и которая может быть дарована одним лишь Богом»⁵.

¹ Лат.: *Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum, et anima accipiens a Deo spiritum, omnis quicumque confitebitur. Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque, 3, XXII, 1 // PG VII–1. Col. 956B.*

² См. выше по тексту. С. 294.

³ *Tatianus Syriacus. Oratio adversus graecos, 15 // PG VI. P. 837.*

⁴ *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque, 5, VI, 1 // PG VII–2. Col. 1138.*

⁵ Мейендорф И., *протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2001. С. 30.

Объединение всех трех элементов образует человека. Тогда спрашивается, каково различие между душой и духом? И еще: человек, обладающий образом Божиим, но не имеющий подобия Божия, т. е. по свободной воле не вмещающий в свою душу дух, является неполноценным человеком или вообще не является человеком, но животным? Как бы то ни было, согласно Иринею, руками Отца, т. е. Сыном и Духом, человек создается по подобию Божию. Душа и дух могут быть только частью человека, но никогда целым человеком.

Целый человек – это смешение души, принимающей Дух Отца, с плотью, сформированной по образу Божию, т. е. Логосу. Сын и Дух участвовали в возникновении человека. Чтобы возник целый, совершенный человек, душа должна вступить в две связи: одну – с духом (Духом Отца) и еще одну – с телом (сформированным по образу воплощенного Сына). Дух Отца, который может быть принят душой или же отклонен, явно понимается как благодать, милость, дар, т. к. указывается, что соединение души с Духом Отца происходит по милости Божией. «Те, которые получают Святого Духа и носят в себе, приводятся к Логосу, т. е. к Сыну. Сын же приводит их к Отцу, и Отец наделяет их нетленностью (*in corruptibilitatem*). Итак, без Духа невозможно видеть Сына и без Сына никто не может прийти к Отцу. Потому что знание (*scientia*) Отца – это Сын, а знание Сына Божия [достигается] посредством Святого Духа. Но Духа подает по благоусмотрению (*beneplacitum*) Отца Сын в силу Своего служения тем, кому хочет Отец и как Он хочет»¹. Антропологическая категория «подобие Божие» превращается в нечто вроде благодати. Но это подобие может пропасть.

Иринею здесь не совсем аккуратен при квалифицировании благодати как антропологического понятия. По этому поводу Иоанн Мейендорф заметил: «Следует признать, что антропологические взгляды св. Иринея оставляют многие вопросы открытыми, и поколения богословов последующих времен обсуждали, имел ли он в виду тварный Дух или же нетварный, говорил ли он о Духе, как о даре, или же о третьем Лице св. Троицы»². Есть разница, причисляется ли нечто к антропологическим категориям, т. е. непременно наличествует у каждого человека, или то же самое считается благодатью, даром, который человек может и отвергнуть. В отличие от образа Логоса, «который всегда присущ роду человеческому»³, подобие Божие не является постоянной составляющей сотворенной человеческой природы, а есть дар. Следовательно, это понятие относится уже не к антропологии, а к сотериологии. Несколько необычно, что Иринею разводит оба эти понятия, которые взаимопринадлежны. В данном месте напрашивается вопрос: Иринею хочет строить антропологию или же учение о благодати? Видимо, нам не следует вводить такое различие, ведь творение и спасение для Иринея не являются чем-то разным. И то и

¹ *Irenaeus Lyonensis. Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 7 // *Weber S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis*. P. 32.

² *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. С. 30.

³ Лат.: *qui semper humano generi adest. Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque*, 3, XVI, 6 // PG VII–1. Col. 925.

другое – аспекты заботы Божией о человеке. Именно в этом контексте много размышляет Ириней Лионский.

Ириней продолжает анализировать эти антропологические понятия и их соотношение друг с другом. Как продолжает развивать свою антропологию Ириней и какой образ человека предстает его взору? «Если же этот дух смешанно соединяется с душой и телом, тогда возникает духовный и совершенный человек, созданный по образу и подобию Божию. Если же душе недостает духа, тогда такой человек является только душевным, а так как он остался плотским, он будет несовершенным. Хотя он обладает образом Божиим в своем теле, но не принимает подобие Божие посредством духа»¹. Итак, хотя человек имеет образ в своем теле, но ему недостает подобия с Богом, которое осуществляется посредством духа. Такой человек несовершенен. Этот дух – благодать, которая может приниматься или отвергаться человеком. «Теперь же для совершенствования и приготовления к нетленности мы вмещаем часть Его Духа, привыкая принимать и носить Бога... Итак, этот залог, обитая в нас, делает нас уже духовными, и смертное поглощается бессмертным»². Совершенный человек – смешанное соединение духа, души и тела: «Смешение и объединение всех их образует совершенного человека»³.

Учитывая процитированные места из Ириней Лионского, можно сказать: присутствие Святого Духа есть вечность в Боге. Здесь речь идет об излитом в мир Духе. Дух не может быть от самого по себе человека, он должен быть дарован Богом. Но только все три вместе взятые антропологические составляющие делают человека полноценным, совершенным. Человек есть создание с душой и телом, когда нисходит (ниспосылается) подобие Божие. Или, словами самого Ириней Лионского: «Ибо то же самое, что умирало, сделается живым, что было потеряно, найдется»⁴. Творение и спасение, антропология и сотериология пересекаются у Ириней. Это отчетливо видно, например, в связи с проблемой перевода его текстов. Как следует адекватно переводить такое частотное слово, как «perfectus»? Первично делает человека совершенным человеком дух от Бога или дух уже пребывает в еще несовершенном человеке? По текстам Ириней это невозможно однозначно уяснить, да он, пожалуй, вовсе и не стремился к четким формулировкам. Полноценен, совершенен человек, принявший в себя дух как «часть» Духа Божия, или все еще неполноценен, несовершенен? Видимо, для Ириней это несущественно.

Соотнесем это с антропологией по Быт. 1, 26. Ириней читает этот библейский стих так: человек является образом Божиим, поскольку он имеет тело, как и воплощенный Сын Божий. Подобие Божие Ириней рассматривает в двух различных качествах. С одной стороны, поскольку человек имеет душу, он свободен. С другой стороны, он имеет дух как часть Духа Божия.

¹ Ibid., 5, VI, 1. T. VII–2. Col. 1137–1138.

² Ibid., 5, VIII, 1. Col. 1141.

³ Ibid., 5, VI, 1. Col. 1138.

⁴ Ibid., 5, XII, 3. Col. 1153.

Дух – родовая, но не природная часть его человеческого бытия, примешанная к душе и телу. У Иринея Лионского все размышления о Боге, мире и человеке обладают весьма конкретным характером и излагаются им эмоционально. Обратимся к трем текстам, которые, составленные вместе, представляют антропологию в форме вероисповедания и молитвы: 1) «Ибо слава Божия – это живой человек (*vivens homo*), а жизнь человека – созерцание Бога (*visio Dei*). Если же проявление Бога через творение (*per conditionem*) подает жизнь всему живому на земле, то тем более Откровение Отца через Логоса подает жизнь тем, кто видит Бога»¹; 2) «Бог прославится в Своем создании, формируя его сообразно Своему Отроку и соответственно подстраивая под Него»²; 3) «Ибо слава человека – Бог, дело Божие и сосуд Его премудрости и силы – человек»³. Человека, находящегося в плохом состоянии, сначала нужно восстановить. Человек еще не целен, его еще требуется воспитать. Воспитание, приведение к подобию Божию – вот форма мышления Иринея. Возникает вопрос: откуда в конце II века берутся эти богословские категории, откуда приходит данная традиция богословской мысли? Родина Иринея – Малоазийский полуостров, где он был пресвитером. Свои сочинения он пишет в европейском Лионе, но происходит из Малой Азии. Он, по его словам, с детских лет учился у пресвитеров в Нижней Азии (*inferiore Asia*)⁴, малоазийской провинции, столицей которой был город Эфес. Особую роль в его обучении сыграл епископ Поликарп Смирнский, ученик апостола Иоанна Богослова. Иринея Лионский явно был знаком с богословием раннего иудаизма, представленного в том регионе сильными синагогальными школами. Несомненно, Иринея Лионский был весьма креативен в богословии, хотя и не слыл выдающимся богословом.

Образ Божий, воплощенный в человеке, является той основой, из которой человек черпает знание о Творце. Человек «по образу» является телом, получающим жизнь от Отца, и он становится личностью благодаря причастности Святому Духу. Концепция «образа» раскрывает тройческую реальность Бога в его реляции к человеку. Учение Иринея о Боге сформулировано посредством его учения о человеке. Богословие Иринея Лионского понимается через его антропологию. человеческая сущность динамична. Ключевыми словами свт. Иринея для определения образа Божия являются «восприятие», «передача» и «приучение». Динамическая концепция человека основана на динамичном отношении души к телу. Иринея, однако, подробно не разбирает, как функционирует в человеке душа.

¹ Ibid., 4, XX, 7. Т. VII–2. Col. 1037.

² Ibid., 5, VI, 1. Col. 1136.

³ Ibid., 3, XX, 2. Т. VII–1. Col. 943.

⁴ *Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica V, XXA // PG XX. Paris, 1857. Col. 485.*

6.6. Выводы

У сщмч. Иринея мы найдем значительно более разработанную, чем у апологетов антропологию. Человек – незавершенное творение, неспособное хранить общность/ общение с Богом, т. к. еще не достиг богоподобия, которое является не антропологической заданностью, а целью человеческого совершенствования. Эта концепция соответствует раввинистической антропологии раннеиудейского богословия того времени: отличие *šlm* от *dmwt* в Быт. 1, 26.

В грехопадении Адама утрачивается богоподобие, и человек становится дефицитарным существом, которому нужен Спаситель, чтобы восстановить его полноценность. Все причастны грехопадению Адама (концепция солидарного греха), а потому причастны к его вине. Эта концепция Иринея Лионского предваряет пелагианскую концепцию греха как продукта воспитания. Однако утверждение, что человечество согрешило в Адаме, предваряет и августиновскую концепцию первородного греха, но не генетического, а традигенетического. Т. е. речь идет о передаче приобретенных способностей и индивидуального опыта.

Сходно с апологетами сщмч. Иринея Лионский говорит о первом человеке как о ребенке по разуму, которому надо пройти ряд ступеней воспитания. Развивающийся и совершенствующийся человек некогда станет способен созерцать Бога, чем обретет бессмертие. Предполагается некая солидарность, идентичность между Адамом и его детьми: повторение вслед за праотцем негативного опыта.

Человек должен адекватно оценивать себя (еще малоразвитый ребенок), но он переоценивает себя (гностики – показательный пример тому), следовательно, заблуждается. В этом антропология сщмч. Иринея не отличается от антропологии апологетов. Ребенка нужно воспитать, в этом педагогическая задача Бога: воспитание и приучение к спасению, обожению. Иринея Лионский первым из богословов развивает концепцию обожения как антитезу учению гностиков о «божественности избранных»: сначала надо стать людьми (*primo homines*), а уж потом богами (*tunc demum dii*).

Сщмч. Иринея Лионский – первый христианский богослов, широко использующий Быт. 1, 26 при построении антропологической модели. Человек создан по образу Сына и по подобию Отца. «Образ» относится к плотскости человека, к телесности (как у ранних раввинов). Человечество потеряло в Адаме бытие по образу и подобию, т. к. остался только образ. В Иисусе Христе мы получаем обратно подобие.

Человеческая личность создана по образу Сына Божия, поэтому она является средством для понимания Бога и приближения к нему. До Боговоплощения образ Божий в человеке не был явственно воспринимаемым, поэтому подобие Божие было неустойчивым. Незнающий свои способности человек утратил богоподобие в грехопадении. Явленный во Христе Логос стаби-

лизировал в человеке образ Божий и восстановил подобие с Богом Отцом. Образ Божий как константа в человеке – антропологическое понятие, а подобие как переменная благодать – антропологически-сотериологическое. Иринея Лионский не совсем аккуратен при квалифицировании благодати как антропологического понятия.

Таковы основные черты антропологии Иринея Лионского. Библейское высказывание об образе и подобии ограничивается у Иринея трихотомией. Если строго систематически представить его концепцию, то человек есть тело и душа. Но в таком составе он несовершенен. Человек имеет еще и дух, который сщмч. Иринея попеременно называет Духом Божиим и духом человека. Целостный человек состоит из души, принимающей Дух Отца, и плоти, сформированной по образу Божию, т. е. Логосу. Тело и душа – антропологические понятия, а дух – сотериологическое понятие. Хотя Иринея говорит, что телесно-душевный человек – не целостный человек, однако он сам себе противоречит.

Образ и подобие различаются Иринеем Лионским нечетко. Подобие Богу заключается в разуме и свободе (автономии) человека, которые относятся к его естественным функциональным свойствам. По образу, но не по сущности сходно телесное (материальное) начало человека, по подобию сходно психическое начало человека. Человек подобен Богу Отцу, если душа его наполняется Святым Духом, тогда человек духовно развивается. Объединение тела, души и духа образует полноценного человека, следовательно, Иринея Лионский трихотомист в отличие от дихотомистов апологетов. Несмотря на то, что сщмч. Иринея жил в одно время с апологетами, его нельзя причислять к апологетам, т. к. его богословие качественно более развитое и систематизированное, открывающее новые перспективы развития православной мысли.

7. Антропологические интерпретации Быт. 1, 26 после сщмч. Иринея Лионского (III–V вв.)

7.1. Тертуллиан и Лактанций

Теперь сделаем экскурс по интерпретации библейского стиха Быт. 1, 26 в период, следующий сразу за сщмч. Иринеем Лионским. Топос образа и подобия Божия очень важен. Это выяснилось при знакомстве с антропологией Иринея. У него мы встретили непривычное для сегодняшнего богословия определение образа Божия в человеке как плоти, тела.

Обратимся к другим богословам, писавшим вслед Иринею Лионскому, ориентируясь на него или споря с ним. Нас будут интересовать только их высказывания применительно к Быт. 1, 26. Что говорят отцы Церкви по этому поводу, представляет собой весьма обширный материал. В чем заключается образ Божий у человека – это аналогично много и тщательно разбиралось уже в раннем иудаизме. Разумеется, иудеи придали этому библейскому тексту свой смысл прежде появления христианства. Читая стих Быт. 1, 26, они выделяли два главных вопроса при его интерпретации: 1) как следует понимать множественное число глагола «сотворим»; 2) что такое образ Божий, по которому творится человек? Необходимо учитывать, что сначала христианские богословы, особенно из Малой Азии, Сирии и Египта, были зависимы от иудейских. Но в дальнейшем влияние греческой философии на христианскую антропологию перевесило и касательно данного библейского стиха.

Первым в этом ряду будет Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Он родился около 160 г. в Карфагене и умер там же после 220 г. Будучи родом из Северной Африки, он стал ярким образчиком местной богословской школы, многие представители которой были правоведами и риторам. Стиль этой школы отличается юридической четкостью формулировок и жесткостью высказываний. Он получил юридическое образование и сохранил на всю жизнь любовь к юриспруденции. С 207 г. примкнул к монтанистам. Его восхищали пророчески-аскетические призывы, а также энкратические и эсхатологические идеи. Тертуллиан впал в ересь монтанизма, учившую о неполноте Откровения во Христе и продолжении развития Откровения Божия через новых пророков. «В монтанизме и у Тертуллиана против вселенской Церкви были направлены высказывания в восторженно пневматологическом духе о Царстве Божием»¹.

По верованию монтанистов Монтан (кон. II в.) сам является Параклитом², приносящим более высокое, заключительное откровение. Оракулы нового пророчества «улучшают», дотраивают ветхозаветную и новозаветную ступени Откровения. С помощью пророчиц (Максимилла

¹ Кюнз Г. Церковь / пер. А.В. Данилова. М., 2012. С. 134.

² Греч. понятие Παράκλητος является пассивным причастием глагола παρακαλέω, означающим «утешать». В русском тексте Нового Завета переводится как Утешитель и подразумевает Святой Дух.

и Присцилла) было фанатически обновлено поблекшее к тому времени раннехристианское ожидание Парусии¹: в экстатически-визионерских речах возвещается скорый конец света. К нему следует подготовиться с высокой моральной строгостью: аскетический ригоризм Монтана усиливает постовые предписания, запрещает брак (позднее – второй брак), подталкивает к мученичеству. «Монтанистское фанатическое движение распространилось разительно быстро по всей Римской империи. Церкви было трудно преодолеть кризис, особенно после того, как в начале III столетия в Карфагене к движению примкнул великий Тертуллиан»².

Согласно блж. Иерониму, Тертуллиан достиг глубокой старости. Августин Иппонский сообщает³, что в конце жизни Тертуллиан откололся от монтанистов и основал собственную группу тертуллианистов, у которых к нач. V в. было собственное церковное здание в Карфагене. Усилиями блж. Августина тертуллианисты вернулись в лоно Церкви.

Из антропологии сщмч. Иринея Лионского вытекает, что не только душу, но и тело следует рассматривать как творение Божие положительно. В греческой традиции многие христиане думали иначе, враждебно по отношению к телу. У Тертуллиана свое мнение по этому поводу. Тело – такое же творение, как и душа. Поэтому ничто не препятствует ему отнести тело и душу к образу Божию в человеке. Не только душа, но и тело, являясь творением Божиим, должно рассматриваться в позитивном ключе. В трактате «О покаянии» Тертуллиан пишет: тело и душа (*corpus et spiritus*) «не различаются между собой в человеке, ... они сходны друг с другом, потому что оба составляют одно существо... Действительно, и плоть и душа принадлежат Богу: одно изваяно Его рукой, другое совершено Его дуновением. Следовательно, они одинаково принадлежат Богу»⁴. Тертуллиан говорит точно так же, как Ириней: в стихе Быт. 1, 26 присутствуют два понятия, следовательно, должно быть и два смысловых значения. Поэтому «*imago*» (образ) и «*similitudo*» (подобие) не являются синонимами.

«Кто был бы достойнее именовать дела Божии своей обителью, чем образ и подобие Божии? И это было создано также божественной благостью, и притом с большой заботой, не приказными словами, а любящей рукой с предпосланием доброжелательного слова: “Сделаем человека по Нашему образу и подобию”! То была говорившая благость, то была благость, которая из глины сформировала человека в столь благородную плотскую субстанцию, которая, состоя лишь из одной единственной материи, снабжена столь многими свойствами. То была благость, вдохнувшая в него душу, не мертвую, а живую»⁵. К образу и подобию Божию вместе взятым,

¹ Греч. слово «*παρουσία*» касательно личности означает в первую очередь «присутствие» (1 Кор. 16, 17), а отсюда и «пришествие». В христианском словоупотреблении под Парусией подразумевается второе пришествие во славе Христа с Небес (ср. Деян. 3, 20–21; Фил. 3, 20; 1 Фес. 1, 10; 2 Фес. 1, 7).

² Там же. С. 264.

³ *Augustinus Hipponensis. De haeresibus, LXXXVI // PL XLII. Paris, 1845. Col. 46–47.*

⁴ *Tertullianus. De poenitentia, 3 // PL I. Paris, 1844. Col. 1231 B.*

⁵ *Tertullianus. Adversus Marcionem, II, IV // PL II. Paris, 1844. Col. 288 B–C.*

согласно Тертуллиану, относятся разум (*ratio*) и свобода воли (*liberum arbitrium*). «Бога следовало познавать. Это было хорошо и разумно. Требовалось наличие какого-то подходящего существа, которое было бы способно познавать Бога. Что же более подходящее можно подыскать, чем образ и подобие Божие (*imago Dei et similitudo*)? И это, несомненно, хорошо и разумно. Итак, нужно было создать одаренный свободной волей и самоопределением образ и подобие, чтобы в этом существе именно свобода воли и возможность [выбора] рассматривались как образ и подобие. Для того человеку и была дана субстанция, которая соответствует тому состоянию, дыхание Божие, которое свободно и само себя определяет»¹.

Кратко антропологические воззрения Тертуллиана можно характеризовать следующим образом. Сначала образ Божий прилагается к человеку в целом, следовательно, можно говорить о теле и душе. Несмотря на это утверждается, что человек мыслит душой и существует, собственно, посредством души. Потом Тертуллиан в дифференцированной оценке характеризует тело-плоть (*caro*) лишь как образ (*imago*) и никогда как подобие Божие. К душе же (*anima*) он прилагает оба понятия, и образ и подобие². Это модификация антропологии Ириней Лионского. Причем у души есть своего рода тело³. Правда, не ясно, материальна ли душа, и если да, то насколько. Ведь плоть «зачинается, формируется и рождается в материнской утробе вместе с душой». Тертуллиан говорит о плоти как «сосуде» души, так как она «способна принимать и хранить душу»⁴. Итак, мы видим, что Тертуллиан аксиологически позиционирует душу все-таки выше, чем плоть. «Плоть – облачение души»⁵. При сотворении душа получила весьма большое подобие с Богом, недостает только одного, счастья искать Бога.

Теперь следующее различие, которое у Тертуллиана фиксируется явственнее, чем у Ириней Лионского, хотя вскользь встречается уже и у него: из-за грехопадения человек потерял подобие (*similitudo*), но образ у него остался. «Человек восстанавливается (*restituatur*) для Бога по подобию (*ad similitudinem*) того, кто прежде создан по образу Божию (*ad imaginem Dei*). Образ следует искать в телесном облике (*effigies*), подобие – в вечности [духа-души]. Ибо он [образ или человек?] снова получает обратно Дух Божий, который некогда принял от Его дуновения, а потом потерял из-за греха»⁶. В крещении человек обратно получает подобие посредством Святого Духа. В крещении человек, имеющий образ Божий, восстанавливается по подобию Божию. Образ поныне присутствует в человеке, а подобие следует искать в вечности.

¹ Ibid. Col. 291 A–C.

² *Tertullianus*. De resurrectione carnis, IX // Ibid. Col. 807A.

³ Лат.: corpus sui generis. *Tertullianus*. De anima, VIII // Ibid. Col. 657 D.

⁴ *Tertullianus*. De resurrectione carnis, XVI // Ibid. Col. 815B–816A.

⁵ Лат.: vestitus enim animae, caro. *Tertullianus*. Scorpiace adversus gnosticos, XII // Ibid. Col. 147 C.

⁶ Лат.: Ita restituatur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat; imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. *Tertullianus*. De baptismo, V // PL. T.I. Col. 1206A.

Это высказывание довольно сложно понять. Адам был образом Божиим. Крещеный грешник имеет свой исходный пункт в Адаме. Восстанавливаемое подобие с Богом, согласно Тертуллиану, не является неотъемлемым атрибутом человека и не всегда налично в нем, оно – его нравственное предназначение и призвание. Итак, человек получает обратно подобие посредством крещения. Что человек должен для этого сделать? Тертуллиан дважды цитирует древний текст из Первого послания Фессалоникийцам апостола Павла¹: «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда; чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести» (1 Фес. 4, 3–4). В приводимый отрывок Тертуллиан вставляет свое пояснение: «Воля Божия – наше освящение. Конкретно Он желает, чтобы мы, Его образ, становились также и Его подобием, а тем самым были святы, как Он свят»². Наше спасение и святость – вот воля Божия.

Это высказывание апостола Тертуллиан приводит для того, чтобы показать: восстанавливаемый человек должен соответствовать божественному идеалу. Итак, подобие – это богоподобие, обретаемое посредством благодати: «Ныне благодать Божия обильнее предоставляется людям»³. Чем же теперь, согласно Тертуллиану, отличаются образ и подобие? Душа – дыхание Духа Божия, образ Духа. «Образ меньше оригинала», поэтому дыхание (душа) «ниже Духа». Образ Божий заключается в «*naturalia animae*», т. е. в природных свойствах души, к которым относятся «чувственное восприятие и разум»⁴. Душа – антропологическое средоточие. Душа с ее дарованиями – образ Духа Божия в человеке. К дарованиям души или ее «божественным чертам» относятся «бессмертие, свобода и власть принимать решения», а также духовные силы души: «дар предвидения, разум, способность понимать и знать». Образ отображает лишь черты оригинала, но не может отобразить его силу, т. е. «счастье безгрешности». Иначе это была бы не душа, но Дух, и не человек, получивший душу, но Бог. Вместе с телесным проявлением душевные дарования образуют человека.

По Тертуллиану, подобие с самого начала включало возможность принимать правильное или ошибочное решение. Возможность выбора греха для души не означает необходимость совершения греха. Подобие Богу понимается Тертуллианом как свобода выбора. Душа должна уподобляться Богу, т. е. «быть недоступной греху»⁵. В контексте понимания души как неотъемлемого образа Божия в человеке знаменито высказывание Тертуллиана о христианской душе каждого человека, даже если он не христианин: «О, свидетельство души, которая по природе

¹ *Tertullianus. De pudicitia, XVII // PL. T.II. Col.1013A.*

² Лат.: *Voluntas Dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicuti ipse sanctus est. Tertullianus. De exhortatione castitatis, I // Ibid. Col. 915A.*

³ Лат.: *Proficiente itaque in hominibus gratia Dei. Tertullianus. De baptismo, V // Ibid. Col. 1206A.*

⁴ *Tertullianus. De anima, XXXVIII // Ibid. Col. 716A.*

⁵ *Tertullianus. Adversus Marcionem, II, IX // Ibid. Paris, 1844. Col. 294C–296B.*

есть христианка!»¹ Прот. Иоанн Мейендорф (1926–1992) особо отмечает это у Тертуллиана: «Душа, сотворенная по образу Божию, по природе своей “христианка” и может естественным образом свидетельствовать о существовании и атрибутах Бога. Нет никакой нужды в философии и образовании, так как сама природа является учительницей души на пути к истине»². Правда, если возможность ошибочного выбора сохраняется, то именно отсутствие знания и понимания повышает вероятность принятия ложного решения.

Раз свобода – подобие Божие, и оно – свойство души, то подобие такое же непереносимое качество человека, как и образ Божий, и не может быть утрачено. Тогда возможность греховного поведения с ростом познания должна бы уменьшаться. Так как подобие человека Богу в свободе выбора, то грех заключается в неразумном выборе, а неразумное поведение – разуподобление Богу. Но тогда разум и свобода воли относятся к образу Божию в человеке, а подобие Божие – их правильное, конструктивное применение, зависящее от воспитания и обучения человека. Итак, Тертуллиан продолжает богословствовать в ключе отцов-апологетов и Иринея Лионского, однако, четче артикулируя их антропологическую модель касательно утраты человеком подобия Божия, делает явными логические несостыковки этой модели.

Луций Цецилий Фирмиан Лактанций родился около 250 г. в Африке, умер в 325 г. в Галлии. Учился у христианского апологета и ритора Арнобия Африканца (ум. ок. 330). Он сам был ритором и учителем риторики в Африке. Был призван императором Диоклетианом в Никомидию (Вифиния) и в 303 г. принял там крещение. После начала гонений на христиан в том же году стал апологетом. Он застал эпоху перемен императора Константина Великого и в 315 г. даже был назначен в Галлии (Трир?) воспитателем Криспа, старшего сына и наследника императора.

Лактанций не очень-то понимал христианство. Он повествует о вещах, которые просто невероятны по сравнению с тем, о чем писали Иринея Лионский и Тертуллиан. Мы рассмотрим его здесь, потому что он говорил и писал на латыни и также включает тело в свои размышления об образе Божием в человеке, что вообще-то необычно для философского стиля римско-интеллектуалов того времени. Проанализируем антропологическую концепцию Лактанция. Образ Божий в человеке Лактанций представляет себе трихотомичным: материальное тело, чувствующая душа и разумный дух. С ключевым словом «образ Божий» он сталкивается при чтении Библии. Лактанций рассматривает его тройко.

1. Прежде всего образ Божий проявляется в наружности человека, в его внешнем виде. Он характеризуется тем, что человек является прямоходящим существом (*homo erectus*), имеет *status rectus*. Хотя антропологию *status rectus* Лактанций, по-видимому, в первую очередь заим-

¹ Лат.: *O testimonium animae et naturae christianae!* См. *Tertullianus. Liber Apologeticus*. Cambridge, 1850. P. 59.

² Мейендорф И., *протопр.* Введение в святоотеческое богословие. С. 51.

ствуется у латиноязычного Марка Минуция Феликса¹ (ум. ок. 210), но «он отходит от источника, а тема... систематически развивается в гораздо более значительный богословский символ, чем это было в оригинальном тексте»². Вот как широко развивает идею Минуция Лактанций: «Ибо кто так неосведомлен, чтобы не знать, кто так неразумен, чтобы не понимать, что в человеке заложено нечто божественное? Я еще не перехожу к преимуществам души и ума (*animus et ingenium*), посредством которых человек, очевидно, обладает сродством с Богом. Я только спрашиваю: разве уже в позе тела (*corporis status*) и форме обличья (*oris figura*) не усматривается явственно, что мы не стоим на одной ступени с бессловесными животными? Природа животного направлена вниз к пище и земле и не имеет ничего общего с небесами, на которые она не поднимает взгляд. Человек же в своем прямохождении (*вертикальной позе = status rectus*) с поднятым вверх лицом создан для созерцания вселенной и обменивается взглядами с Богом, а разум познает разум (*rationem ratio cognoscit*)... Только человек наделен разумом, чтобы сам познавал религию, т.е. отношение должностования Богу. И это между человеком и животным самое существенное, если не сказать единственное различие»³. Эта дефиниция религии у Лактанция очень близка дефиниции Иммануила Канта, который обозначает как сущность религии «познание всех наших обязанностей как Божественных заповедей» (Религия в границах только разума). Религия обосновывается на плоскости этики и морали.

Итак, характерная черта человека – прямохождение. Лактанций говорит не только об образе Божиим в человеческом теле, но подчеркивает эту особенность тела. Все, что человек может сделать благого, Лактанций соотносит с ней. Даже бессмертие связано с прямохождением, когда человек видит свое «небесное предназначение» и происхождение. *Status rectus* является преимуществом человека, отличающим его от животных. Прямохождение делает человека моральным существом, призванным созерцать божественное и совершать благие дела. Он прямоком и многократно в разных сочинениях именуется человеком «прямоходящим двуногим существом»: Бог создал человека прямоходящим (*erexit*). «Прямая осанка (*sublimis status*) человека, как его всецело подобное Богу существо, указывает на его происхождение и Творца. Его почти божественный разум, дающий власть не только над животными земными, но и над собственным телом, располагается высоко в голове, и словно с высокой крепости он все видит и за всем наблюдает»⁴. Прямохождение – символ направленной вверх духовной установки. По телу человека можно узнать, что Бог сотворил его по Своему образу. Существо, созданное по образу Божию, предстает взгляду в своей целесообразности и красоте⁵.

¹ *Marcus Minucius Felix*. Octavius, XVII // PL III. Paris, 1886. Col. 284B–287A.

² *McGuckin J.A.* Researches into the Divine Institutes of *Lactantius*. London, 1981. Sht. 88.

³ *Lactantius*. Liber de ira Dei, VII // PL VII. Paris, 1844. Col. 93AB.

⁴ *Lactantius*. Liber de opificio Dei, VIII // Ibid. Col. 34A.

⁵ *Lactantius*. Liber de ira Dei, X // Ibid. Col. 104B–109A.

Лактанций откровенно заявляет, что заимствовал эту идею у Гермеса Трисмегиста. Человек античной культуры и притом христианин с воодушевлением описывает, как премудро Бог создал человека. Красота и целесообразность тела наглядно показывают, что человек – образ Божий. Душа же, напротив, скрыта от глаз. И Минуций Феликс и Лактанций поют буквально в унисон: «А больше всего о Боге, как о мастере, говорит самая красота нашего облика: прямой рост, лицо, поднятое кверху, глаза, помещенные в голове, как на сторожевой вышке, где размещены, как в кремле, и остальные органы чувств»¹. Антропологическая способность прямохождения (*status rectus*) гарантирует человеку возможность познания небесного, божественного. Начиная с Аристотеля, эта характеристика человека распространилась по эллинистическому миру. Возможно, что Минуций позаимствовал ее у Цицерона («О природе богов», II, 37, 95), цитирующего аристотелевский аргумент доказательства бытия божественного: созерцание небес убеждает в существовании божественного начала, сотворившего вселенную². Причем Цицерон одновременно ссылается и на Гермеса Трисмегиста.

Но еще более вероятно, что антропологическая характеристика *status rectus* заимствована раннехристианскими писателями непосредственно из «Герметического корпуса». Сам Лактанций подтверждает это в «Божественных установлениях»: способность к созерцанию (*θεώπιδα*) небес, согласно именно Трисмегисту, гарантирована прямохождением (*status rectus*) человека и относится к образу Божию в нем, отличающему человека от немых животных³. Итак, Лактанций согласен с Гермесом Трисмегистом, что созерцание божественных небес – следствие *status rectus* как образа Божия в человеке и смысл жизни человека. В герметическом трактате «Асклепий, или Священная книга Гермеса Триждывеличайшего, обращенная к Асклепию» мы находим практически то же самое, что повторяет затем в своих сочинениях Лактанций: «Господь и Творец всего сущего, которого мы справедливо называем Бог, сотворил второго бога, видимого и чувственного; я называю его так не потому, что он ощущает самого себя, ибо здесь не место для обсуждения этого вопроса, но потому, что мы можем воспринимать его органами чувств. Итак, сотворив сие существо, стоящее на первом месте среди творений и второе после Него, Он решил, что оно красиво и преисполнено всех благ, и полюбил его, как Свое собственное дитя. Тогда Он возжелал, чтобы кто-либо иной мог любоваться сим существом как великим и совершенным, которое Он извлек из Себя Самого, и для этого Он сотворил человека, чтобы тот унаследовал Его рассудок и заботливость [*diligentiae*; Менар: ум]. Воля Бога есть полнейшее исполнение; ибо возжелать и свершить для Него есть дело одного мгновения. И поскольку Он знал, что сущностное не смогло бы заботиться обо всем [Менар: знать все вещи], не будучи об-

¹ Минуций Феликс. Октавий // Богословские труды. Вып. 22. М., 1981. С. 148.

² Цицерон. О природе богов, II, XXXVII, 95 // Цицерон. Философские трактаты. Памятники философской мысли. М., 1985. С. 132.

³ *Lactantius*. *Divinarum institutionum*, VII, IX // PL VI. Paris, 1844. Col. 766A.

лаченным в материю, Он дал ему для пребывания тело. Возжелав, чтобы человек имел две природы, Он их тесно соединил и смешал в нужном соотношении. Так Он создал человека из духа и тела, природы вечной и природы смертной, дабы составленная таким образом тварь могла, по причине своего двойного происхождения, созерцать вещи небесные, и вместе с тем взращивать и направлять то, что есть на земле»¹.

Профессор Пизанского университета Клаудио Морескини (род. 1938) указывает на определенную зависимость антропологии Лактанция от герметической, вероятно, александрийской философии, рассматривавшей в неоплатоническом духе человека как промежуточное существо внешнего мира между высшими божественными субстанциями и низшим материальным анти-миром. «Одно место из “Божественных установлений” (VII 13, 1–4), содержащее также цитату из неизвестного греческого герметического текста [вышеупомянутый трактат «Асклепий»!], вводит мотив промежуточной природы человека, который занимает центральное место в мире, будучи составлен из элемента материального и изменчивого и из элемента божественного и бессмертного. Человек был образован столь специфическим образом, потому что он должен “бдеть над всеми вещами и всеми вещами восхищаться”. Вне всякого сомнения, эта оптимистическая антропология, которая ставила перед человеком столь возвышенную задачу, сообразно с тем, чему учила, помимо стоической телеологии, также и христианская апологетика, должна была заслуживать одобрение со стороны Лактанция»².

2. В общем и целом Лактанций считает человеческий дух, человека как духовно-душевное существо, образом Божиим. Подобие Божие заключается в возможности чувствовать, т. е. в развитии и совершенствовании чувств, в возможности духовных переживаний. Подчеркнем, подобие заключается в возможности чувственного восприятия. Человек называется у Лактанция *simulacrum sensibile*, чувствующим подобием Бога: «Потом Он [Бог] создал чувствующее и разумное подобие Самому Себе, то есть по форме Своего образа, совершеннее которого ничего не может быть»³. Итак, не только чувства, но и разум! При этом образ Божий заключается в чувствах и разуме⁴, которыми обладает лишь человек. «Ведь только человек одарен чувствами и разумом и потому способен познавать Бога»⁵.

Лактанций в типично эллинистическом духе ссылается на классика Платона с Гомером («Государство», VI, 501b: «Прообраз человека, определяемый тем, что уже Гомер назвал боговидным и богоподобным свойством, присущим людям») и Сивиллу («Книги Сивилл», VIII,

¹ Гермес Тризмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев–М., 1998. С. 99–100.

² Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 114.

³ Лат.: Tum fecit ipsi sibi simulacrum sensibile, atque intelligens, id est ad imaginis suae formam, qua nihil potest esse perfectius. *Lactantius. Divinarum institutionum*, II, XI // PL VI. Paris, 1844. Col. 312A. Ср. Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII / пер. В.М. Тюленева. СПб., 2007. С. 146.

⁴ Особ. *Lactantius. Liber de ira Dei*, VII // PL VII. Col. 92B–95B.

⁵ Ibid., XIV. Col. 122A.

⁶ Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3, ч. 1. СПб, 2007. С. 333.

402: «Образ Мой [Бога] – человек, наделенный здравою мыслью»¹. Следует учесть, что библейские термины *imago* и *similitudo* не эквивалентны у Лактанция. Вместе с *imago* Лактанций использует термин *simulacrum*, т. е. подобие как отображение формы, а не как сравнительная аналогия (*similitudo*).

3. Развивая мысль о соотношении души и тела, Лактанций доходит до утверждения о необходимости подчинения тела духу. Лактанций говорит, что человек «как всякое животное (*animal*) состоит из тела и души (*ex anima et corpore*), материя тела заключена во влажности, а материя души – в тепле». Первое начало роднит человека с остальными животными, а второе дано единственно ему. Человек – небесное и бессмертное животное (*coeleste atque immortale animal*)². Утверждение о материальности души объединяет Тертуллиана и Лактанция. У Лактанция понятия *anima* и *animus* то синонимичны и обозначают бессмертную душу (дух), то разводятся и обозначают чувствующую душу (женский род) и разумный дух (мужской род). «Следует другой, причем неразрешимый вопрос, одно и то же ли душа (*anima*) и дух (*animus*) или одно, благодаря чему мы живем, и другое, чем мы чувствуем и мыслим. Аргументы есть для обоих мнений»³. Доводы в пользу первого Лактанций приводит из эпикурейской поэзии. Причем он крайне негативно относился к эпикурейской философии и не раз критиковал ее. Доводы в пользу второго идут без ссылок на личности, много детальнее и апеллируют к научному опыту: «То, что дух есть нечто иное, чем душа (чисто вегетативный жизненный принцип), можно распознать из того, что дух может потеряться, в то время как душа сохраняется. Это происходит с сумасшедшими (*insani*)...»⁴ и т. д. Судя по тексту, различие души и духа импонирует Лактанцию больше.

«В духе пребывают добродетели, в теле – похоти, и оба борются друг с другом. Если сила духа (*virtus animi*) господствует над пороками и подавляет их, то дух (*animus*) воистину будет подобен Богу (*Deo similis*)». При доминировании в человеке благого ума образ Божий становится для людей нравственным призванием – «добродетели, невинность и справедливость Бог считает Своими образами»⁵. Тело – это «как бы сосуд (*vasculum*), которым как временной обителью пользуется небесный дух (*spiritus coelestis*). Обязанности каждой из частей состоят в том, чтобы то, что от неба и от Бога, повелевало, а то, что из земли и от диавола, подчинялось... Дух (*animus*) призван повелевать, а тело – подчиняться»⁶. Ближе к концу книги Лактанций повторя-

¹ Книги Сивилл / пер. М. и В. Витковских. М., 1996. С. 113.

² *Lactantius*. *Divinarum institutionum*, II, X // PL VI. Col. 310AB.

³ Лат.: *idemne sit anima, et animus; an vero aliud sit illud, quo vivimus, aliud autem, quo sentimus et sapimus. Non desunt argumenta in utramque partem. Lactantius. Liber de officio Dei, XVIII // PL VII. Col. 70A.*

⁴ *Ibid.* Col. 71A.

⁵ *Lactantius. Liber de ira Dei, XIX // Ibid. Col. 135B–136B.*

⁶ *Lactantius. Divinarum institutionum, II, XIII // PL VI. Col. 321B.*

ет: «Дух должен управлять телом, а не тело духом»¹. Причем *animus* идентичен с *mens* (разумом), а *mens* идентичен со *spiritus* (духом)². Тогда логично следует считаться с потерей подобия Божия, когда духовное не довлеет над телесным. Итак, человек может лишиться подобия Божия, если живет неразумно. Но, следуя мысли Тертуллиана, подобие может быть восстановлено в крещении, потому что образ Божий всегда сохраняется в человеке. Налицо отсутствие терминологической консистентности и творческая свобода при смысловом наполнении понятий, взятых из Быт. 1, 26. Эти латиноязычные отцы Церкви весьма вольно богословствуют, как им заблагорассудится.

7.2. Климент Александрийский и Ориген

Теперь обратимся к другой богословской среде, интерпретировавшей Быт. 1, 26. Это – грекоязычные александрийские отцы Церкви, такие как Климент Александрийский, Ориген и Афанасий Александрийский. Лейтмотивы их антропологии – нравственная жизнь и осмысленная деятельность.

О жизни Тита Флавия Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 215) достоверного почти ничего не известно. После многочисленных путешествий он трудился в Александрии. Во время гонений 202–203 г. он покинул город и, по-видимому, больше в него не возвращался. Он был предшественником Оригена и стоял у истока Александрийской богословской школы.

Климент Александрийский, анализируя высшую цель человеческой жизни по Платону, пишет в «Строматах»³ о богословском мнении ряда учителей Церкви, с которыми он согласен: «Человек сразу при рождении получил (*εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι*) [качество] “по образу” (*κατ’ εἰκόνα*), напротив, [качество] “по подобию” (*καθ’ ὁμοίωσιν*) он обретает лишь позднее, когда достигнет совершенства (*τελείωσιν*)»⁴. У современного христианского читателя сразу возникает вопрос из сферы биоэтики: что значит «сразу при рождении»? При появлении на свет? На определенной фазе эмбрионального развития? С зачатия? Ведь существо без образа Божия – это животное, а не человек. Именно образ Божий, как говорили и предыдущие отцы, делает человеком. Если буквально понимать «сразу при рождении», то эмбрион в материнской утробе не имеет человеческих прав, в отличие от матери, и может без греха абортиться матерью по ее воле. В совокупном контексте «Стромат» речь идет о врожденности образа Божия, а значит, его наличию уже до рождения. Поэтому начало предложения «*εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι*»

¹ Лат.: cum animus ministerio corporis, non corpus ministerio animi uti debeat. Ibid., VI, I. Col. 636A. Ср. Лактанций. Божественные установления. См. также: Книги Сивилл / пер. М. и В. Витковских. М., 1996. С. 361. Здесь *animus* переводится как душа.

² Ibid., I, V. Col. 132A.

³ Греч. ковры.

⁴ *Clemens Alexandrinus. Stromata II, XXII, 63–64 // PG VIII. Paris, 1857. Col. 1080B.*

следует переводить как «сразу при возникновении». Тертуллиан более однозначен, для него человек получает образ Божий с момента зачатия, т. е. формирования зиготы, т. к. душа «передается» от родителей. Но у Климента Александрийского человеческое качество «по образу» относится к уму человека. Образ Божий человек получает от Бога как потенцию умственной деятельности. Значит, речь идет о начале мозговой деятельности, которая возникает на восьмой неделе беременности.

Климентом подразумевается, что животная душа существует с момента оплодотворения вместе с материальным «земным» телом, а образ Божий, преобразующий животную душу в человеческую, внедряется позднее: «Разумная душа (*λογική ψυχή*) сверху вдохнута Богом в человеческий лик (*πρόσωπον*). Ибо считается, что здесь получает свое место управляющая (*ἡγεμονικόν*) часть души¹, поскольку указывается, что в первого человека душа вошла впоследствии [дополнительно] посредством органов чувств². Поэтому человек создан “по образу и подобию”»³.

В связи со сказанным Климент так истолковывает Быт. 1, 26: в Библии отнюдь не случайно написано, что человек создан «по образу и подобию». «“Образ” Бога – это божественный и царственный Логос Божий, свободный от всяких аффектов Человек. А образ образа (*εἰκὼν δ’ εἰκόνοσ*) – это человеческий ум (*νοῦς*)». Человеку лишь придается образность, один Христос осуществляет полносоставность творения. Климент признает, образ Божий врожден, подобие Божие – нравственные усилия. В следующем предложении он продолжает свою мысль: «Если хочешь именовать уподобление (*ἐξομοίωσις*) другим словом, то найдешь его у Моисея, обозначающего его как “следование Богу”. Ибо он говорит: “Следуйте Господу, вашему Богу, и соблюдайте Его заповеди!”⁴. “Последователями” же и почитателями Бога, я полагаю, являются все добродетельные (*πάντες οἱ ἐνάρετοι*)»⁵.

Удивительно, что Климент называет здесь Моисея, а не Иисуса Христа. Но Климент Александрийский зачастую не такой уж христианский мыслитель, как это может показаться. Он возвращается глубоко в иудейское прошлое. Моисей говорит совершенно внятно, продолжает Климент, «следуйте Господу, вашему Богу, и соблюдайте Его заповеди». Следование Богу подразумевает не что иное, как уподобление Богу. Снова речь идет об осуществлении человеческих возможностей. Образ Божий заключается в разуме, а подобие – в следовании Богу. «Тот

¹ Ср. Платон. Федр, 246b // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2. СПб, 2007. С. 186. Душа – «соединенная сила». Божественная часть души как «возничий правит упряжкой» материальной части.

² Ср. Philo Judaeus. De opificio mundi, 139 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin, 1962. P. 48–49.

³ Clemens Alexandrinus. Stromata V, XIV, 28–31 // PG VIII. Paris, 1857. Col. 140.

⁴ См. Втор. 13, 4: «Господу, Богу вашему, последуйте и Его бойтесь, заповеди Его соблюдайте и гласа Его слушайте, и Ему служите, и к Нему прилепляйтесь».

⁵ Ср. Philo Judaeus. De migratione Abrahami, 127. Так же у самого Климента Александрийского: Clemens Alexandrinus. Stromata II, C, 4.

⁶ Clemens Alexandrinus. Stromata V, XIV, 31–35 // PG VIII. Paris, 1857. Col. 140.

человек, в котором обитает Логос, не изменяется, не притворяется, имеет форму (*μορφή*) Логоса, уподобляется Богу, прекрасен, искусственно не приукрашивает себя. Он – истинная красота. Ибо он – бог. Богом такой человек становится, потому что хочет, чего хочет Бог»¹. Познающий (*εἰδώς*) Бога, уподобляется Богу². В связи с познанием божественной воли Климент говорит о высшей цели человеческой жизни. «Высшая цель (*τέλος*) для нас – это чтобы мы как можно больше уподоблялись справедливому Логосу (*τὸν ὀρθὸν Λόγον*) и через Сына стали восстановленными (*ἀποκατάστασις*) в совершенном сыновстве (*υἰοθεσία*) Богу Отцу»³. Высшее богоуподобление – восстановление в совершенного человека. Снова речь идет о динамическом образе человека. Когда Климент истолковывает подобие человека с Богом, он тем самым показывает, что в начале жизни совершенство человека не является установленным понятием. Развитие только начинается.

Когда человек рождается, начинается его путь. Еще только начинается путь развития, на котором человек мог бы принимать свободное решение. Врожденный образ Божий должен быть дополнен, должен быть превзойден посредством подобия. Климент обращается к библейским стихам: «Если будешь призывать знание и взывать к разуму..., то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге» (Притч. 2, 3–5). Он дает их интерпретацию в прогрессивистском ключе: «С целью прогресса (*προκοπή*) искать его [знание] в благочестии (*θεοσεβεία*)»⁴. В «Строматах» он многократно повторяет: «Необходимо искать Бога и стремиться к тому, чтобы познавать Его, насколько возможно. Это – высшее созерцание, рефлексия священной тайны, действительная наука, неопровержимая доводами разума. Это – единственно знание премудрости (*σοφίας γυνῶσις*), с которым всегда неразрывно связано справедливое действие (*δικαιοπραγία*)»⁵. Только христианин способен искать Бога. Только христианин знает о том, что он должен внимательно организовывать свою жизнь. Так поступают только христиане, и поэтому только они благочестивы. «Теперь для нас настало время объяснить, что только христианин благочестив, богат, разумен и благороден, а потому он – Божий образ вместе с подобием (*εἰκόνα τοῦ θεοῦ μεθ' ὁμοιώσεως*)».

Образ Божий приобретен сразу при возникновении человека, а подобие должно быть достигнуто. «И время говорить и верить, что он, став посредством Христа разумно справедлив и разумно благочестив (*δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως*), вместе с тем и настолько же подобен Богу»⁶. Климент Александрийский употребляет формулировку «разумно справедлив и разумно благочестив». Эта формулировка заимствована Климентом у Платона: «Уподобиться Богу –

¹ *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus III, I / Ibid. Col. 556C.

² Ibid. Col. 556A.

³ *Clemens Alexandrinus*. Stromata II, XXII // Ibid. Col. 1084A.

⁴ *Clemens Alexandrinus*. Stromata I, IV // Ibid. Col. 717B.

⁵ Ibid., II, X. Col. 984B.

⁶ *Clemens Alexandrinus*. Cohortatio ad gentes XII // Ibid. Col. 245A.

значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым (*ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως*)» («Теэтет», 176В)¹. Для богослова из Александрии никакой проблемы в этом не было. Итак, Климент дает определение богоподобию с помощью понятий греческой философии. Эту формулировку он использует часто не только в «Увещании к язычникам», но и в «Строматах». Он говорит, что человек должен бежать из сферы преходящего, и что это бегство является уподоблением Богу. Позднее эту же формулировку Платона использовал прп. Иоанн Дамаскин².

Нельзя забывать, у Климента речь идет об уподоблении Богу через стремление к святости, превышающей философское созерцание, что Климент не раз подчеркивает. Диакон Максим Буланенко (род. 1978 из Дальневосточного отделения Российской академии наук отмечает: «Уподобление богу», как мы помним, было главной целью и для Платона, причем важную роль на пути к этой цели могло играть содействие божества (ср. «Теэтет», 150с). Но в отличие от Платона, мыслившего “спасение” не всеобщим (оно является уделом лишь избранных философских душ), не окончательным (души вновь и вновь обречены падать из “занебесной области” (*ὁ ὑπερουράνιος τόπος*, «Федр», 247с) на Землю), не объемлющим всего человека (но лишь разумную часть его души), христианство говорит о Боге, из любви к людям ставшем человеком, чтобы спасти по возможности каждого человека, спасти навсегда и во всем его душевном и телесном составе – как преображенную личность. В христианстве человек становится богом, не созерцая эйдосы в их благоупорядоченности, а подражая воплотившемуся Богу в Его любви (ср. 1 Кор. 4, 16)»³.

Как бы то ни было, Климент отходит от философского содержания используемых понятий. Платон, так сказать, «улучшается» им. Человека, который столь искренне и активно находится на пути богопознания, александрийские христиане называли гностиком (у Климента это наименование очень частотно – встречается пару сотен раз). Об истинном гностике Климент говорит: гностик (*γνῶστικὸς*), «считающий спасение ближнего своим собственным освящением», достиг подобия, соответственно, полноты образа Божия, насколько это вообще возможно⁴. В терминологии Климента Александрийского он – истинный христианин. «Истинный гностик – это человек по образу и подобию Божию. Он насколько возможно (*ἐνδεχομένην*) подражает (*μιμούμενος*) Богу, не упуская ничего из того, что способствует достижимому подобию. Он воздержан и терпелив, справедлив по жизни, господствует над своими страстями, делится своим

¹ Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2. СПб, 2007. С. 277.

² Иоанн Дамаскин. прп. Источник знания. М. 2002. С. 57.

³ Буланенко, М. диак. Понятие истины и проблема самообоснования философии в греческой и христианской античности. Saarbrücken, 2011. С. 121–122.

⁴ Clemens Alexandrinus. Stromata VII, IX // PG IX. Paris, 1857. Col. 475C.

имуществом, по мере всех своих сил словом и делом творит добро»¹. Это – истинный человек, живущий так, потому что он тем самым уподобляется Богу. Подобие Божие – задача человека.

Некоторые выводы по Клименту Александрийскому. Он различает между образом и подобием. Образ заключается в разуме (и разумной речи), а подобным Богу человек становится, изменяясь и развиваясь. «Образом Божиим человек становится, поскольку человек сотрудничает [Богу] в создании человека [самого себя]»². Речь идет об изменении, которое активизирует Христос, направляя человека на пути добродетели. То, как Климент ставит вопрос о реляции Бог-человек, звучит в духе платонизма.

Разбираясь в этих источниках, мы обнаруживаем живой интерес отцов Церкви к библейскому стиху Быт. 1, 26. Прежде было сказано, что здесь следует прояснить вопрос, что означает в этом стихе множественное число «сотворим» и «наш»: с кем же говорит Бог? Образ и подобие человека по отношению к Богу, естественно, было свидетельством, обращенным к каждому христианину. Ставится вопрос, кто есть человек, и дается вот такой ответ, основывающийся на Библии, а также на Платоне. Плюс платонические аллюзии на Филона Александрийского.

Умозрительные концепции касательно Быт. 1, 26 были весьма обильны количеством и формировались с применением богатого воображения. У Климента Александрийского обнаруживается различие между тварным природным оснащением человека и тем, что добавляется жизнью в вере. В целом все выглядит так: человечество с самого начала переживает динамику развития, которое достигает кульминации в гностике, т. е. в истинном христианине. Наконец, бросается в глаза еще и спиритуалистская интерпретация образа Божия в человеке, совершенно иная, чем у Иринея Лионского, Тертуллиана и Лактанция. У них образом Божиим было тело, плоть. У александрийцев все совсем по-другому. Они – греки по культуре, а потому полностью исключена возможность говорить об образе Божиим в материи. И так, в Александрии сформировалась спиритуалистическая традиция. И это не какая-то особенность Климента, а своеобразие александрийской социальной среды. Александрийская антропология попадает под массивное влияние эллинистической мысли. В Александрии образ человека оказывается в другой системе постановки вопросов. Это требуется документировать на примерах. При этом, разумеется, нельзя пройти мимо Оригена, поднявшего христианское богословие на уровень современной ему философии.

Ориген (ок. 185 – ок. 254) – значительный богослов, повлиявший в немалой степени на дальнейшее развитие христианской мысли. Он родился в Александрии, а умер, вероятно, в Тире. Стараниями своего отца, умершего как мученик, он столь хорошо изучил Библию, что позд-

¹ Ibid., II, XIX // PG VIII. Paris, 1857. Col. 1040A.

² Греч.: καὶ κατὰ τοῦτο εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ γίνεται, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus II, X // Ibid. Col. 497B.

нее мог многое из нее цитировать по памяти. Так как язычники обращались к нему за разъяснением христианских основоположений, то чтобы умело отвечать на их вопросы, он стал изучать философию у платоника Аммония Саккаса (175–242), который был еще и учителем выдающегося неоплатоника Плотина. В 231 г. Оригена исключили из александрийской общины, но он был тут же приглашен в Палестину для чтения проповедей и рукоположен епископом Кесарии во пресвитера. Он переселился в Кесарию, где проповедовал о почти всех книгах Библии. Там он написал большинство своих произведений. Самооскопление, в котором обвиняли Оригена, документально не подтверждается. Церковное осуждение Оригена следует из 11-го анафематизма 8-го заседания Пятого Константинопольского Вселенского собора. А.В. Карташев (1875–1960) считает, что на соборе со стороны западных участников и папы Ориген не был осужден лично.

Ориген расширил и развил возможности тогдашней экзегезы. Сергей Сергеевич Аверинцев (1937–2004) с восхищением говорил о нем: «Ориген – самый смелый, острый и универсальный мыслитель, какого имело христианство на протяжении нескольких столетий. Хотя его конкретные теологические тезисы и его личность были после долгой полемики осуждены церковью и государством в VI в., склад и уклон его мысли не переставали оказывать влияние. Вся христианская философия средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном трудами этого еретика»¹.

У Оригена отмечается решительное отклонение концепции Ириния Лионского и вышеназванных латиноязычных богословов о том, что образ Божий в человеке – это его тело. Почему оно никоим образом не бралось в расчет, будет понятно из следующего текста Цельса, философа, который был категоричным оппонентом христианства. Цельс читал Библию и увидел в ней четыре гротеска. Один из них – стих Быт. 1, 26. Будучи греческим философом, он находит безумным то, что Бог сотворил человека по Своему образу. Ориген цитирует следующий тезис Цельса: «Бог не создал человека как Свой образ, потому что Бог не так устроен [как человек], и Он не подобен (*ὁμοιος*) какой-либо другой форме (дат. *εἶδει* от *εἶδος*)»². У Бога нет никакой формы, а потому нельзя приписывать Ему никакого тела или плоти, если мы намерены как-то уразумевать Его. С трансцендентным Богом у человека, да и у любого другого существа, нет близости, родства, области содержательного пересечения.

Каков ответ Оригена Цельсу? Цельс сваливает все в одну кучу. Например, он не делает различия между категориями «быть образом Божиим» и «быть по образу Божию». Также Цельс не понял, к каким отличительным чертам человека относятся слова «по образу Божию», не понял, что речь идет о душе. Образ заключается в душе человека. «Как можно считать, что бытие

¹ Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья (Общие замечания) // Античность. Византия. М., 1975. С. 273.

² *Origenes. Contra Celsum* VI, 64 // PG XI. Paris, 1857. Col. 1393C.

“по образу Божию” заключается в незначительной части составного человека, я имею в виду в теле (*τῆ σώματι*), или что оно, как понимает Цельс, есть “по Его образу”!?»¹ Цельс понимает это превратно. В этом, говорит Ориген, заблуждались и богословы. Он поясняет сказанное: если бытие по образу Божию заключается в теле, то не в душе. Преходящая брeнная плоть имела бы тогда преимущество. Но этого не может быть. Если сотворенность по образу относится к обеим частям, душе и телу, то Бог должен быть составным существом из тела и души. Тогда образ Божий отображается в теле и душе человека. По поводу такой формулировки Ориген говорит, что это невозможно: «Никто из нас так не думает».

Следовательно, утверждает Ориген, «по образу Божию» может означать только одно: «Бытие по образу Божию обнаруживается в том, что мы называем “внутренним человеком”², который обновляется и способен становиться “по образу Божию”». Когда это происходит? Ориген отвечает: «Это происходит тогда, когда человек становится совершенным, как совершенен небесный Отец». Здесь явная отсылка к Евангелию от Матфея: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Это происходит, когда человек слушается заповеди: «Будьте святы, ибо Я [Господь, Бог ваш] свят» (Лев. 11, 44–45). Когда в человеке запечатлевается императив «подражайте Богу» (Еф. 5, 1)! Когда человек усваивает свойства Бога своей добродетельной душой. Тогда и тело такого человека причастно совершенству Божию.

Тело является как бы маятником. Ориген расценивает его здесь как нечто дефицитарное. Тело обладает душой и через нее получает свое аксиологическое качество. Тело вмещает в свою душу Бога, потому что она суть «по образу Божию». Согласно Писанию, говорит Ориген, так же и тело такого человека, получившего божественные свойства в той своей части, которая создана по образу Божию, принимает в себя го Духа. Тело – храм Бога³, т. е. внутри души оно обладает Богом, потому что она создана по образу Божию⁴. Ориген не относит тело к образу Божию в человеке.

Как и у его учителя Климента Александрийского, у Оригена образ Божий – Иисус Христос, а человек создан как образ образа: «Сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его. Нам следует рассмотреть, что это за образ Божий, и исследовать, по подобию какого образа сотворен был человек. Ведь не сказано, что “сотворил Бог человека по образу или по подобию Своему”, но: по образу Божию сотворил его. Какой же иной [может быть] образ Божий, по подобию которого сотворен был человек, как не Спаситель наш, Перворожденный всякой твари⁵,

¹ Ibid., VI, 65–66. Col. 1393C.

² Еф. 3, 14: «Да даст вам [Отец Господа нашего Иисуса Христа], по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке».

³ Ср. со словами апостола Павла: «Тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога» (1 Кор. 6, 19). *Origenes. Contra Celsum VI, 64// PG XI. Col. 1393C.*

⁴ Ibid., VI, 66–70. Col. 1393C–1396A.

⁵ Кол. 1, 15.

о Котором написано, что Он есть сияние вечного света и запечатленный образ ипостаси Божией»¹.

У Оригена дуалистическое мышление. Такое понятие тела отнюдь не библейское. Образ Божий заключается не в материальном, все концентрируется на душе. Человек имеет возможность и задачу становиться по образу Божию, причем посредством добродетели. Для Оригена это захватывающая цель. В своих гомилиях² он много пишет по поводу побуждений к достижению этой цели. При этом также и он считает, что образом Божиим является Логос, а человек создан по образу Божию. Согласно Оригену, все люди находятся в двустороннем встречном движении, они постоянно приближаются к этой цели и снова удаляются от нее. Ориген подразумевает, что духовные существа находятся в разном удалении от Бога. Итак, все люди пребывают в движении, одни двигаются вверх, другие – вниз. То есть одни движутся к цели, другие – прочь от нее. Они непрерывно то приближаются к Богу, то удаляются от Него. Через добродетельные стремления в постоянно усиливающемся духовном обновлении они становятся по образу Того, Кто их создал. Итак, согласно Оригену, только внутренний человек создан по образу Божию, а вот с человеком в целом не все так просто. «Бытие по образу Божию обнаруживается в том, что мы называем “внутренним человеком”, который “обновляется” и способен становиться “по образу Творца”»³. В одной публичной дискуссии Ориген как-то сказал, что ему нужны слушатели, способные к строгому мышлению. Он подразумевал тем самым, что нельзя недооценивать сложность антропологической тематики.

Почему он так драматизирует именно эту тему? Речь идет о библейской информации, кто есть человек, каково его состояние. На эти вопросы непросто ответить, потому что информацию следует сначала расшифровать, и весьма возможно впасть в заблуждение при ошибочном прочтении. Нужно решить следующую проблему: почему в Библии речь идет о двух творениях человека? Ориген как экзегет задается вопросом: что входит в намерения Бога? Книга Бытие содержит две истории сотворения человека: 1) священническую редакцию Быт. 1, 1–2, 4а (Элохвист); 2) историю грехопадения Быт. 2, 24b–7 (Яхвист). Как следует это понимать? Ориген отвечает: это учение о внешнем и о внутреннем человеке. Мы знаем об этом антропологическом различии по посланиям апостола Павла: Второму посланию к Коринфянам и Посланию к Римлянам. Присутствует оно и в Ветхом Завете, но менее четко выражено, чем у апостола Павла. Ориген отмечает, что некоторые читают эти стихи неправильно. Есть люди, которые полагают, здесь в истории сотворения мира и человека налицо повторение. Следствием такой точки зрения является то, что, по мнению этих людей, тело создано по образу Божию, и, следо-

¹ *Асмус М., диак.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). М., 2008. С. 35. *Origenes. Homilia I, 13 in Genesim // PG XII. Paris, 1857. Col. 156CD.*

² Гомилия – проповедь нравоучительного характера.

³ *Origenes. Contra Celsum VI, 67 // PG XI. Col. 1396A.*

вательно, Богу придается человеческий образ. Но мы, говорит Ориген, не столь безумны, чтобы утверждать такое. Идея искать образ Божий в телесности возникает тогда, когда Бога представляют как форму.

Вначале был сотворен «невидимый и вечный» нематериальный мир созданий¹. Разумные создания, т. е. человеческие души, пребывали в «божественном жилище и истинном небесном покое», где они «наслаждались исконным блаженством прежде, чем сошли в низшие места, – прежде, чем из области невидимого переселились в область видимого и, ниспавши на землю, стали нуждаться в грубых телах. Вследствие этого падения, Создатель Бог сотворил им тела, соответствующие низшим местам, и устроил этот видимый мир»². Души получили материальные тела по причине грехопадения: «Вследствие крайних уклонений ума получили нужду в этих грубых и плотных телах; ради этих именно существ, которым это было необходимо, устроен был и этот видимый мир. Итак, словом *καταβολή*³, по-видимому, указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее. Но вся тварь питает надежду на освобождение от рабства тлению»⁴.

Ориген приводит этимологическое доказательство вышесказанному: «По моему мнению, нельзя оставить без внимания того обстоятельства, что Священное Писание называет создание мира некоторым новым и особенным именем: оно называет это создание – *καταβολή* мира. По латыни это выражение неточно перевели словом *constitutio* (устроение) мира. В греческом же языке *καταβολή* означает скорее низвержение, то есть свержение вниз, что по латыни, как мы сказали, неточно перевели (словом) *constitutio* – устроение мира. Так, в Евангелии от Иоанна [?]»⁵, в словах Спасителя “и будет скорбь в те дни, какой не было от сложения мира”⁶, словом “сложение” (*constitutio*) переведено греческое *καταβολή*, которое и нужно понимать так, как мы выше указали. То же слово употребляет апостол в послании к Ефессянам⁷, когда говорит (о Боге): “Иже избра нас... прежде сложения мира...”, создание мира он называет здесь *καταβολήν*, и это название должно понимать в том смысле, в каком мы объяснили его выше. Итак, нужно, кажется, исследовать, что именно указывается этим новым названием? Я думаю, что конец и совершение (*consummatio*) святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их»⁸.

¹ *Origenes. De principiis* III, V, 4 // *Ibid.* Col. 329.

² *Ориген. О началах* III, V, 4 // *Ориген. О началах. Против Цельса* / пер. Л. Писарева. СПб., 2008. С. 317.

³ Греч. низвержение.

⁴ Там же. С. 318. *Origenes. De principiis* III, V, 4 // PG XI. Col. 329.

⁵ Слово *καταβολής* в Евангелии от Иоанна встречается только один раз (Ин. 17, 24): *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, т. е. «прежде основания мира». В том же словосочетании оно встречается у евангелистов Матфея (Мф. 13, 35; 25, 34) и Луки (Лк. 11, 50), у апостола Петра (1 Петр. 1, 20), в посланиях апостола Павла (Еф. 1, 4; Евр. 4, 3; 9, 26; 11, 11) и Апокалипсисе (Откр. 13, 8; 17, 8).

⁶ Мф. 24, 21; Мр. 13, 19.

⁷ Еф. 1, 4: «καθὸς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ», т. е. «так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви».

⁸ Там же. С. 316–317.

Свобода воли человеческой души означает возможность выбора добра или зла. Зло не субстанциально, оно является отпадением от добра, недостатком добра. Ту же мысль мы встретим у Плотина, соученика Оригена в школе Аммония Саккаса: «Зло (*τὸ κακὸν*) следует определить как недостаток добра (*ἔλλειψις ἀγαθοῦ*)»¹. Идентичность определения зла свидетельствует о том, что такой была их школьная платоническая установка, хотя у самого Платона конкретно такую дефиницию мы не встретим. Позднее ее активно повторяли вслед Оригену отцы-каппадокийцы (Василий Великий: «Зло равно недостаток добра (*τῶν ἀγαθῶν ἔλλειψις*)»² и «Зло есть лишенность (*στέρησις*) добра»³) и блаженный Августин («Что же иное именуется злом, если не недостаток добра?»⁴). Последний использовал ее в антипелагианской полемике с Юлианом Экланским⁵.

Как прежде у мужей апостольских и апологетов, у Оригена речь идет о двух путях развития человека. «Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле. Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение (*aversio*) и пренебрежение (*negligentia*) к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло (*effici in malo*), ибо известно, что зло есть недостаток добра. Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум, пренебрегая добром в большей или меньшей степени, сообразно со своими движениями, вовлекался в противоположное добру, что, без сомнения, и есть зло. Отсюда, кажется, Творец всех (существ) получил некоторые семена и причины различия и разнообразия, так что сотворил мир различным и разнообразным, соответственно различию умов, то есть разумных тварей»⁶. Собственно, это не что иное, как теодицея. Средневековая христианская теодицея отстраивается от оригеновской.

Многообразие (*diversitas*) в мире не является «принципом творения» (*creaturæ principium*). Оно связано с наличием в нем зла, выбираемого свободной волей разумного существа, которого Бог не вынуждает ни к чему. Онтологический статус созданий определяется Богом из «предшествующих причин» (*præcedentibus causæ*) и «по заслугам» (*pro meriti*)⁷. «На основании этого Ориген оправдывает устройство мира такое, какое оно есть и не доходит до мне-

¹ Πλωτῖνος. Ἐννεάδος III, 2, 5 // Плотин. Третья эннеада. Т. 3. СПб., 2004. С. 174.

² Basilius Magnus. De iudicio Dei, 8 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 673A.

³ Basilius Magnus. Homilia quod Deus non est auctor malorum, 5 // Ibid. Col. 341BC.

⁴ Лат.: Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Augustinus Hipponensis. Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate, I, XI // PL XL. Paris, 1845. Col. 236. То же самое: Augustinus Hipponensis. Contra adversarium legis et prophetarum I, V, 7 // PL XLII. Paris, 1845. Col. 607.

⁵ Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianaе defensorem I, IX, 42 // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 670.

⁶ Ориген. О началах II, IX, 2 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 204–205. Origenes. De principiis II, IX, 2 // PG XI. Paris, 1857. Col. 226–227.

⁷ Origenes. De principiis II, IX, 7 // PG XI. Paris, 1857. Col. 232A.

ния об абсолютном зле всего материального. Пусть Бог творит этот мир вследствие грехопадения разумных существ, но именно факт творения его Богом делает мир средством спасения павших разумных существ, а значит, акт творения принципиально благ... Абсолютное изначальное равенство тварей между собой является важным для него аргументом в вопросе теодицеи. Переноса всю вину за любую несправедливость с Бога на разумных существ, Ориген тем самым получает весьма значительный аргумент в апологетической борьбе¹.

Человек существовал не всегда. Он сотворен, а значит его существование «может быть отнято и прекратиться», т. к. он – существо изменяющееся. Ведь праведность, мудрость, благость, святость и непорочность в нем – «случайные свойства», т. е. не природные (не субстанциальные), а приданные «вдохновением от Святого Духа»². Образ и подобие Божии понимаются Оригеном так же, как у Климента Александрийского: образ врожден человеку, а подобие приобретает в ходе развития человека по его поступкам. Архимандрит Киприан Керн отмечает по поводу антропологии Оригена: «Образ Божий есть, стало быть, возможность возрастания в Боге, устремление к своему вечному Первообразу»³. В первом творении Бог созидает внутреннего человека (*interior homo*), душу. Он наделяется образом Божиим, к которому относятся такие качества, как бессмертие (*отсутствие субстанциальной тленности = substantialis corruptio*)⁴, разум (*intellectualis rationabilis natura = интеллектуальная разумная природа*)⁵ и свобода воли (*libertas voluntatis*)⁶.

Что же говорит Ориген по поводу первой главы книги Бытие? Он усматривает в ней не первую и вторую истории творения, а первое и второе творение. Подтверждение тому Ориген видит в двойной истории творения человека. Историк и патролог Алексей Иванович Сидоров (1944–2020) характеризует антропологию Оригена как дуалистическую систему: «У Оригена мы находим также яркую склонность к антропологическому дуализму. Само сотворение человека разделяется дидаскалом на два этапа, когда сначала “по образу и подобию” создается “внутренний человек”, а затем уже “внешний человек” – из праха земного»⁷. Мысль о предсуществовании душ и двойном творении Ориген позаимствовал у своего соотечественника, александрийца Филона, известного религиозного философа. Филон – весьма своеобразная фигура, он интерпретировал Библию в ключе эллинистической мысли, в первую очередь платонизма.

¹ Еремина А.В. Идея предсуществования душ в трактате Оригена «О началах» // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. Вып. № 1–1. Тула, 2012. С. 252–253.

² *Origenes. De principiis* I, II, 10; I, V, 5; I, VIII, 3 // PG XI. Col. 142, 164, 178–179.

³ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 124.

⁴ *Origenes. De principiis* IV, 37 // PG XI. Col. 412C.

⁵ *Ibid* IV, 36. Col. 411C.

⁶ *Ibid* II, IX, 6. Col. 230B.

⁷ Сидоров А.И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. М., 2005. № 2 (43). С. 81.

Итак, идея двойного творения заимствована Оригеном из платонизированного иудаизма, но для христианских богословов она была новацией – образ Божий придается душе в первом творении (*prima conditio*), а подобия следует достигать после второго творения, т. е. телесного воплощения души. Ориген обращается к библейским стихам Быт. 1, 26–28: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог...» Ориген считает, что в Быт. 1, 27, где говорится уже не о плане творения, а о законченном процессе, не зря сообщается только об образе, а подобие уже не упоминается (*siluit*). По Оригену речь здесь идет о первом творении, т. е. создании человеческой души. Это «показывает не что иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, то есть человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему в начале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам через исполнение дел. Но более открыто и ясно определяет высшее благо апостол Иоанн, возвещая следующим образом: “Чада, мы еще не знаем, чем мы будем, но если нам будет открыто о Спасителе, то, без сомнения, вы скажете: мы будем подобны Ему”¹. Этими словами апостол весьма определенно указывает и конец всего, который он называет еще неизвестным ему, и подобие Божие, на которое нужно надеяться и которое будет дано сообразно с совершенством заслуг»².

«Внутренний человек (*interior homo*), именуемый разумным (*rationalis*), обновляется (*renovatur*) по образу и подобию Бога, создавшего его»³, причем «внутренний человек» – это душа (*ψυχή*)⁴. Итак, библейский стих Быт. 1, 27, согласно Оригену, повествует о первом творении. Свидетельство о втором творении Ориген видит в стихе Быт. 2, 7: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою». Он объясняет существование многообразного, а значит, и разнообразного материального мира с помощью учения о предсуществовании душ. Они находились в сотворенном мире. «Если кем-нибудь из находящихся в высшем и совершеннейшем состоянии и овладеет пресыщение, то я не думаю, чтобы он опустел (*evacuatur*) и отпал от него внезапно: он необходимо должен падать понемногу и постепенно»⁵. Их пресыщенность (*satietas*) богообщением и благом послужила причиной отхода от Творца по решению свободной воли. Так произошло грехопадение как выбор зла и ниспадение в материю.

¹ 1 Ин. 3, 2.

² Ориген. О началах III, VI, 1 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 323. *Origenes. De principiis* III, VI, 1 // PG XI. Col. 333C.

³ *Origenes. De principiis* IV, 36 // PG XI. Col. 412B.

⁴ *Origenes. Contra Celsum* VII, 73 // Ibid. Col. 1473C.

⁵ Ориген. О началах I, III, 8 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 111. *Origenes. De principiis* I, III, 8 // PG XI. Col. 155C.

Грехопадение в свою очередь стало причиной того, что Бог, будучи справедлив, совершил второе творение разнообразного материально-духовного мира, упорядочив все создания по их аксиологическому статусу. В то же время Бог, будучи благ, предоставил созданиям возможность усовершенствования своего аксиологического статуса, что относится к процессу богоуподобления. «Если таково различие вещей, если столь различны и разнообразны условия рождения, свободная же воля в этом случае не имеет места (потому что никто ведь не выбирает себе сам, где, или у кого, или в каких условиях ему родиться), то это... происходит от различия душ, так что душа злой природы назначается к дурному народу, добрая же душа посылается к добрым (людям), или все же это... совершается случайно. Конечно, если принять это последнее предположение, то уже нельзя верить, что мир сотворен Богом и управляется Его Промыслом, и, следовательно, уже не должно будет ожидать суда Божия над делами каждого. Впрочем, в чем именно состоит истина в этом вопросе – это знает только Тот, Кто испытывает все, даже глубины Божии¹»².

Сначала Бог создает по Своему образу идеального человека. Это разумная (*rationabiles*) и бестелесная (*incorporea*) душа (*anima*)³. Душа – «субстанция разумно-чувствующая и подвижная»⁴. При чем для Оригена *spiritus* (дух) и *mens* (ум) обычно синонимы. Ум не нуждается в чувственности и телесной форме⁵. Во втором акте творения создается чувственно воспринимаемый и конкретно-временной человек. Ориген говорит о мужескости и женскости в духовном, а не физиологическом плане. То есть телесно воплощенная душа – женственная чувственная компонента человека, которая управляется духом. Идет ли здесь речь о двух формах души, высшей и низшей? Изложив различные аргументы за и против трех возможных пониманий сущности души, Ориген оставляет выбор богословского решения за читателем⁶. Однако, судя по всему, он склонялся к решению, что одна сотворенная небесная душа, отвернувшись от Бога, может еще и «родиться в плоти, загрязняя себя нечистотой и грехом»⁷. Что касается объектов второго творения, по Оригену они представляют собой аллегории телесных аффектов, общих людям и зверям⁸. Итак, множественное число в Быт, 1, 26 – это только лишь первая экзегетическая проблема при интерпретации творения человека.

¹ 1 Кор. 2, 10–11: «А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божье никто не знает, кроме Духа Божия».

² Ориген. О началах II, IX, 5 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 208. *Origenes. De principiis* II, IX, 5 // PG XI. Col. 229C–230A.

³ *Origenes. De principiis* I, VII, 1 // PG XI. Col. 171A.

⁴ Лат.: *substantia rationabiliter sensibilis et mobilis*. Ibid., II, VIII, 2. Col. 220B.

⁵ Ibid., I, I, 6. Col. 125A.

⁶ Ibid., III, IV. Col. 319C–325C.

⁷ *Origenes. Homilia VIII, 3 in Leviticum* // PG XII. Paris, 1857. Col. 496A.

⁸ Асмус, М., диак. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 17 // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). М., 2008. С. 38–39.

Как плотскость связывается с первым грехом? У Климента Александрийского, учителя Оригена, мы встречаем интерпретацию, согласно которой Адам и Ева, побежденные чувственностью, совершили зачатие без разрешения Бога. Человек был, так сказать, еще незрел для зачатия детей, и потому Бог запретил ему познание (*γνώσις*) полового сокоупления. Позиция Климента существенно отличается от гностической или маркионитской интерпретации греха Адама. В то время как для валентиниан и маркионитов сексуальность и зачатие представлялись злом, не желаемым Богом, то для Климента половая жизнь и зачатие сами по себе не плохи и без сомнения желанны Богом. Но они были использованы во зло Адамом и Евой, которые без разрешения и слишком рано, т. е. не вовремя, совершили половой акт. Змей, согласно Клименту, символизирует плотское наслаждение¹. Эта интерпретация близка раввинистической: змей домогается Евы. После согрешения плотское наслаждение подчинило себе человеческую волю. Человек стал скорее плотским, чем духовным существом. Первый грех, в любом случае, является актом непослушания божественной заповеди, относящейся к половой жизни.

Мы можем только предполагать, в какой мере Ориген следовал концепции своего учителя. Как и Климент, Ориген видит в плотском вожделении (*concupiscentia carnis*) и борьбе между плотью и разумом (*ratio*) последствие греха Адама². О Ное он утверждает, что после потопа тот размножался не телесно, а по воле духовного закона, как это было и в самом начале³. На эту тему Ориген размышляет и в комментарии на Песнь Песней. Он подчеркивает, что дети духовного человека – плоды духа. Это означает, что слова Бога «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 22) относятся не к телесному зачатию Адамом и Евой, а к духовному зачатию. Под самим раем, согласно Оригену, нельзя понимать материальное место⁴. Считал ли Ориген, подобно Клименту, первого человека незрелым для зачатия, трудно сказать. В любом случае, понимание первого греха как злоупотребления половой жизнью и телом, следствием чего плотское наслаждение начинает доминировать над духом было бы для Оригена последовательным объяснением вопроса о плотскости, которую человек получил после грехопадения.

У Оригена есть своеобразное толкование на Быт. 3, 21–24, где он рассуждает о том, что после греха Адам и Ева облачаются в телесность. «Изгнание мужа и жены из рая и их одяние в кожаные одежды, которые Бог сделал из-за преступления людей для тех, которые согрешили, заключает в себе глубокое и таинственное учение, которое куда возвышеннее платоновского учения о душе»⁵. В недавнем сравнительном исследовании влияния раннего иудаизма на Оригена касательно понимания им телесности человека отмечается: «Допустимо предположить, что

¹ *Clemens Alexandrinus. Cohortatio ad gentes XI // PG VIII. Paris, 1857. Col. 228C.*

² *Origenes. Commentariorum in epistolam b. Pauli ad romanos VI, 9 // PG XIV. Paris, 1857. Col. 1089A.*

³ *Origenes. Commentariorum in Genesim // PG XII. Col. 105D.*

⁴ *Ibid. Col. 100A.*

⁵ *Ориген. Против Цельса IV, XL // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 722. Origenes. Contra Celsum IV, 40 // PG XI. Col. 1096A.*

раввины и Ориген могли каким-то образом связывать первый грех с телесностью и сексуальностью (которая сама является следствием плотскости). Что касается Оригена, крайне сложно реконструировать его интерпретацию первого греха, так как этот вопрос вовсе не рассматривается в гомилиях на книгу Бытия»¹. Наконец, следует отметить, что вопрос о половых признаках и способности производить потомство у первого человека определенным образом связан с вопросом о его смертности или бессмертии. «Раввины следовали такой логике: если первый человек до первого греха был телесен и бессмертен, то у него еще не было потребности размножаться. Наш материал по Оригену, к сожалению, недостаточен, и мы можем лишь косвенно предположить, что он принимал такую концепцию. Однако, нет никакого сомнения, что она была точно так же распространена в раввинской среде, как у некоторых раннехристианских экзегетов, в том числе у Климента, Оригенова учителя»².

При сравнении ранних раввинистических и оригеновских интерпретаций творения человека в книге «Бытия» первая проблема возникает с традицией источников Оригена. Из его посвященных шестодневу толкований мы можем ориентироваться только на первую гомилию на книгу Бытия³ и некоторые сохранившиеся фрагменты на греческом языке, по-видимому относящиеся к утраченному комментарию Оригена на книгу Бытия. Вторая проблема иного рода. Ориген, как позднее также блаженный Августин, стремился представить богословие творения человека в унифицированном виде и внутренне непротиворечивым, а вот «Берешит Рабба»⁴ в Мидраше транслирует многочисленные интерпретации творения человека. Следует отметить, они зачастую противоречат друг другу. Можно с уверенностью утверждать, что уже в раннем раввинистическом иудаизме сформировались определенные антропологические концепции, предшествующие христианским и плюралистично предлагающие различные способы интерпретации. В первую очередь речь идет об александрийской школе раннего иудаизма, предваряющей христианскую александрийскую школу. Причем вряд ли удастся реконструировать единообразную раввинистическую антропологию по вопросу о творении человека, поэтому понятие «школа» здесь условное и относительное. Ранние раввины и Ориген, отталкиваясь от учения Филона Александрийского о двух творениях, обратили особое внимание на проблему сравнительного толкования Быт. 1, 26 и Быт. 2, 7. Позднее совершенно по-новому к этой проблеме подошел блаженный Августин.

¹ *Tzvetkova–Glaser A. Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. Frankfurt a. M., 2010. S. 113.*

² *Ibid. S. 114–115.*

³ *Origenes. Homiliae in Genesim I // PG XII. Col. 145C–162A. Асмус, М., диак. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). С. 17–40.*

⁴ Здесь и далее в качестве критического академического издания первоисточника «Берешит раба» будет использоваться: *Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar. Berlin, 1912. Новое переиздание с некоторыми уточнениями: Midrash Bereshit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary / eds. J. Theodore, C. Albeck. Jerusalem, 1965.*

Обратимся к самому первому проблемному моменту при интерпретации библейского стиха «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). Речь идет о множественном числе глагола «сотворим». Использование первого лица множественного числа глагола в этом стихе привлекло к себе внимание раннеиудейских экзегетов. Возникает вопрос, почему Бог в тексте Откровения говорит во множественном числе, чем дает представителям дуализма (המינים – еретики) в руки аргумент, с помощью которого можно говорить о многих богах. Это однозначно вытекает из следующей цитаты «Берешит Рабба» о раве Симлае (начало IV в.):

«Еретики спрашивали рава Симлая: сколько божеств создали мир¹? Он отвечал им: я и вы, мы должны исследовать первые дни, как написано: 'Ибо спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле' (Втор. 4, 32). Ведь не написано же '[боги] сотворили [baru] человека', а 'Бог сотворил [bara]². Тогда они снова спросили его: почему написано 'в начале сотворил Элохим' [Elohim – множественное число]? Он отвечал: так не написано же 'в начале сотворили боги [baru Elohim]', а 'сотворил Бог [bara Elohim] небо и землю'. Рав Симлай сказал: в каждом месте, где ты найдешь нечто подтверждающее [ответ] еретиков, найдешь ты и опровержение. Они снова спросили его: почему написано 'и сказал Бог: сотворим человека'? Он отвечал: читайте, что следует дальше. Ведь не написано же 'и боги сотворили [wa-yibre 'u] человека', а 'и сотворил Бог [wa-yibra] человека' (Быт. 1, 27)»³.

К аргументации оппонентов рава Симлая относится не только глагольная форма в первом лице множественном числе, но и множественное число существительного אלהים (Elohim). Тот факт, что полемика сконцентрирована на грамматических формах древнееврейского языка, показывает, что рав Симлай дискутирует с людьми, неплохо знакомыми с библейским текстом. Так как их критика явно нацелена на текст о творении мира и человека, то не исключено, что речь идет о маркионитах или гностиках, которые представляли творение материального мира и человека плодом деятельности низшего божества⁴. В то время как рав Симлай постоянно аргументирует с помощью используемой в библейском тексте глагольной формы единственного числа ברא (bara – сотворил) касательно Бога как единственного Творца мира и человека, у других раввинов-экзегетов в Мидраше «Берешит Рабба», интерпретирующих Быт. 1, 27, присутствуют отчетливые гностические элементы, к которым впоследствии будут апеллировать кабалисты.

Итак, в «Берешит Рабба» предпринимаются различные попытки объяснения множественного числа. Согласно некоторым толкованиям, Бог совещаётся о создании человека с ангелами

¹ כמה אלוהות בראו את העולם

² בראו אלהים אדם אין כתוב בן אלא כרא אלהים, חוררו שאלו אחו מהו דכת 'בראשית ברא אלהים ונוי'

³ Текст на древнееврейском см.: Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar. Berlin, 1912. S. 62–63. Midrash Rabbah VIII, 9. London, 1961. P. 60.

⁴ Tzvetkova-Glaser A. Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. S. 88.

(популярная интерпретация в современном ортодоксальном иудаизме) и душами праведников¹, или с небом и землей, или со своим собственным сердцем². Гностический фон этих толкований, добавляющих соработника или соработников Божиих в деле творения, здесь явно прослеживается. По Алану Сегалу (1945–2011) эти гностические тенденции дуализма или же политеизма³, когда использовался термин «две силы», типичны для раннего Мидраша, а позднее были отвергнуты официальным раввинским вероучением. «Когда раввины настаивали на том, чтобы молитвы в синагоге соответствовали определенным стандартам монотеизма, появляющиеся еретики и раввины отошли друг от друга по обоюдному согласию, но, безусловно, отнюдь не на мирных условиях. Хотя они и разделились, группы часто встречались друг с другом в дебатах, свидетельствуя о том, что еретики продолжали приумножаться, и что они оставались в непосредственной близости к раввинскому сообществу. Поскольку полемика в основном происходила в Палестине, а центр иудейской жизни переместился в Вавилон, то дискуссия ослабела. Еретики были полностью вне синагоги и, вероятно, больше не находились в активном конфликте с иудейской общиной. Поздние реанимации учения о ‘двух силах’, возможно, были вызваны спорадическими встречами с еретиками, но в первую очередь они были предназначены для поддержки и назидания верующих, а не для защиты от угрожающей еретической группы»⁴.

Однако Сегал без каких-либо четких обоснований заключает, что допущение одного или нескольких соработников Божиих при творении мира и человека считалось неортодоксальным уже в период, когда законоучителями в период между завершениями Мишны и Талмуда выступали амораи (III–V вв.). «Во-первых, в ранних раввинских текстах еретики, похоже, не верят в двух противоположных богов, подразумевая, что еретики не были дуалистами в обычном смысле слова. Во-вторых, ничто специфически или однозначно христианское или гностическое не может быть изначально обнаружено в ереси. В-третьих, к ереси принадлежало несколько групп, поэтому у нее не было единой мифологии. В-четвертых, вместо Спасителя, нисходящего и возносящегося, есть много свидетельств того, что фигура ангела должна была направлять мистиков и святых к престолу⁵ или наказывать и прощать грехи. Некоторые гностические версии ереси ‘двух сил’, как мы увидим, скорее имеют смысл на более поздней стадии традиции, призванной отвечать раввинистической защите против прежней бинарности»⁶. Но на самом деле значительное число подобных гностических толкований свидетельствует об их распространенности в раннеиудейской среде в первые столетия по Рождестве Христовом.

¹ Bereschit Rabba. S. 61. Midrash Rabbah VIII, 7. P. 59.

² Bereschit Rabba. S. 58–59. Midrash Rabbah VIII, 3. P. 56–57.

³ Segal A.F. Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. Boston-Leiden, 2002 P. 87.

⁴ Ibid., P. 154.

⁵ Формируется мистика «Меркаба». См. далее.

⁶ Ibid., P. 155.

В отличие от плюрализма толкований «Берешит Рабба» у Оригена нет никаких сомнений по поводу функции множественного числа в библейском стихе Быт. 1, 26. Человек как микрокосм является апогеем творения¹ и лишь потому в данном случае применяется первое лицо глагола «сотворим». Ориген подчеркивает: только о человеке и немногих других созданиях (небе, земле, Луне и звездах) говорится, что они сотворены непосредственно Богом. «Только небо и земля, солнце, луна и звезды, и ныне – человек сотворены [ποιέω] Богом; о всех прочих говорится, что они были созданы [πλάσσω] повелением Его»². Об остальных созданиях сообщается, что они возникли по повелению Божию из первоэлементов материи: итак, вода и земля производят пресмыкающихся, животных, птиц, растения. Все это относится Оригеном, вторящем Филону Александрийскому, ко второму (вторичному) творению³. Человек же обладает высоким достоинством, т.к. в творении он равен по чести небу, земле и светилам. Высказывание абсолютно немислимое для человека, воспитанного в чисто греко-римской эллинистической культуре. Так Ориген использует религиозно-философские наработки эллинизированного иудея Филона для критики языческих критиков христианства.

Как бы то ни было, Ориген заимствовал учение Филона о двух творениях вплоть до мельчайших подробностей: сначала Бог создал небесного человека, а затем он сформировал земного человека. Учитель Оригена в Александрийской богословской школе, Климент Александрийский несколько ранее точно так же повторял за Филоном его учение о двух творениях человека. Говоря о первом и втором творениях человека, Ориген вслед за Филоном⁴ использует для них различные глаголы⁵: 1) ποιέω = *facio* (делать); 2) πλάσσω = *plasto* (образовывать, придавать форму). При этом у них есть синонимическая пара: 1) *facio* = *creo* (творить, создавать)⁶; 2) *plasto* = *tingo* (лепить, ваять)⁷. Когда говорится о сотворении души (*anima*), применяется глагол *facio*, а когда о сотворении Адама из персти земной – глагол *tingo*. Глаголы *tingo* и *formo* категорически не применяются по отношению к душе. Сначала Бог сделал, создал внутреннего (небесного) человека, а затем образовал внешнего (земного), сформировав его из земной материи.

Первое лицо глагола «сотворим» должно, согласно Оригену, подчеркнуть неповторимость первого творения. Во всех же других случаях, когда речь идет о втором творении, применяется повелительное наклонение третьего лица. Светила небесные, Солнце и Луна – духовные

¹ Асмус М., диак. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 12 // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). С. 33.

² Там же. С. 34.

³ Здесь можно сравнить первую гомилию Оригена на книгу Бытия с «Берешит раба» в Мидраше: 1) *Origenes. Homiliae in Genesim I*, 17 // PG XII. Col. 159B–160D. 2) *Midrash Rabbah XII*, 4–5. P. 89–91.

⁴ *Philo Judaeus. De opificio mundi*, 62, 65, 67 // *Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt*. Vol. 1. Berlin, 1962. P. 20–22.

⁵ См. гомилии Оригена в: PG. T. XII. Paris, 1857.

⁶ *Origenes. De principijs I*, VII, 1 // PG XI. Col. 171A.

⁷ *Ibid.*, I, VII, 4. Col. 173C.

символы Христа и Церкви¹, и как таковые являются основополагающими в оригеновской экзегезе творения. Небо как престол Божий («Меркаба») и небо как твердь (материальная субстанция) представляются аллегорическими символами внутреннего, небесного (духовность, разум) и внешнего (телесность) человека².

Мы видим, сколь чужды современному человеку антропологические интересы Оригена. Такими вопросами сегодня уже никто не задается. Оригена интересуют только спиритуалистические аспекты человека, его аскетический потенциал. В свою спиритуалистическую, дуалистическую антропологию Ориген вполне однозначно встраивает аксиологическую систему. Ценно только внутреннее, индивидуальное в человеке. Именно в этом заключается человеческое начало, именно в нем спасительный потенциал человека. Все исторически конкретное не в счет. Не имеют значения социальные и телесные отношения человека. Для систематизации, совершаемой Оригеном, такая схема играет важную роль. Этот мир является лишь полем деятельности для добродетели. Человек должен пройти проверку, выдержать испытание.

Вся антропологическая концепция вложена, согласно Оригену, в двойную библейскую историю творения. Приведем показательную цитату из гомилии на книгу Бытия: «Человека, о котором сказано, что он сотворен (*factum*) по образу Божию, мы не считаем телесной формой. Она не содержит образ Божий, да и телесный человек (*corporalis homo*) называется не созданным (*factum*), а сформированным (*plasmatus*), как написано в дальнейшем: сформировал (*plasmavit*) Бог человека, вылепил (*finxit*) из праха земного. Тот, кто создан (*factus*) по образу Божию и по подобию, есть наш внутренний человек (*interior homo*), невидимый, нетелесный, нетленный и бессмертный»³. Эти четыре качества Ориген относит к образу Божию. Иерей Михаил Асмус (род. 1973) отмечает: «Схема последовательных подобий: Бог – Логос – ум – чувственный человек, разработанная Филоном (см.: *Quaestiones et solutiones in Genesim et in Exodum* I. 4), усеченная Климентом (*Protrepticus* X) в отношении последнего элемента, еще более упрощается Оригеном, заменяющим “ум, водитель души” (*Plato. Leges* XII. 963a) на “внутренний наш человек” (в единстве души и духа). Далее у Дидима: просто “душа” (*Commentarii in Genesim* I. 57)»⁴. Вряд ли можно говорить об упрощении антропологической схемы у Оригена. Скорее это свидетельствует о том, что у Оригена Священное Писание превалирует над философией, и если философская модель не согласуется с Библией, то она либо модифицируется, либо вообще не используется.

¹ Асмус М., диак. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 5 // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). С. 28.

² Там же, 2. С. 25.

³ *Origenes. Homilia* I, 13 in *Genesim* // PG XII. Col. 155CD.

⁴ Асмус М., диак. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). С. 35.

Климент Римский, Ириней Лионский и Лактанций думали совершенно иначе по поводу двух историй творения. У Оригена плеоназм «образ-подобие» разделяется на два понятия, как и у предыдущих богословов, но новую роль получают оба различных избранных глагола: «*делать*» и «*придавать форму*». Свобода человека относится Оригеном к образу Божию. Свобода предполагает в том числе и возможность греха. Проявление свободы реализуется в интенции к подобию Божию. Человек должен свободно принимать решение по уподоблению Богу. Эту идею Ориген связывает с наличием двух творений. Свободное решение – возможность выбора добродетели или греха. Потому-то Ориген в своих размышлениях о библейской антропологии, как он ее понимает, чрезвычайно серьезен. Это видно из предыдущих цитат. Ориген призывал своих слушателей нравственно совершенствоваться и учиться, потому что выбор пути развития и познания зависит от самого человека¹. При этом он отвергает бытующее недоразумение, будто все вопросы можно решить теоретически.

Суть антропологии Оригена заключается в его призыве, обращенном ко всем людям: возвращать в себе семя, которое вложено в них Логосом, Богом. Или философским языком: человек должен уподобляться Богу! Так провозглашал еще Платон. Разумный человек должен стремиться к катарсису и освящению («Федон», 64a, 67c, 68e–69a–c, 81b–82c, 107d, 114d; «Государство», 500d; «Теэтет», 176a–b). Позднее эти этические максимы Платона были высоко оценены святителем Василием Великим в беседе 22 «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений». По Оригену, «одним из важнейших этапов духовного пути является обращение человека к самому себе, берущее начало во взаимодействии двух учений: библейского учения о сотворении человека “по образу Божию” и платонического учения о совершенствовании человека путем уподобления Богу»². Ориген здесь следует за своими предшественниками: Филоном и Климентом Александрийским.

Ориген уверен, что философы вычитали о необходимости богоуподобления в библейской книге Бытие. Поэтому когда он обращается к тексту книги Бытие, то его интересует, что говорит по этому поводу Платон. Все служит тому, чтобы спасти человеку его жизнь. Ориген сравнивает стихи Быт. 1, 26 и Быт. 1, 27 и дает следующую интерпретацию: Моисей сказал, что человек сотворен по образу Божию, но «умолчал о подобии». Это сделано специально для того, чтобы однозначно показать: было два творения человека. В первом творении человек получил образ Божий, а подобие, цель которого совершенство, может быть получено после второго творения. Подобие стяжается собственными усилиями человека «в подражании Богу». «Возможность совершенства» задана человеку исконно в его даре обладания образом Божиим, но оно

¹ Напр. *Origenes. De principiis* I, III, 8 // PG XI. Col. 154D–155A.

² *Асмус М., диак.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). С. 23.

достигается лишь в эсхатологической перспективе «через исполнение дел»¹. Согласно Оригену, Бог наделил человека оптимальными дарами, вообще ради него создан мир, но вопрос о достижении человеком своей цели все еще открыт. У человека по горло хлопот, но путь ясен.

Ориген понимает образ Божий в актуалистическом ключе. Образ Божий – задаток, который должен быть реализован на деле. Человек не статичен, он не остается одним и тем же. От него требуется приложить много усилий, чтобы движение, развитие шло правильно. С одной стороны, Ориген видит человека находящимся в экстремальной опасности, выражающейся в возможности утраты образа Божия. Это логичное продолжение неприятия Оригеном концепции Иринея Лионского: образ Божий не (неутрачиваемая при грехопадении) телесность, а духовная составляющая души – ум, утрачиваемый грешащим человеком (свободная воля не утрачивается). С другой стороны, человек изначально наделен всеми благами. По Оригену, в эсхатологическом конце все придет к добру, даже диавол со своими сторонниками «смогут (*poterunt*) обратиться к благу (*converti ad bonitatem*)» и спастись, «поскольку им присуща способность (*facultas*) свободной воли (*liberi arbitrii*)»². Это другая важная богословская традиция в терминологии Оригена. Он говорит об апокатастасисе (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων* = *restitutio omnium*): все будет восстановлено, все будет благим. «Если же существует нечто большее (*maius*), чем века (*saeculis*), то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям (*creaturis*), а в приложении к тому, что превосходит и превышает (*excedunt et supergrediuntur*) видимые твари, что будет (*quod erit*), конечно (*forte*)³, при восстановлении всего (*in restitutione omnium*), когда вся вселенная (*universa*) достигнет (*pervenient*) совершенного конца (*ad perfectum finem*), может быть (*fortasse*)⁴, должно мыслить нечто большее, нежели век (*saeculum*), в чем и будет заключаться совершение всего (*omnium consummatio*)»⁵⁶. Логос станет целью и укажет путь, а Бог будет, по словам апостола Павла, «все во всем» (1 Кор. 15, 28).

В одной проповеди Ориген призывает слушателей: «Идем в обновленную жизнь во Христе Иисусе, Господе нашем!»⁷ И уточняет в комментарии на Послание к Римлянам: «Давайте же изменяться в новой жизни (*in novitate vitae*)! Ведь мы хотим показать себя Отцу, Который воскресил (*suscitavit*) нас со Христом, новыми (*novos*) людьми, так сказать, все более прекрасными людьми, ибо мы получили красоту нашего облика (*vultus*) во Христе, как в отражении. В

¹ *Origenes. De principiis* III, VI, 1 // PG XI. Col. 333C.

² *Origenes. De principiis* I, VI, 3 // PG XI. Col. 169AB.

³ Правильнее было бы перевести: возможно – лат. *forte*.

⁴ Ср. с предыдущим употреблением слова *forte* в этом предложении. В обоих случаях речь идет о возможности, а не необходимости.

⁵ Лат. совершение, завершение, исполнение, окончание.

⁶ Лат.: *Si vero est aliquid saeculis maius, ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis vero, quae excedunt et supergrediuntur visibiles creaturas, quod erit forte in restitutione omnium, cum ad perfectum finem universa pervenient, id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio. Ориген. О началах II, III, 5 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 159. Origenes. De principiis* II, III, 5 // PG XI. Col. 193C–194A.

⁷ *Origenes. Homiliae in librum Regnorum*, I, 19 // PG XII. Col. 1012C.

нем мы созерцаем великолепие нашего Господа и преобразуемся в тот же образ (*in eamdem imaginem transformemur*), потому что Христос восстал из мертвых, восшел от земной низости к великолепию величия Отца»¹. Чем же располагает человек? Оптимум – это образ Божий, а опасность в дуалистически структурированном мире – это зависимость тела от страстей.

7.3. Свт. Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский и Григорий Нисский

Теперь обратимся к свт. Афанасию Великому, архиеп. Александрийскому (295/298–373), совершенно иному богослову. Он так же из александрийцев, но не был ученым, философом. Во время его архипастырства разразилась Мелитианская схизма и активно распространялась ересь Ария. Жизнь Афанасия Александрийского прошла в борьбе с ними.

При Афанасии Александрийском обобщается прежняя александрийская традиция. Она характеризуется следующими тремя концептуальными положениями.

1. Сын Божий есть образ Бога-Отца, а человек создан по образу Сына: Сын Божий – «Логос, премудрость, образ, отражение, в Котором каждый, созерцающий Его, созерцает Отца»². Он – «отпечаток сущности Отца (*χαρακτήρ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως*)»³. Человек создан по образу образа Божия, т. е. Логоса: «Бог, Творец мира и Вседержитель, Который превыше всякого существа и всякого человеческого представления, по Своей доброте и преизобильной любви создал посредством Своего собственного Логоса (*διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου*), нашего Спасителя Иисуса Христа, род человеческий по Своему собственному образу и поставил человека в его уподоблении Себе чувствующим и понимающим наблюдателем вещей»⁴.

2. Образ Божий в человеке искажен грехом и требует обновления и восстановления: «Если бы только грех, а и не разрушение было следствием того, то покаянием все бы исправилось. Но раз люди после совершившегося греха подпали природной смерти и лишились благодати их образа Божия, что же должно было произойти? Или чья помощь потребовалась тогда для той благодати и восстановления, если не помощь Логоса Божия, создавшего в начале все из небытия (*ἐξ οὐκ ὄντων*)? Снова подобало именно Ему как тленное возратить к нетленному, так и искупить для всех долг перед Отцом (*τὸ ὑπὲρ πάντων εὐλόγον ἀποσῶσαι πρὸς τὸν πατέρα*). Ведь только Логос Отца, Который превыше всех, мог обновить все и пострадать за всех, и способен быть для всех посредником у Отца»⁵.

3. Воплощением Христа образ Божий в человеке восстановлен: «Никому не подобало преобразовать тленное в нетленное, как только Самому Спасителю, сотворившему в начале все

¹ *Origenes. Commentariorum in epistolam b. Pauli ad romanos V, 8 // PG XIV. Paris, 1857. Col. 1042B.*

² *Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Serapionem III, 2 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 628A.*

³ *Athanasius Alexandrinus. Epistola ad a fros episcopos, 5 // Ibid. Col. 1037B.*

⁴ *Athanasius Alexandrinus. Oratio sive liber contra gentes, 2 // PG XXV. Paris, 1857. Col. 5CD.*

⁵ *Athanasius Alexandrinus. Oratio de incarnatione Verbi, 7 // Ibid. Col. 108D–109A.*

из небытия. Никто другой не должен восстановить (*ἀνακτίσαι*) людей по образу, как сам образ Отца, и никто другой не должен сделать смертное бессмертным, как наш Господь Иисус Христос, Который есть сама жизнь»¹.

Такую богословскую концепцию называют физическим учением о спасении. Впервые наметки такого учения мы видим у сщмч. Иринея Лионского в его полемике против гностиков, учивших, что тело неспособно к спасению («*Adversus haereses*», I, 6, 1–2). Он применил принцип *simile a simili*² к телу и обосновал тем самым совершенное вочеловечение Логоса («*Adversus haereses*», V, 14, 1–2). Тем самым он первым создал наметки физического учения о спасении, согласно которому спасение происходит в силу физического сродства. Затем Тертуллиан подчеркнул восприятие Христом души («*De carne Christi*», 10) и полноты душевной жизни («*Adversus Marcionem*», II, 27). Это учение применялось в антиарианской полемике и классически сформулировано позднее свт. Григорием Назианзиным (329–389): «Что не воспринято (*ἀπρόσληπτον*), не спасено (*ἀθεράπευτον*); что соединено (*ἦνωται*) с Богом, то и спасаемо (*σώζεται*)»³. Еще позже еп. Феодор Мопсуестийский (ок. 350–428) возвел это в сотериологический принцип: подобное может быть спасено только подобным. Это соответствует традиционному антигностическому принципу «*quod non assumptum non sanatum*»⁴. У Феодора тем самым «терминологически подразумевалось двойное единосущие: *ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ*⁵ непременно соответствует *ὁμοούσιος τῷ Ἀδάμ*⁶, если сотериология должна быть консистентной. В плане богословия творения это выражается в подчеркивании относительной самостоятельности человеческой природы перед божественной благодатью»⁷.

Весь человек поражен грехом. Спасти его может только тот, кто равным образом является полноценным человеком. Своим естеством он должен соприкоснуться с естеством мертвенного человечества, чтобы оно снова стало неповрежденным. Афанасий Александрийский написал знаменитую формулу: «Он [Логос] вочеловечился, чтобы мы обожились»⁸. Логика такова: Сын Божий никого не спас бы, если б не стал человеком, и Он не спас бы нас, если б не был Богом. Афанасий Александрийский поясняет в одном из своих посланий: «Раз Логос как Творец Сам был создателем творений, поэтому Он в конце времен облачился в творение, чтобы как Творец снова мог все это обновить и восстановить. Создание никогда не могло бы быть спасено другим

¹ Ibid., 20. Col. 129D.

² Лат.: подобное от подобного.

³ Греч.: Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται. *Gregorius Theologus*. Epistola CI: Ad Cleodionum presbyterum contra Apollinarium // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 181C–184A.

⁴ Лат.: что не воспринято, то не исцелено.

⁵ Греч. единосущие Отцу.

⁶ Греч. единосущие Адаму.

⁷ *Bruns P*. Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. T. 89. Louvain, 1995. S. 169.

⁸ Греч.: Αὐτὸς [Λόγος] γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi, 54 // PG XXV. Paris, 1857. Col. 192B.

созданием, как собственно создания не могли бы быть созданы неким созданием, если бы Логос не был Творцом»¹. Речь идет о том, что Логос становится плотью, оставаясь при этом Богом, тем самым спасая всего человека в целом, т. е. вместе с телесной составляющей: «Почему же не спасти мир Логосу, ставшему человеком, когда известно, что в той же природе (*φύσις*), в которой совершен грех, явился переизбыток благодати? Какой же это переизбыток благодати? Поскольку Логос стал человеком, оставаясь Богом (*ὅτι ὁ Λόγος ἄνθρωπος γέγονε, μένων Θεός*), чтобы, и став человеком, исповедуем был Богом; так как Христос, будучи человеком, есть Бог, потому что, будучи Богом, стал человеком, и в человеческой форме (*ἐν ἀνθρώπου μορφῇ*) спасает (*σώζει*) верующих»².

Для свт. Афанасия Александрийского важно богословски исходить из полноценной природы человека, которая повреждена. Исцелить ее может лишь тот, кто полноценен. А это — Христос-Логос. «Раз Он [Логос Божий] облачился в тварную плоть и так стал подобен нам по телесному качеству, то поэтому Он стал по праву именоваться нашим братом и первородным. Ведь раз Он после нас стал ради нас человеком и вследствие подобия тела нашим братом, то Он также именуется и является в этом [теле] нашим первородным. Так как все люди после преступления Адама гибли, Его плоть прежде остальных спасена и освобождена, так как она стала телом самого Логоса; и отныне мы в Нем, Которому мы сотелесны, спасаемся»³. Подобие выражает сходство между Сыном Божиим и человеком. Бог-Сын — образ Бога-Отца, а человек в свою очередь — образ этого образа. Сходство динамично и может развиваться до образа, который подобен Богу-Сыну.

Библейский стих Быт. 1, 26 с начала и до конца оставался центральным в этой богословской дискуссии. Идея образа Божия постоянно притягивала мысли ранних отцов Церкви. Кратко упомянем еще трех богословов Востока и Запада, которые показательны для данного экскурса. Свт. Василий Великий (329/330–379) был одним из трех знаменитых отцов-каппадокийцев. После строгого религиозного воспитания в родительском доме Василий обучался в философских школах Кесарии, Константинополя и Афин. В Афинской академии он подружился с Григорием Назианзиным и познакомился с будущим императором Юлианом Отступником (331/332–363). После 5 лет обучения он вернулся на родину в качестве одаренного ритора. После своего крещения еп. Дианием Кесарийским Василий путешествует в течение года по Египту, Палестине, Сирии и Месопотамии. Подвигнутый свт. Григорием Назианзиным, он закончил антологию из сочинений Оригена, названную двумя друзьями «Филокалией». Он составил также основные монашеские правила для общинной жизни.

¹ *Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Adelphium episcopum, 8 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 1081CD.

² *Athanasius Alexandrinus*. Contra Apollinarium II, 7 // Ibid. Col. 1144A.

³ *Athanasius Alexandrinus*. Orationes contra Arianos II, 61 // Ibid. Col. 278BC.

В 360 г., будучи слушателем на Константинопольском синоде, он столкнулся с арианскими спорами. Чтобы определиться с пониманием никейского *ὁμοούσιος* (единосущия), он попросил о помощи высокоавторитетного учителя и экзегета Аполлинария еп. Лаодикийского (ок. 310 – ок. 390), борца с арианством и предшественника монофизитства, осужденного на V Вселенском соборе. Аполлинаристские подделки на святоотеческие творения свв. Афанасия Александрийского, Григория Чудотворца (ок. 213 – после 270) и папы Юлия (ум. 352) заимствовались впоследствии свт. Кириллом Александрийским (ум. 444) и свт. Ефремом Антиохийским (Амидским) (ум. 545). Евтихиане и последователи Диоскора Александрийского (ум. 454), чтобы поддержать свои ереси, ставили под подлинными текстами Аполлинария имена трех названных православных отцов. Подлоги были сделаны уже доефесскими аполлинаристами, которым удалось ввести в заблуждение Кирилла Александрийского.

В первой гомилии «О сотворении человека по образу Божию», которая раньше ошибочно приписывалась его брату свт. Григорию Нисскому, свт. Василий Великий говорит: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию». Одно мы имеем в результате творения (*κτίσις*), другое приобретаем по своей воле (*προαιρέσεως*). При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию. Тем, что зависит от нашей воли, мы распоряжаемся в полную силу; добываем же мы это себе благодаря своей энергии (*ἐνεργεία*). Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределительно (*προλαβὼν*): «Сотворим» и «по подобию», если бы нам не была дарована возможность стать «по подобию», то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божиего. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за (этот) труд вознаграждение, чтобы мы не были инертными вещами, подобно портретам, созданным рукой художника, чтобы плоды нашего уподобления не принесли похвалы кому-нибудь другому. В самом деле, когда видишь портрет, в точности передающий модель, то не портрету воздаешь хвалу, а художником восхищаешься. Итак, чтобы восхищение относилось ко мне, а не к кому-то другому, Он предоставил мне самому позаботиться о достижении подобия Божиего. Ведь «по образу» я обладаю бытием существа разумного, «по подобию» же я делаюсь, становясь христианином»¹. Образ и подобие различаются Василием Великим, как мы видели и по предшествующим богословам. Лаконично и без обиняков он дает следующую формулировку: «ты обладаешь тем, что «по образу», будучи (существом) разумным (*λογικός*), «по подобию» же становишься, стяжая благость»². Образ Божий в человеке – его разум, а подо-

¹ *Василий Великий, свт.* Беседа первая о сотворении человека по образу, 16 // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1: Догматико–полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. С. 302. *Gregorius Nyssenus.* In Scripturæ verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 273AB.

² *Ibid.*

бие – экзистенциальное развитие и совершенствование, «чтобы облечься во Христа» (Гал. 3, 27). Делами милосердия человек становится близок Христу, а благодаря этому – близким Богу.

У свт. Василия Великого был младший брат, свт. Григорий Нисский (ок. 338/339 – после 394). Он был великолепно философски и богословски образованным христианином. Сначала выступал в роли лектора, затем – ритора. Вероятно, женился на Феосевии, о нравственных достоинствах которой рассуждает Григорий Назианзин в письме Григорию Нисскому после ее смерти (ок. 365). Григорий Нисский переезжает в монастырь к своему старшему брату Василию Кесарийскому. В 371 г. еп. Василий Великий хиротонисовал его во епископа Ниссы (Каппадокия II), но затем разочаровался в его церковно-политических способностях. В конце 374-го г. он был низложен и арестован, но бежал и до 378 г. скрывался. После смерти Василия Великого Григорий взял на себя его роль богословского предводителя неоникейцев. Участвовал во многих синодах того времени и на II Вселенском соборе, где высоко оценивался его авторитет.

Свт. Григорий Нисский знаменует собой герменевтическую традицию. Образ Божий, согласно ему, есть нечто большее, чем у предыдущих богословов. Григорий Нисский в духе платонической философии говорит, что образ свидетельствует о причастности человека Богу. С одной стороны, образ Божий в человеке непознаваем, так как отражает божественный прообраз (*ἀρχέτυπον*), который превышает познаваемое разумом благо¹. С другой стороны, разум относится к образу Божию в человеке: «Божественность – это ум и логос, ведь вначале был Логос»². Образ Божий – это мистическое вдохновение уподобления жизни Божией в ее свободной динамике. Образ и подобие по Григорию Нисскому практически синонимичны: быть образом означает способность человека быть своим собственным творцом, причем образ динамически раскрывается в богоуподоблении. «Итак, человек создан по образу, всецелой природой (*ἢ καθόλου φύσις*), богоподобным существом (*τὸ θεοείκελον χρήμα*)»³.

Развитие богоподобия требуется для достижения человеком обожения. В книге о мистическом богословии известный русский богослов Владимир Николаевич Лосский (1903–1958) писал: «Несомненно, что святитель Григорий Нисский понимает здесь образ Божий как конечное совершенство, как обоженное состояние человека, причастного Божественной плероме, полноте Божественных благ. Поэтому-то, говоря об образе, ограниченном в причастности только некоторых благ, об образе в становлении, святой Григорий видит свойственную особенность человека как созданного по образу Божию прежде всего в том, что “человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему выбору (*αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην*), ибо добродетель независима и сама

¹ *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio*, XI // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 156B.

² *Ibid.*, V. Col. 137B.

³ *Ibid.*, XXII. Col. 204D.

по себе госпожа”. Это, так сказать, “идеальный” образ, необходимое условие для достижения совершенного уподобления Богу. Итак, как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным, личностью, которая не должна определяться природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»¹. Эта важная идея раннехристианской антропологии, на которую обращает особое внимание также Неллас Панайотис (1936–1986): «Человек есть одновременно личность (*person*) и природа, или, точнее, личность, являющая и конкретизирующая природу – как и Сын Божий, являющийся конкретной личной Ипостасью единой неделимой Сущности, общей Отцу, Сыну и Духу»².

Подобие – изменчивая степень соответствия образа (человека) прообразу (Богу). «Ведь велика дистанция между идеей прообраза и тем, кто стал отображением. Если отображение имеет подобие с прообразом, то его называют так в прямом смысле. Если же копия отклоняется от оригинала, тогда она является чем-то иным, а не его отображением»³. Как человек может быть своим собственным творцом? Он лишь тогда будет самим собой, когда достигнет автономии (*αὐτεξούσιον* = *самостоятельность*), которая подобна той, какой обладает сам Бог. Человек может вести себя так, что будет в состоянии сказать: он – господин себя. Что же означает эта автономия? Напряжение между образом и подобием подталкивает к развитию свободы, делающей человека достойным соратником Бога. Приведем два текста из Григория Нисского, которые содержательно дополняют друг друга. Первый звучит так: духовное рождение – это результат свободного выбора человека, «по собственному произволению совершается подобное рождение, и мы в некотором смысле отцы самих себя (*ἑσμεν ἑαυτῶν τρόπων τινὰ πατέρες*), в том смысле, что мы производим себя такими, какими хотим, и по нашей собственной воле и в любой нами желаемой форме, мужчинами или женщинами, формируя себя через добродетель или порок»⁴. Свободному выбору гендерной роли человеком оценка не дается, нравственно оценивается дальнейшее поведение. Второй текст из так называемой «Большого огласительного слова»: «У всего, что обыкновенно рождается, его вступление в бытие зависит от воли порождающего. Только духовное (*πνευματικὸς*) рождение зависит от своеволия (*ἑξουσία*) рождающегося. Так как каждому предоставляется свобода выбора, то опасность заключается именно в том, чтобы не упустить полезное. Раз так, я полагаю, выгодно, если все те, которые хотят возродиться, сначала основательно обдумают, какой отец может принести им пользу и от кого их природа получила бы лучшее существование. Ибо, как отмечено, при таком виде рождения сами выбирают себе своих родителей (*τοὺς γεννήτορας*). Так как различают между тварной и нетварной природой, и первая подвержена изменению и нестабильна, а последняя обладает как особым

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 174–175.

² Панайотис Н. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011. С. 26.

³ *Gregorius Nyssenus. De hominis officio, XVI // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 180BC.*

⁴ *Gregorius Nyssenus. Mystica interpretatio vitae Moysis // Ibid. Col. 328B.*

отличием стабильностью и неизменностью, чьим дитем захочет тогда быть тот, кто, трижды подумав, выбирает полезное ему: дитем той природы, которая подвержена чередованию постоянных изменений, или же той, которой подобает всегда неизменное и постоянно благое существование?»¹

7.4. Блж. Августин Иппонский

Стих Быт. 1, 26 постоянно вдохновлял на многочисленные герменевтические высказывания. Мы читаем его сегодня как хорошо знакомую библейскую историю. Закончим этот экскурс блж. Августином Иппонским (354–430). Свою автобиографию Августин описывает в знаменитой книге «Исповедь». В 16 лет он переехал в Карфаген, чтобы изучать риторику (Augustinus Hippoensis. Confessiones, III, 3, 6). Во время учебы Августин активно читал Цицерона, особенно его «Гортензия». Этот текст так сильно повлиял на него, что он конвертировался в манихейство, усмотрев в этой секте более глубокую и радикальную форму христианства. В 375 г. он возвращается в Тагаст и преподает там грамматику и риторику. Но год спустя опять переезжает в Карфаген. Там он разочаровывается в манихействе, чей епископ Фауст не смог ответить на августиновские скептические вопросы по поводу противоречий в манихейской системе. В Милане он с интересом слушал знаменитого еп. Амвросия Медиоланского. Проповеди последнего приблизили Августина к христианству и научили аллегорической интерпретации Священного Писания. Еще скептически относясь к религии, он испытывает благодарность к миланскому неоплатонизму за убедительность доказательства бытия Божия. После захвата Рима готами Алариха (410) еп. Августин посчитал себя вынужденным начать большую дискуссию с язычеством и неоплатонической философией. Он работает над апологией «О граде Божиим», в которой оттачивается его богословская мысль. В то же время он вступает в жесткий конфликт с Пеллагием, а затем еп. Юлианом Экланским, критикуя их оптимистическую антропологию. Окончательно формируется его учение о первородном грехе.

У блж. Августина Иппонского встречается пара характерных особенностей. Все начинается с уточняющего силлогизма: 1) человек создан по образу Божию; 2) Бог есть Дух; 3) следовательно, образ заключается в душе, так как она духовна. Звучит весьма убедительно, так что удивляешься, почему другие не говорили точно так же.

Сначала обратимся к тексту «О Книге Бытия буквально» («*De Genesi ad litteram*»): «После того как Писание сказало “по образу нашему”, оно тотчас добавляет: и да владычествует над рыбами морскими и птицами небесными, и остальными животными, не имеющими разума. Отсюда мы понимаем, что человек создан по образу Божию, которым он превосходит неразум-

¹ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna, XXXIX // PG XLV. Paris, 1863. Col. 97D–100A.*

ных животных. А это как раз и есть разум (*ratio*), или ум (*mens*), или понимание (*intelligentia*), или назовем другим каким подходящим именем. Почему апостол и говорит: обновиться в духе ума вашего и облечься в нового человека (Еф. 4, 23–24), который обновляется (*renovatur*) в познании Бога (*in agnitionem Dei*), по образу Которого он создан (Кол. 3, 10), достаточно показывая, что человек был сотворен по образу Божию, потому что он не в телесных чертах, а в доступной пониманию форме (*forma intelligibili*) просветленного ума (*mentis illuminatae*)»¹.

В другом месте, где Августин истолковывает книгу Бытие, выступая против манихеев, он связывает образ Божий с господствующим положением человека в мире, а также с прямохождением человека и взором, направленным к небу. Такая интерпретация характерна для африканской богословской традиции (см. Лактанций), однако у него образ Божий понимается иначе. Что касается подобных высказываний, то Августин не отличается от африканских богословов. Но касательно подобия Божия у него иная точка зрения: оно не в телесности. «Поза человеческого тела (*figura humani corporis*) прямоходящая (*erecta*) для созерцания неба, так что считают, это означает, само тело создано по подобию Божию (*ad similitudinem Dei*). Как подобие не отворачивается (*non avertitur*) от Отца, так и человеческое тело не отворачивается от неба, в то время как другие тела животных отвернуты, так как опрокинуты вниз брюхом. Но не надо это обобщать, так как тело наше во многом отличается от неба. В том подобии, которое есть Сын, не может быть несходного (*dissimile*) с Тем, Кому оно подобно... Слова Писания, в которых читаем Божие провозвестие, “Сотворим человека по образу и подобию Нашему”, свидетельствуют, что подобие Божие, по которому создан человек, это само Слово Божие (*ipsum Dei Verbum*), то есть едиnorodный Сын (*unigenitus Filius*)... Бог создал человека по образу и подобию Божию, как было сказано, по Своему образу, который есть Сама Троица»². Это новация Августина при определении образа Божия в человеке: не по образу Сына Божия, а по образу всей Троицы.

Как и у других богословов, у Августина душа и разум – местопребывание образа Божия. Этой частью себя человек познает Бога и способен постичь Его заповеди, потому что душа разумна. разумность – это способность человека, которую он может поступательно преобразовывать до совершенства. Изучая антропологию ранних отцов Церкви, наталкиваешься на самый важный у них вопрос: каким должен стать человек, от чего это зависит? Блж. Августин не исключение. Он никогда не считал принципиальным различие, что есть придаваемый при творении образ Божий и есть сверхприродное подобие, к которому должен стремиться человек в своей жизни: «Некоторые считают, что о подобии не повторяется [Августин сравнивает стихи Быт. 1, 26 и Быт. 1, 27] и не говорится: и сотворил Бог человека по образу и по подобию Божию, потому что человек сотворен был исключительно (*tantummodo*) по образу. Напротив, подобие

¹ *Augustinus Hipponensis. De Genesi ad litteram XX, 30 // PL XXXIV. Paris, 1845. Col. 292.*

² *Augustinus Hipponensis. Liber imperfectus de Genesi XVI, 60–61 // Ibid. Col. 243–244.*

получит он впоследствии (*postea*) в воскресении мертвых (*in resurrectione mortuorum*): как будто может быть какой-нибудь образ, в котором нет подобия. Ведь если образ не полностью подобен, без сомнения он не образ»¹. Итак, образ Божий эквивалентен подобию Божию. Августин с философской стороны вышел на вопрос о плеоназме ветхозаветных терминов «образ» и «подобие» в Быт. 1, 26 в противовес раннераввинистической трактовке, которой придерживался сщмч. Ириней Лионский.

Следует упомянуть еще одно своеобразие в конкретизации образа Божия, которое бросается в глаза у свт. Василия Великого, но еще отчетливее проявляется у блж. Августина. У предыдущих отцов звучало, что человек – образ образа Божия, т. е. Логоса. Августин предлагает внимательнее вчитаться в стих Быт. 1, 26: «Но этот образ был создан по образу Бога, не равным и совечным Тому, Чей это образ. Он не такой, даже если никогда не грешил. Слова, “сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему”,... их не следует понимать в единственном числе, но во множественном числе, потому что не только по Отцу, или только Сыну, или только Святому Духу, но по образу Самой Троицы (*ad ipsius Trinitatis imaginem*) создан человек. Троица есть единый Бог (*unus Deus*), а единый Бог есть Троица. [Бог] не говорит Сыну, “сотворим человека по образу Твоему”, или “по образу Моему”, но говорит во множественном числе, “по образу и подобию Нашему”. Кто осмелился бы отделить от этого множественного числа (*pluralitate*) Святого Духа? ... Так как это множественное число – не три бога, а один Бог, то Писание приводит далее единственное число и говорит: “И создал Бог человека по образу Божию”. Так что нельзя согласиться, будто Бог-Отец создал человека по образу Божию, т. е. Своего Сына. Иначе как будет верным сказанное, “по образу Нашему”, если только по образу Сына создан человек? Так как верно сказанное Богом “по образу Нашему”, то выражение “сотворил Бог человека по образу Божию” означает, как если бы было сказано “по образу Своему”, который есть Сама Троица»².

Итак, Августин рассматривает изложенный материал в связи с образом человека и образом Бога, а в итоге поясняет: когда Бог говорит, мы понимаем, три суть одно. Согласно Августину, библейский текст при его точном осмыслении говорит нам, что человек – образ троичного Бога. У Августина эта мысль играет важную роль в тринитарном богословии. Касательно Августина можно говорить о «психологической тринитарной теории», подразумевая этим следующее: что означает догматическая формула «Бог троичен», узнают тогда, когда исследуют человеческую душу. В ней люди постоянно наталкиваются на следы чего-то тройственного. И это – след, по которому отыскивают Бога. «В сочинениях Августина существует немало разновидностей “психологической тринитарной модели”, которые он называет “троицами ума”

¹ Ibid., XVI, 62. Col. 245.

² Ibid., XVI, 61. Col. 244.

(*trinitas mentis*) и которые образованы на основе тех или иных вариантов “тринитарного *cogito*”»¹.

Почему этот аспект важен для темы антропологии? Идея Августина такова: если можно говорить о трехчастности, триадичности человека, то именно потому, что Бог создал его по Своему образу. Триадология играет у Августина Иппонского важную роль, потому что тайна Троицы создает большую языковую проблему, причем именно для Августина, который весьма тщательно выстраивал богословскую систему. На помощь приходит апофатика: о Боге говорят путем отрицания всех определений и атрибутов. Но есть и другая возможность: можно поставить вопрос об адекватных Богу образах, чтобы соответствующе говорить о Боге. Человек и есть такой образ, даже если он природно недостаточен, дефицитарен. Человек – образ, по которому можно распознавать Божии контуры. Итак, согласно Августину, все богословие надстраивается над антропологией. В этом плане Августин – богословский предтеча Карла Ранера, утверждающего, что «всякое богословие... вечно остается антропологией, ... и эта антропология в своем радикальнейшем осуществлении вечно пребывает как богословие»².

С одной стороны, эта идея проистекает из учения об образе Божиим, с другой стороны, из учения о *vestigia*, т. е. учения о следах. В творении отпечатаны следы Бога, значит, по ним можно судить о Боге. Говоря философски, по творению можно делать апостериорные выводы о Творце. Отталкиваясь от обоих учений, Августин находит такие *vestigia* (следы) в человеке. Образ (*imago*) Божий запечатлен в человеке, а конкретно, в человеческой душе с ее триадически структурированными частями. Августин говорит о *vestigia trinitatis* в душе человека. Он анализирует ряд триад в душе.

Перечислим основные антропологические триады Августина.

1. Самосознание разумной души: единая жизнь, единый ум и единая сущность (*una vita, et una mens, et una essentia*) с тремя свойствами быть, знать, хотеть (*esse, nosse, velle*)³. С помощью этой антропологической триады Бог познается как Троица: Бог-Отец – Бытие, Бог-Сын – Ум, Святой Дух – Воля.

2. Эмпатия души: быть, знать, любить (*esse, nosse, amare*). Образ Божий в человеке требует развития посредством уподобления, т. е. достижения максимально возможного подобия. «Мы существуем (*sumus*) и знаем (*novimus*), что существуем, и любим это наше бытие и знание (*esse ac nosse diligimus*)»⁴. Любовь (*amor*) равна по достоинству бытию и знанию. Любовь –

¹ Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2013. С. 287.

² Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 309.

³ *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XIII, XI, 12 // PL XXXII. Paris, 1841. Col. 849.

⁴ *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei XI, XXVI // PL XLI. Paris, 1845. Col. 339.

высшее проявление воли: «любовь (*amare*) есть не что иное, как желание (*appetere*) какой-либо вещи ради нее самой»¹.

3. Самоидентичность разумной души: память, мышление, воля (*memoria, intellectus, voluntas*)². «Вот, ум помнит себя, мыслит себя и любит себя (*mens meminit sui, intelligit se, diligit se*). Когда мы увидим это, мы увидим троицу (*trinitatem*), правда, еще не Бога, но уже образ Божий»³. Потенциальное (память) актуализируется (процесс мышления). Здесь так же наблюдается триединство: «Поскольку эти три (память, мышление, воля) не являются тремя жизнями, но одной жизнью, не тремя умами, но одним умом, следовательно, как бы то ни было, они не являются тремя сущностями, но одной сущностью»⁴. Августин описывает согласованность и гармоничность этих сил.

4. Реляция субъекта и объекта внутри души: ум, знание, любовь (*mens, notitia, amor*), т. е. а) любящее в человеке (*amans*), б) любимое или предмет любви (*amatus = quod amatur*) и в) связывающий их акт любви (*amor = dilectio = caritas*)⁵. Любящее – ум (*mens*), любимое – знание (*notitia*). *Notitia* – это способность определения понятий. «Три суть одно и то же: сам ум, любовь и знание [ума] о себе. Эти три одинаковы по сущности и соотносятся [друг с другом]. Три одинаково неразделимы. Три одинаково не соединяются как части и не смешиваются, но они одной сущности (*unius essentiae*) и в реляции друг к другу (*relativa*). Когда ум любит себя, имеются два: ум и любовь им себя (*mens et amor ejus*). Когда ум знает себя, имеются два: ум и знание им себя (*mens et notitia ejus*). Поэтому сам ум, любовь и знание им себя (*ipsa mens et amor et notitia ejus*) – три, и эти три суть едино (*haec tria unum sunt*). И когда они совершенны, они равны»⁶.

Понятия истины, добра и справедливости абстрагированно от идеи триединого Бога закрывают возможность созерцания и понимания Троицы. Как человеческая душа созерцает триединого Бога? Тюбингенский проф. Иоганн Брахтендорф (род. 1958) в своем исследовании о структуре человеческого духа у блж. Августина выявляет, что, согласно Августину, попытка природного разума созерцать триединого Бога «терпит неудачу»⁷. Смертная человеческая душа (относительный фнетопсихизм, как у Иустина Философа) заблуждается и полна мирских желаний. Качества ограниченности и ошибочности не позволяют душе выйти за пределы мирского.

¹ *Augustinus Hipponensis. De diversis quaestionibus XXXV, 1 // PL XL. Paris, 1845. Col. 23.*

² *Augustinus Hipponensis. De Trinitate X, XI, 17 // PL XLII. Paris, 1845. Col. 982. Ibid., XIV, XI, 14. Col. 1047. Ibid., XV, VII, 12. Col. 1065.*

³ *Ibid., XIV, VIII, 11. Col. 1044.*

⁴ Лат.: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Ibid., X, XI, 18. Col. 983.*

⁵ *Augustinus Hipponensis. De Trinitate VIII, X, 14 // PL XLII. Col. 960. Ibid., IX, II, 2. Col. 961. Ibid., XV, III, 5. Col. 1060. Ibid., XV, VI, 10. Col. 1064.*

⁶ *Ibid., IX, IV, 4. Col. 963.*

⁷ *Brachtendorf J. Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De Trinitate". Hamburg, 2000. S. 80–81.*

Утверждение Августина о неспособности природного разума найти Бога следует из того, что он связывает тринитарную структуру души с триипостасностью Бога. Наиболее важный аспект книги Брахтендорфа обращен к тринитарной структуре человеческого «я» как компоненте божественного самопознания¹. Брахтендорф считает, что Августин предвосхитил философские структуры идеалистической субъективности Фихте. Августин считает, что *mens humana* (человеческий ум) обладает качеством субстанции или сущности (*substantia vel essentia*), которая состоит из идентичности *amor*, *mens* и *notitia sui* (любовь, ум и самосознание): ум сознает себя и любит себя². Эта тринитарная структура человеческой самости является предпосылкой познания троичного Бога, потому что *notitia sui* (логосность) обладает качеством «сыновства» в той мере, в какой она является образом самости³. Здесь у Августина аналогия со Святой Троицей: Логос как Сын Божий является образом самого Бога Отца. Самопознание является самопозиционированием. Ум является познающим или познаваемым (*cognoscentem vel cognitam*), знаемым и знающим (*nota et noscens*)⁴. Самосознание следует понимать как субъективное самопознание. Августин, однако, во второй главе девятой книги «О Троице» отличает простое субъективное самопознание от истинной природы *mens humana*.

Блж. Августин, с одной стороны, понимает страсть (*concupiscentia*) как наказание, т.е. как последствие прегрешения: отворачивающийся от Бога человек предоставляется своим страстям. С другой стороны, Августин обозначает саму страсть (*concupiscentia carnis ... peccatum est*) как грех и причину нового греха, возмездие за предыдущий грех (*poena peccati est ... causa peccati est*)⁵. Эта двойственность понятия «*concupiscentia*» у Августина приводит богословов к отличающимся интерпретациям его амартологии. Похоть или либидо (*cupiditas aut libido*) есть грех, поскольку представляет собой извращенную (*pravus*) форму любви или желания⁶. Извращенная воля (*perversa voluntas*)⁷ – это искажение миропорядка, т.к. она обращается к низшим благам, ради которых отрекается от лучших и высших: отворачивается от Бога, Его истины и Закона. Мюнхенский проф. Вольфхарт Панненберг (1928–2014) доказательно констатирует: «Уже в своих ранних произведениях Августин описывает так греховную волю. Подобная характеристика злой воли дается в трактате «О граде Божиим», что она почитает низшие вещи скверным и противоречащим установленному порядку образом»⁸. Психологически перверсия состоит в путанице средства и цели: человек «должен бы использовать преходящие вещи, чтобы насла-

¹ Ibid. S. 163–165.

² Августин Аврелий. О Троице IX, 3–4. Краснодар, 2004. С. 207–208.

³ Brachtendorf J. Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. S. 128–130.

⁴ Августин Аврелий. О Троице IX, 8. С. 210–211.

⁵ Augustinus Hippoensis. Contra Julianum haeresis Pelagianaе defensorem V, 3, 8 // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 787.

⁶ Augustinus Hippoensis. In psalmum IX enarratio, 15 // PL XXXVI. Paris, 1865. Col. 124.

⁷ Augustinus Hippoensis. De civitate Dei XIV, VIII // PL XLI. Paris, 1845. Col. 413.

⁸ Pannenberg W. Anthropologie: in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983. S. 84–85.

ждать вечной целью, но это отношение выворачивается наизнанку грешником, который использует Бога как средство, а желает обрести наслаждение в деньгах (*nummi*)»¹.

Грех – это не только вождление, но и неограниченное самолюбие (*amor sui*) человека, повернувшегося к себе, погруженного в себя (*homo inclinatus ad se = incurvatus in se*)². Погруженность в себя является, согласно Августину, гордыней, наглядно проявляющейся в социальных отношениях³. Сущность греха по Августину, делающая поведение греховным, заключается в отворачивании от Бога, неизменного блага (*aversio a Deo = aversio ad incommutabili bono*) и обращении к тварной вещи, изменчивому благу (*conversio ad creaturam = conversio ad mutabilia bona*)⁴.

Этой антропологической концепции блж. Августина соответствует у Зигмунда Фрейда (1856–1939) самый ранний гаштальт «эго», нарциссизм первоначального состояния либидо, которое направлено на свое собственное «я»⁵. Эгоистичное самолюбие (*amor sui*) встроено в страсти (*concupiscentiae*). Хотя в этом смысле человек является грешником по природе, но его человеческая природа из-за этого не является греховной. В этом парадоксально звучащем высказывании понятие «природа» дано в двух различных значениях: 1) природные условия человеческого бытия, преобразуемые посредством культуурообусловленных поведенческих образцов, 2) сущность или сущностная природа человека, созданная Богом. Субъективное самопознание является интроспективным, а объективно познающий ум созерцает *veritas* (истину)⁶. Объективное познание осуществляется вечной истиной в форме внутреннего логоса⁷. Разум (*mens*) содержит в себе логос (способность познания) как зародыш. Человек имеет в себе или с собой логос так же, как Бог с Логосом (Сыном Божим, Премудростью).

Итак, по Августину Иппонскому, человек не только образ Логоса, а образ Самого троичного Бога: «Слова, “сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему”,... их не следует понимать в единственном числе, но во множественном числе, потому что не только по Отцу, или только Сыну, или только Святому Духу, но по образу Самого Троицы (*ad ipsius Trinitatis imaginem*) создан человек»⁸. Иначе библейское выражение «сотворим человека по образу Нашему» было бы неверно. Следовательно, человек не является образом только одного Сына Божия, ведь речь идет во множественном числе – «по образу Нашему». Для Августина в этом – решение загадки множественного числа в тексте Библии. Мы видим у Августина совершенно

¹ *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei XI, XXV. Col. 339.*

² *Ibid. Col. 421.*

³ *Jenson M. Gravity of sin: Augustine, Luther and Barth on 'homo incurvatus in se'. London, NY, 2006. P. 7, 23, 44.*

⁴ *Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio II, 53 // PL XXXII. Paris, 1845. Col. 1269.*

⁵ *Pannenberg W. Anthropologie: in theologischer Perspektive. S. 104–105.*

⁶ *Августин Аврелий. О Троице IX, 9. С. 212.*

⁷ *Brachtendorf J. Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. S. 150.*

⁸ *Augustinus Hipponensis. Liber imperfectus de Genesi XVI, 61 // PL XXXIV. Paris, 1845. Col. 244.*

новое позиционирование образа Божия в человеке и новое решение множественного числа глагола «творить» в Быт. 1, 26.

Человек в поисках Бога находит Его следы в себе самом. Этот процесс углубляется экзистенциальным обращением. Вслед за Августином тринитарными психологическими аналогиями увлекся весь Запад, а греческие отцы Церкви продолжали развивать логосные аналогии, значительно модифицировав их. Своими богословскими представлениями греческий Восток и латинский Запад уже отличаются друг от друга.

7.5. Выводы

Во II – пер. пол. III в. христианские богословы, особенно из Малой Азии, Сирии, Карфагена и Александрии, были в немалой степени зависимы от иудейских. Но в дальнейшем в сер. III – нач. V в. влияние греческой философии на христианскую антропологию стало перевешивать, в т. ч. касательно интерпретации библейского стиха Быт. 1, 26. Как выяснилось в этой главе, развитие антропологических интерпретаций образа и подобия Божия в III–V вв. проходило под массивным влиянием богословия сщмч. Иринея Лионского, который первым в период ранней христианской патристики поставил вопрос о смысловой дифференцированности понятий «образ» и «подобие» и в их контексте первым из христианских богословов применил понятие «обожение». Он во многом предвосхитил развитие как греческой, так и латинской антропологии в III–IV вв. и ввел в активный богословский оборот такие антропологические термины, как «божественное воспитание», «незавершенность человека», «дефицитарность», «развитие/совершенствование», «телесность», «целостность».

Тертуллиан вторит сщмч. Иринею Лионскому: в стихе Быт. 1, 26 присутствуют два несинонимичных понятия «образ» и «подобие» Божии, следовательно, должно быть два сигнификата и два денотата. К образу и подобию Божию вместе взятым, согласно Тертуллиану, относятся разум (*ratio*) и свобода воли (*liberum arbitrium*). Тело/плоть (*caro*) – образ (*imago*), а не подобие (*similitudo*) Божие. Душа (*anima*) является как образом, так и и подобием. Тело – облачение души. Тертуллиан значительно четче, чем Ириней Лионский утверждает: после грехопадения человек потерял подобие, но образ остался. Образ относится к телесному облику, а подобие – к духу, который определяется как присутствие Духа Божия в душе человека. В крещении человек получает подобие обратно. Восстанавливаемый в крещении человек должен соответствовать божественному идеалу. Душа – антропологическое понятие, а дух – сотериологическое, как у Иринея Лионского. Душа – образ Духа Божия в человеке. Ее свойства: бессмертие, разум, свобода воли, способность познания. Тертуллиан развивает антропологию в русле апологетов и Иринея Лионского, но четче артикулируя утрату человеком подобия Божия. Достроенная Тер-

туллианом до логического завершения антропологическая модель апологетов и сщмч. Иринея делает явными логические несостыковки этой модели, требующие дальнейшего развития антропологии.

Антропология Лактанция трихотомична: материальное тело, чувствующая душа и разумный дух. Образ Божий проявляется в телесном облике человека: человек как прямоходящее существо (*homo erectus*). Эта антропологическая концепция заимствована им в «Герметическом корпусе» и, судя по особенностям интерпретации, также у Минуция Феликса, который в свою очередь заимствовал ее у Цицерона, а тот у Аристотеля и в «Герметическом корпусе». Характерная черта человека – прямохождение. Бессмертие связано с прямохождением: человек видит свое «небесное предназначение» и происхождение. Разум соотносится с образом Божиим. Тело – «сосуд» для небесного духа: *animus* идентичен с *mens* (разумом), а *mens* идентичен со *spiritus* (духом). Значит, особая телесность человека является необходимым условием его разумности. Подобие Божие – возможность чувственного восприятия и переживаний (*simulacrum sensibile*). При интерпретации образа и подобия Божия Лактанций использует антропологические концепции из «Государства» Платона и «Восьмой книги Сивилл». Как и в антропологии Тертуллиана, подобие восстанавливается в крещении, а образ Божий всегда сохраняется в человеке. У этих латинских богословов налицо терминологическая инконсистентность и произвольное обращение со смысловым содержанием понятий, взятых из Быт. 1, 26.

Греческие интерпретации Быт. 1, 26 в это время строятся иначе, но импульс их развития тоже задается антропологией сщмч. Иринея Лионского. Климент Александрийский так же считает, что образ Божий врожден человеку (как у Тертуллиана), а подобие достигается в результате духовного совершенствования. Животная душа существует с момента оплодотворения вместе с материальным телом, а разум-логос как образ образа Божия (Логоса), преобразующий животную душу в человеческую, внедряется позднее. Это развитие антропологической концепции Иринея Лионского. Климент употребляет антропологические формулировки Платона («Государство», «Теэтет»), что в целом характерно для александрийских богословов. Учение Климента об уподоблении Богу через стремление к святости, превышающей философское созерцание, в V в. заимствовано Пелагием в его антропологической концепции природной святости (*sanctitas naturalis*) или природного закона (*lex naturalis*), заложенного в совести человека. Климент модифицирует философские смыслы используемых им платонических понятий, приспособивая их к содержанию Священного Писания. У Климента Александрийского обнаруживается различие между тварным природным оснащением человека и тем, что добавляется жизнью в вере. Он дает характерную для александрийцев того времени спиритуалистскую интерпретацию образа Божия в человеке, отличающуюся от интерпретаций Иринея Лионского, Тер-

туллиана и Лактанция: образ Божий не может быть телом. Александрийская антропология испытывает мощное влияние платонической философии.

Ориген категорически отвергает представление Иринея Лионского и латинских богословов Тертуллиана и Лактанция о том, что образ Божий в человеке – это его тело. Это напрямую связано с оригеновской критикой критики Цельса. Образ Божий – это «внутренний человек», душа, а тело – дефицитарноеместилище души, которая в свою очередь являетсяместилищем Духа Божия. Как у Иринея Лионского и последующих греческих и латинских богословов, человек сотворен по образу образа Божия, т. е. по божественному Логосу. В антропологии Оригена налицо дуалистическое мышление, и его понятие тела отнюдь не библейское, а платоническое. Душа человека творится Богом до тела, которое скорее следует считать временным местом перевоспитания. Следовательно, грехопадение небесной души человека произошло до ее «низвержения» (*καταβολή*) в форме земного человека. Здесь у Оригена наблюдается этимологическая переинтерпретация библейских слов в духе Платона. Человек обладает свободной волей, являющейся свойством его логосности. Зло не субстанциально, оно – недостаток добра. Это характерный топос эллинистической философии, который заимствуется греческими (в т. ч. отцами-каппадокийцами) и латинскими (блж. Августин) богословами, находящимися под влиянием платонизма и неоплатонизма. Ориген заимствует концепцию двух путей у мужей апостольских, а концепцию двух творений человека из платонизированного иудаизма Филона Александрийского. При сравнении ранних раввинистических и оригеновских интерпретаций творения человека в книге «Бытия» возникает проблема с традицией источников Оригена. Уже в раннем раввинистическом иудаизме сформировались определенные антропологические концепции, предшествующие христианским и плюралистично предлагающие различные способы интерпретации. В первую очередь речь идет об александрийской школе раннего иудаизма, предваряющей христианскую александрийскую школу. Реконструировать раввинистическую антропологию как нечто единое-целое невозможно, поэтому понятие «школа» здесь условное и относительное.

При свт. Афанасии Александрийском обобщается прежняя антропология, становящаяся теперь традицией: Сын Божий (Логос и Премудрость) – образ Бога Отца, а человек образ образа; образ искажен грехом; Боговоплощением образ в человеке восстановлен. Такую богословскую концепцию можно назвать физическим учением о спасении (спасение происходит в силу физического сродства: принцип *simile a simili*), а ее первоначальный вид встречается в антропологии Иринея Лионского. Логическое завершение концепции: подобное может быть спасено только подобным, что подразумевает двойное единосущие Иисуса Христа. Антропология надстраивается над сотериологией: божественный Логос вочеловечился, чтобы человек обожился.

Библейский стих Быт. 1, 26 начиная с Иринея Лионского оставался центральным в антропологической дискуссии. Понятие «образ Божий» постоянно притягивало мысли ранних отцов Церкви. В этом плане показательна гомилия свт. Василия Великого «О сотворении человека по образу Божию». Образ Божий в человеке – разум, а подобие – экзистенциальное развитие и совершенствование (аскеза, благочестие, дела милосердия). Свт. Григорий Нисский стоит у истока герменевтической традиции. Образ Божий, согласно ему, есть нечто большее, чем у предыдущих богословов. Григорий Нисский при интерпретации образа Божия использует платоническую философию. К образу Божию относятся разумность и творческая способность: человек должен стать своим собственным творцом (человек – незавершенное творение, как у Иринея Лионского), совершенствовать себя, чтобы достигать богоуподобления. Образ – необходимое условие достижения подобия.

Латинские интерпретации Быт. 1, 26 отличаются от греческих большей рациональностью и активным использованием философской логики. В антропологии блж. Августина приводится силлогизм: 1) человек создан по образу Божию; 2) Бог есть Дух; 3) следовательно, образ заключается в душе, так как она духовна. Как прежде у Лактанция, у Августина также делается акцент на телесности – прямохождении человека как необходимом физическом условии локализации образа Божия. Это характерно для латинских карфагенских богословов. Однако образ и подобие Божие он трактует уже иначе: человек сотворен по образу Святой Троицы и по подобию божественного Логоса. Новация Августина: не по образу Сына Божия, а по образу всей Троицы (четыре антропологические триады: самосознание разумной души, эмпатия души, самоидентичность разумной души, реляция субъекта и объекта внутри души). Человек не только образ Логоса, а образ Самого троичного Бога. Образ Божий локализуется в разумной душе. Но т. к. Сын Божий единосущен Богу Отцу и Святому Духу, то образ Божий эквивалентен подобию Божию. Августин, опираясь на философскую логику, указывает на равноценность и синонимичность понятий «образ» и «подобие» в Быт. 1, 26 в противовес раннераввинистической трактовке, которая характерна для сщмч. Иринея Лионского, Тертуллиана, Лактанция и греческих отцов. Двойственность понятия «страсть» (*concupiscentia*) в антропологии Августина привела последующих богословов к отличающимся друг от друга моделям антропологии, опирающимся на августиновскую антропологию. После Августина тринитарными антропологическими аналогиями увлеклись остальные латинские богословы, а антропология Тертуллиана и Лактанция утратили популярность. В отличие от латинских греческие богословы (свт. Афанасий Александрийский и отцы-каппадокийцы) продолжали развивать христологические антропологические аналогии. Во втор. пол. IV – пер. пол. V в. греческий Восток и латинский Запад показательно отличаются друг от друга антропологическими концепциями.

В то же время модели экзегезы Быт. 1, 26 и Быт. 2, 7, которые мы находим в Мидраше у ранних раввинов, сщмч. Иринея Лионского, Тертуллиана, Лактанция, Климента Александрийского, Оригена, свт. Афанасия Александрийского, свт. Василия Великого, свт. Григория Нисского и блж. Августина несмотря на свою различность показывают и определенное сходство. Между ними невозможно установить непосредственного взаимовлияния и прямых заимствований, хотя все они были созданы близко по времени друг к другу (III–IV вв.) и в географических районах, находившихся в довольно тесном торговом и политическом контакте. Если в антропологии Иринея Лионского видна определенная зависимость от антиохийского иудейского богословия, а в антропологии Оригена – от александрийского иудейского богословия, то в IV в. происходит ослабление и сокращение богословского диалога не только между христианами и иудеями, но и внутри раннего христианства и иудаизма, что способствовало усилению конфликтности при дискуссиях. Со II по III в. практически сложно провести четкую черту между сектантскими воззрениями и ересью. Это касается как иудаизма (таннаи), так и христианства (апологеты). В IV столетии над проведением такой черты уже активно трудятся выдающиеся богословы обеих религий. Родившееся в среде раннего иудаизма учение о двух действовавших при творении мира и человека силах, модифицированное христианскими субординационистами, видимо, стало одним из конфликтных моментов, разделявших иудаизм и христианство.

Раввинистическая оппозиция христианской экзегетике апологетов-субординационистов предшествовала оппозиции Мидраша экстремально гностической экзегетике внутри раннего иудаизма. Филон полагался на александрийскую традицию экзегезы Священного Писания, но не факт, что она признавалась раввинами в Палестине и Сирии, где формировался Мидраш. Эти традиции отличаются и в языковом плане. Где-то с III в. любая богословская концепция, казавшаяся раввинам несовместимой с однозначным монотеизмом, рассматривалась ими как новая спекуляция еретической доктрины «двух сил». Иудеи считали, что такие христианские богословы, как мч. Иустин Философ и свт. Феофил Антиохийский, а также Ориген, признавая Логос Божий силой творения, исповедуют ересь. Тем более что в христианстве развернулись споры между монархианами, стремившимися оставаться на позициях иудейского монотеизма, и субординационистами, учившими о божественной сущности Иисуса Христа. В конфронтацию христианства и иудаизма внесли свой вклад маркиониты и гностики, утверждавшие, что Бог спасения неизвестен евреям. Все это привело к радикализации гностицизма, как в христианской, так и в иудейской среде. Похоже, экзегетические вопросы интересовали во II–III столетиях отнюдь не большинство христиан и иудеев, а лишь тонкий слой образованных верующих с той и другой стороны, заинтересованных в экзегетическом диалоге, но при этом избегавших его.

Если мы, обобщая тематический материал, зафиксируем, произошедшие изменения в понимании образа Божия, то картина будет выглядеть так: не тело живого, библейского человека

причастно образу Божию. В греческой александрийской христианской мысли аксиология «душа-тело» совершенно другая, чем у Иринея Лионского, что повлекло за собой пересмотр концепции образа Божия. Начиная со сщмч. Иринея, тело постоянно тематизируется в богословии. У свт. Афанасия Александрийского понимание явно меняется: душа и тело полностью различны, что имело последствия для переформулирования концепции образа Божия. Богословское содержание подобия модифицируется, но без существенных изменений. Все сводится к тому, что человек может и должен отыскать это подобие. Означает ли подобие присутствие духа в человеке или духовную экзистенциальную задачу человека, в обоих случаях речь идет о непреложной динамике человеческой жизни, представляющей собой поступательное движение к цели и смысл человеческой жизни. У антиохийца Иринея Лионского это был воплощенный Логос, у александрийцев – это Логос как превечный Сын Божий. В обоих случаях для патристического богословия существенно: человек имеет совершенный и конкретный план себя самого, своего человеческого бытия. Этот план – Иисус Христос, образ Божий и образец полноценной человеческой жизни.

Экскурс об образе Божиим в человеке озвучил центральную тему раннехристианской патристической антропологии. Вопрос, связанный с образом Божиим, начиная со сщмч. Иринея Лионского присутствует практически у всех ранних отцов Церкви. В этой главе было представлено развитие концепции образа и подобия Божия в греческой и латинской патристике III–V вв.

8. Латинская и греческая антропологические традиции во II–III вв.

8.1. Тертуллиан и сщмч. Киприан Карфагенский: «братство прегрешения» и «общность смерти»

Тертуллиан (ок. 160 – после 220) заимствовал учение о душе из стоической философии: душа обладает материальным качеством. Человек во всей своей полноте порожден одним и тем же актом оплодотворения. «Начало души датируется зачатием, жизнь начинается в тот же самый момент, что и душа». Душевное и животное семя – одно и то же. Две субстанции – глина, из которой плоть, и дыхание Духа Божия (*limus et flatus*) – слились в человеке, поэтому в одном семени (*in uno semina*) содержится также определенное количество душевной субстанции, а не только плотской. Хотя эти субстанции различны, но проистекают совместно. Обе субстанции одновременно порождают человека, «в котором снова содержится его семя того же самого рода» (*in quo rursus semen suum insit secundum genus*) и это «предназначено» (*praestitutum*) каждому созданию. «Следовательно, из одного единственного человека происходит все несметное количество душ (*Igitur ex uno homine tota haec animarum redundatia agitur*), так как природа следует решению Божию: “Плодитесь и размножайтесь”. Также и в предваряющей речи к единовременному Божию действию “Сотворим человека!” уже возвещается о всем потомстве во множественном числе: “Владычествуйте над рыбами морскими”. Ничего удивительного! В семени (*in semine*) – обетование урожая»¹.

В отличие от креационизма, считающего, что Бог создает каждую душу отдельным актом творения, такое учение именуется традуцианизмом. Согласно традуцианизму, появление нового человека полностью обязано совокуплению родителей. Речь идет не только о теле, но и о душе. Душа ребенка – это отпочкование от родительских душ. Она передается плотским семенем (*tradux*) и возникает посредством перехода части душевной субстанции родителей к ребенку. «Душа из Адамова семени была в женщине»². Применение к акту зачатия сравнения с засеиванием семени в борозду (*sulcus*) земной пашни (*arvum*)³ очевидно подразумевает, что душа передается ребенку от отца, а мать, подобно земле, возвращает в себе тело и душу нового человека. Женщина является тем «местом», где осуществляется человеческое плодородие, происходящее из ее лона. Соответствие между женщиной и земной пашней, видимо, установилось в глубокой древности, исходя из внешней аналогии между бороздой пашни и влагищем. Так, например, в Атхарва Веде (XIV, 2, 14) звучит: «Эта женщина явилась как живой кусок земли: мужчины, сейте в нее семя». Такой антропологический подход мы встретим и позднее в Коране (2, 223):

¹ *Tertullianus. De anima*, XXVII // PL II. Paris, 1844. Col. 695B–696C.

² Лат.: *animae ex Adam tradux fuisset in foemina*. Ibid., XXXVI. Col. 713A.

³ Ibid., XXVII. Col. 696B.

«Ваши жены – нива для вас, ходите на вашу ниву, когда пожелаете и уготовывайте для самих себя».

Учение традуцианизма следует в русле богословской традиции Запада, утверждающей, что все души уже содержались в Адаме: «Изначально в Адаме было семя как всецелая субстанция (*totius substantiae*) из сросшейся и сформировавшейся вместе с телом души (*corpori anima*)»¹. Каждая душа – ветвь, отрезаемая от родового дерева Адама и сама становящаяся деревом. Итак, все души уже были в Адаме, все согрешили в нем и вместе с ним. Такова западная антропологическая традиция. Ее богословские последствия для христианства наглядно представлены в греческих и латинских текстах Западной церкви. В том числе и учение о первородном грехе у Августина Иппонского следует этому образцу, основывается на нем.

Тертуллиан полемически и неумолимо защищает идею свободы человеческой воли. Грех происходит из-за склонности человека к греху, которая передается от Адама его потомкам. «Зло в душе, за исключением зла, которое еще добавляется в результате вмешательства злого духа, таким образом имеет преимущество вследствие изначального греха, в известной степени является природной особенностью»². Речь идет о природном повреждении (*naturae corruptio*) души каждого человека в результате первоначального порока (*originale vitium*) праотца. Здесь также наблюдается влияние стоической философии. «Ибо человек должен необходимым образом соответствовать семени, из которого произрос, так как праотец пожелал... прегрешения. Дьявол не вложил в него волю к совершению прегрешения (*voluntas delinquendi*), а только предоставил воле повод (*materiam voluntati subministravit*)»³. Человек в силу природной особенности, связанной с наследственностью, склонен выбирать грех, но свободная воля и образ Божий в нем отрицают возможность предопределенности человека к совершению греха. Позднее Августин Иппонский говорит уже о непреодолимости склонности к греху, именуя ее *concupiscentia*, т. е. вожделением, страстью. У Тертуллиана этот термин еще не встречается.

Человек сотворен, «разумеется, по [образу] Сына, Который, намереваясь стать подлинным и истинным человеком, сотворил Свой образ, называемый человеком, который тогда должен был произойти из праха, как образ и подобие истинного [Человека]»⁴. Человек содержит в себе образ земного и образ небесного. Следовательно, как прегрешение Адама, чей земной образ несет в себе человек, так и влияние дьявола делают людей членами братства прегрешения (*collegium transgressionis*) и общности смерти (*consortium mortis*)⁵. Следствием этого братства и общности является изгнание из рая. «Хотя мы на земле несем в себе образ Адама во плоти, однако мы не призываемся отказаться от плоти. А раз это не подразумевается, то образ жизни

¹ Ibid., IX. Col. 661B.

² Ibid., XLI. Col. 720A.

³ *Tertullianus. De exhortatione castitatis*, II // PL IICol. 916AB.

⁴ *Тертуллиан. Против Праксея* / Пер. под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. № 1 (27). М., 2001. С. 84.

⁵ *Tertullianus. De resurrectione carnis*, XLIX // Ibid. Col. 866A.

(*conversatio*), который мы несем в нас – это образ небесного (*coelestis imago*), а еще не Бога, мы еще не пересажены в небеса, но странствуем по следам Христа в святости, справедливости и истине (*in sanctitate, et justitia, et veritate*)»¹. Склонность к греху представляет собой вторую натуру человека, посему он находится в фатальной ситуации. Итак, образ человека у Тертуллиана довольно пессимистичный.

Первоначально все существо человека было полностью интегрировано в Бога, теперь оно бунтует. Первый человек был обманут диаволом, нарушил заповедь Божию и своим семенем заразил весь род людской (*totum genus de suo semine infectum*), сделав потомков ответвлением (*tradux*) своего собственного проклятия (*damnatio*)². Из-за этой заразной болезни все дети нечисты вплоть до крещения, к принятию которого, впрочем, следует подходить осознанно, не спешить. Такую концепцию называют стоическим материализмом. Однако божественная часть в человеке никогда не разрушается, т. к. образ Божий сохраняется в нем. Единственное лекарство (*medicina*) против этой заразной болезни – церковное покаяние³. Несмотря на это не все так просто, потому что покаяние должно быть подлинным. Кто кается неподлинно, более не может вернуться в Церковь. Некогда исправная природа Адама повреждена грехом. Она постоянно передается от родителя ребенку, поэтому крещение – однократная лечебная процедура, устраняющая родовое заражение. «Только раз мы погружаемся в купель (*lavacrum*), только раз смываются наши грехи (*delicta*)»⁴.

Антропологию Тертуллиана можно уяснить только в контексте его триадологии и пневматологии. Чтобы объяснить бытие «по образу Божию» как телесное принятие Духа в сотворенную душу, требуется, чтобы Святой Дух понимался как божественный по сущности и соединенный с Богом Отцом. Исповедание искупительного деяния Христа как условия принятия Духа посредством причастности человека совершенной воле Бога Отца, требует, чтобы Христос был преемственным Сыном Бога Отца. Тертуллиан не может представить человеческую реальность отдельно от триединого Бога. Развитие богословского языка влечет за собой заметные последствия в сфере антропологии, поскольку определение Бога как тройческой реальности углубляет концепцию Иринея Лионского о том, что образ Божий должен быть образом Отца в реляции к Сыну и Духу. Тертуллиан не размышлял о связи своего антропологического дискурса с развитием концептуальной терминологии, но наличие такой связи очевидно по ее последствиям. Его концепция состава человеческого существа более четко, чем у Иринея Лионского основывается на реляции человека к тройческой реляции Бога. Образ Бога как тройческой реальности, как субстанционального единства (*una substantia*) Отца, Сына и Святого Духа, задает Тертуллиану

¹ Ibid. Col. 866B.

² *Tertullianus. De testimonio animae*, III // PL I. Paris, 1844. Col. 613A.

³ *Tertullianus. De poenitentia*, VII // Ibid. Col. 1241C–1242A.

⁴ *Tertullianus. De baptismo*, XV // Ibid. Col. 1216B.

контекст для исследования образа человека как реляции к внутрибожественной реляции, образ человека соответствует образу Троицы. Это приводит к «определению различных элементов состава человеческого существа, а именно тела и души, в терминах возрастания, изменения и трансформации, так как они являются элементами реляции к Богу Отцу»¹, Который устанавливает эту реляцию в соответствии с Его реляциями к Сыну Божию и Духу. Дух «подвигает» душу и тело человека к общности с Сыном Божиим.

Следующий показательный африканский богослов – сщмч. Киприан Карфагенский (200/210–258). Он возглавлял епископскую кафедру Карфагена в 249–258 гг. Киприан был состоятельным и образованным человеком. Источники сообщают, что до крещения Киприан был ритором и успешным юристом. На Пасху 249-го г., а может и раньше, он был хиротонисан во епископа. Возник вопрос об отношении к отпавшим от христианства во время гонений. Киприану пришлось стать посредником между теми, кто считал отпадение непрощительным грехом, и теми, кто говорил о практике покаяния. В этот период он пишет целый ряд трактатов, посвященных этой теме. Киприан считает, что Церковь – это закрытый сад, т. е. отгороженное от мира пространство, вне которого нет спасения. Однако аналогия Церкви как Ноева ковчега (*area Noe*)² в негативной формулировке логически приводит к донатизму: неправославное крещение недействительно и мученичество некрещеного бессмысленно.

Богословские представления сщмч. Киприана Карфагенского похожи на представления Тертуллиана. Последствиями изначального греха являются раны, язвы. Спаситель исцеляет их: крещение лечит от ран изначального греха. «Господь по Своем пришествии исцелил (*sanasset*) те раны (*vulnera*), которые носил (*portaverat*) Адам»³. Крещение младенцев – косвенное доказательство: оно совершается именно потому, что дети уже заражены грехом родителей. В русле стоической философии грех считается материальной субстанцией. Таким образом, грех – что-то вроде генетической поврежденности человека, влияющей на психологию выбора. Такая поврежденность излечивается крещением. «Младенец в первые дни после своего рождения... нечист (*non mundum*)», но это не «препятствие к дарованию» благодати крещения⁴. Однако, по логике принципа «*simile a simili*» (сщмч. Иринеи Лионский, свт. Афанасий Александрийский, свт. Григорий Назианзин), материальное повреждение надо исправлять материальными средствами, а не духовными.

Новорожденные рождаются плотски. Совокуплением родителей зачатый ребенок связан с грехом Адама, хотя он сам не виновен в грехе. «И, кроме того, если даже величайшим грешни-

¹ Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. London, 2009. P. 102.

² Cyprianus Carthaginiensis. De unitate Ecclesiae, 6, 19–25 // CSEL III/1. Wien, 1868. P. 214.

³ Cyprianus Carthaginiensis. De opere et eleemosynis // PL IV. Paris, 1844. Col. 603A.

⁴ Cyprianus Carthaginiensis. De infantibus baptizandis // PL III. Paris, 1844. Col. 1017A.

кам, много грешившим раньше против Бога, когда они впоследствии уверовали, дается отпущение грехов и никому не возбраняется крещение и благодать, то тем более не должно это быть запрещено младенцу (*infans*), который, едва родившись, ничем не согрешил (*nihil peccavit*), а только, родившись по плоти (*carnaliter natus*) от Адама, заразился (*contagium*) древней смертью (*mortis antiquae*) через само рождение (*nativitate*), и который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи (*aliena peccata*)»¹. В доказательство приводится Псалом 50, 7: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя». Псалом подкрепляется ссылкой на книгу Иова: ведь «кто рождается чистым от нечистого? Ни один» (Иов. 14, 4). Значит, «нет никого без скверны и без греха»². Итак, в силу зараженности, инфицированности ребенок отвечает за чужую вину родителей. Это сомнительное богословское истолкование. Возникает вопрос, а соответствует ли вообще такая антропологическая концепция библейской трактовке?

8.2. Климент Александрийский: «сверхчеловеческая» цель человека

Александрийская традиция дошла до нас в наибольшем количестве текстов. В плане антропологии это в первую очередь касается Климента Александрийского и Оригена. Они тоже пишут о безнадежной ситуации человека, но не ведут речь о предпосылке злосчастия как переносе греха с родителей на детей и природной, точнее, физиологической передаче греха. Их антропологические воззрения, в общем-то, соответствуют богословию Иринея Лионского.

Изначальная история человека, по Клименту Александрийскому, выглядит следующим образом. Люди – невинны (*ἀκάκοις / innoxio*) и младенцы по развитию (*ἀτάλοις / tenero*)³. Бог поручил им заботиться об их собственном совершенствовании, чем они и должны были заниматься. Адам был «сотворен не совершенным по своему формированию, а способным с помощью собственных усилий осваивать добродетель (*ἀρετή*)... Бог желает, чтобы мы спасались на основании собственного решения. Потому сущность души такова, что она двигает себя собственными усилиями»⁴. Грех – это преступление Адама и Евы. Он – не что иное, как злоупотребление волей. В раю был решающий момент.

Не половая жизнь является злом, а несоблюдение установленного порядка Божия. Бог не разрешил только что созданным людям сексуальные отношения. «Когда змей позаимствовал практику совокупления у неразумных животных и уговорил (*παρὰ πείσας*) Адама согласиться (*συγκαταθέσθαι*) на половую связь (*κοινωνία / coire*) с Евой, в то время как первозданные не

¹ Ibid. Col. 1018B–1019A.

² Cyprianus Carthagenensis. Testimonia adversus Judaeos, LIV // PL IV. Col. 762D.

³ Clemens Alexandrinus. Pædagogus, III, XII, 115 // PG VIII. Paris, 1857. Col. 681–684.

⁴ Clemens Alexandrinus. Stromata VI, XII // PG IX. Paris, 1857. Col. 317B.

практиковали это по природе, как утверждают некоторые, то творение было вновь оклеветано [дьяволом], так как в этом случае люди созданы слабее, чем природа неразумных животных, и первозданные Божии только следовали бы их [животных] примеру. Когда природа направляла их [людей] как неразумных животных к размножению (*παῖδοποιία*), соблазненные на это обманом, они раньше, чем им следовало, так как были еще юны, позволили склонить себя к тому. Потому суд Божий был в отношении них справедлив, ведь они не дождались Его волеизъявления (*βούλημα*). Но рождение (*γένεσις*) свято (*ἁγία*), так как из-за него возник мир, а также наличествуют живые существа, природы, ангелы, силы, души, заповеди, закон, Евангелие, познание Бога»¹. Следствием нарушения порядка стала потеря человеком привилегии на бессмертие, ослабление воли и сопротивляемости злу, снижение духовной выносливости.

Русский религиозный философ и историк-медиевист Л.П. Карсавин (1882–1952) по поводу антропологии Климента Александрийского отмечал следующее: «Человек не праведен, не духовен и не един, а греховен. Откуда же грех? – Климент и здесь повторяет стоиков, определяя грех как противное уму (разумной душе). Но он не хочет отождествлять грех или зло с плотской душой или телом. – Бог греха не создавал; и грех существует только в грешнике, вне его же – ничто. Не тело и не плотская душа грех, а свободное непослушание человека Богу, вольное расстройство всего человеческого естества. Первозданный человек должен был путем свободного и постепенного развития достичь совершенства. Вместо этого он возлюбил себя самого, т. е. поддался влечению своей неразумной плотской души, которой должен был повелевать, или конкретно: нетерпеливо и преждевременно устремился к брачному наслаждению. Конечно, соблазнившее его имело вид блага: зло само по себе соблазнить не может. Но потому грех его был и неведением: избирая постыдное, Адам свободно стал неведающим. Но, подчиняясь плотскому, он повредил и свою свободу: стал бессильным и подпал власти тления»².

Происшедшее не было неминуемой судьбой, но собственной виной человека. Адам символизирует все человечество: все могут слушаться Бога, но не делают этого. Исключение – Иисус Христос. Христос, воплощенный Логос, был человеком. Климент подчеркивает ответственность человека за свою жизнь. «Человек несет ответственность за свой выбор плохого или хорошего. Человеческий разум содержит в себе возможность свободного выбора и может сам решать, как он хочет употребить ему вверенные дары»³. Сам человек является величайшим риском для собственного спасения и для спасения других. Климент Александрийский критикует представление об унаследованной по природе виновности и греховности младенцев, которые

¹ Ibid., III, XVII // PG VIII. Paris, 1857. Col. 1205BC.

² Карсавин, Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. С. 57.

³ Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur, XIV // PG IX. Col. 617D.

сами еще не согрешили. Он выступает против гностиков, в первую очередь против Василида, признавая за человеком только совершенные им самим грехи¹.

Прегрешение человека – подражание плохому примеру Адама. В этом Климент Александрийский предваряет антропологическую концепцию Пелагия, о которой речь пойдет позже. Первородный грех отсутствует: физическим происхождением не наследуется вина или проклятие Адама и Евы. «“Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя” (Пс. 50, 7), – говорит пророчески Давид о матери Еве, а “Ева является матерью всех живущих” (Быт. 3, 20). И хотя он рожден в грехе (*ἐν ἀμαρτίαις συνελήφθη*), это не значит, что рождение его греховно (*οὐκ αὐτὸς ἀμαρτία*), а так же не значит, что сам он грешен (*μὴν ἀμαρτία αὐτός*)»². Человеку вменяется в вину только свободно и сознательно выбранный им самим грех. «Не вменяются в вину все грехи, не зависящие от свободного выбора»³. Присутствует определенная иррациональность, иррациональный элемент в человеческой природе – это *conditio* (состояние) человека: у него есть все шансы для стремления ввысь. Для этого ему нужен мудрый божественный «Детоводитель» Иисус Христос. Предпосылками спасения являются личное покаяние, отвращение от греха и крещение.

Эволюционистская антропология Климента направлена к сверхчеловеческой энтелехии. Верующий христианин призван стать гностиком, взойти на околоангельскую ступень сверхчеловека. На слова Бога в Ветхом Завете о людях «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы» (Пс. 81, 6) в катехизической александрийской школе обратил внимание не только Афанасий Александрийский (Бог стал человеком, чтобы мы обожились), но уже Климент Александрийский⁴. Он размышляет над тем, что люди должны стать богами. В «Педагоге» он использует понятие «*τελείωσις*» (совершенство), описывая истинного гностика: «Это происходит и с нами, чьим прототипом (*ὀπογραφή*) стал Господь: через крещение мы просветляемся (*φωτιζόμεθα*), через просветление мы получаем усыновление, через усыновление – совершенство (*τελειούμεθα*), через совершенство – бессмертие. ‘Я сказал’, говорится, ‘вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы’»⁵.

На совершенство христианского гностика, опять в связки с этим псалмом, указывается и в «Строматах», где целая глава посвящена развитию «пистика» (простого верующего) в «гностика»: «Гносис (*γνῶσις*) есть, так сказать, совершенствование человека как человека (*τελείωσις τις ἀνθρώπου, ὡς ἀνθρώπου*), которое через знание божественных вещей в отношении образа мыслей, образа жизни и речи исполняется в соответствии и согласии с самим собой и божествен-

¹ *Clemens Alexandrinus*. Stromata IV, XII // PG VIII. Col. 1289B–1296C.

² *Ibid.*, III, XVI. Col. 1201A.

³ *Ibid.*, II, XV. Col. 1004B.

⁴ *Benz E.* Urbild und Abbild. Der Mensch und die Mythische Welt. Leiden, 1974. S. 41–44.

⁵ *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus, I, VI // PG VIII. Col. 280D–281A.

ным Логосом»¹. Климент детально описывает путь совершенствования веры, который представляет собой восхождение к гносису, эволюционное развитие (вера → гносис → любовь → наследие Христу) от простого верующего (или душевного) к знающему (гностику или духовному): «вера (*ἡ πίστις*) есть кратко обобщенное знание важнейших вещей (*σύντομος... τῶν κατεπειρόντων γνώσις*)»². Климент пишет, что гносис «ведет к бесконечной и совершенной цели (*πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον*), заранее уча, что за жизнь будет у нас по Богу среди общности богов (*μετὰ θεῶν*), когда мы освободимся (*ἀπολυθέντων*) от всякой муки и наказания, которые мы из-за наших грехов должны сносить как спасающее воспитание (*παιδείαν σωτήριον*). После этого освобождения нам будут возданы награды и почести, потому что мы стали совершенными (*τελειωθεῖσιν*), значит для нас отныне прекратилось очищение (*καθάρσεως*), и закончилось всякое другое служение, пусть даже святое и среди святых совершаемое. Тогда, когда мы станем чистым сердцем, нас ожидает восстановление (*ἀποκατάστασις*) посредством вечного созерцания (*θεωρία*) вблизи Господа. И будут такие наречены богами, так как воссядут на подобные престолы с остальными богами, которые ранее получили свое место при Спасителе. Итак, гносис быстро ведет к очищению, и подходящ (*ἐπιτήδειος*) для желанного перемещения (*μεταβολήν*) в более благоприятное [состояние] (*ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόσδεκτον*)»³. «Более благоприятное [состояние]», в которое перемещается гностик, – это уровень/сфера богов, получивших первые места при Спасителе. Опять намек на Пс. 81, 6. Климент вряд ли решился бы делать такое заявление, если бы не мог апеллировать к этим строкам Ветхого Завета. Интерпретируя Декалог в гностическом ключе, Климент говорит: «Пятая заповедь – слово о почитании отца и матери. Отцом и Господом называет он [Моисей], ясно, Бога. Поэтому и знающих (*ἐπιγινόντας*) Его он называет сынами и богами (*υἱούς καὶ θεούς*). Господь и Отец – это Создатель всего, а матерью же является не сущность (*οὐχ ἡ οὐσία*), из которой мы возникаем (*γεγόμεν*), как считают одни, и не Церковь, как полагают другие, а божественный гносис и мудрость (*ἡ θεία γνώσις καὶ ἡ σοφία*), ‘мать праведности (*δικαίων*)’, как ее именует Соломон, желательная сама по себе. Все доброе и священное познается благодаря Богу через Сына»⁴. В этой фразе использованы предикаты «сыны и боги», которые заимствованы из Пс. 81, 6. Они однозначно прилагаются по отношению к тем, кого Климент называет гностиками.

Ранее во второй книге «Стромат», где говорится об истинном гностике, упомянутый Пс. 81, 6 приводится в показательной интерпретации. У гностика там подчеркивается высокое этическое качество. Прежде всего речь идет о способности преодолевать аффекты и влечения. Климент поясняет эту способность христианского гностика на примере индийских дигамбаров,

¹ *Clemens Alexandrinus. Stromata, VII, X // PG IX. Col. 477C.*

² *Ibid. Col. 481A.*

³ *Ibid. Col. 480BC.*

⁴ *Ibid., VI, XVI. Col. 377A.*

а затем – христианских мучеников. «Зенон удачно сказал об индусах, что хотел бы лучше увидеть индуса поджариваемым (*παροπτόμενον*), чем услышать все доказательства о муке. А нам ежедневно попадают на глаза обильные источники о мучениках сжигаемых, распинаемых, обезглавливаемых. Всех их воспитал на законе основывающийся страх перед Христом (*ὁ παρὰ τοῦ νόμου φόβος εἰς Χριστὸν παιδαγωγήσας*), научил их проявлять благочестивый трепет также кровью (*αἱμάτων*). ‘Бог стал в сонме богов; среди богов произнесет суд’. Каких? Тех, кто сильнее наслаждения (*ἡδονῆς*), преодолевающих аффекты (*παθῶν*), знающих (*ἐπιστομένους*) все то, что они делают, гностиков, превосходящих мир (*τοῦ κόσμου μείζονας*). И вновь: ‘Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы’! К кому обращается здесь Господь? К тем, кто отвергается (*παραιτουμένοις*) всего человеческого (*πᾶν τὸ ἀνθρώπινον*) насколько возможно. И им говорит апостол: ‘Но вы не по плоти живете, а по духу’. И вновь говорит он: ‘Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем’, ведь ‘плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления’¹. Здесь гностик – тот, кто «превосходит мир». Ссылка на Пс. 81, 6 легитимирует именование гностиков богами. Фигура гностика – это духоносный сверхчеловек.

Наиболее обращающее на себя внимание описание сверхчеловеческого «более благоприятного» состояния, которое достигается христианским гностиком, мы найдем в четвертой книге «Стромат». Речь здесь идет о поступательном развитии от уровня простой веры к высотам гносиса. Антропологические высказывания Климента напрямую взаимосвязаны с древнегреческой философией, точнее с учением о восхождении от низших душевных состояний к философскому знанию. Климент смело связывает слова псалма с цитированием Демокрита и Эмпедокла, для которых духовное развитие эквивалентно апофеозу. «Потому правильно говорит Демокрит², что природа и обучение (*δίδαχῆ*) схожи (*παραπλήσιον*), и кратко приводит обоснование тому: ‘Ведь обучение перестраивает человека, перестраивающе воздействует и природа’. И нет разницы, сформирован таковой природой или же преобразован временем и воспитанием (*μαθήσει*). И то и другое даны Господом, одно в творении, другое в новом творении и обновлении (*ἀνανέωσιν*) через Завет. А что ему полезно, что является наиважнейшим, то мы должны предпочитать. А наиважнейшее же – это мышление (*διάνοια*)... Таким образом гностик уже может стать богом. ‘Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы’. Да и Эмпедокл³ говорит, души мудрецов станут богами, когда он пишет: ‘Наконец же становятся они пророками, певцами и врачами, правителями населяющих землю людей. Отсюда возникают боги, досточтимые и про-

¹ Ibid., II, XX. Col. 1069AC.

² «Природа и обучение схожи. Ведь обучение переформирует человека, а через это переформирование оно создает вторую природу». *Demokritos. Fragment 33 // Fragmente der Vorsokratiker / hrsg. H. Diels. Bd. 1. Berlin, 1906. S. 398.*

³ «А под конец бывают они у живущих на земле людей прорицателями, певцами гимнов, врачами и вождями, откуда (они уже) возносятся до величаемых высочайшими почестями богов». *Эмпедокл. Фрагмент 146 // Досократики / пер. А.О. Маковельского. Мн.: Харвест, 1999. С. 774.*

славляемые»¹. Каков же контекст данной цитаты у самого Эмпедокла? Он рисует восхождение человека на пути познания ко все более высоким уровням бытия. Однако переход с уровня на уровень происходит посредством реинкарнации. Души мудрых восходят через статус пророка, певца, врача, правителя, достигая статуса богов. Сверхчеловеческая ступень богов представляет собой завершение восхождения. Итак, через длинную последовательность реинкарнаций человек может достичь апофеоза, поднявшись до уровня богов. Климент переинтерпретирует греческие и индийские представления о реинкарнации восходящей до богов души мудрого. Опираясь на библейскую эсхатологию, Климент не может говорить о множественных реинкарнациях, как позднее не говорит и Ориген. Поэтому у него речь идет о земном достижении состояния гностика, который после смерти обоживается. Быть просто верующим недостаточно. Обожение – это статическое состояние, или оно – динамический процесс, который характеризуется разными степенями близости к Богу? У Климента скорее предполагается первое, а у Оригена – второе.

Эта интерпретация развивается Климентом в последующих главах, где он привлекает Платона для иллюстрации своего учения о гностике. «По праву говорит и Платон, что тот, кто способен созерцать идеи, будет жить среди смертных как бог. Ум/дух (*νοῦς*) же есть область (*χώρα*) идей, и ум/дух есть Бог. Итак, он назвал того, кто способен созерцать невидимого Бога, живущим среди людей богом. И в ‘Софисте’ Сократ именуется элеатского гостя, потому что он был диалектиком, богом, ‘как боги входят в города, подобно чужестранцам’. Потому что когда душа отходит за пределы мира становления (*γενέσεως ὑπεξαναβῆσα*), существует для себя и общается с идеями, подобно корифею в ‘Теэтете’, такой становится словно ангел и будет со Христом, причастный созерцанию, всегда учитывающий волю Божию, воистину ‘один мудрый, ну а другие лишь как мечущиеся тени (*σκιαὶ ἀίσσουσιν*)’².

Итак, Климент Александрийский часто использует понятие «боги» для гностиков, но у него не встречается понятие «сверхчеловек». Правда, определение гностика как того, кто «больше земного», близко к понятию сверхчеловека. Напротив, прилагательное «сверхчеловеческий» присутствует в его текстах, причем в связи с его учением о вере. Во второй книге «Стромат» Климент поясняет, вера «слышит» в Писании «неоспоримое доказательство» (*ἀπόδειξις ἀναντίρρητος*), «голос самого Бога», даровавшего Писание. «Такая вера не нуждается в доказательствах». Вера не опирается на доказательства. Такое действие голоса Божия в Писании, являющегося само по себе «неоспоримым доказательством», принимается верой. Оно проиллюстрировано Климентом с помощью языческого образа, а именно ссылкой на голос поющих сирен, захватывающий проплывающих мимо. Он воздействует не в силу доказательности, а против воли моряков, заставляя прислушиваться к их песням. «Счастливы те, кто не видит и

¹ *Clemens Alexandrinus. Stromata, IV, XXIII // PG IX. Col. 1357C–1360A.*

² *Ibid., IV, XXV. Col. 1364C–1365A.*

не слышит. Воздействия сирен по крайней мере доказывают сверхчеловеческую силу и поражают тех, которые оказались вблизи от них, воспринимая сказанное сиренами почти против своей воли»¹. Голос Божий в Священном Писании, согласно Клименту, схож с голосом сирены, со сверхчеловеческой силой (*δύναμιν ὑπὲρ ἀνθρώπων*) приманивающим проходящих мимо, отклоняющим от человеческого плана и курса и заставляющим ставить новую цель. Подобную образность можно встретить только на этапе начального становления христианского богословия, характеризующегося плюрализмом концепций и методов. Со второй половины V века заканчивается фаза динамической экспансии, и начинается фаза доктринальной консолидации и контроля, маркируемая первым вселенским расколом Церкви, монофизитством, в борьбе с которым проектируется православность. Широта первоначального размаха богословской мысли меняется на глубину.

8.3. Ориген: драма истока, грехопадения, восхождения и возвращения

Следующий важный александриец – Ориген (ок. 185 – ок. 254), который был современником Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского. Он проложил колею дальнейшего пути развития богословия, применив интерпретацию Библии с помощью философии. Ориген использовал философию как инструмент, правда, не постоянно, а там, где это было, по его мнению, необходимо, т. е. методически полезно. Он привнес новые, оригинальные наработки в христианскую антропологию.

Итак, проект, модель, парадигма христианского богословия разрабатывается и систематизируется с помощью греческой философии. Соотношение греческого и библейского мировоззрения можно кратко представить таблицей.

¹ Ibid., II, II. Col. 941A.

греческая философия	библейская мысль
Мир – замкнутая система. Боги равнодушны к нему и к жизни человека, они высокомерно молчат.	Вторжение богооткровенного слова в незамкнутый мир. Откровение Божие дается из любви к людям.
Космос как пространство жизни людей, в котором они самостоятельно ставят и решают свои вопросы. Решать общечеловеческие проблемы – дело только человека.	Необходимость духовного просветления и спасения человека, божественного искупления, без которого человек сам не справится со своими проблемами.
Цель жизни – статическая атараксия без суждения о добре и зле. Подобие Богу относится к лучшей части человека, оно стабильно присутствует.	Цель жизни – преобразование человека в уподоблении Богу, этическое развитие в уразумении добра и зла. Подобие Богу требуется достичь в динамике жизни.

Синтез греческой философии и библейского мировоззрения у Оригена драматичен. Он разрабатывает, следуя за Филоном и Климентом Александрийскими, аллегорический метод философской интерпретации Священного Писания. Этот метод подразумевает две сферы приложения: экзотерическую и эзотерическую. Причем эзотерическая является смысловым ядром для экзотерической. Посредством аллегорической интерпретации из материального смысла, исторического мифа, извлекается духовное значение, раскрывающее надвременную истину. Этот метод интерпретирующего чтения Ориген именует анагогическим от *ἀναγωγή* (возведение), т. е. отталкиваясь от преходящего земного смысла, подняться к непреходящему духовному смыслу. Итак, согласуются экзегетика и антропология. В связи с трихотомическим составом человека анагогическая экзегеза тоже трехступенчата: «Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа. Соответственно с этим мы толкуем и повествование»¹. Поэтому существуют буквальный, аллегорический и таинственно-мистический методы экзегезы. Здесь пролегает опасная демаркационная линия: Платон говорит о космическом восхождении души к Богу, а Библия говорит, напротив, о любви вочеловечившегося Бога, низшедшего в мир к людям. У Оригена мы находим наложение и транспозицию обоих этих воззрений. Что есть человек? Ориген отвечает на этот вопрос в контексте своей культуры и образования. Он обучался сразу в двух школах: нарождавшегося неоплатонизма и христианства. Его понимание образа человека первично отстраивается от религиозной философии той эпохи.

С одной стороны, Ориген трихотомист: человек «состоит (*constamus*) из души (*anima*), тела (*corpore*) и жизненного духа (*spiritu vitali*)»². С другой стороны, сущность человека на земле – душа. Важна обращенность человека к Богу. Только душа восходит к Богу, «следуя за духом (*πνεῦμα*), теснейшим образом с ним соединяется, ... душа (*ψυχή*) снимает свою сущность и

¹ Ориген. О началах IV, 11 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 352.

² *Origenes. De principiis* III, IV, 1 // PG XI. Col. 319D–320A.

становится духовной (*τὸ εἶναι ψυχῆ, πνευματικὴ γίνεται*)¹. В библейском же контексте говорится о целом человеке без подразделения его на составляющие. Жизнь будущего века – это спасение всего человека, а не его части.

Правда, концепция души сопровождается у Оригена большими оговорками. С одной стороны, «преходящее тело обременяет душу»². Апеллируя к апостолу Павлу (2 Кор. 5, 4–8) Ориген призывает слушателей: «Поспешим к жизни [со Христом], рыдая и горюя, ... что обитаем в теле. Пока находимся в теле, мы удалены от Господа. Пожелаем же уйти от тела и обитать у Господа»³. С другой стороны, нельзя сказать, что Ориген однозначно сводит сущность человека к душе, рассматривая материальную телесность как зло. Зло – ложный выбор свободной воли, а тело может быть полезным душе, т. к. материальность свойственна сотворенным существам и может быть использована как во благо, так и во зло. В литургии свт. Иоанна Златоуста и пасхальном тропаре присутствует параллель формулировке Оригена в его «Диалоге» с епископом Гераклидом: «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на Престоле был еси Христе, со Отцем и Духом». Эти слова мы найдем у Оригена, когда тот говорит о трехчастном устройстве человека, которое воспринял Христос. Эти части во время страданий были разъединены, и пребывали «тело во гробе (*τὸ σῶμα ἐν τῷ μνημείῳ*), душа во аде (*ἡ ψυχὴ ἐν ᾄδου*), а дух был предоставлен Отцу (*τὸ πνεῦμα παρέθετο τῷ Πατρὶ*)»⁴, но позднее воссоединены в воскресении Господа по восшествии к Богу Отцу, чем гарантируется полнота спасения человека как комплекса тела, души и духа⁵. Сформулировал ли так Ориген, или такая антропологическая формула уже присутствовала в церковном обиходе, но письменно зафиксирована она первоначально в диалоге Оригена.

Следовательно, это не неоплатонический образ человека. Неоплатоник Порфирий (232/233–304/306), знавший Оригена с молодости, критикует его. Порфирий утверждает, что Ориген уклонился в варварский образ мышления, т. е. в христианство: «Ориген – эллин, воспитанный на эллинской науке, – споткнулся об это варварское безрассудство (*τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα*), разбазарил и себя, и свои способности к науке. Жил он по-христиански, нарушая законы. О мире материальном и о Боге думал как эллин, но в эллинскую философию привнес басни, ей чуждые. Он жил всегда с Платоном, читал Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и писателей, известных в пифагорейских кругах. Пользовался книгами Херемона стойка и Корнута; узнав от них аллегорическое толкование эллинских ми-

¹ *Origenes. Libellus de oratione*, I, 9 // PG XI. Col. 444D. Ср. *Ориген. О молитве и увещание к мученичеству* / пер. Н. Корсунского. СПб., 1897. С. 35.

² *Ibid.*, I. Col. 416B.

³ *Origène. Dialogus cum Heraclide* // SC 67. Paris, 1960. P. 108.

⁴ *Ibid.* P. 71.

⁵ *Ibid.* P. 72.

стерий, он применил его к иудейским писаниям»¹. Ориген при оценке телесности постоянно колебался между христианством и язычеством. На пути восстановления падшей души в дух человек освобождается в итоге от материальной, земной телесности. Хотя эта телесность не источник зла, но в ней помещается падшая душа. По воскресении человек получает иное, духовное тело, которое нетленно и будет обитать на небесах². Речь явно идет об интерпретации 1 Кор. 15, 40–41: «Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе». Подобную оригеновскую интерпретацию апостола Павла мы найдем у русского религиозного философа и богослова Позова А.С. (1890–1984), считавшего, что плотское тело материально, а воскресшее тело астрально или эфирно: «Признак земного тела – стихийная природа его, небесные тела имеют астральную и эфирную природу. Поэтому в отношении небесных тел не говорится о плоти. Плоть характеризует земную природу, или земная природа характеризует плоть. Понятие тела шире, чем понятие плоти»³. Рассматривая индивидуальность души, Позов А.С. развивает антропологию Оригена: «душа-индивид» окружена целым рядом оболочек, имея кроме материальной еще и нематериальные, к которым относятся эфирная, астральная и ментальная. Нематериальные оболочки вкуче именуется «тонким телом». В то время как физическое тело представляет собой индивидуализированную органическую материю, астральное тело – это небесное тело или «я» человека, которое больше индивидуума, т. е. воплощенной души⁴.

Можно ли согласовать философию с христианством? Это часто задаваемый вопрос. В греческой философии Бог неподвижен, Он не изменяется. Христианство же проповедует о нисхождении Бога в человеческий мир, кенозисе Бога, т. е. Его самоуничтожении и самоумалении. С точки зрения Оригена, Логос действует и в философии, а христианство – вершина философского развития. Философия является средством раскрытия христианского учения⁵, ведь правильные философские постулаты «заимствованы» из божественного Откровения в Священном Писании⁶.

По Оригену, душа берет свой исток в Боге. Утверждение, что человеческая душа отпала от Бога и может снова к Нему возвратиться, является философским топосом. Оригеново «классическое сочинение “О молитве” стало особенно популярным в монашеской среде. В нем обсуждаются пути к единству с Богом, описываемые в неоплатонических категориях как возвращение души к Богу»⁷. Человек сущностно происходит от Бога, поэтому он испытывает чувство

¹ *Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica VI, XIX // PG XX. Paris, 1857. Col. 565A–568A.*

² *Origenes. De principiis II, X, 3 // PG XI. Col. 235B–236B.*

³ Позов, А.С. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. СПб., 2008. С. 132.

⁴ Позов, А.С. Основы древнецерковной антропологии. Т. 2. СПб., 2008. С. 31–32.

⁵ *Origenes. Epistola ad Gregorium // Ibid. Col. 87A–92B.*

⁶ *Origenes. De principiis III, VI, 1 // Ibid. Col. 333B.*

⁷ Мейендорф И., *протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2001. С. 100.

зависимости от Бога. Душа человека – отображение Логоса Божия¹. Богообразность является сущностным измерением человеческого бытия. С такой оптимистической точки зрения, человек представляет собой нечто большее, чем он знает и думает о себе. Жизнь – весьма рискованная ситуация, но у нее очень большие перспективы, ведь в конце времен «зла совсем не будет (*nusquam malum*)»².

Ориген сформулировал в связи с этими размышлениями свой теологумен. Теологумен (*θεολογούμενον*) – богословское мнение, которое не может непосредственно рассматриваться как общеобязательное догматическое высказывание Церкви. Он представляет собой результат и выражение усилий по пониманию веры посредством установления взаимосвязей между общеобязательными вероучительными высказываниями и посредством сопоставления догматических учений с опытом и знанием человека в конкретный период времени. Теологумен Оригена заключается в следующем: нет такого человека, который был бы неспособен достичь спасения, но это не означает, что каждый необходимым образом спасается без собственных усилий и божественного научения³. Ориген убежден не в неизбежности апокатастасиса, а в возможности спасения всех наделенных разумом существ, ведущих себя разумно.

Ориген считал своими наставниками грека Платона и иудея Филона. Сами платоники не придерживались какой-то одной религии. Они представляют собой пеструю смесь из язычников, иудеев и христиан. Ориген разделял со своими учителями идею, что душа во многом скована, вплоть до того, что она обременена телом. Такое осмысление человеческой беды было характерно для того времени.

Богословская модель Оригена, описывающая грехопадение разумных созданий схематично выглядит так: в начале было сотворение гомогенных разумных существ (ср. раввинистическую концепцию «коллективного Адама») в предсуществовавшем мире в близости Божией. Все были сотворены одинаково, не было ущербности или привилегированности. Затем все приходит в движение и равновесие нарушается. Вследствие свободы воли возможно как подражание Богу, так и отпадение от Него. Причина и движущая сила отпадения от Бога заключается в самих сотворенных разумных существах. Они удаляются от Бога. По их собственному соизволению теперь появляется различность, разнообразие. Человек оказывается в новом состоянии множественности, люди находятся в различной удаленности от Бога. Множественность, по греческим представлениям, является ухудшением единства. Духовные существа изгоняются в земные тела. Отражение дефекта и ущерба наблюдается в новом образе существования, во втором творении. Но это ниспадение – только переходная фаза, а не конец. Критики Оригена считают, что он умаляет значение мира, считая его вторым творением, наполненным страданием и скорбью.

¹ *Origenes. Contra Celsum* VI, 66–70 // PG XI. Paris, 1857. Col. 1393C–1396A.

² *Origenes. De principiis* III, VI, 3 // Ibid. Col. 336A.

³ Напр. *Origenes. De principiis* I, VIII, 3 // Ibid. Col. 178A–179A.

Нередко патрологи говорят, что Ориген испытывает по отношению к земному миру антипатию. Как доказательство рассматривается его идея о двойном творении.

Прежде всего в сочинении «О началах» Ориген излагает свой теологумен о двойном творении: грех первозданных живых существ побудил Бога к сотворению материального, т.е. множественного и разнообразного, мира¹. Бог вооформляет сложившуюся не по Его воле деструктивную ситуацию, т.е. конструктивирует, нормализует ее. К материальному миру по необходимости относится телесность. Ориген излагает в этой книге «учение о телесной природе»: «разнообразие мира не может существовать без тел»². Та же мысль звучит и в его сочинении «Против Цельса»: «Ведь у всех телесных существ в основании лежит одна и та же материя. А эта последняя по своей природе бескачественна и без определенного вида и формы»³. Причем платоник Аммоний Саккас учил Оригена с Плотинем, что бескачественность и безвидность есть зло. Концепция того, что разумные существа были созданы сначала бестелесными и духовными, автоматически приводит к ряду вытекающих из нее вопросов. К чему относятся повествования о творении человека в Быт. 1, 26 и Быт. 2, 7? Допустимо ли отнести оба текста только к духовному творению? Если признать также и телесное создание человека до первого греха Адама и Евы, то какого вида были тогда их тела до грехопадения? Есть ли связь между телом и грехом?

«Первая гомилия на книгу Бытия» (13), дошедшая до нас лишь в переводе Руфина, кажется, в общем и целом соответствует изложенному в книге «О началах» мнению касательно двухстадийного творения. Ориген говорит здесь не о небесных и земных элементах в природе человека, как это отмечалось в «Берешит Рабба», а о «небесном» человеке и «земном» человеке, которые соответствуют духовному творению (Быт. 1, 26) и телесному творению (Быт. 2, 7)⁴.

Аналогично творению мира, чьим началом явилось «духовное» небо, первым моментом творения человека Ориген считает создание духа и души, а вторым моментом – тела. «Бог, сотворив уже прежде небо, ныне творит твердь. Действительно, сперва Он сотворил такое небо, о котором Он говорит: Небо – престол Мой (Ис. 66, 1). Потом же творит твердь, то есть телесное небо⁵. Ведь всякое тело, без сомнения, твердо и прочно; потому оно и разделило между водою, которая над небом, и водою, которая под небом (Быт. 1, 7). А как все, что намеревался сотворить Бог, [должно было] состоять из духа и тела, потому и говорится, что в начале и прежде всего было сотворено небо, то есть всякая духовная субстанция, на которой, как бы на некоем

¹ *Jacobsen A.C.L.* The Construction of Man according to Irenaeus and Origen // *Körper und Seele, Aspekte spätantiker Anthropologie.* München 2006. S. 83–85.

² *Ориген.* О началах II, I, 4 // *Ориген.* О началах. Против Цельса. С. 149. Ср. там же, I, VII, 1. С. 134; там же II, III, 3. С. 156–157.

³ *Ориген.* Против Цельса IV, LVI // *Ориген.* О началах. Против Цельса. С. 741.

⁴ *Асмус М., диак.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 13. С. 34. Этот текст концептуально созвучен его гомилии на Песнь Песней: *Origenes.* Homiliae in Canticum canticorum (Prologus) // PG XIII. Paris, 1862. Col. 67B.

⁵ Ориген продолжает последовательно вторить Филону: см. *Филон Александрийский.* О сотворении мира согласно Моисею, 36 // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 57. *Philo Judaeus.* De officio mundi, 36 // *Philonus Alexandrinus.* Opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin, 1962. Col. 11.

престоле и седалище, покоится Бог. А это небо, которое – твердь, телесно. И поэтому то первое небо, которое мы назвали духовным, является нашим умом¹, который и сам есть дух, то есть наш духовный человек, который зрит и созерцает Бога. А это телесное небо, называемое твердью, является нашим внешним человеком, который глядит телесными [очами]. И точно так же, как твердь названа небом потому, что она отделяет воды, находящиеся над ней, от вод, находящихся под ней, так и человек, будучи в теле, если сможет отделить и различить вышнюю воду, над твердью, от той, которая под твердью, сам тоже станет называться небом, то есть небесным человеком»².

В этом Ориген верно следует Филону Александрийскому, который говорит о двух следующих друг за другом творениях человека. Как первое творение Филоном интерпретируется Быт. 1, 26. В трактате «О сотворении мира согласно Моисею» Филон недвусмысленно учит о двух творениях человека. Он различает между творением идеального человека и конкретного («частного») человека. Первое творение человека: человек «возникает ‘по образу Божию и по подобию’ (Быт. 1, 26). Весьма хорошо, что ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно. Об образе же говорится по отношению к водительствовавшему души уму. Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствовавший во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке»³. Итак, образ Божий в человеке – его разум. «Весьма же хорошо, что, назвав род человеком, он делает различие, говоря, что были созданы виды мужской и женский (из них каждый по отдельности еще не получил облика), поскольку род составляют самые близкие виды и являются, как в зеркале, тем, кто способен остро видеть»⁴. Филон интерпретирует Быт. 2, 7 как второе творение «земного» человека: «Существует огромная разница между созданным теперь человеком и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе. Другой же – некий вид по образу Божию, или род, или

¹ Лат.: mens.

² Асмус М., диак. Гомилия I а Александрийского на Бытие, 2 // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 1 (21). М., 2008. С. 25–26.

³ Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 69 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 65–66. *Philo Judaeus. De opificio mundi*, 69 // *Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt*. Vol. 1. Berlin, 1962. Col. 23.

⁴ Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 76 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. С. 67. *Philo Judaeus. De opificio mundi*, 76 // *Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt*. Vol. 1. Col. 25.

печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный»¹.

Творение мира, согласно Оригену, аналогично творению человека. По Оригену, однозначно использующему платоническую и филоновскую модель, человек является своего рода микрокосмом (*mundus minor*): «Итак, после того как все видимое нами возникло повелением Божиим чрез Слово Его и устроен был этот необъятный видимый мир, и одновременно в форме аллегории было показано все, что может украсить меньший мир, то есть человека, тогда и создается человек так, как об этом рассказывается в следующих [строках]»². Ориген при оценке телесности постоянно колебался между христианством и платонической философией. На пути восстановления падшей души в дух человек освобождается в итоге от материальной, земной телесности. Хотя эта телесность не источник зла, но в ней помещается падшая душа. По воскресении человек получает иное, духовное тело, которое нетленно и будет обитать на небесах³. Речь явно идет об интерпретации 1 Кор. 15, 40–41: «Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе». Вслед за Оригеном святитель Василий Великий писал, что в микрокосмосе человека отражается мегакосмос. Поэтому «искать следы Творца» (*τὸν Δημιουργὸν ἐξιχνεῖν*) человеку следует не в устройстве мироздания, «а в себе самом» (*ἀλλ' ἐν σεαυτῷ*)⁴. Позднее идею человека как микрокосмоса разрабатывал христианский неоплатоник Иоанн Скот Эриугена в сочинении «О разделении природы».

Подобно Филону Ориген отличает творение в собственном смысле слова от основания. Творение – это вневременное создание свободных разумных существ. Бог «не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого же Себя, то есть кроме Своей благодати. Таким образом Он был причиной бытия тварей. Но в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными (*aequales ac similes*), потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия»⁵.

Свобода разумных существ является имплицитной причиной появления различий между ними. Различие между существами – не следствие воли Божией. Творением Бог полагает границы своей власти: «Но так как разумные твари... одарены способностью свободы, то свобода

¹ Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 134 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. С. 82–83. *Philo Judaeus. De opificio mundi*, 134 // *Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt*. Vol. 1. Col. 46.

² Асмус М., диак. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 11. С. 33. На латинском в передаче Руфина: «Cum ergo quae omnia fierent quae videntur iussu Dei per Verbum eius, et praepareretur immensus iste visibilis mundus, simul autem et per allegoriae figuram ostendetur quae essent quae exomare possent minorem mundum, id est hominem». *Origenes. Homilia I, 11 in Genesim* // PG XII. Col. 154D.

³ *Origenes. De principiis* II, X, 3 // PG XI. Col. 235B–236B.

⁴ *Basiliius Magnus. Homilia in illud, attende tibi ipsi*, 6 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 213C–216A.

⁵ Ориген. О началах II, IX, 6 // Ориген. О началах. Против Цельса. С. 208.

воли каждого или привела к совершенству чрез подражание Богу, или привела к падению чрез небрежение. И в этом, как мы уже говорили выше, состоит причина различия между разумными тварями: это различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы (тварей)»¹. В замысел Бога входило свободное подчинение Ему разумных тварей, состоявшее в «подражании Богу». Падение тварей – одна из возможностей употребления свободной воли. Ликвидировать «падение через небрежение», т. е. восстановить истинное состояние творения, призвано «второе творение» как «основание» (*καταβολή*) эмпирического мира в соответствии с удаленностью от Бога павших существ. «*Καταβολή* означает... низвержение, то есть свержение вниз»². Решениям воли соответствует различие духов.

Задача человека в этом мире – преодоление последствий духовного падения. Речь идет о возвращении к изначальному состоянию, т. е. уподобление подчиненности Сына Божия Богу-Отцу. Основание материального мира является средством достижения цели, сам по себе он не хорош и не плох. Земной мир служит божественному провидению и воспитанию духовности. Поэтому мир – не театр, а арена, на которой должны сражаться павшие разумные существа. «Но Бог неизреченным искусством Своей премудрости все, что происходит в мире, обращает на общую пользу и направляет к общему преуспеянию всего (бытия); те самые твари, которые настолько удалились друг от друга, вследствие разнообразия душ, Он приводит к некоторому согласию в деятельности и желаниях, чтобы они, хотя и различными движениями своих душ, но все-таки работали для полноты и совершенства единого мира, и чтобы самое разнообразие умов служило к достижению одной общей цели совершенства. Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое; иначе столь великое мировое дело распалось бы, вследствие разногласий душ. И поэтому мы думаем, что Отец всего, Бог, для блага всех Своих тварей неизреченным разумом Своего Слова и премудрости так управляет этими различными существами, что все отдельные духи или души – словом, все разумные субстанции, как бы их мы ни назвали, – не принуждаются силою делать, вопреки своей свободе, то, что не согласно с их собственными побуждениями, и у них, таким образом, не отнимается способность свободной воли. В противном случае, у них было бы изменено, конечно, уже самое качество их природы. При этом различные движения их воли (*propositi*) искусно направляются к гармонии и пользе единого мира; так, одни существа нуждаются в помощи, другие могут помогать, иные же возбуждают брани и состязания против преуспевающих – и все это затем, чтобы в борьбе лучше обнаружилось усердие этих последних, а после победы надежнее сохранялось состояние, приобретенное ими путем затруднений и страданий»³.

¹ Там же. С. 209.

² Там же, III, V, 4. С. 316.

³ Там же, II, I, 2. С. 148.

Итак, Ориген говорит о соотношении человеческой свободы и божественной благодати. Благодать накладывается на свободу. Причиной земной истории является провидение Божие. Индивидуальные интересы человека должны прийти в согласование с всеобщей конечной целью. Мир располагается между двумя полюсами – Христом и сатаной. Один полюс – ближайший к Богу, другой – удаленнейший от Него. Человек находится посередине и с помощью своей свободы должен сориентироваться в выборе добра или зла. Правда, в рамках божественной икономии спасения он должен имплицитно двигаться вверх, ко Христу.

Для корректной оценки человеческой ситуации важно знать происхождение и возможную будущность человека. Это важно для правильной жизненной ориентации. Ориген дает дифференцированное описание состояния человека: прежнее единство человека раздроблено, и он находится теперь в переходной стадии. Его цель – возвращение к Богу и восстановление его собственного первоначального состояния. Итак, риск состоит в возможности отпасть от Бога по выбору свободной воли. Непостижимо, почему свобода используется для плохого, а не для доброго. Для антропологии Оригена, интерпретирующего апостола Павла (2 Кор. 4, 16), основополагающей является раздвоенность человека: он различает между внешним и внутренним человеком¹. Три измерения человека превращаются у Оригена в два: дух и плоть организуют человека как душу.

Человек двойственен: «внутренний» и «внешний» человек. К этой антропологии апостола Павла Ориген особенно апеллирует в своей гомилии на книгу Бытие. «Тот же, который был сотворен “по образу Божию”, есть внутренний наш человек, невидимый, бестелесный, нетленный и бессмертный»². «Внутренний человек состоит из духа и души (*ex spiritu et anima*)»³. Согласно идее восстановления изначального состояния до падения разумных существ, душа должна обратиться к духовному и отвратиться плотского. Процесс преодоления плотского Ориген контурно набрасывает во второй гомилии на книгу Левит: «Только тот, кто сотворен по образу и подобию Божию и живет разумно, является “человеком”. Он приносит в жертву Богу “теляца”, если преодолевает гордость плоти; “овцу”, если он исправляет свои иррациональные и неразумные порывы; “козла”, если он одолевает свое распутство»⁴. Итак, жертва представляет собой отречение от животного, а не человеческого в человеке.

Тело и видимый мир представляют собой объекты, которые требуется преодолеть, от которых нужно отказаться, – так утверждает гностический пессимизм мировосприятия. Ориген, напротив, защищает христианский пессимизм мировосприятия. Вещи мира сего постоянно ме-

¹ См. С. 356.

² Лат.: *Is autem, qui “ad imaginem Dei” factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptusque immortalis. Origenes. Homilia I, 13 in Genesim // PG XII. Col. 155D.*

³ *Origenes. Homilia I, 15 in Genesim // Ibid. Col. 158C.*

⁴ *Origenes. Homilia II, 2 in Leviticum // Ibid. Col. 413BC.*

няются, «все течет» (*πάντα ῥεῖ*). Такое «гераклитовское» понимание у Оригена¹ отличается от гностического. Фаталистичной вере в судьбу Ориген противопоставляет то, что «каждая разумная душа одарена свободой решения и воли (*liberi arbitrii et voluntatis*),... мы не подчинены необходимости, чтобы неизбежно, также против нашей воли, были вынуждены делать злое или доброе (*vel mala vel bona agere cogamur*)»².

Суть человеческого земного существования – преобразование души (*ψυχή*) в ум/дух (*νοῦς*). «Ум (*νοῦς*) некоторым образом стал душой, а исправившаяся душа станет умом... Я считаю, что отпадение ума не у всех в одинаковой степени. Он становится душой в большей или меньшей мере, и некоторые умы сохраняют что-то от первоначального огня, другие же – ничего или лишь немного. Потому одни с детства показывают более быструю познавательную способность, другие – более медленную. А есть и такие, которые совершенно тупы и непонятливы. Впрочем, что я говорил о преобразовании ума в душу, и что еще могло броситься в глаза, я оставляю для самостоятельных размышлений каждого. Я не хочу преподносить это как догматы веры, а предоставляю свободному исследованию»³.

Эти размышления Оригена были подхвачены следующими поколениями христианских мыслителей. Иероним Стридонский в письме к Авиту буквально повторяет мысль Оригена: «Ум (*νοῦς*), вследствие падения, сделался душой и, наоборот, душа, научившись добродетелям, делается умом». То же самое в письме императора Юстиниана⁴ (483–565) к Мине: «Ныне существующая душа произошла вследствие отпадения и охлаждения к духовной жизни. Но она может возвратиться к тому, чем она была в начале... Таким образом, ум сделался душею, а душа, исправившись, становится умом»⁵.

Процесс восстановления – не механический, а нравственный процесс. Дух, соответственно, Логос притягивает к Себе, но все же, в конце концов, решающее значение имеет решение человека. Каждый может двигаться к совершенству. Значит, не существует окончательно потерянных душ, которые уже не могли бы быть спасены. Все существующие создания имеют шанс на спасение, но не всякий желает его реализовывать. Следуя этой логике, в эсхатологической перспективе, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28), некоторые души, последовательно отвергающие Бога, перестанут существовать, уйдя во тьму небытия. Это означает редукцию творения, сокращение не только материального мира, но и духовного. Итак, количественный состав духовного мира сократится. Как это отразится в Боге?

Внутренний человек постепенно растет в когнитивно зреющем человеке. Следовательно, внутренний человек не является статической величиной. Его следует понимать как динамиче-

¹ Rosenau H. Allversöhnung: ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. Berlin, NY, 1993. S. 133.

² Origenes. De principiis I, Præf, 5 // PG XI. Col. 118B.

³ Origenes. De principiis II, VIII, 3–4 // Ibid. Col. 223–224A.

⁴ Это слабо согласуется с тем, что именно инициативе Юстиниана приписывается соборное осуждение Оригена.

⁵ Ориген. О началах. Против Цельса. С. 201.

скую категорию развития, затрагивающую всего человека: «Мы должны преобразовать (*reformato*) внутреннего человека соответственно Образу Божию, Который его создал»¹. Идея развития сформулирована в комментарии Оригена на Послание к Римлянам в специфическом аспекте прогрессии нравственности и применительно к человеческой воле. Внутренний человек идентифицируется Оригеном с волей и намерением (*voluntas et propositum*), т. е. с человеком, сознательно совершающим нравственный выбор в пользу добра или зла. Поэтому внутренний человек – это практическая категория у Оригена. Здесь налицо преемственность стоической философии. Этот момент антропологии Оригена можно сравнить с феноменологией Эдмунда Гуссерля (1859–1938), у которого воля также представляет собой практическую категорию созерцательного акта сознания.

Позднее блж. Августин Иппонский развил эту оригеновскую концепцию в учение о семи возрастных ступенях внутреннего человека, характеризующих этапы духовного прогресса: «В состоянии этого человека, которого мы описали как ветхого, внешнего и земного, в состоянии или умеренном, или даже превышающем всякую меру рабской праведности, некоторые люди остаются целую жизнь, от рождения и до самой смерти. Некоторые же по необходимости начинают свою жизнь с этого состояния, но потом внутренне возрождаются и остающееся начало своего первичного состояния сокращают и умерщвляют, укрепляясь духом, возрастая мудростью и прилепляясь к небесным законам, пока не достигнут после видимой смерти полного восстановления. Такой человек называется новым, духовным и небесным, имеющим, в свою очередь, некоторые свои духовные возрасты, соответствующие не количеству лет, а внутреннему преуспеванию.

Первый возраст проводит он на ниве истории, которая питает его полезными примерами; второй – время забвения человеческого и стремления к божественному, когда человек не остается привязанным к человеческому авторитету, а в начинающейся деятельности разума опирается на высший и неизменный закон; третий – состояние уже более уверенное, когда человек силой разума превосходит плотские желания и внутренне радуется от ощущения этой своего рода супружеской сладости, когда душа его соединяется с воспоминанием о прошлом и покрывается стыдливым покровом, так что не по принуждению живет добродетельно, а хотя бы и все извиняли ее, не желает грешить; четвертый – время, когда человек делает то же самое, но гораздо тверже и последовательнее, и является мужем совершенным, способным и подготовленным к перенесению всяческих напастей, бурь и треволнений мира сего; пятый – период мирный и во всех отношениях покойный, когда человек живет в богатстве и изобилии неизменяемого царства высшей и неизреченной мудрости; шестой – время всестороннего изменения для вечной жизни, когда человек, вполне забывая о временной жизни, переходит в форму совершен-

¹ *Origenes. Commentariorum in epistolam b. Pauli ad romanos V, 1 // PG XIV. Paris, 1857. Col. 1010B.*

ную, созданную по образу и подобию Божию; седьмой – уже вечный покой и вечное блаженство, не различаемое никакими возрастами. Ибо как концом ветхого человека служит смерть, так концом нового человека служит вечная жизнь; потому что первый – человек греха, а второй – праведности»¹.

Ориген в восходящей последовательности перечисляет этапы развития человека: животный человек (*homo animalis*), только человек (*homo tantum*), человек-человек (*homo homo*), более чем человек или сверхчеловек (*supra/super homo*). Значит, человек должен превзойти самого себя. Звучит парадоксально: чтобы быть настоящим человеком, человек должен стать ангельским, т.е. сверхчеловеком (*ὕπερ ἄνθρωπος*)². В третьей гомилии на пророка Иезекииля Ориген обращает внимание на удвоенное «ἄνθρωπος ἄνθρωπος (*homo homo*)» (Иез. 14, 4; 14, 7): «ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἐκ τοῦ οἴκου Ἰσραὴλ (*propter quod homo homo de domo Istrahel*)» (Ибо если кто из дома Израилева). «Может случиться, что даже человек-человек, независимо от того, сотворен он человеком-человеком или стал человеком-человеком благодаря своему прогрессу (*per profectum sui*), отчуждается (*abalienari*), потому что и праведник (*iustus*), согласно тому же Иезекиилю, иногда отступит от правды своей и поступит беззаконно»³. Ориген обращает особое внимание на следующий текст из Иезекииля: «Поэтому, если такой (*istiusmodi*) человек поместит свои мысли в свое сердце и горе (*roenam*) своего беззакония перед своим лицом и придет к пророку, чтобы спросить его обо Мне, то Я, Господь, отвечу ему на то, во что он вцепился, и обращу лицо Мое против того человека»⁴ (ср. Иез. 14, 7-8). Только духовный человек, о котором говорит апостол Павел (1 Кор. 2, 15), есть полноценный человек, потому что он превосходит самого себя.

Ориген вслед за Климентом Александрийским вводит антропологическую ступень сверхчеловеческого⁵. Последователь Климента Александрийского Ориген подобно своему учителю обращается к Пс. 81, 6. Преследуемая им цель – показать, что христиане возвышаются над остальными людьми и находятся на более высоком уровне бытия, близком к Богу. Однако в отличие от Климента он воздержанно и весьма умеренно допускает применение притязательного понятия «боги» к людям, пусть даже святым и духовным. Для Оригена понятия «гностики» и «бог» уже не связаны непосредственно. Но Ориген применяет наименование «боги» для христиан в целом как народа Божия. Сотериология Оригена эkkлeзиологична. Индивидуалистично-элитарное учение Климента о христианском гносисе, пути становления не просто верующего христианина, а именно гностика богом, непосредственно созерцающим Творца. Ориген транс-

¹ *Augustinus Hipponensis. De vera religione*, XXVI, 49 // PL XXXIV. Paris, 1841. Col. 143–144. См. перевод: *Августин. Об истинной религии // Августин, блж. Творения*. Т. 1. СПб.-Киев, 2000. С. 424–425.

² *Origenes. Contra Celsum*, V, 5 // PG XI. Col. 1185C.

³ *Origenes. Homilia III, 8 in Ezechielem* // PG XIII. Paris, 1862. Col. 694BC.

⁴ *Ibid.* Col. 694C.

⁵ *Benz E. Urbild und Abbild. Der Mensch und die Mythische Welt*. Leiden, 1974. S. 45.

формирует индивидуалистскую сотериологию Климента в богословие церковной общины. Меняется антропологическая типология. «Гностики» – это уже не высший слой верующих христиан, особо приближенный к Богу и потому именуемый божественным, а характеристика христиан вообще, подчеркивающая их выделенность из античного социума и избранность.

Для систематизации антропологических воззрений Оригена важную роль играют его гомилии. В них каталогизированы структурные элементы антропологии Оригена. Обстоятельная интерпретация псалма 81 приводится в самой первой из гомилий на пророка Иезекииля. В тексте особо выделяется следующее: «‘И было слово Господне к Иезекиилю, сыну Вузия, священнику’ [Иез. 1, 3], – Слово Господа, которое ‘в начале было у Бога, Слово, которое есть Бог’ [Ин. 1, 1], Слово, которое делает верующих богами (*credentes efficit deos*). ‘Если Он назвал богами тех, к которым было Слово Божие, и не может нарушиться Писание’ [Ин. 10, 35], и если все, к кому было Слово, стали богами, то также и Иезекииль был богом, ибо Слово Божие было к нему. ‘Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как один из первенствующих’ [Пс. 81, 6–7]»¹. Согласно интерпретации Оригена Пс. 81, 6 делает высказывание об изначальной божественности человека. В подтверждение этой интерпретации он приводит высказывание из книги бытия об Адаме: «‘вот, Адам стал’ не как Мы, но ‘как один из Нас’ [Быт. 3, 22]», то есть как один из первенствующих ангелов или «богов», которые были при Боге. Ангелоподобность человеческой души, которая не может исчезнуть и после согрешения, подчеркивается Оригеном и далее: «Поэтому, когда Адам согрешил, он стал, как один из падших (*unus cadens*)», как один из падших ангелов².

В первой гомилии на пророка Иезекииля рассматривается изначальное состояние человека, точнее человеческой души, которая подобна ангельской своей божественностью и великолепием, но все-таки от ангельской души типологически отличается. Адам сравнивается с Люцифером как эссенциально, так и экзистенциально: близкий по «божественности» статус и сходное отчуждение от Бога. В шестой гомилии на книгу Исход рассматривается уже состояние христианина. «Словами ‘Кто, как Ты, Господи, между богами?’ он [Моисей] не сравнивает Бога с идолами язычников и с демонами, ложно добавившими себе имя богов, а именует богами тех, которые названы богами по благодати и по причастности Богу (*per gratiam et participationem Dei*). О них говорит Писание в другом месте: ‘Я сказал: вы – боги’, и опять: ‘Бог стал в сонме богов’»³. Итак, христиане могут именоваться богами не по своей сущности, которая не меняется в крещении, а «по благодати и по причастности Богу» как народ Божий, составляющий Его Церковь. Однако, если исходить из того, что все человеческие души, как и ангелы, имеют статус богов, то право именоваться богами не может быть закреплено только за христианами и

¹ *Origenes. Homélie sur Ezéchiél I, 9 // SC 352. Paris, 1989. P. 74.*

² *Ibid. P. 76.*

³ *Origenes. In Exodum homilia, VI, 5 // PG XII. Col. 335A.*

добродетельными мудрецами. Это доказывает и образ грешного Адама. Тем более что образ Адама у Оригена символичен, т.к. «божественные» души людей и ангелов сотворены, следовательно, и духовно пали, еще в небесном прасостоянии. Оригеном в русле платонизма не проработан вопрос, почему души людей были инкарнированы, а демонов (как бывших агелов) нет. Видимо, предполагаются разные методы опыта исправления.

Ориген, интерпретируя Пс. 81, 1–6, онтологически отличает божественность человеческой души от божественности Творца: только по благодати человек именуется богом, «но нет никого, кто подобен (*similis*) Богу в силе или в сущности (*vel in potentia, vel in natura*)». «Подобие», о котором говорится в 1 Ин. 3, 2¹, и которое цитирует здесь Ориген, «сводится (*revocatur*) не к природе, а к благодати (*non ad naturam, sed ad gratiam*)». Ориген поясняет это на примере: как изображение именуется подобным отображаемому на картине «по благодати (*ad gratiam*), а по сущности совершенно неподобно (*ad substantiam longe dissimilis*)»². Эта онтологическая дифференциация между Творцом и творением обусловлена различием между неизменностью Бога и изменчивостью человека. Дифференциация обусловлена принципом контингентности тварного мира в отличие от неизменной вечности: «Так как разумные существа пришли в бытие из небытия, то из-за этой смены от небытия к бытию они являются необходимым образом изменчивыми (*convertibiles*). Ведь пребывающее в них они имеют не исконно, а по милости Творца. То, что они есть, не их собственность, не вечно, а дар Божий. Оно было не всегда: и все дарованное может быть забрано. Оно теряется, если душа держится неверного направления. Потому что Творец наделил созданных Им духов свободным волеизъявлением, чтобы благое, если они его добровольно сохраняли, стало бы их собственностью»³. Благое не принадлежит сотворенным людям по природе, сущностно, а лишь акцидентально. Поэтому они не могут пребывать в неизменном виде в автономно контролируемом равновесном состоянии, обладая одними и теми же благами. Они меняют направление по отношению к Богу и изменяются, а тем самым способны как усиливать причастность к Богу, так и отчуждаться от Него.

Ориген постоянно пытается исключить всякую ошибочную интерпретацию при переносе предиката «боги» на людей, повторяя утверждение, что обозначение людей богами не сущностное, а применяется лишь в переносном смысле и должно восприниматься в плане воздействия на людей божественной благодати. Опосредованно понятие «сверхчеловек» всплывает в девятой гомилии на книгу Левит, когда Ориген интерпретирует ветхозаветный стих, представленный у него в таком варианте: «И не будет человека, когда первосвященник входит за завесу скинии собрания (*Et non erit, inquit, homo cum ingrediatur pontifex intra velamen interius in taber-*

¹ Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть.

² Ibid. Col. 335B.

³ *Origenes. Traité des principes* // SC 252, I. Paris, 1978. – P. 354. Ср. *Ориген. О началах. Против Цельса*. С. 204.

naculum testimonii)» (ср. Лев. 16, 17: «Ни один человек не должен быть в скинии собрания, когда входит он [Аарон] для очищения святилища, до самого выхода его»). Логика мистического метода экзегезы представлена Оригеном в следующих словах: «Как это может быть: ‘Он не будет человеком’? Я понимаю это так, что тот, кто в состоянии следовать Христу, проникнуть вместе с Ним во внутреннее скинии и всходить на высшее небо, уже не является человеком по слову Его: ‘Он будет словно ангел Божий’. Или, возможно, на нем исполнится также слово, сказанное самим Господом: ‘Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы’. Став духовным (*spiritalis*) будет ли он с Господом одним духом (*spiritus*), или посредством славы Воскресшего перейдет в ангельский статус (*in angelorum ordinem transeat*), подлинно он уже не будет человеком (*recte jam non erit homo*). Впрочем, пусть каждый решает сам, превзойдет ли он понятие ‘человек’ (*excedat hominis appellationem*), или пока числится в рамочном условии этого понятия (*intra conditionem hujus vocabuli censeatur*)»¹. Превзойти состояние «человек» – значит достичь состояния «сверхчеловек». Здесь это явно подразумевается логикой изложения, но понятийно не фиксируется. Проповеди на Книгу Левит он пишет в период между 239 и 242 г., то есть уже пережив конфликт в Александрийской церкви и перебравшись в Кесарию Палестинскую. Ориген, судя по всему, проявляет осторожность при формировании понятийного аппарата, не желая новых конфликтов.

Ориген теперь осмотрительно намерен не именовать христиан «богами», хотя прежде это было для него как последователя Климента Александрийского чем-то само собой разумеющимся. Не отказываясь от интерпретации Пс. 81, он призывает своих читателей самих принимать решение по поводу правильного толкования этого псалма. По-видимому, он не уверен в прежних антропологических воззрениях александрийского Дидакалия касательно божественности христианского сверхчеловека, истинного гностика в отличие от «лжеименного». Климент, толкуя Пс. 81, рассматривал 1 и 6 стихи вне общего содержания псалма. Ориген применяет контекстуальный анализ и уже никогда не рассматривает стихи 1 и 2 изолированно друг от друга. Стих 1 («Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд») не интерпретируется Оригеном как цель духовной эволюции верующего, как уровень просветленного бытия, на котором души непосредственно созерцают Бога. Ориген рассматривает этот стих, как свидетельство о божественном происхождении человека, высоком (небесном) уровне души, с которого она ниспала, став неправедной. Для этого он подключает интерпретацию стиха 2 («доколе будете вы судить неправедно и оказывать лицепрятие нечестивым?»). Как пример такого контекстуального анализа можно привести оригеновское «Токование на Евангелие от Матфея»: «Следует действовать соответственно всем плодам Духа (*τῶν ἄλλων καρπῶν ποιῆσαι τοῦ πνεύματος*). Логос же хочет, чтобы [все верующие] были сверх человеческой природы и стали выше нее (*βούλεται...*

¹ *Origenes. In Leviticum homilia, IX, 11 // PG XII. Col. 523D–524A.*

κρείττονα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸν προσιόντα = *humana natura superiorem esse ac praestantiorem vult*), и требует (*ἀπαιτεῖ*) от них так сказать более дел Божиих, чем человеческих (*θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀνθρώπου ἔργα*). Потому Он говорит всем, которых призывает к блаженству: ‘Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы’. А бранит (*μεμφόμενος*) Он тех, которые не хотят обоживаться (*ἀποθεωθῆναι*) и становиться сынами Всевышнего, и говорит им: ‘но вы умрете, как человеки’, ибо в каждом отдельном грехе, если мы плотские и прохаживаемся/пребываем (*περιπατοῦντες*) на человеческий манер, делаем мы не что иное, как умираем»¹. Это противопоставление мы найдем у Оригена и в последующем толковании на Евангелие от Матфея, причем уже без элементов богословия Логоса: «Пока кто исполняет заповедь закона, Писание говорит ему; ‘Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы’ Но если кто нарушает закон, то ему говорится: ‘вы умрете, как человеки’»².

Ориген в отличие от Климента уже не решается без оглядки прилагать к гностикам как апогею человеческой эволюции достоинство божества. Название «боги» используется применительно к верующим только в контексте всего псалма, то есть вместе с предупреждением о возможности падения, утраты богоподобия. Судить о легитимности интерпретационного применения имени «боги» к христианам Ориген оставляет на усмотрение читателя. Понятие «сверхчеловек», о котором говорит христианский гносис, в нач. III в. уходит из богословия и имя богов к христианам уже не прилагается так, как это было в кон. II в.

В богословской терминологии Оригена все еще встречается прилагательное «сверхчеловеческий». Причем, что показательно, в отношении ветхозаветных фигур. Например, при описании ветхозаветных судей Ориген замечает: «за их чистый и сверхчеловеческий (*ὕπερ ἄνθρωπον*) нрав иудеи по обычаю отцов называли их богами»³. Оригеном подразумевается ветхозаветное требование: «Судей не злословь и начальника в народе твоём не поноси» (Исх. 22, 28). Причем судьи именуется богами: «господин его приведет его пред богов» (Исх. 21, 6). В Септуагинте, которой пользовался Ориген, это звучит четче, чем в русском переводе: «*θεοῦς οὐ κακολογήσεις καὶ ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς* (богов не злословь и на начальников народа твоего не говори плохо)». Судьи за их высокую нравственность считаются сверхлюдьми и по иудейской традиции именуется богами. Итак, после Климента Александрийского именование богами в отношении христиан сходит на нет. Оно применяется к ветхозаветным фигурам, если можно сослаться на терминологию Септуагинты, но всегда с оговоркой на нестабильность статуса сверхчеловека. После Оригена понятие «сверхчеловек» полностью исчезает из раннехристианской антропологии. Некоторое время оно еще сохраняется в христологии.

¹ *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum, XVI, 29 // PG XIII. Col. 1472AB.*

² *Ibid., XVII, 32. Col. 1577A.*

³ *Origenes. Contra Celsum // PG XI. Col. 1076B.*

Правда, понятие «сверхчеловек» (соответственно, «сверхчеловеческое»), прилагавшееся к истинному, т. е. христианскому гностику, недолго просуществовало в антропологии Церкви. Латинское богословие вообще не использует это понятие. Греческое богословие Антиохийской школы применяло его в апологии христологического учения о двух природах во Христе. Так в мистическом богословии конца V в. у Псевдо-Дионисия Ареопагита Христос именуется «сверхчеловеком», что чуть позже было интерпретировано в контексте дифизитского учения. Так IV письмо Псевдо-Дионисия Гаю Ферапевту приводилось в качестве аргументации в споре халкидонских и монофизитских епископов на диспуте 532 г., организованном императором Юстинианом¹. Однако в IV письме Псевдо-Дионисия Ареопагита, во-первых, говорится не о природах, а о сущностях, во-вторых, ни об одной, ни о двух сущностях, в-третьих, нет предложений «в» (Лев I) или «из» (Диоскор Александрийский) двух природ/сущностей. Дионисий дипломатично избегает терминологии как халкидонского, так и монофизитского языка.

Согласно Псевдо-Ареопагиту, Христос принял человеческую сущность в свою божественную сверсущностность и тем самым возвысил человеческую сущность до сверхчеловеческой: «Ты спрашиваешь, как могло случиться, что Иисус, Который заперделен всему, соупорядочен (*συντεταγμένος*) всем людям? Его не называют человеком из-за того, что Он является причиной людей (*αἴτιος ἀνθρώπων*), а потому, что Он сам является истинным человеком вполне по сущности (*κατ' οὐσίαν*). Но мы не ограничиваем наше определение Иисуса человеческой сферой (*ἀνθρωπικῶς*), потому что Он не только человек (Он не был бы свержсущным (*ὑπερούσιος*), если бы был только человеком). Из-за своего величайшего человеколюбия Он, свержсущный, принял человеческую сущность свержсущно и человечески (*ἄνθρωπος ἀληθῶς ὁ διαφερόντως φιλόανθρωπος, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος*)... Обобщая, Он не был ни человеком, ни нечеловеком; хотя и был рожден человеком, Он был заперделен людям, и будучи свержсущно, Он стал воистину человеком. Кроме того, не благодаря тому, что был Богом, Он совершал божественные вещи, и не благодаря тому, что был человеком, Он совершал человеческое, но благодаря тому, что был вочеловечившимся (*ἀνδρωθέντος*) Богом, Он богочеловечески совершил новое среди нас»².

Псевдо-Дионисий связал в этом письме человеколюбие с воплощением: «тот, кто в высшей степени любит человечество (*ὁ διαφερόντως φιλόανθρωπος*), является воистину человеком, свержсущностное (*ὑπερούσιος*) осуществилось (*οὐσιωμένος*) запердельно людям и по-человечески, из сущности людей (*ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας*)». Это «человеколюбие» Иисуса Христа делает Его «воистину человеком». И все же, будучи воистину человеком по «полноте существования» (*κατ' οὐσίαν ὄλην*), Иисус Христос также не человек, но не в смысле нечеловеческой

¹ Collatio Catholicorum cum Severianis // Mansi VIII. Florentia, 1762. Col. 821.

² Dionysius Areopagita. Epistola IV // PG III. Paris, 1857. Col. 1072AC.

сущности, а в смысле, что Он действительно рожден человеком от людей, превосходя человека и за пределами ему. Воплощение приводит к действию в мире, которое не является ни исключительно божественным, ни исключительно человеческим, а скорее новой «богочеловеческой энергией» (*τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν*), которая снимает двойственность божественного и человеческого. Понятие «сверхчеловеческий» (*superhumanus, super homines*) было включено в более поздние латинские переводы, например, перевод Гилдуина (832) и Иоанна Скота Эриугены (867), что оказало влияние на мистическое богословие.

По Оригену «внешний человек» (*exterior homo*) или «просто человек (*tantum homo*) – это антропологическое качество, которым обладают, видимо, с момента зачатия, а «внутренний человек» – моральная категория, связанная с образом Божиим. «Внутренний человек» представляет собой моральную нишу, которая может быть заполнена либо божественным, либо животным. Соответственно, животное (как и все материальное) антибожественно. Такое негативное восприятие материального мира не библейское, а заимствовано из платонического дуализма. Значит удвоенное понятие «человек-человек» – характеристика личности. Получается, что человек, обладающий разумом как образом Божиим, не является изначально личностью, но способен ей стать, если нравственно совершенствуется. Но он способен и деградировать до безнравственного животного. С другой стороны, образ Божий как разумность Ориген считает антропологическим понятием. Человек должен актуализировать в себе разумность, предзаданную ему в потенции, чтобы стать личностью как полноценным (внутренним и внешним) человеком.

В «Толковании на Евангелие от Иоанна» Ориген соотносит понятие «человек» с ветхозаветной историей творения, при этом высказывание «сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт. 1, 27) Ориген воспроизводит интерпретированно: «все получено (*λαμβάνόμενον*) по образу Божию или разумного (*λογικῶν*)»¹. Напрашивается вопрос: образ Божий является онтологической нишей человека, относится к его сущности, или он – цель духовного совершенствования, то есть нравственного долженствования? Ориген утверждает одновременно и то, и другое. разумность характеризует любого человека, и даже зверочеловек не является неразумным животным. Перед ним не закрыт путь восстановления. Итак, разумность – переменная величина, определяющая сущность человека. Значит, если разум покидает человека, то он уже мертв как человек и существует просто как животное тело. Ориген мизантроп по отношению к умственно неполноценным и прагматически сводит нравственность к логике. Остается без ответа вопрос, что происходит с разумом, оставившим человека.

Образ Божий в человеке – его разум, а не тело, о котором Ориген говорит следующим образом: «Телесная фигура (*corporis figmentum*) не содержит образ Божий; и не говорится, что те-

¹ *Origenes. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem, X, 29 // PG XIV. Paris, 1857. Col. 396D. Ср. Origène. Commentaire sur saint Jean. Livres VI et X (tome II) // SC 157. Paris, 2006. P. 316.*

лесный человек (*corporalis homo*) был сотворен (*factus*), но что сформирован (*plasmatus*), о чем в последующем написано. Писание конкретно говорит: ‘И Бог сформировал человека’, что значит, Он вылепил (*finxit*) его «из ила земли». Тот, кто был сотворен по образу Божию, является нашим внутренним человеком, невидимым, бестелесным, нетленным и бессмертным... Считать, что телесный был сотворен по образу и подобию Божьему, значит предположить, что сам Бог является телесным и имеет человеческую форму: такое представление о Боге очевидно нечестиво»¹.

Ориген отличает человека не только от тела, но и от души. Библейскую фразу «если человек хочет принести жертву» (Лев. 2, 1) Ориген использует в варианте Септуагинты: «*si vero anima offeret*» (если же душа хочет принести жертву). Он вслед за апостолом Павлом (1 Кор. 2, 14–15) различает между «духовным человеком», сотворенным по образу и подобию Божию разумным, и «душевым человеком», лишенным духовной жизни и подверженным страстям².

«Внешний человек» – это чувственное и смертное тело. Ориген идентифицирует его с «душевым человеком» (*homo animalis*). «Человек-человек» (*homo homo*) – это «духовный человек» (*intelligentiae spiritalis*) или «внутренний человек». Он создается во «внешнем человеке» («просто человеке») крещением и должен разумно развиваться по благодати Святого Духа: «Если человек не лелеет внутреннего человека, не заботится о нем, не украшает его добродетелями, не обряжает его добрыми нравами, не упражняется в божественном учении, не ищет премудрости Божией, не изучает науку Священного Писания, то о таком нельзя сказать человек-человек (*homo homo*), а только человек (*homo tantum*) и человек-животное (*homo animalis*), потому что внутренний человек, до которого надо дорасти, более правильное и благородное имя человека, оцепенел в нас пороками плоти, переполнен заботами и тревогами мира сего до такой степени, что даже нельзя назвать этим именем»³.

У Оригена представлена драматическая перспектива: человек осознает свое расположение по отношению к двум силам добра и зла. Он, как и все в мире, пребывает в непрерывном движении, изменении. В зависимости от того, в какую сторону человек поворачивается, он становится человеком-животным (*homo animalis*) или духовным человеком (*homo spiritalis*). В зависимости от собственных богатств люди бывают плотскими (*carnalis*), душевными (*animalis*) или духовными (*spiritalis*)⁴. Ориген мыслит в платонической философской традиции. Жертвуя своей животной составляющей, человек переживает метаморфозу. Чтобы описать новую антропологическую стадию развития, Ориген вводит новое понятие «человек-человек». Позднее, в эпоху Ренессанса оригеновское понятие «человек-человек» стало лейтмотивом у ряда ученых,

¹ *Origenes*. Homilia I, 13 in Genesim // PG XII. Col. 155C–156A.

² *Origenes*. Homilia II, 2 in Leviticum // PG XII. Col. 413B.

³ *Origenes*. Homilia XXIV, 2 in Numeros // PG XII. Col. 759CD.

⁴ *Origenes*. Commentariorum in epistolam b. Pauli ad romanos II, 4 // PG XIV. Col. 876A.

например, у французского математика Шарля де Бовелля (1475–1566) в «Книге о мудрости». Человек при самопознании является только человеком, но человечество человека удваивается (*homo-homo*), когда он пребывает в единстве с собой: «Кто знает себя, тот – единожды человек, кто в единстве с собой, тот человек-человек»¹.

Свою спиритуалистическую антропологию Ориген «открыл» при усердном чтении Библии, выудив «глубокий» духовный смысл из вполне приземленных слов. В Септуагинте неоднократно (Лев. 17, 3–13; 18, 6; 20, 9; 22, 18; Числ. 9, 10; 30, 3; Иез. 14, 4) встречается буквальный перевод древнееврейского выражения שׂוֹן שׂוֹן (иш-иш), означающего «каждый человек» или «кто-либо» (в русском синодальном переводе: «если кто»): *ἄνθρωπος ἄνθρωπος*, т. е. дословно «человек-человек». Этот «человек-человек» для Оригена подразумевает образ истинного становления человеком: «Нам еще далеко до того, чтобы стать такими, о чем нам посчастливилось слышать, что мы можем стать более чем людьми. Если мы благи и кротки (*boni et mansueti*), мы удваиваем (*duplicamus*) имя “человек”, так что в нас уже не просто человек (*simpliciter homo*), но “человек-человек” (*homo homo*). Если внешний (*exterior*) человек... является в нас человеком, в то время как внутренний (*interior*) человек уподобляется змее, тогда в нас не человек-человек, а “только человек” (*tantum homo*)... Но вот если внутренний человек остается верен прообразу своего Создателя, тогда родится новый человек, и по внутреннему и внешнему человеку он будет двойным, а именно дважды “человек-человек” (*bis homo homo*)»².

Составляя типологию грехов, Ориген активно использует образы людей-животных. Он обращается к Священному Писанию, чтобы показать фигуры зверюдей. «Некоторые люди не являются людьми», например, человек-змея (Мф. 3, 7) или человек-конь (Иер. 5, 8). Что же удваивает (*duplicet*) имя человека? Когда «внешний человек (*exterior homo*)» является человеком, а «внутренний (*interior*) человек» становится змеем, то в нас нет человека-человека (*homo homo*), а есть только человек (*tantum homo*). «Все люди рождаются людьми, но не все мы люди-люди (*non omnes homines homines sumus*)». Вводя понятие «человек-человек» Ориген в качестве примера обращается к книге Левит: «Человек-человек сынов Израилевых или пришельцев, живущих среди вас»³ (ср. Лев. 17, 8). Речь идет о духовном развитии человека, борющегося с грехами-животными внутри себя. «Но когда внутренний человек настойчиво стремится быть (*perseveraverit*) по образу Творца, тогда человек рождается дважды как внешний человек и внутренний человек этой последовательности, он становится человеком-человеком»⁴.

Ссылки на библейские тексты гармонично согласуются с внутренней логикой разворачивающейся мысли. Свободно подчиняясь божественной воле, человек накладывает на себя аске-

¹ Лат.: Qui se nouit homo, hic solus homo est, hic sibimetipsi unus, hic homo-homo. *Bouelles, Ch. de. Liber de sapiente. Wiesbaden, 1927. P. 116.*

² *Origenes. Homilia III, 8 in Ezechielem // PG XIII. Col. 693CD.*

³ Лат. Homo homo filiorum Istra hel aut advenarum qui appositi sunt in vobis.

⁴ *Origenes. Homélie sur Ezéchiél III, 8 // SC 352. Paris, 1989. P. 142–144.*

тическое самоограничение, довольствуется достаточным ему, т. е. данным от Бога, а не стремится к обладанию избыточным для себя. Это соответствует самоограничению Бога, когда он дарует свободу сотворенным Им разумным существам. Тем самым Бог ограничивает Свое всемогущество и бесконечность. Духовную различность человек преодолевает свободной волей, решаясь довольствоваться достаточным. Идеальное преодоление разнообразия и единение с Богом – самопожертвование, реализуемое мученичеством. Превосходящий самого себя человек воплощается фигурой Иисуса Христа, Который есть Богочеловек¹.

Ориген говорит, что если бы Бог не одарил сполна человека, он пребывал бы в большой опасности. Ориген снова и снова формулирует цели, которые должен достичь человек. Найдя в Септуагинте выражение *ἄνθρωπος ἄνθρωπος*, он воспринял его не как филологическую проблему, связанную с гексатемизмом в переводе на греческий язык, а как тайну: человек может быть двойным. «Почему же тогда говорится “человек-человек” (*homo homo*), и в чем причина удвоения наименования человека (*ingeminata hominis appellatio*), о чем не могу умолчать. Апостол учит, что внутренний человек (*interiorem hominem*) – другой (*alium*) человек, чем внешний (*exteriorem*). Он – тот, кто обновляется (*renovatur*) изо дня в день, чтобы быть по образу Того (*secundum imaginem eius*), Кто сотворил (*creavit*) его. Потому видно, кто поврежден (*corrumpitur*)»². Ориген здесь явно апеллирует ко Второму посланию апостола Павла к Коринфянам (2 Кор. 4, 16): «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется». Внутренний человек день ото дня обновляется по образу создавшего его, а внешний человек – тот, кто материально видим и распадается, разрушается.

Предшественник Оригена, Филон, интерпретирует удвоенное слово *ἄνθρωπος* так: оно – знак, что сущность человека не только в душе и теле, лишь добродетельный человек является в прямом смысле человеком. «Поэтому законодатель, решив уничтожить противозаконные и чудовищные связи и смешения, начинает таким вступлением: “Человек-человек ко всякому родственному плоти его [да] не подойдет, чтобы открыть стыд. Я – Господь”. Как лучше можно побудить к тому, чтобы презирать плоть и родственное плоти, чем этими словами? Впрочем, он не только отвращает, но и решительно утверждает, что истинно человек никогда по доброй воле не подойдет к милым и родным телу удовольствиям, но будет всегда соблюдать от них отчужденность. А то, что он [Моисей] не один, а два раза говорит “человек-человек” означает, что имеется в виду не тот, который состоит из тела и души, а тот, который живет в соответствии с добродетелью. Ведь истинным человеком в действительности является именно таковой, про не-

¹ *Origenes. De principiis* II, VI, 3 // PG XI. Col. 211B–213A.

² *Origenes. Homilia XXIV, 2 in Numeros* // PG XII. Col. 759B.

го и некто из древних, зажегши днем светильник, сказал, отвечая на вопросы встречных: «Ищу человека»¹.

Просто человек (только-человек) является плотским, а плотская природа – основа незнания. Закон Божий, заповедуя против незаконных союзов, требует «презирать плоть». Филон ссылается на Лев. 18, 6: «Никто ни к какой родственнице по плоти не должен приближаться с тем, чтобы открыть наготу. Я Господь». Древний киник Диоген (ок. 412–323 гг. до н. э.), упоминаемый здесь Филоном Александрийским, искал с зажженным фонарем в полдень человека, который воистину есть человек. Подлинный человек избегает всего плотского. Выразительное удвоение слова «человек» в Септуагинте, согласно Филону, показывает, что это не просто человек (только человек), а добродетельный человек. Те, кто не в состоянии соблюсти Закон Божий, деградируют, «обнажают их неприглядность». Они – самозванные псевдомудрецы, продающие мудрость по дешевке, подобно старьевщикам на базаре.

Ориген подхватывает мысль Филона: только причастный Логосу человек есть человек-человек. Становится человек духом, тогда он становится человеком-человеком. Если он им не становится, то становится животным человеком. Телом человек принадлежит к животной сфере, духом – к сфере Логоса. В зависимости от того, к какому полюсу склоняется душа, человек становится «человеком-животным» или «человеком-логосом». Ориген призывает: «Будьте людьми, именно людьми, потому что не все люди суть люди. Покажем из Писания, как некоторые люди могут не быть людьми». Согласно Оригену, «человек, не понимающий данное ему достоинство, сравним с бессмысленным животным, уподобляется ему»². Здесь отсылка к Пс. 48, 13: «Но человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают». Ориген отыскивает в Библии высказывания, где к человеку прилагаются названия животных. Могут быть разные виды людей-животных в зависимости от их дурных наклонностей: человек-змея (ссылка на Мф. 3, 7: «Порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева?»), человек-лошадь (ссылка на Иер. 5, 8: «Это откормленные кони: каждый из них ржет на жену другого»)³, человек-волк (ссылка на Мф. 7, 15: «Приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные»)⁴. Такой человек не человек-человек, а человек-животное. Ориген подчеркивает: человек может потерять себя, может промахнуться с целью. Позднее точно такую же аллегорическую интерпретацию, только с расширенным списком людей-животных, дает Василий Великий: «Много в нас диких зверей», а дикие звери – это страсти, сидящие в человеке⁵.

¹ *Philonus Alexandrinus. Liber de Gigantibus 7, 8 // Philonis Judaei Opera omnia. Tom. II. Leipzig, 1828. P. 57. См. перевод на русский: Филон Александрийский. О гигантах // Историко-философский ежегодник 2012. М., 2013. С. 16.*

² *Origenes. Homilia III, 8 in Ezechielem // PG XIII. Col. 693B.*

³ *Origenes. Homilia III, 8 in Ezechielem // Ibid. Col. 693BD.*

⁴ *Ibid., XI, 3. Col. 749C.*

⁵ Греч.: Πολλά οὖν θηρία ἐν ἡμῖν. Βασίλειος Καισαρείας. Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως, I, 19 // *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (hom. X et XI de l'Hexaéméron). SC 160. Paris, 1970. P. 216–220.*

Ориген придает ветхозаветным текстам новозаветный смысл, ориентируясь на послания апостола Павла. Человек должен стать дважды человеком. Это означает превосхождение нижней ступени становления, животного начала, сопротивление демоническому. При развитии вверх человек уже не человек, а более-чем-человек. В этом смысле человек решительно отстраняется от себя прежнего. Человек – микрокосмос, великое в малом. В одной проповеди на книгу Бытие Ориген пишет: «Видимый мир (*visibilis mundus*), этот громадный космос, приуготовленный по творческому указанию Божию Логосом, одновременно, как в фигурах аллегии, указывает на то, что делается в микрокосмосе (*minorem mundum*), т. е. в человеке»¹. Вслед за Оригеном Василий Великий писал, что в микрокосмосе человека отражается мегакосмос. Поэтому «искать следы Творца» (*τὸν Δημιουργὸν ἐξιχνεύειν*) человеку следует не в устройстве мироздания, «а в себе самом» (*ἀλλ' ἐν σεαυτῷ*)². Позднее идею человека как микрокосмоса разрабатывал христианский неоплатоник Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–877) в сочинении «О разделении природы».

Антропологическая трихотомия определяет как позиционирование образа Божия, так и позиционирование животного в микрокосмосе человека. Из 2 Кор. 4, 16 Ориген заимствует у апостола Павла различие внешнего и внутреннего человека. Внешний человек – плотское (*σάρξ*), телесное, преходящее существо, сформированное из глины и земли (Быт. 2, 7). Внутренний человек – непреходящий, созданный по образу Божию духовным, обладающим разумом (*νοῦς*). Только внутренний человек, будучи одаренным божественной благодатью пневматиком, является полноценным человеком и истинным образом Божиим, он – «более чем человек» или «сверхчеловек» (*ὑπὲρ ἄνθρωπος*). Душа, охватывающая собой животное и дух, имеет возможность нравственного выбора, чтобы пожертвовать животным ради духа и стать с помощью божественной благодати «более-чем-человеком» («сверх-человеком») или же наоборот демонически пожертвовать духом ради животного и стать «человеком-животным».

В этой нравственной коллизии стелющаяся душа, подверженная преходящести, живет надеждой (Рим. 8, 19–21). Человеческое тело, относящееся к душевно-чувственной сфере, имеет педагогическую функцию для развития разума. После грехопадения тело обладает нравственным измерением места обучения или испытания души, чтобы она смогла вернуться на свою родину и снова стать духом, умом. В то же время душа – арена эсхатологической битвы тела и духа. Здесь у Оригена присутствует определенный гностический дуализм двух антагонистических принципов. Решающее значение в этой битве играет решение свободной воли. Принцип телесности идентифицируется с животным, что в космологическом плане имеет тенденцию к демонизации человеческого тела. В системе оригеновского богословия происходит этическая

¹ *Origenes. Homilia I in Genesim*, 11 // PG XII. Col. 154D.

² *Basiliius Magnus. Homilia in illud, attende tibi ipsi*, 6 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 213C–216A.

девальвация животных существ. И здесь Ориген следует в русле антропологических идей Филона Александрийского. Под его влиянием, а следовательно, под влиянием стоической философии, понятие «животное» становится этическим антонимом понятию «человек»: животное начало – средство для совершенствования душевного начала. Под влиянием неоплатонизма понятие «животное» становится еще и педагогическим символом, указывающим на нечистое в человеке.

Духовное начало в человеке означает его причастность божественному: «В нас есть два вида чувств (*duo genera sensuum*): один вид – смертный, преходящий, человеческий; другой – бессмертный и духовный (*intellectuale*), который... называется божественным (*divinum nominavit*). Итак, посредством этого божественного чувства, не внешнего, а посредством чистого сердца (*cordis*), которое есть разум (*mens*), Бог может созерцаться избранными. Именно слово “сердце” очень часто используется во всех текстах Нового и Ветхого Завета вместо слова “дух”, вместо силы разума»¹. Следуя в русле новозаветной традиции апостола Павла, Ориген противопоставляет плотское и духовное в человеке²: «Плоть (*caro*) желает противного духу (*adversus spiritum*), а дух – противного плоти. Соответственно, порой в нас начинается борьба против плоти и крови, потому что мы люди и живем по плоти, не можем выдержать большего, чем человеческое искушение»³.

Человек насквозь трихотомичен. Ориген учит о трех волях в человеке: плоти, души и духа. Воли плоти и духа противоположны, а воля души «внешняя» обеим этим волям. Причем следует призыв, со ссылкой на апостола Павла, не исполнять волю души. «Потому что в борьбе (*pugna*) между плотью и духом (*inter carnem et spiritum*) победа не всегда (*non omnino*) за духом. Ведь явно, что он большей частью терпит поражение от плоти»⁴. Отсюда логически следует переход к этической постановке вопроса: «Лучше, когда она [душа] присоединяется к духу и становится духовной. Если это невозможно, то для нее выгоднее следовать плотской злобе (*carnis malitiam sequi*), чем ее собственной воле и так пребывать в животном иррациональном состоянии (*animalis irrationabilis statum*)»⁵. Если дух поборол плоть, то перед душой открыт путь духовного развития. Если же нет, то душе выгоднее предаться плоти. Почему? Потому что душа сама по себе не горячая и не холодная, а «теплохладная», т. к. находится посередине между духом/разумом и плотью/материей и не стремится ни к Богу, ни от Него. Но самоуспокоенная душа не становится духом, которым призвана стать, не ниспадает до плоти, которая борется с духом, а остается в состоянии чувственного неразумного животного.

¹ *Origenes. De principiis* I, I, 9 // PG XI. Paris, 1857. Col. 129C–130A.

² У Оригена стоит: «они друг против друга, так что вы не делаете того, что хотите». Ср. Гал. 5, 17: «...так что вы не делаете, что хотели бы». При цитировании употребляется «*quiae*» вместо «*quiaesumque*».

³ *Ibid.*, III, II, 3. Col. 307AB.

⁴ *Ibid.*, III, IV, 2. Col. 322C.

⁵ *Ibid.*, III, IV, 3. Col. 323B.

Оригену знакомы слова Апокалипсиса: «Ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3, 15–16). Чувственная самоуспокоенность и праздная, пассивная самодостаточность отрицают метанойю, покаяние, к которому призывает Иисус Христос. Он призывает к изменению мышления и духовному обращению, соответствующему Евангелию. Каждому, в том числе и грешному человеку, обещано Божие спасение при одном условии – «покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1, 15). Предаваясь же плоти, душа идет путем обезбоженного страдания, насыщается несчастьями пороков и утомляется под их тяжелым бременем. Такая натерпевшаяся от страстей душа может скорее обратиться «от материальных нечистот к духовной красоте». Поступая по воле плоти, а не по воле духа, человек не понимает, что делает: «потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7, 15). Стремясь уразуметь происходящее, человек утрачивает свою теплостудность и получает шанс вновь обратиться к Богу, шанс метанойи. Ориген придерживается мнения, что ожесточенная вражда с духовным началом может устремлять, обращать человека к нему, может дать импульс к духовной конверсии. Это мнение логично распространяется им и на демонов.

Отметим особо, что Ориген подчеркивает необходимость повседневного обновления человека: «Не думай, что обновление жизни (*innovatio vilæ*), о котором говорится, оно произошло, уже достаточно (*sufficiat*). Всегда и повседневно новизна жизни должна обновляться (*novitas innovanda*)»¹. С обновляющимся человеком происходит духовное рождение. Когда Бог действует в душе, она становится матерью. «Беременной женой» именуется душа, воспринявшая Логос. Постепенно в душе развивается и формируется зачатый Логос. Душа рождает добрые дела, уподобляющие Христу. Образующееся дитя – Слово Божие в сердце той души, которая восприняла благодать. Посредством веры в людях должен сформироваться Христос. «Ибо если тот, кто исполняет волю Отца на небесах брат и сестра и мать Христа, и если имя брата Христа может быть применено не только к роду людей, но к существам более божественного чина, чем они, ... каждый, кто исполняет волю Отца на небесах, есть Его [Христа] мать»².

Истинный человек достигает высшего единения с Логосом, Дух Божий наполняет его, и он становится духовным, пневматиком: как две природы, божественная и человеческая, «едины в едином Логосе, ... так два [начала] я отношу и к человеческой природе, ибо душа каждого (*ἰ ἐκάστου ψυχῆ*) смешивается (*ἀνακέραιται*)³ со Святым Духом (*τῷ ἁγίῳ Πνεύματι*), и каждый из спасенных (*ἐκαστος τῶν σωζομένων*) становится духовным (*πνευματικός*)»⁴. «Духовный»

¹ *Origenes*. Commentariorum in epistolam b. Pauli ad romanos V, 8 // PG XIV. Col. 1042A.

² *Origenes*. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem II, 6 // Ibid. Col. 133A.

³ В греческой патрологии Миня опечатка.

⁴ Ibid., I, 30. Col. 76D–77A.

(*πνευματικὸς*) и «уже не человек» (*οὐκέτι ἄνθρωπος*) для Оригена одно и то же¹. Логос Божий и духовные не идентичны. «Душевный человек (*ψυχικὸς ἄνθρωπος*) не принимает того, что от Духа Божия (*οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ*), ибо это для него бессмыслица (*μωρία*). Духовный (*πνευματικὸς*) же судит все. Мы считаем, что не без умысла он [апостол Павел] не добавляет слово люди к слову духовные. Духовный больше, чем человек (*κρεῖττον γὰρ ἢ ἄνθρωπος ὁ πνευματικὸς*)»².

До Оригена александрийский гностик-валентинианин Гераклеон (ок. 175) учил, что человек, сущностно сливающийся с Богом, становится экстафиком³. По поводу роли экстаза у гностиков Ганс Йонас отмечал: «В сущности, действительно концептуальная разработка всей идеи внутреннего восхождения, заканчивающегося мистическим экстазом, и его выражение в психологически определяемых стадиях была работой самого Плотина и неоплатонической школы после него – предвосхищенной до некоторой степени Филоном, – т. е. “философия” обернулась мистикой и несколько позже монашеской мистикой восточного христианства (теоретическая база которого берет начало от Оригена)»⁴.

Однако связь мистики Оригена с гностической идеей экстагического слияния с Богом преувеличена у Йонаса. «Не мешает вспомнить Оригеново недвусмысленное осуждение идеи, что душа единосущна Богу. Было бы кощунственно утверждать, что человек может стать Богом. Одно дело – быть “обожненным” по благодати, на что следует надеяться, и совсем другое дело – бороться, чтобы стать Богом в силу своих собственных достоинств... Его заявление против гностика Гераклеона – отслеживаемый источник христианской традиции, рассматривающей такую идею как богохульство. Все это было веским основанием для Оригена, чтобы запретить в первую очередь экстагические состояния, и это следует иметь в виду, оценивая его предполагаемую зависимость от неоплатонизма»⁵. Отрицая идею экстагического единосущия человека с Богом, Ориген говорит об обожении как бесконечном процессе: «Ум (*νοῦς*), который очищается и поднялся над всем материальным, чтобы ясно созерцать Бога, обоживается посредством созерцаемого (*ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται*)»⁶.

Ориген подразумевает для обоживающегося человека причудливое понятие «сверхчеловек» (*ὑπὲρ ἄνθρωπος = supra homo*)⁷. Бог «поднимает человека сверх человеческой природы и преобразует в лучшую и более божественную природу и поддерживает на этой высоте столько,

¹ Ibid., I, 3. Col. 24D.

² Ibid., II, 15. Col. 150D.

³ Ibid., XIII, 25. Col. 440D–444A.

⁴ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 286.

⁵ Tzamalikos P. Origen: Philosophy of History & Eschatology. Leiden-Boston, 2007. P. 124.

⁶ Origenes. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem XXXII, 17 // PG XIV. Col. 817A.

⁷ Напр.: Ibid., X, 29. Col. 397A. Ibid., XIII, 7. Col. 409A.

пока сей предмет Его особой заботы своими действиями доказывает, что он того хочет»¹. Такое антропологическое высказывание делает Ориген, защищаясь против философа Цельса. Шанс человека, осмысленно исповедующего веру и нравственно действующего по ней, неизмеримо выше, чем у прочих людей, включая экстатиков. «Раз Спаситель постоянно (*ἀεὶ*) рождается от Отца, то и ты в уподоблении Ему родишься от Бога, если постоянно имеешь дух усыновления (*υἰοθεσίας πνεῦμα*). Рождаемый постоянно в каждом деле (*ἐκαστον ἔργον*), в каждой мысли (*ἐκαστον διανόημα*), ты постоянно рождаешься как сын Божий во Христе Иисусе (*υἱὸς Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*)»².

Ориген, формируя свою богословскую систему, считает, что если уж говорить о человеке, то нужно рассказать об антропологической драме: как человек был задуман Богом, как он подпал смерти, как он возвращается в новом творении образа человека, в вочеловечении Бога, боговоплощении. Богословие Оригена характеризуется неукротимым стремлением к трансцендированию человека по ступеням духовного восхождения. Он не устает говорить о том, как человек поднимается над своей ситуацией, над своими качествами и условиями. Здесь путь мистики и аскезы. Во-первых, средоточие человека таится вне его самого, он должен превзойти самого себя, стать сверх-собой. Во-вторых, человек понятен только в контексте вочеловечения Бога. Глубочайшей сущностью человека является обожение. В силу боговоплощения человеческая природа во Христе и в нас стала богопричастной.

Итак, во Христе «совместилось единение» божественной природы с природой человеческой, чтобы вместе с божественным человеческая природа обожилась. Это происходит не только во Христе, но и в каждом, кто верует во Христа и живет согласно Его учению³. Ранее Ириней Лионский говорил: «Сначала люди, а уж потом боги»⁴. Ориген переделывает эту керигматическую формулу в нравственный императив: «Избегаем (*παρεθέμεθα, ἵνα*←*παραιτήμη* => *fugio*) же изо всех сил того, чтобы быть людьми. Поспешим (*σπεύδωμεν*) становиться богами (*θεοί*). Ибо пока мы только люди, мы лжецы (*ψευδοί*)»⁵. Желание быть человеком считается ложью, заблуждением. Здесь у Оригена проглядывает мизантропическая подкладка его антропологических представлений и дегуманизация динамики развития человека, что выглядит сегодня, пожалуй, отталкивающе.

В раннехристианской антропологии появился сотериологический шифр «обожение», который подзадумывает, что Бог призывает людей становиться богами по благодати. Речь идет о

¹ Греч.: ὑπὲρ τὴν ἀνθρώπινην φύσιν ἀναβιβάζων τὸν ἄνθρωπον, καὶ ποιῶν αὐτὸν μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέραν καὶ τηρῶν τοιοῦτον, ὅσον καὶ ὁ τηρούμενος δι' ὧν πράττει παρίστησιν ὅτι βούλεται. *Origenes. Contra Celsum V, 23 // PG XI. Col. 1217A.*

² *Origenes. Homilia in Jeremiam IX, 4 // PG XIII. Col. 357A.*

³ *Origenes. Contra Celsum III, 28 // PG XI. Col. 956D.*

⁴ Лат. primo quidem homines, tunc demum dii. См. *Irenaeus Lyonensis. Adversus haereses libri quinque, 4, XXXVIII, 4 // PG VII-1. Col. 1109A.*

⁵ *Origenes. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem XX, 23 // PG XIV. Col. 641B.*

божественном плане соединения разумной твари со своим Творцом. Этот план осуществляется по решению свободной воли твари. При соединении (но не сущностном слиянии) разумного творения с Творцом «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Люди могут стать богами. Для этого сотериологического шифра у отцов Церкви имелись библейские образцы. Ориген предпочтительно цитирует евангельский стих из Ин. 10, 34, где Христос говорит словами псалма 81, 6: «Я сказал: вы боги». Причем контекст не играет никакой роли. Ориген прекрасно использовал стилевую дифференциацию грамматической структуры, владел различными жанрами речи, полиморфией речевых формул. Мы встретим у него дефиниционный, гимнографический, экзегетический, философский, онтологический, этический стиль речи. Всеми ими Ориген владел, с их помощью он мог толковать Писание всякий раз соответственно тому, о чем хотел говорить.

В процитированном «Комментарии на Евангелие от Иоанна» Ориген применил ключевое слово «избегать»/«бежать». Бегство всегда связывается с опасностью. Над человеком нависает опасная угроза, т. к. он разрывается между плотью и духом, и все зависит от того, какого вида человеком он становится. Полюсами являются *человек-животное* и *сверх-человек*. Другое ключевое слово – «спешить». Человек должен достичь цели вне самого себя. Его истинная сущность располагается не в нем самом, он должен спешить туда. В этом заключается драматический момент: на все про все имеется мало времени. Человек спешит по дороге ко все большему, к соединению с Логосом и к созерцанию Бога. Оптимист Ориген считает, что в эсхатологическом конце времен все могут достичь воссоединения со своим Творцом, даже диавол. В текстах Оригена присутствует ад, но не вечный, потому что все должно закончиться хорошо. Ориген размышляет о конце мира, о чем никто не может знать. Его размышления отстраиваются от исходной концепции, что Бог благой и спасающий. Бог – Искупитель, значит, Он желает всем спасения, «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). То, что может быть и иначе, Ориген не хочет и даже не может вообразить себе.

8.4. Отсутствие у Оригена антропологии переселения душ

В богословии Оригена присутствуют концепции, отстраивающиеся от платонической философии, которые приводят к инконсистентным утверждениям, двусмысленны при интерпретации или оказались некорректными в ходе развития богословской мысли. Такие концепции достойны богословско-философской критики. К ним, например, относятся концепция двух творений, непосредственно связанная с идеей предсуществования душ телам, субординационизм в триадологии, исключая молитвы Христу в литургической практике, полярная антропология зверочеловека и сверхчеловека, подразумевающая негативную оценку телесности и т.д. У Оригена присутствуют гностические элементы, когда инкарнация (*ἐνσωμάτωσις*) разумных душ

в земные тела (учение о предсуществовании душ телам) представляется наказанием за их отпадение (грехопадение в раю) от Бога, но он не сторонник учения о реинкарнации (*μετεσώματωσις*): «Об этом (распределении/разделении земных вещей после грехопадения) можно высказать многие и глубокие мысли, но лучше сказать ‘Тайну цареву прилично хранить’ (ср. Тов. 12, 7). Иначе, пожалуй, первые лучшие люди услышали бы учение о присоединении души к телу, которое не предполагает ее переселение (*μετεσώματωσις*) из одного тела в другое, и так святое было бы отдано псам, а жемчуг метался бы свиньям (ср. Мф. 7, 6). Такое деяние было бы безбожным и заключало бы в себе предательство по отношению к таинственным изречениям божественной Премудрости»¹. В гомилии на пророка Иезекииля Ориген поясняет это на примере медицины: «Мы не должны использовать противопоказанные лекарства, а подавать все то, что соответствует природе болезней... Точно так же и слово Божие передается в соответствии со способностями людей и не раскрывает тут и там таинственные смыслы своей мудрости»².

Приписывать Оригену концепции, которые он сам критиковал и отвергал, несправедливо. В своем раннем сочинении «О началах» Ориген говорит о возможной множественности миров (II, III, 4), но при этом нет речи о реинкарнации душ из тел одного мира в тела другого. Подразумевать у Оригена такое было бы тенденциозной переинтерпретацией его текста. К сожалению, в ходе истории богословия это было, и в таком случае требуется реабилитация. В контексте антропологии это касается якобы наличия у Оригена концепции многократного переселения душ, то есть реинкарнации, как она фиксируется в учении Платона о трех переселениях души в его диалоге «Федр». К сожалению, некоторые богословы продолжают приписывать Оригену концепцию многократной реинкарнации душ.

Обращаясь к сочинению Оригена «О началах» (II, VIII, 3) прот. Иоанн Мейендорф приводит текст, отсутствующий в переводе Руфина: «Те разумные твари, которые согрешили и потому низверглись из своего изначального состояния в соответствии с мерой своей греховности, были в наказание облечены телами; но когда они очищаются, они снова поднимаются в свое прежнее состояние, полностью избавляясь от зла и от тел. Затем во второй и в третий раз, или многократно они снова облачаются телами в наказание. Ибо вполне возможно, что различные миры существовали и будут существовать, одни в прошлом, другие в будущем... Как следствие отпадения и охлаждения жизни в духе возникло то, что мы называем душой, которая тем не менее способна к восхождению в первоначальное состояние»³. Эта часто цитируемая цитата из книги «Введение в святоотеческое богословие» о. Иоанна Мейендорфа взята им не из сочине-

¹ *Origenes. Contra Celsum*, V, 29 // PG XI. Col. 1225B.

² *Origenes. Homélie sur Ezéchiél III,8* // SC 352. Paris, 1989. P. 144.

³ *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. С. 104–105.

ния Оригена в «*Patrologia Graeca*»¹ Миня, и не из критического издания Оригена в «*Sources Chrétiennes*»², а также не из русских переводов, начиная с варианта Казанской Духовной Академии³.

На самом деле о. Иоанн Мейендорф обратился не к сочинению Оригена, а к памфлету императора Юстиниана «Послание к Мине» (542)⁴, выполненному в технике черного пиара, чтобы подвигнуть патриарха Мину (в 536 г. пресв. Мина хиротонисан в Константинопольского патриарха) и синод к осуждению оригенизма, сторонников которого он опасался, как и неподконтрольных ему монофизитов. Юстиниан сделал рассылку этого письма римскому папе Вигилию и патриархам Александрии, Антиохии и Иерусалима⁵. Письмо содержит 24 цитаты из книги «О началах» Оригена, претендующие на воспроизведение аутентичного греческого варианта, а также 10 анафематизмов. Для опровержения оригенистского богословия в текст встроен святоотеческий флорилегий⁶. Из 28 верифицируемых цитат 12 приводятся в «Ватопедском флорилегии»⁷.

Для Византии это был экологически тяжелый период похолодания, чумы, неурожая и голода (536–546), связанный с резкими климатическими изменениями⁸, повлекшими за собой экономический и политический кризис. В таких случаях у руководства государств имеются издревле отработанные технологии по снижению социальной напряженности: грандиозное строительство и публичное наказание пассивных «внутренних врагов». Политическая интрига Юстиниана с анафемой V Вселенского Константинопольского собора 553 г. – показательное наказание «слабых» и пассивных (оригенистов), обвиненных в несторианстве, для успокоения «сильных» и активных (монофизитов), обвинявших в несторианстве халкидонцев (осуждение «трех глав»).

Монофизиты выдвигали ложное обвинение против оригеновского толкования на Пс. 44, 8⁹ (О началах, II, VI, 4)¹, якобы Ориген именует Христа «просто человеком». Сразу необходимо

¹ *Origenes. De principiis* // PG XI. Col. 221A–224A.

² *Origenes. Traité des principes* // SC 252, I. Paris, 1978.– P. 342–348.

³ Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе. Казань, 1899. С. 143–147.

⁴ Λόγος τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως Ἰουστινιανοῦ καταλεμφθεῖς πρὸς Μηνᾶν // ACO. Collectio Sabbaitica. T. III. Berlin, 1940. P. 189–214. Датировка февралем 542 г. (а не 543) восходит к Эдуарду Шварцу, восстановившему по «Житию Саввы Освященного» Кирилла Скифопольского его официальную презентацию в Иерусалиме в феврале 542 г.

⁵ *Ibid.* P. 208.

⁶ *Ibid.* P. 193–208.

⁷ *Heimgartner M. Pseudojustin. Über die Auferstehung : Text und Studie* // *Patristische Texte und Studien*. T. 54. Berlin, NY, 2001. S. 277.

⁸ «В этом г.у [536] произошло величайшее чудо: весь г. солнце испускало свет как луна, без лучей, как будто оно теряло свою силу, перестав, как прежде, чисто и ярко сиять. С того времени, как это началось, не прекращались среди людей ни война, ни моровая язва, ни какое-либо иное бедствие, несущее смерть. Тогда шел десятый г. правления Юстиниана» (Война с вандалами, кн. 2, XIV, 5–6). *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / пер. А.А. Чекаловой. М., 1993. С. 274.

⁹ Посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих.

отметить, что этот христологическо-антропологический параграф трактата Оригена «О началах» неоднократно подвергался искажениям. Сегодня патрологам² известно, что в латинском «Codex Parisinus 10593» (ff. 109r–115v)³ приведена 6 глава из второй книги Оригена «О началах». Этот кодекс датируется VI в., когда монофизиты обвиняют Оригена в еретической трактовке воплощения Христова. Он до сих пор не использовался в критических изданиях книги «О началах»⁴. «Codex Parisinus 10593», по-видимому, восстанавливает первоначальный смысл рассматриваемой пропозиции, представленной в латинской рукописной традиции, начиная с IX в., иначе. Это абзац «О началах» II, 6, 4: «*Quod autem dilectionis perfectio et meri affectus sinceritas hanc ei inseparabilem cum deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae eius assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata*»⁵.

Выражение «*meri affectus*» (чистое чувство) встречается в трех ранних рукописях, но в пяти более поздних приводится выражение «*meriti affectus*» (достойное чувство). Однако оба варианта согласуются лишь с натяжками с выражением «*dilectionis perfectio*» (совершенство любви) и последующим текстом. Вместо этого «Codex Parisinus 10593» предлагает версию «*miri affectus*» (чудесное/чудотворное чувство), которая более логично встраивается в текст. По-видимому, в более позднем «Codex Lucullanus»⁶, где мы впервые встречаем вариант текста Оригена, вошедший в издание «Sources Chrétiennes», ошибочно изменено первоначальное прочтение на «*meri affectus*», смысловая непоследовательность которого подвигла последующих средневековых копиистов к исправлению выражения на «*meriti affectus*», приведшее к искажению уже искаженного смысла (этот вариант текста Оригена вошел в «Patrologia Graeca» Миня). Таким образом, «Парижский кодекс» уточняет понятийный аппарат исходного перевода Руфина в догматически важном месте, где речь идет о способе соединения Логоса с душой Христа. Рукопись «Парижского кодекса» дает подсказки касательно сложного вопроса по композиции трактата «О началах», который остро дискутируется со второй половины XX в. вплоть до наших дней. Соответствие латинских рукописей переводу Руфина и отсутствие других вариан-

¹ В переводе Казанской Духовной Академии нач. XX в.: «Совершенство любви и искренность приобретенного расположения сделали это единство ее с Богом нераздельным, так что воспринятое этой души (Сыном Божиим) не было случайным или призрачным (*cum personae acceptione*), но было даровано ей по достоинству за ее добродетели». Ориген. О началах. Против Цельса. С. 184–185.

² Напр.: Simonetti M. Agli inizi della filosofia cristiana: Il de principiis di Origene // Vetera Christianorum. Vol. 43. Bari, 2006. P. 157–174.

³ Fernández S. A Neglected Sixth-Century Manuscript of Origen's De Principiis // Adamantius. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina». – № 22. Brescia, 2016. P. 323–327.

⁴ Amand D. Une ancienne version latine inédite de deux homélies de saint Basile // Revue Bénédictine. № 57. Denée, 1947. P. 21.

⁵ Совершенство любви и ее чистое чувство – это то, что образовало нераздельное единство души с Богом (*inseparabilem cum deo fecerit unitatem*), так что не было случайностью или пристрастным предпочтением, что Он [Логос] воспринял (*assumptio*) эту душу, но является лишь достоинством ее добродетели (*virtutum*). Origenes. Traité des principes, II, 6, 4 // SC 252, I. Paris, 1978. – P. 316.

⁶ Origenes Werke. De Principiis // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. T. 5. Leipzig, 1913. S. LVIII–LXVI.

тов перевода на латинский язык косвенно подтверждают адекватность перевода Руфина (или признание его адекватности латинскими богословами) не дошедшему до нас греческому оригиналу трактата «О началах» Оригена.

В том же параграфе трактата «О началах» (II, VI, 4) у Оригена далее написано: «Душа, соединенная с Логосом Божиим, становится Христом (*anima cum verbo dei Christus efficitur*)»¹. Юстиниан, вторя монофизитам, переводит искаженно: «потому и человек стал Христом (*διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε Χριστός*)»². Скорее здесь можно предположить у Оригена ложную христологию разделения, когда божественный Логос и человек Иисус не рассматриваются в их действительном единстве, но схема «Логос – человек» (*Λόγος – ἄνθρωπος*), характерная с Евстафия Антиохийского для антиохийской христологии (а, следовательно, и для Нестория), еще не стала в то время богословской концепцией. В других своих сочинениях Ориген четко говорит о совместности во Христе божественного и человеческого, Иисус Христос понимается как их единство. В «Толковании на Евангелие от Иоанна» Ориген критикует как тех, которые «упраздняют (*ἀναρροῦντες*) Его человечество (*ἀνθρωπότητα*) и допускают (*παραδεξάμενοι*) только Его божество (*θεότητα*), так и тех, которые наоборот вычеркивают (*περιγράφαντες*) Его божество и признают (*ὁμολογήσαντες*) Его только как человека (*ἄνθρωπον*), хотя святого и праведнейшего из всех людей (*ἅγιον καὶ δικαιοτάτον πάντων ἀνθρώπων*)»³. А в «Толковании на Евангелие от Матфея» он прямым текстом утверждает: «я не отделяю (*οὐ λύω*) Иисуса от Христа. Напротив, я знаю, что Иисус и Христос и Его душа едины (*ἐν*)»⁴.

Возвращаясь к тому же параграфу трактата «О началах» (II, VI, 4), в связи со своим учением о предсуществовании душ (соответственно, души Иисуса Христа, с которой соединяется Логос, чтобы вочеловечиться) Ориген говорит, что Бог избрал, воспринял (*assumptio*) эту душу по ее нравственным достоинствам (*virtutum*). Это двусмысленное высказывание можно интерпретировать, как если бы единство Логоса и души Христа было не онтологическим, а только этическим. Монофизиты, а вслед за ними и император Юстиниан, использовали эту цитату для подтверждения своего утверждения, дескать Ориген именуется Христа «просто человеком». Ориген пишет, что «душа, соединенная с Логосом Божиим, становится Христом». Противники Оригена вычитывают здесь другой смысл: «человек становится Христом». Значит оригенисты – это закамouflированные несториане, или несториане – преемники Оригена. Возможно, в качестве аргумента для анафематствования (третье обвинение) такое прочтение Оригена и подразумевалось отцами V Вселенского собора, посчитавшими, что тем самым Ориген и его последо-

¹ *Origenes. Traité des principes*, II, 6, 4 // SC 252, I. Paris, 1978.– P. 316.

² *Justinianus. Liber adversus Origenem* // PG LXXXVI.I. Paris, 1865. Col. 983C. Ср. *Origenes. De principiis* // PG XI. Col. 212B. См. также прим. 9 в конце той же колонки.

³ *Origenes. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem*, X, 4 // PG XIV. Col. 316B.

⁴ «...οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πολλῶ πλέον οἶδα ἔν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ». *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum* XVI, 8 // PG XIII. Col. 1400B.

ватели не исповедуют действительное единство божественного Логоса и человека Иисуса, значит, у Оригена налицо христология разделения природ.

Рассмотрим обвинение Юстинианом Оригена в учении о реинкарнации, как оно идентично приводится у Миня и Манси. «Послание против Оригена» императора Юстиниана патриарху Мине озвучивает следующую версию: Ориген изрекает мифы, «что все роды и эйдосы (*ὅτι πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη*) совечны Богу (*συναΐδια ἐστὶ τῷ Θεῷ*); и что разумные [создания] (*λογικῶν*), которые согрешили (*τὰ ἀμαρτήσαντα*) и через то извергнуты (*ἐκπεσόντα*) из своего прежнего состояния (*καταστάσεως*), в соответствии с собственными грехами (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν οἰκείων ἀμαρτημάτων*) для наказания милостиво внедряются в тела (*τιμωρίας χάριν σώμασιν ἐνεβλήθη*), очистившись же, снова возвышаются в прежнее состояние, полностью отказавшись от зла и от тел (*καὶ καθαιρόμενα πάλιν ἀνάγονται ἐν ἧ πρότερον ἦσαν καταστάσει, παντελῶς τὴν κακίαν ἀποτιθέμενα καὶ τὰ σώματα*); и снова во второй и в третий и большее число раз они ввергаются в различные тела по наказанию (*καὶ πάλιν ἐκ δευτέρου, καὶ τρίτου, καὶ πλεονάκις διαφοροῖς ἐμβάλλονται σώμασι πρὸς τιμωρίαν*)»¹.

Данная цитата подозрительно похожа на искаженный парафраз «Толкования на Евангелие от Матфея», где Ориген неоднократно называет учение о реинкарнации (*μετενσωματώσεως*) заблуждением (*ψευδοδοξία*)². Текст Юстиниана напоминает пассаж о двух-трех переселениях души у Платона в диалоге «Федр»³, где речь идет о «кругообороте» душ, подвергающихся за свою деятельность божественному суду. Причем троекратное переселение Платон относит к благим философским душам (сокращенный путь спасения от телесности). Юстиниан приписывает Оригену платоновское утверждение, что «жизнь животного может получить человеческая душа, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека»⁴. С этой концепцией реинкарнации связана платоновская гносеология: познание истины основывается на воспоминаниях души о ее созерцаниях до инкарнации. Хотя Ориген немало занимался из платонической философии, но концепцию многократной реинкарнации он отвергал.

В ответ на девятое обвинение Оригену касательно наличия у него концепции реинкарнации Памфил в своей «Апологии» делает ссылку на седьмую книгу «Толкования на Евангелие от Матфея» Оригена⁵. Цитата вполне соответствует традиционному греческому оригиналу и латинскому переводу трактата Оригена. «С тех тогда⁶ будет взыскано, но не посредством реин-

¹ *Justinianus. Liber adversus Origenem // PG LXXXVI.I. Paris, 1865. Col. 947D–949A. Ср. Justinianus. Liber adversus Origenem // Mansi. T. IX. Florentia, 1763. Col. 489D–492A.*

² *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum // PG XIII. Col. 888A, 1088AB, 1089B, 1092AC.*

³ Платон. Федр, 248c–249d, 256bc // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2. СПб., 2007. С. 188–190, 197–198.

⁴ Платон. Федр, 249b // Там же. С. 189.

⁵ *Pamphilus. Apologia pro Origene // PG XVII. Paris, 1857. Col. 613AC.*

⁶ Речь идет о грешниках, живущих на земле к моменту Страшного суда.

карнации (*μετενσωματώσει*), раз не будет больше места грешным. Наказания будут иного рода. Потому что перемена тел не приводит к наказанию грешников, чтоб можно было бы посчитать, дескать извне не налагаются никакие наказания. Есть же способ наказания грешников¹, при котором они получают наказание за проступки, которые они совершили в этом мире. Для тех, кто внимательно наблюдает следствие из того, очевидно, что эти отдельные принципы противоречат учению о переселении душ. Если языческие авторы намерены следовать мнению, к которому они пришли, исходя из своих принципов, то они тем самым также скажут, что этот мир несомненно никогда не может кончиться². Поэтому логично, что те, кто так мыслит, не верят нашим Писаниям, которые вполне отчетливо возвещают грядущий конец света. Они не исследуют объяснения или соответствующие и последовательные высказывания в этих текстах, из которых можно лишь доказать, что согласно нашим Писаниям в будущем наступит конец мира»³.

Текст Оригена из тринадцатой книги «Толкования на Евангелие от Матфея» критически моделирует логику многократной реинкарнации души в человеческие тела. Вариант этого текста, приводимый в «Апологии» Памфила⁴, отличается от сохранившейся греческой цитаты из Оригена (соответствующей оригиналу?) отсутствием аориста глагола «*γίγνομαι*», т.к. автор «Апологии», видимо, полагал, что текст может быть превратно истолкован как возможность метемпсихоза, несмотря на его подлинный смысл (см. полный контекст отрицательного использования Оригеном термина «реинкарнация» в данном сочинении⁵). Это и на самом деле произошло два с половиной столетия спустя, когда император Юстиниан потребовал от патриарха Мины соборного осуждения оригенизма, используя в качестве аргумента этот самый текст, но придав ему прямо противоположный смысл. Ориген пишет: «Предположим (*καθ' ὑπόθεσιν*), ну если (*εἰ γάρ*) одна и та же душа (*ἡ αὐτὴ ψυχὴ*) может дважды (*δὶς δύναται*) войти в тело (*γενέσθαι ἐν τῷ σώματι*) в состоянии между началом и концом мира (*ἐν τῇ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι συντελείας τοῦ κόσμου καταστάσει*), по какой бы причине она ни входила (*δι' αἰτίαν ἣν ἂν γένοιτο ἐν αὐτῷ*), то почему бы душе, которая из-за греха дважды входит в тело (*ἢ δι' ἁμαρτίαν γενομένη δὶς ἐν σώματι*), также и не трижды или еще чаще не быть в нем (*διὰ τί οὐχὶ καὶ τρις καὶ πλεονάκις ἔσται ἐν αὐτῷ*), раз наказания за эту жизнь и совершенные в ней проступки искупаются посредством

¹ В текст, вероятно, закралась ошибка. В греческом тексте стоит: *εἷς ἐστὶ τρόπος κολάσεως τοῖς ἡμαρτηκόσιν*. Латинский перевод восстанавливает смысл высказывания: *(unus) est peccatoribus poenarum modus* (есть только один вид наказания для грешников). См. филологический комментарий R. Amacker, E. Junod. *Pamphile / Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène*. Т. 2 // SC 465. Paris, 2002. P. 263.

² Учение о вечности мира является ярким примером различности христианского и языческого (в плане античной философии) мировоззрения.

³ *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum*, XIII, 1 // PG XIII. Col. 1089BC.

⁴ *Pamphilus. Apologia pro Origene* // PG XVII. Paris, 1857. Col. 612A.

⁵ *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum* // PG XIII. Col. 888A, 1088AB, 1089B, 1092AC.

реинкарнации (*τῶν διὰ τὸν βίον τοῦτον καὶ τὰ ἡμαρτημένα ἐν αὐτῷ κολάσεων τούτῳ ἀποδοθησομένων μόνῳ τῷ τρόπῳ κατὰ τὴν μετενσωμάτωσιν*)?»¹

Отправным пунктом текста является вопрос о пророке Илии², который должен вернуться непосредственно перед пришествием Мессии (см. Мф. 17, 10-13). Ориген использует этот вопрос, чтобы показать логическую невозможность концепции переселения душ: если предположить постоянно новые реинкарнации, потому что исправление душ не имеет конца (ибо постоянно грешат), то это противоречит христианскому учению о конечности мира³. Если же полное исправление всех душ возможно, тогда мир придет к концу потому, что вследствие полного очищения всех душ не будет уже никакой реинкарнации. Но это также противоречит христианскому учению, которое утверждает о Страшном суде в конце света, на который явятся праведники и грешники. В десятой книге «Толкования на Евангелие от Матфея» Ориген анализирует еще одно предположение (христианских богословов?), якобы «Ирод и кто-то из народа придерживались заблуждения касательно реинкарнации (*τὴν τῆς μετενσωματώσεως ψευδοδοξίαν*), на основании чего полагали (*ἀφ' ἧς ᾤοντο*), что некогда бывший Иоанном дважды родился (*ἐν γενέσει γενέσθαι*) и пришел (*ἐληλυθέναι*) из мертвых к жизни (*τὸν βίον*) как Иисус. Но время не более шести месяцев между рождением Иоанна и Иисуса даже не позволяет рассматривать (*οὐδέ ἔῃ νομισθῆναι*) такое заблуждение как правдоподобное (*πιθανήν*)»⁴. В тринадцатой книге Ориген четко проговаривает, что в Евангелии, по его мнению, речь не идет о переселении души пророка Илии: «Мы не намерены впасть в учение о переселении душ (*περὶ τῆς μετενσωματώσεως δόγμα*), которое чуждо (*ἀλλότριον*) Церкви Божией и ни традировано (*οὔτε παραδιδόμενον*) апостолами, ни обнаруживается (*οὔτε ἐμφαινόμενον*) нигде в Писаниях»⁵.

Оригеновская критика реинкарнации связана с эсхатологией. Во-первых, если от начала до конца света никто не может возвратиться в прежнее исходное состояние, то почему тогда душа от начала до конца света должна дважды, трижды или еще чаще изменяться или перемещаться? Адепты реинкарнации утверждают, что таким образом проступки каждого заглаживаются и наказания снимаются, если они чаще переходят в различные тела. Если нет конца улучшению, то нет такого момента, когда душа уже не перемещается. И если заблудшие души должны постоянно переселяться в другие тела, то кто уготовит миру конец, чтобы исполнилось сказанное «небо и земля прейдут» (Мф. 24, 35)? Во-вторых, если предположить, что есть безгрешная душа, которой не надлежит вселяться в тело, то сколько же потребуется времени, что-

¹ *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum, XIII, 1 // PG XIII. Col. 1088B. Cp. Pamphilus. Apologia pro Origene // PG XVII. Col. 612A. (541–615)*

² *Röwekamp G. Streit um Origenes. Eine theologieggeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes des Pamphilus von Cäsarea [Dissertation]. Paderborn, 2004. S. 147.*

³ *Brox N. Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung // Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie. Nr. 29. Ostfildern, 1993. S. 429.*

⁴ *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum, X, 20 // PG XIII. Col. 888AB.*

⁵ *Ibid. XIII, 1. Col. 1088A.*

бы мы отыскивали хотя бы одну совершенно чистую душу, которой более не требуется реинкарнация? Если это признается, то опять-таки учение о реинкарнации будет противоречивым. Ведь если предположить, что некоторые души могут совершенно восстановиться, так что им уже не требуется внедряться в тела, то в ходе безграничного количества периодов времени (*ἀπείρων χρόνων ἢ γένεσις*¹) души будут полностью восстановлены, использование тел прекратится, а тем самым миру настанет конец, и он исчезнет. Но такого не найти в Священном Писании, которое говорит, что в конце света останется множество грешников (ссылка на Лк. 18, 8 и Мф. 24, 37)².

Итак, Оригеном обсуждается возможность реинкарнации, но он критически отвергает ее. Кроме того, Ориген обосновывает свое неприятие концепции о бесконечности мира тем, что бесконечное принципиально непостижимо в том числе и для Бога. Но непостижимость противоречит библейскому утверждению, что Бог знает все до того, как оно возникнет (Дан. 13, 42)³. Обращаясь к самому началу 13 книги «Толкования на Евангелие от Матфея»⁴ следует отметить, что Григорий Нисский первым из богословов положительно говорит о бесконечности Бога как о характеристике Его совершенства. Напротив, Ориген считает «бесконечное» (*ἀπείρον*) негативным понятием, потому что оно исключает Божие знание, которое для Оригена как истинного грека всегда может относиться только к фиксированному (граничному) эйдосу. Итак, согласно Оригену, конечность мира необходимо принять на философском основании, иначе Бог не мог бы знать все заранее, так как бесконечное по своей природе невозможно было бы понимать или предвидеть⁵. Если приложить качество бесконечности к самому Богу, то тогда исключено знание Богом самого себя. Позже это обвинение будет также выдвинуто против Оригена в восьмом анафематизме «Послания к Мине» Юстиниана. Переводу Руфина не удалось предотвратить в данном случае корректную критику Оригена.

Особое внимание при анализе отношения Оригена к учению о реинкарнации привлекает 17 глава XI книги «Толкования на Евангелие от Матфея» Оригена, т.к. налицо характерные несовпадения текста в традиционном греческом оригинале и в цитировании его Памфилом. «Те,

¹ Ориген использует термин философии Анаксимандра, когда тот утверждает о вечности мира. Ориген на богословских основаниях не признает бесконечное существование мира. «Источником вещей является безграничное (*ἀπείρον*). Откуда они возникают, туда они и исчезают с необходимостью. Потому что они совершают друг над другом наказание и возмездие за их несправедность согласно порядку времени» (15 фрагмент из Анаксимандра). То, что источник вещей таится в безграничном, где отсутствует всякое различие, т.е. в хаосе, – это подразумевается большинством космологических мифов, которые как раз и желают прояснить, как из безграничного возникло ограниченное, а из беспорядка – порядок. Бросается в глаза, что эти мифы в греческой философии с помощью процесса абстрагирования сводятся к единому принципу. Вещи не только возникают, но и вновь преобразуются обратно в прасостояние. Наряду с движением от хаоса к космосу подразумевается и противоположное движение. Итак, закономерности обратимы. Это абстрактно мыслимая возможность, предполагающая бесконечный процесс преобразований, связанный с наказанием за прегрешения. У Анаксимандра философская онтология смыкается с мифологической моралью. У Оригена в отличие от Анаксимандра *γένεσις* не первоисточник, а создание, творение.

² *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum*, XIII, 1 // PG XIII. Col. 1088B–1089A.

³ У Оригена: «Ὁ Θεὸς εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν» (Бог, знающий все [вещи] прежде их возникновения).

⁴ *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum*, XIII, 1 // PG XIII. Col. 1089C.

⁵ *Ibid.* Col. 1092A.

которые чужды церковному учению¹, считают, что души соответственно их различным порокам (*κατὰ τὴν διάφορον κακίαν*) будут переселяться (*μεταβαίνειν*) из человеческих тел в собачьи тела (*σώματα κύνεια*). Но мы точно нигде не найдем (*μηδαμῶς τοῦτο εὐρίσκοντες*) такого в Писании Божиим. Мы говорим, что существует переход от состояния более разумного (*κατάστασις λογικωτέρα*) к состоянию менее разумному, что произойдет с нами, если мы пренебрегаем учением и слишком беззаботны. Бывает и так, что свободная воля, которая не является разумной, потому что она пренебрегла учением, снова становится разумной благодаря своему обращению, подобно тому, как песик, который довольствовался поеданием крох, которые падают со стола господина, достигает состояния ребенка. Потому что добродетель весьма помогает нам стать детьми Божиими, а зло, ярость жестоких слов и небрежность подобают собакам, согласно слову Писания. Таким же образом надо интерпретировать другие названия, заимствованные у неразумных животных. Однако тот, кто обвиняется, что он собака, кто не возмущен, когда слышит, что его считают недостойным детского хлеба, и с полным смирением произносит слово хананеянки, сказавшей: «Так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их» (Мф. 15, 27), получит утешительный ответ, когда Иисус скажет ему: «Велика вера твоя», и примет такую веру, объявив: «Да будет по воле Твоей». И поэтому он восстановлен (*θεραπευθῆναι*), если породил плод (*καρπὸν ἐγέννησε*), требующий исцеления (*δεόμενον ἰάσεως*)². Фраза «песик (*κυνίδιον*), который довольствовался поеданием крох, которые падают со стола господина, достигает состояния ребенка (*ἤκειν εἰς κατάστασιν τέκνου*)»³, если рассматривать ее вне предшествующего и последующего контекста, звучит подозрительно на реинкарнацию.

Поэтому в апологетической интерпретации Памфила (и, возможно, Руфина) этот текст звучит четко отрицающим реинкарнацию: «Те, которые чужды церковному учению⁴, считают, что души соответственно различным порокам (*κατὰ τὴν διάφορον κακίαν*) будут переселяться (*μεταβαίνειν*) из человеческих тел в тела животных (собачьи – *σώματα κύνεια*). Но мы точно нигде не найдем (*μηδαμῶς τοῦτο εὐρίσκοντες*) такого в Писании Божиим. Мы говорим, что более разумное состояние (*κατάστασις λογικωτέρα*), если им пренебрегают и не заботятся о нем, станет из-за пренебрежения в жизни как неразумное⁵ [животное], пострадает из-за легкомысленности (*ῥαθυμίας*) и пренебрежения (*ἀμελείας*), [а не по природе⁶]. Но также те, которые из-за пренебрежения учением стали такими [как животные], будут разумны и толковы, если развились и приобрели опыт. Так в Евангелии написано о псах, поедающих «крохи, которые падают со сто-

¹ В латинском переводе Памфила стоит «кафолической вере» (*catholica fide*).

² *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu (Livres X et XI) // SC 162. Paris, 1970. P. 368–370. Ср.: Origènes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum, XI, 17 // PG XIII. Col. 964BC.*

³ *Ibid.* (115–117). P. 370

⁴ В латинском переводе Памфила стоит «*catholica fide*».

⁵ Греч. *ἀλογωτέρα* (от *ἄλογος*) переведено Руфином как *irrationabilis*.

⁶ Лат. *non per naturam*. Вставка в латинский перевод, возможно, Руфина. См. филологический комментарий *R. Atacker, E. Junod. Pamphile / Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène. T. 2 // SC 465. Paris, 2002. P. 260.*

ла господ их» (Мф. 15, 27). Из такого [пса] обращенная хананейка стала дитем Божиим согласно тому, что Спаситель сказал ей: «Дочь! велика вера твоя» (Мф. 15, 28). Ибо как душевная добродетель каждого приводит к тому, что он становится дитем Божиим (*τέκνον Θεοῦ*), так дурной дух и нездоровые, наглые речи, согласно слову Писания, приводят к тому, что он именуется собакой. Точно так же следует мыслить о наименованиях другими бессловесными животными (*ἄλογα ζῷα*)¹. Здесь слово «пес» однозначно приводится как метафора, анималистический пейоратив по отношению к хананейке до ее духовного обращения. Итак, речь идет об образном олицетворении нерадивой жизни, свойственной неразумным животным, или спецификации грехов: человек-змея, человек-лошадь, человек-волк². Касательно верящих в реинкарнацию Ориген критически замечает: «Они не обращают внимания на то, как возникает человек, цыпленок, лошадь или мул»³. Скорее всего подразумевается разнородность процесса возникновения этих живых существ, что исключает у животных одушевленность, как у человека. Показательно содержательное сходство⁴ этого примера у Оригена с логикой поэмы «О природе вещей» (V, 878-898) Тита Лукреция Кара: «тварей быть не могло бы с двойным естеством»⁵. То же самое касается образных фигур демонов: лев, дракон, змея. Для антибожественных существ наказанием не может быть реинкарнация, а только уничтожение в огне. Григорий Нисский приводит сходное с Оригеном объяснение, почему невозможно наказание как реинкарнация в низших животных: «в бессловесных/неразумных добродетели нет», а реинкарнация есть поступательная деградация (разумное → чувственное → бесчувственное, т.е. неживое)⁶.

В обоих вариантах оригеновского текста речь идет об истинном и ложном целеполагании разумных созданий, определяющем возможность развития или деградации. Идея двух векторов эволюции разумных созданий, в процессе которой бытие структурируется (иерархизируется по «степени достоинства/ *gradum dignitatis*»⁷) была озвучена уже в раннем сочинении Оригена «О началах» (I, 8, 4). В процессе духовного совершенствования, развития разума (прогресса – *per profectum*) души людей способны достичь ангельской степени (сверхчеловек) и стать «детьми Божиими» (*filii Dei*), «детьми воскресения» (*filii resurrectionis*), «детьми света» (*filii lucis*)⁸. Но они способны деградировать до «животного» уровня. Такая богословская концепция процесса совершенствования или деградации человека полностью вписывается в рамки четырех этапов

¹ *Pamphilus. Apologia pro Origene* // PG XVII. Paris, 1857. Col. 609AC–610AC. Ср. латинский вариант: *Pamhile / Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène*, 180. Т. 1 // SC 464. Paris, 2002. P. 268–270.

² *Origenes. Homiliae in Ezechielem* // PG XIII. Col. 693B–749C.

³ *Pamphilus. Apologia pro Origene* // PG XVII. Col. 614D–615A. Ср. *Pamhile / Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène*, 186. Т. 1 // SC 464. P. 276–278.

⁴ См. филологический комментарий *R. Amacker, E. Junod. Pamhile / Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène. Т. 2* // SC 465. P. 264–265.

⁵ *Тит Лукреций Кар. О природе вещей* / пер. Ф. Петровского. М., 1983. С. 183–184.

⁶ Греч. *ἀρετὴ δὲ ἐν ἀλόγοις οὐκ ἔστιν. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio*, XXVIII // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 232 BC.

⁷ *Origenes. Traité des principes* // SC 252, I. Paris, 1978.– P.228.

⁸ *Ibid.* P. 230.

развития человека. Однако это прижизненная эволюция, а не посмертная. Но тогда фигура зверчеловека метафорична, иначе придется предположить у Оригена веру в метаморфозы, как в сатирическом романе «Золотой осел» Апулея. Эти фигуры напрямую связаны с грехами или минимальной (но не «нулевой») разумностью (например, фигура человекорыбы¹, на которую обратил внимание блж. Иероним Стридонский² и критиковал как учение о метемпсихозе в животных и рыб: «*pecoris... et piscium corpora*»³). Таким образом Ориген оставляет за всеми разумными душами возможность разворота от деградации к развитию. Ориген насчитывал только три категории разумных творений: ангелы, демоны и души людей. Он не признавал разумность за бессловесными (*mutis*) животными (ср. О началах, II, 9, 3⁴). Поэтому разумные существа не могут инкарнироваться (реинкарнироваться) в зверей, т.к. это означало бы не наказание, а уничтожение тварного автономного разума. Говорящая валаамова ослица для Оригена (О началах, I, 8, 4) не аргумент в пользу реинкарнации⁵.

Учение о реинкарнации касательно антропологии Оригена не так давно разбиралось современным исследователем Оригена, профессором философии Фессалоникийского университета Панайотисом Цамаликосом⁶. В анализе Цамаликоса приводятся убедительные доказательства того, что Ориген неоднократно отвергал теорию переселения душ. Прямая критика этой теории может быть найдена в «Толковании на Евангелие от Матфея». Там Ориген клеймит эту теорию как «ложную доктрину реинкарнации» (*τῆς μετεμσωματώσεως ψευδοδοξίαν*). Внимательно изучив эсхатологию Оригена в контексте принципа воздаяния, Цамаликос подчеркивает, что в учении Оригена воздаяние за грех не согласуется с теорией переселения душ (Толкование на Евангелие от Матфея, XIII, 1)⁷. Цамаликос приходит к выводу: «Доктрина о переселении отвергается по двум причинам. Во-первых, продолжительность мира не бесконечна в показателях начала и конца. Во-вторых, время – это не просто морально безразличный природный континуум, в котором действие происходит бессмысленно: здесь действие имеет цель, направленную на конец. Действие имеет смысл, так как оно является предметом суждения и имеет эсхатологическую перспективу»⁸. Подобный антропологический аспект времени характерен и для предшественника Оригена, Климента Александрийского⁹.

¹ *Origenes*. In *Jeremiam homilia*, XVI, 1 // PG XIII. Col. 437C–440C. Фигуры морских животных в Ветхом Завете часто символизируют антибожественные силы.

² *Hieronymus Stridonensis*. *Translatio homiliarum Origenes in Jeremiam*. *Homilia XII Stridonensis* // PL XXV. Paris, 1845. Col. 676B–677C.

³ *Hieronymus Stridonensis*. *Epistola CXXIV, 4. Ad Avitum Stridonensis* // PL XXII. Paris, 1845. Col. 1063.

⁴ *Origenes*. *Traité des principes* // SC 252, I. P.358.

⁵ *Ibid.* P.228.

⁵ *Ibid.* P. 232.

⁶ *Tzamalikos P.* *Origen: Philosophy of History & Eschatology*. Leiden–Boston, 2007. P. 48–53.

⁷ *Ibid.* P. 52.

⁸ *Ibid.* P. 53.

⁹ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*, I, XXVII // PG VIII. Paris, 1857. Col. 920D–921A. *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*, VI, VII // PG IX. Paris, 1857. Col. 280C–281A.

Недавнее исследование Марка Эдвардса пересмотрело обвинение патриарха Фотия (ок. 820–896) против Оригена, что тот, как ученик и последователь Климента Александрийского, якобы все еще верил в переселение душ¹. Константинопольский патриарх свт. Фотий I, рассуждая о богословском наследии Климента Александрийского, говорит об учении о переселении душ (*μετεμψύχωση*)² у того, правда, выражая сомнение, не является ли это позднейшей интерполяцией. Противники Оригена использовали разного рода двусмысленности в его текстах, а то и просто приписывали ему чужие идеи, не обращая внимания на смысловой контекст его произведений. Свт. Фотий пишет, что Ориген святотатствует в четвертой книге «О началах», дескать Сын сотворен (*πεποιῆσθαι* от *ποιέω*) Отцом, а Святой Дух – Сыном. Но такое мы найдем не у Оригена, а у Ария: Логос – создание (*κτίσμα*) или произведение (*ποίημα*)³. Так что дело касается, видимо, поздних подлогов. Сразу после этого Фотий говорит о наличии в этой книге Оригена учения о метемпсихозе (*μετεμψυχώσεις*) и одушевленных (*ἐμψύχους*) звездах⁴ и обвиняет Оригена в том, что сам сам Ориген считал «паралогическим» (*παρалоγώτατα*): «Он произносит также другие паралогичные и нечестивые вещи, такие как вера в метемпсихоз, в души звезд и другие подобные вещи»⁵. Но у Оригена термина «метемпсихоз» (*μετεμψύχωση*) нет, а есть термин «реинкарнация» (*μετενσωματώσεως*), который он причисляет к лжеучению (*ψευδοδοξία*)⁶. В первой книге «Против Цельса» Ориген однозначно называет учение о реинкарнации души «мифическим» (*μυθικόν*)⁷, «мифом» (*μῦθος*)⁸. Возможно, среди александрийских христиан были признававшие метемпсихоз душ людей в звезды. Поэтому у позднейших оригенистов могла появиться вера в шарообразную форму (*σφαιροειδῆ*) совершенных тел по воскресении (ср. 5 анафематизм Юстиниана в «Послании к Мине»⁹), что было осуждено на V Вселенском Константинопольском соборе в 553 г. Но по сочинениям самого Оригена мы не можем доказательно предположить у него зависимость от Парменида (шарообразность бытия – *ἐν κύκλῳ σφαίρης*¹⁰), а диалог «Парменид» Платона, где речь идет о шарообразности бытия, представляет собой скорее сатирическую мереологию¹¹.

¹ Edwards M.J. Origen Against Plato. Farnham, 2002. P. 97–101.

² Photius Constantinopolitanus. Myriobiblon sive Bibliotheca // PG CIII. Paris, 1860. Col. 384A.

³ Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus Arianos, I, 9 // PG XXVI. Paris, 1857. Col.929B.

⁴ Photius Constantinopolitanus. Myriobiblon sive Bibliotheca // PG CIII. Col.52D–53A.

⁵ Греч. λέγει δὲ καὶ ἄλλα παρалоγώτατα καὶ δυσσεβείας πλήρη μετεμψυχώσεις τε γὰρ ληρωδεῖ, καὶ ἐμψύχους τοὺς ἀστέρας, καὶ ἕτερα τούτοις παραπλήσια. См. Там же. Col.52D–53A.

⁶ Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum // PG XIII. Col. 888A, 1088AB, 1089B, 1092AC.

⁷ Origenes. Contra Celsum, I, 20 // PG XI. Col. 696B.

⁸ Ibid., V, 49. Col. 1257C. И далее в книгах VI, VII, VIII: Col. 1352A, 1465B, 1561A.

⁹ Justinianus. Liber adversus Origenem // PG LXXXVI.I. Paris, 1865. Col. 973A.

¹⁰ Parmenides. Fragmente // Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch / hrsg. H. Diels.– Bd. I. Berlin, 1912. S. 158.

¹¹ Kutschera F. v. Platons "Parmenides". Berlin, NY, 1995.

Ориген действительно включил в свою космологию элементы неоплатонизма о природе звезд¹, но не метемпсихоз². Вероятно, Фотий имеет в виду первую книгу «О началах» (I, 8, 4), по поводу которой прежде критиковал Оригена блж. Иероним в «Послании к Авиту». На самом деле, в книге «О началах» Ориген рассуждает о возможности бестелесной жизни (*sine corpore vixerint*) по воскресении, когда в процессе усиления способности человека к восприятию божественной благодати «материальная природа исчезает» (II, 3, 3). Блж. Иероним Стридонский воспроизводит эту цитату из Оригена в том смысле, что люди «возможно, возьмется из среды всей телесной природы (*forsitan omnis corporea natura tolletur e medio*)»³, а вслед за ним император Юстиниан в «Послании патриарху Мине» говорит о бестелесной вечной жизни по Оригену⁴. Иероним Стридонский утверждает, что Ориген в первой книге «О началах» заимствовал элементы философии Пифагора и Платона о многократном переселении душ (*μετεμψύχωσιν*) в круговращении мира⁵, тогда «нам следует опасаться (*verendum*), что мы, будучи теперь мужчинами, затем [пере]родимся в женщин [ср. Платон. Тимей, 42b], а кто сегодня является девственницей, затем, возможно, станет проституткой»⁶. У Иеронима Стридонского, а позднее и у Юстиниана цитируется немало высказываний Оригена, представляющих собой гипотетические цитаты из оригинального текста, например, что некоторые души, склонившиеся ко злу, лучше выберут (*eligere*) жизнь как неразумное животное (*brutum animal*), чем адский пламень (*ignis*)⁷. Однако латинский перевод второй книги «О началах» Руфином Аквилейским не содержит утверждений о реинкарнации. Последующие книги сочинения «О началах» так же не содержат ничего подтверждающего данное обвинение. Руфин, будучи хорошо знаком с богословскими концепциями Оригена как его последователь, утверждал, что если в каких-то греческих списках сочинения «О началах» и есть нечто о реинкарнации, то это вставки еретиков.

Исходя из вышеизложенного можно констатировать отсутствие у Оригена как учения о переселении душ (метемпсихоза), так и учения о воплощении в тела животных (депотенцированной реинкарнации). Антропологическая концепция метемпсихоза относится не к Оригену, а к более поздним переинтерпретациям оригенистов и монофизитов. Полемическое заострение формулировок оригеновских высказываний наблюдается уже у блж. Иеронима Стридонского, а затем более резко и политизированно у Юстиниана. Постфактум у свт. Фотия Константинопольского приводится интерпретация интерпретаций, но умеренно скептически и без резких выводов. Усиление религиозной агрессивности с 40-х гг. VI в., особенно в палестинской мона-

¹ Scott A. Origen and the Life of the Stars. Oxford, 1991.

² Hoheisel K. Das frühe Christentum und die Seelenwanderung // Jahrbuch für Antike und Christentum. Nr. 27/28. Münster, 1984/1985. S. 24–46.

³ Hieronymus Stridonensis. Epistola CXXIV, 5. Ad Avitum Stridonensis // PL XXII. Paris, 1845. Col. 1064.

⁴ Justinianus. Liber adversus Origenem // PG LXXXVI.I. Paris, 1865. Col. 965C.

⁵ Hieronymus Stridonensis. Epistola CXXIV, 7. Ad Avitum Stridonensis // PL XXII. Col. 1065.

⁶ Hieronymus Stridonensis. Apologia adversus libros Rufini, II, 12 Stridonensis // PL XXIII. Paris, 1845. Col. 436.

⁷ Hieronymus Stridonensis. Epistola CXXIV, 4. Ad Avitum Stridonensis // PL XXII. Col. 1063.

шеской среде¹, вылилось в избыточное давление политической власти, репрессии и анафематствования, под которые вместе с «исохристами»-оригенистами (христология «Логос – плоть») подпали посмертно Ориген, Платон и философия платонизма (правовой прецедент: можно анафематствовать умерших и нехристиан как христианских еретиков?), а также «три главы» (Феодор Мопсуестийский (христология «Логос – человек») и сочинения Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Нагнетание нервозности и наступательной враждебной неприязни в богословских вопросах вторично по отношению к разразившемуся почти на столетие общемировому экологическому кризису (мощнейшее вулканическое извержение в нач. 536 г., затем в 540 и 547 гг.)², повлекшему за собой кризисы заболеваемости, социальный и политический. Сыграла свою психологическую роль и амбициозность императора Юстиниана. Эхом отозвалась арабская мусульманская экспансия в нач. VII столетия.

8.5. Выводы

Сначала в латинском богословии человек тематизируется больше, чем в греческом. Африканские провинции Алжира, Марокко и Туниса дали типичных представителей латинского богословия. Они рисовали мрачный образ человека, а именно падшего с рождения человека, подавленного плотскими страстями, что очень походит на комплексы Эдипа и Электры во фрейдистском психоанализе. Такой подход мы встречаем в африканской латинской богословской традиции вплоть до блж. Августина Иппонского. В грекоязычном регионе чрезвычайно большое внимание уделялось практическим вопросам, литургии и вероисповеданию. В пер. пол. III в. прежде параллельные пути развития греческой и латинской антропологии начинают расходиться: парадигмальные модели латинских богословов монистические и традуцианистские, а греческих – дуалистические и креационистские. Причем если раньше у греческих богословов превалировала антиохийская школа, то в III в. на передний план начинает выдвигаться александрийская школа, достигающая максимума влияния в христианском мире в IV в.

Антропология Тертуллиана опирается на стоическую философию. В учении о происхождении души он придерживается монистических представлений (материальное качество души, как и тела) и традуцианизма (душа порождается родителями как слияние частей их душ). В мужском семени соединены душевная и плотская субстанции. Традуцианизм Тертуллиана создал условия для последующего возникновения в латинской антропологии у блж. Августина учения о первородном грехе, генетически передаваемом от родителей в акте зачатия. Однако традуцианистская схема антропологии у Тертуллиана не доведена до логического завершения,

¹ Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 155–158.

² Gibbons A. Why 536 was 'the worst year to be alive' // Science. Vol. 362. Washington/Cambridge, 2018. P. 733–734.

поэтому он придерживается концепции свободной воли, хотя у него уже присутствуют мысли о некоем «природном повреждении» (*naturae corruptio*) вследствие происхождения всех людей от Адама. Однако унаследованная склонность ко греху («йецер ха-ра» Мидраша и апологетов, но не «*concupiscentia*» блж. Августина) не подавляет свободу воли разумной души, т. к. образ Божий (в отличие от подобия) присущ каждому человеку (сщмч. Иринея Лионский). Грех Адама, часть чей души наследует каждый человек, и влияние дьявола делают людей членами братства прегрешения (*collegium transgressionis*) и общности смерти (*consortium mortis*). Однако антропологическая модель Тертуллиана не ставит вопрос, почему обязательно наследуется грешная часть родительской души, в отличие от модели апологетов, в которой амбивалентная склонность к добру и злу – условие свободной воли. У Тертуллиана пессимистическая антропология: склонность к греху – вторая (поврежденная у Адама) природа человека. Антропология Тертуллиана строится в контексте его триадологии, христологии и пневматологии. Здесь Тертуллиан также является предшественником антропологии Августина Иппонского: образ человека соответствует образу Святой Троицы, следовательно, должен рассматриваться в системе триадических реляций. Но эта гипотеза Тертуллиана не была развита им в антропологическую модель.

Сщмч. Киприан Карфагенский во многом зависим от богословия Тертуллиана. Их антропологические представления во многом совпадают. В русле стоической философии грех считается материальной субстанцией. Таким образом, грех представляется как природная поврежденность человека, предопределяющая выбор зла. Такая поврежденность излечивается крещением. Следовательно, в крещении восстанавливается свобода воли. Концепция Киприана нелогична, т. к. материальное повреждение лечится материальными средствами, а не духовными. В противном случае таинства Церкви придется рассматривать как материальное воздействие, превращая их тем самым в магические подободействия. Значит, в грехопадении Адама не только утрачивается подобие Божие, но повреждается и образ Божий, который становится неполноценным и дефектным. Концепция поврежденности образа Божия, следовательно, человеческой природы в целом, отныне встречается в латинской антропологии, но не характерна для греческой антропологии. Радикализация латинской и греческой концепций, вылившаяся в открытую конфронтацию пелагианского спора, произошла в пер. пол. V в. Все это связано с антропологическим монизмом у латинских богословов и дуализмом у греческих. Латинская антропология (и не только) стала все больше ориентироваться не на библейские представления, а на рационалистические философские модели. Философия из полезной «*ancilla*» богословия превращается в прагматическую «*domina*».

Греческая антропология этого времени не рассуждает о наследовании детьми греха родителей и традицианистской, физиологической передаче греха. Антропологические концепции греческих богословов более соответствуют антропологии сщмч. Иринея Лионского, чем латин-

ских богословов. Климент Александрийский, как апологеты, учит: люди рождаются невинными, человек как ребенок должен развиваться, духовно совершенствоваться. Спасение человека связано с корректным использованием свободной воли. Грехопадение привело к ослаблению воли, но не ее подавлению греховными вожделениями. Как апологеты, Климент утверждает, что причина греховного поведения незнание, а человек является риском для спасения. Греховность – подражание плохим примерам. Позднее, Пелагий в споре с Августином опирается на антропологию Климента. Климент Александрийский креационист и дуалист, поэтому у него нет и намека на идею первородного греха, ведь Бог не плодит зло. Дуализм из антропологии не переносится на онтологию, поэтому Климент категорически отвергает гностические представления о двух божественных началах (в следующем веке фиксируются первые наметки иудейского гностицизма, учащего о «двух сторонах» Бога, светлой и темной). Антропология Климента эволюционистская (вера → гносис → любовь → наследие Христу): развитие от человеческого состояния к сверхчеловеческому, обоженному (после смерти, в отличие от гностиков). Однако, несмотря на критику гностицизма Климентом Александрийским, в его антропологии встречаются гностические элементы (гносис ведет к очищению от греха и достижению «более благоприятного» ангельского состояния). При построении своей антропологической концепции Климент проводит синтез высказываний Псалтири с философией Демокрита, Эмпедокла и Платона.

В богословии Оригена присутствуют концепции, отстраивающиеся от платонической философии, которые приводят к несогласуемым утверждениям. Они были двусмысленны при интерпретации или оказались некорректными в ходе развития богословской мысли: два творения человека, предсуществование душ, субординационизм в триадологии, негативная оценка телесности и т. д. Однако Ориген не сторонник учения о реинкарнации, в чем был обвинен императором Юстинианом. Ориген разрабатывает и систематизирует свою антропологическую модель с помощью греческой философии, ориентируясь в первую очередь на Платона и платоника Филона Александрийского. Хотя Ориген трихотомист, но сущность земного человека – душа, которая, следуя за духом, становится духовной и восходит к Богу. Человек трихотомичен в квадрате: три воли плоти, души и духа. Воли плоти и духа противоположны, а воля души «внешняя» обеим этим волям. Спасается только бессмертная часть человека, душа, а не человек в целом (плоть уничтожается). Это не совпадает с библейскими представлениями о жизни будущего века. Однако телесность не рассматривается Оригеном как зло. Зло – ложный выбор свободной воли. Свобода разумных душ – имплицитная причина появления различий между ними. Значит, различие между существами – не следствие воли Божией. Творением свободных разумных душ как Своего образа Бог полагает границы своей власти, а человек, практикующий аскезу, богоуподобляется. Души творятся до тел. Грехопадение (отчуждение от Бога) совершается на небе-

сах, а материальная телесность относится ко второму творению (земного) человека и является воспитательным домом (Ориген повторяет вплоть до используемых понятий антропологическую концепцию двойного творения человека у Филона, а не в Мидраше).

Ориген дуалист, человек двойственен: внутренний человек (дух и душа) и внешний (материальная телесность). Оценивая телесность, Ориген колебался между христианством и платонической философией, но в итоге платонизму отдается предпочтение. При восстановлении падшей души в дух человек освобождается от материальной телесности. Материальная телесность сотворена для воспитания падшей души, поэтому воскресший человек получает духовную небесную (светоносную) телесность. Теологумен Оригена: каждый человек способен достичь спасения, но не каждый необходимо спасается без собственных усилий и помощи божественной благодати. Схематично логика мысли Оригена разворачивается следующим образом: не апокатастасис, а возможность спасения всех наделенных разумом существ, ведущих себя разумно. Все разумные создания имеют шанс на спасение, но не всякий желает его реализовывать. Поэтому в эсхатологической перспективе конца света некоторые последовательно отвергающие Бога души перестанут существовать, уйдя во тьму небытия. Это означает редукцию творения, сокращение не только материального мира, но и духовного. Следовательно, количественный состав духовного мира сократится.

Ориген в восходящей последовательности перечисляет этапы развития человека: животный человек (*homo animalis*), только человек (*homo tantum*), человек-человек (*homo homo*), более чем человек или сверхчеловек (*supra/super homo*). Удвоенное наименование человек-человек (*homo homo*) подчеркивает, что именно он есть одновременно внутренний и внешний человек. Это христианин. «Только внутренний есть человек (*sed ille interior est homo*), который обладает в себе большим, что может принести Богу (*offerat Deo*). Именно в нем обитель добродетелей, в нем все понимание знания (*omnis intellectus scientiae*), в нем обновляется божественный образ (*divinae imaginis innovatio*) ... Если он достиг обновления этого образа, то он есть человек-человек, а тот, кто не ищет премудрости Божией, не лелеет (*excolit*) внутреннего человека, ... тот не человек-человек (*homo homo*), а только человек (*homo tantum*) и человек-животное (*homo animalis*)... Ибо тот внутренний человек заснул в нем»¹. Первая половина этого высказывания у Оригена практически буквально соответствует высказыванию Филона в книге «О гигантах»². Однако Ориген не копирует антропологию Филона Александрийского, а творчески использует ее элементы для построения своей собственной системы ступеней человеческого развития. Совершенствуясь, человек должен превзойти себя. Звучит парадоксально: чтобы быть настоящим человеком, человек должен стать сверхчеловеком (*ὕπερ ἄνθρωπος*).

¹ *Origenes. Homilia XXIV, 2 in Numeros // PG XII. Col. 759CD.*

² *Philonus Alexandrinus. Liber de Gigantibus 7, 8 // Philonis Judaei Opera omnia. Tom. II. Leipzig, 1828. P. 57.*

Итак, Ориген вслед за Климентом Александрийским вводит антропологическую ступень сверхчеловеческого, но человек только по благодати может «именоваться» богом, но «не по силе или сущности». В отличие от Климента Ориген уже не прилагает к гностикам как апогею человеческой эволюции достоинство божества. Название «боги» используется применительно к верующим только в контексте всего Пс. 81, т. е. вместе с предупреждением о возможности падения, утраты богоподобия. Понятие «сверхчеловек» в пер. пол. III в. уходит из александрийской антропологии, сохраняясь еще три столетия в христологии (вплоть до «Ареопагитик»), и имя богов к христианам уже не прилагается так, как это было в кон. II в. Латинская антропология вообще не использовала это понятие.

9. Антропологический спор об «эйдосе» III–V вв.

9.1. Сщмч. Мефодий Патарский против Оригена.

Богословские дискуссии в ранней Церкви отражают отсутствие четкой фиксации богословских понятий¹. Типичным примером является критика Мефодием Патарским антропологических идей Оригена. Следует особо проанализировать антропологическое понятие «эйдос» у Оригена и сщмч. Мефодия, выявить влияние более ранних философских и богословских воззрений на их идеи касательно эйдоса, а также влияние их идей – оказанное в контексте критики Оригена Мефодием – на христологическую рецепцию понятия «эйдос» посредством поборника Халкидонского Вселенского собора, блж. еп. Марка Диадоха Фотикийского.

Как отдельные высказывания Оригена и Мефодия, так и традиция их антропологической мысли тематизируются в контексте исторической ситуации того времени и коррелируется с информацией из других, в том числе нехристианских, источников. Тем самым методически прочерчивается интерпретационный горизонт, сложившийся в процессе исторического развития богословия, а сами высказывания и традиции становятся верифицируемыми элементами.

Историко-генетический метод позволяет вскрыть особенности и изменения в богословской рецепции понятия «эйдос» у Оригена, сщмч. Мефодия и блж. Диадоха. Проведем герменевтическую реконструкцию контroversы между Оригеном и Мефодием в контексте смысловых значений, которые сформировались в предшествовавшей древнегреческой философии. Развитие критики Оригена Мефодием будет аналитически восстановлено в контексте систематизации богословской мысли того времени. Диалектически формализуем комплексные взаимосвязи философии и теологии, разворачивающиеся из незамкнутого взаимоотношения между намерениями Оригена и Мефодия и структурных условий их богословствования.

Оригеновская антропология показывает человека в позитивно и одновременно негативно описываемой ситуации. Ориген ставит перед собой задачу объяснить, что душа, изгнанная в тело, должна с напряженным усилием продвигаться к подобию с Логосом. Человек все еще находится в этом запутывающем непросветленном мире. Он расколот на две части. Небесное пребывает в открытой борьбе с земным, но Сын Божий уже пришел. Со времени Его Парусии борьба вступила в критическую решающую фазу. Ныне открылось, чем мы станем и чем являемся. Согласно Оригену, мы станем небесными людьми, а потому должны быть таковыми уже сейчас.

Иначе строится антропология сщмч. Мефодием Патарским (Олимпийским, ок. 260 – ок. 311), который, как большинство критиков Оригена, жил после него. Сведений о его жизни

¹ *Rigolio A.* Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac. Oxford, 2019. P. 84–85.

практически не сохранилось. Вероятно, он был епископом городов Олимпа, Тира, Филипп и Патара в Ликии (юго-запад Малой Азии). Мефодий был плодовитым автором, написавшим немало учительных и экзегетических сочинений, часть которых была утрачена. Блж., прп. Иероним Стридонский сообщает о его мученической кончине, о чем никаких других сведений нет.

Сщмч. Мефодий предпочитает жанр диалога в стиле Платона. Он пытается связать малоазийское богословие (прежде всего богословие сщмч. Иринея Лионского) с достижениями александрийского богословия, применяя аллегорический метод Оригена, однако отклоняя его космологию и антропологию. Мефодий Патарский из-за своей критики Оригена характерным образом остается зависимым от него. Мефодий критиковал спиритуализацию в антропологии Оригена. Он находил его антропологию недостаточно телесной и недостаточно принимавшей всерьез тело человека. Сщмч. Мефодий содержательно критикует теорию предсуществования души. Он выступает за идентичность земного тела с телом воскресения. Греческий текст «О воскресении» Мефодия Патарского цитируется далее по «Библиотеке» («Μυροβιβλίον»)¹ Константинопольского патриарха Фотия (ок. 820–896) и «Против ересей» («Πανάριον»)² прп. еп. Епифания Кипрского (ок. 310/320–403). Старославянский перевод расширенного варианта текста «О воскресении», который использовал для немецкого перевода гёттингенский профессор Готлиб Натанаэль Бонвеч³ (1848–1925), из-за невозможности адекватной идентификации с древнегреческим понятийным аппаратом не учитывается. Следует указать и на то, что прп. Епифаний сильно зависит от критики Мефодием Оригена, о чем настоятельно говорят Анри Крузель⁴, а вслед за ним Катарина Пэльссон⁵. Прп. Епифаний Кипрский перенимает у сщмч. Мефодия определенное недоразумение касательно эйдоса.

Сщмч. Мефодий Патарский объясняет учение Оригена о теле воскресения следующим образом: «Всякое тело (σῶμα)... никогда не остается одинаковым по своему материальному субстрату (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον)⁶. Поэтому тело не неадекватно названо рекой: так как, при тщательном рассмотрении может оказаться, что первоначальное вещество не остается в нашем теле даже в продолжение двух дней тем же самым. Однако, например, Павел или Петр остаются всегда одинаковыми не только по душе, сущность (οὐσία) которой не исчезает в них, хотя природа тела (ἡ φύσις τοῦ σώματος) изменчива, но они имеют тот же самый эйдос (τὸ εἶδος), характе-

¹ Photius Constantinopolitanus. Myriobiblon sive Bibliotheca // PG CIII. Col. 1109–1137.

² Epiphanius. Panarion, 64 // GCS 31, II. Berlin, 1980. S. 403–524. Ср. Epiphanius Cyprius. Adversus haereses, Adversus Origenem Adamantium, Haeresis XLIV sive LXIV // PG XLI. Paris, 1858. Col. 1067–1200.

³ Methodius Olympius. Werke // GCS 27. Leipzig, 2012. S. XIX.

⁴ Crouzel H. Les critiques adressés par Méthode et ses contemporains d la doctrine origénienne du crups ressuscité // Gregorianum. Vol. 53. No. 4. Roma, 1972. P. 679–716.

⁵ Pålsson K. Negotiating Heresy. The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought. Lund, 2019. P. 138.

⁶ В греческом оригинале стоит «τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον», т. е. «материальный субстрат». Epiphanius Cyprius. Adversus haereses, Adversus Origenem Adamantium. Col. 1089D.

ризующий тело, так что одними и теми же остаются типы (*τοὺς τύπους*)¹, представляющие телесное качество Петра и Павла. Вследствие этих свойств с детства остаются на телах шрамы и другие знаки, например, веснушки и тому подобное. Эйдос, по которому отличаются друг от друга Павел и Петр, телесен (*τὸ σωματικὸν*) и при воскресении будет опять окружать (*περιτίθεται*) душу, преобразившись в более крепкое (*μεταβάλλον*) и сформировавшись совершенно иначе, чем прежде. Так как эйдос остается с младенчества до старости, хотя черты очевидно сильно меняются, то тоже самое относится к нынешнему эйдосу (*τοῦ παρόντος εἶδος*), который идентичен (*ταύτόν*) с будущим, хотя и произойдет весьма большое изменение (*πλείστης μεταβολῆς*) к лучшему»².

Итак, эйдос земного тела тот же самый до конца, хотя различие характерных очертаний и примет кажется бесконечно варьирующимся. Ориген тоже считает, что нынешний эйдос идентичен с будущим, с тем отличием, что он переменится к лучшему³. Очевидно, Ориген предполагает, что даже душа, когда она отделена от тела, сохраняет форму земного тела. Но когда Ориген говорит о некоем эйдосе тела, который не уничтожается, а является в земном теле тем же самым, как и в теле воскресения, то не следует думать о формировании человеческого тела с его членами и органами, поскольку Ориген «отрицает их у тела воскресения... Материя не относится к сущности тела, ведь она непостоянная и переменчивая уже в этой жизни, не остается и двух дней той же самой»⁴.

Согласно Мефодию Патарскому, Ориген учит, что духовные сверхлюди (*ὑπὲρ ἄνθρωποι*) в Царстве Божиим будут иметь духовные тела, сохраняющие только вид земных тел, но подобные телам Иисуса, Моисея и Илии при их преображении (*μεταμόρφωσε*)⁵. Материальный субстрат «не будет таким же», а форма или эйдос остаются неизменными. Ориген дает свою интерпретацию 1 Кор. 15, 44: «К этому Апостол добавляет учение, что мы должны, так сказать, сложить с себя земные качества, тогда как эйдос сохранится при воскресении (*τοῦ εἶδους σωζόμενου κατὰ τὴν ἀνάστασιν*)⁶... Возможно, святого человека, охраняемого создавшим некогда плоть (*σάρξ*) Богом, будет окружать в дальнейшем уже не плоть, но то, что некогда отпечаталось (*ἐχαρακτηρίζετο*) в плоти. Именно это (*τοῦτο*) и будет представлено в духовном теле (*ἐν τῷ*

¹ В русском переводе стоит «формы», т.е. эйдосы, а в греческом оригинале стоит «τοὺς τύπους». Ibid. Col. 1089D–1092A.

² *Epiphanius*. Panarion, 64 // GCS 31, II. Berlin, 1980. S. 423–424. Ср. *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium. Col. 1089D–1092A. *Мефодий Патарский*. О Воскресении. (Против Оригена), III // *Григорий Чудотворец, св. Мефодий Патарский, св.* Творения. М., 1996. С. 194.

³ *Origenes*. E commentario in psalmum primum // PG XII. Col. 1093BC.

⁴ *Ramers*, C. Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851. S. 55.

⁵ *Epiphanius*. Panarion, 64, 14 // GCS 31, II. S. 423–424. Ср. *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium. Col. 1092B. *Мефодий Патарский*. О Воскресении. (Против Оригена), III // *Григорий Чудотворец, св. Мефодий Патарский, св.* Творения. С. 194–195.

⁶ Греч.: *τοῦ εἶδους σωζόμενου κατὰ τὴν ἀνάστασιν*. *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive LXIV // PG XLI. Paris, 1858. Col. 1092C.

πνευματικῶ σώματι)»¹. Ориген добавляет уточняющее высказывание: «Так как тело наше смертно и непричастно истинной жизни, ... то и телесный эйдос, о котором уже говорилось, смертен по природе (*τὸ σωματικὸν εἶδος, περὶ οὗ εἰρήκαμεν τῇ φύσει θνητὸν ὄν*)»², а когда явится Христос, жизнь наша (Кол. 3, 4), то и он [телесный эйдос] из состояния смертного тела переменится в оживотворенное, так что силой животворящего Духа эйдос станет духовным... Изначальный субстрат (*τὸ πρῶτον ὑποκειμένον*) [тела] не воскреснет»³. Согласно Оригену воскресает самотождественный «телесный эйдос», а не «плоть».

Сочетаются ли системы Оригена и Плотина? Плотин, учившийся с Оригеном у александрийского философа Аммония Саккаса, определяет дух как благо и бытие. Он противопоставляет духу бесформенную (без эйдоса) материю и называет ее «первичным злом», «самим злом» или «абсолютным злом», т.е. злом в себе⁴. Одновременно материя – это небытие⁵. Населенный космос, как и человек, имеет смешанную природу, состоящую из первичного высшего и вторичного низшего: «Природа этого космоса... – это смешанная природа; она является смесью из разума [духа] и необходимости (*Μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης*). Все, что пришло от Бога, является благом, а зло приходит от древней природы (*ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως*), т.е. от нижележащей, еще не упорядоченной эйдосом материи»⁶.

Здесь Плотин буквально следует Платону: «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (Тимей, 47e)⁷. Плотин развивает идею двух душ, неинкарнированной и воплощенной: «космосе есть, с одной стороны, ... соединение тела и конкретной формы души, связанной с этим телом; с другой стороны, он есть Душа всего, которая не воплощена, но посылает свои лучи к воплощенной душе»⁸.

Мыслит ли Ориген именно так? Что подразумевает он под новым телом души после воскресения? В богословии Оригена действительно налицо щекотливый момент: для него тело воскресения состоит из светоносной тонкой материи, которая именуется эфиром. Она иная, чем материальный субстрат земного мира⁹. В отличие от четырех элементов (природных стихий) Эмпедокла (ок. 490 – ок. 430 гг. до н. э.), Аристотель (384–322 гг. до н. э.) добавил пятый «тон-

¹ Ibid. S. 424. Ср. ibid. Col. 1092CD. Мефодий Патарский. О Воскресении. (Против Оригена), III // Григорий Чудотворец, св. Мефодий Патарский, св. Творения. С. 195.

² *Origenes*. E commentario in psalmum primum // PG XII. Col. 1093AB.

³ *Epiphanius*. Panarion, 64, 16 // GCS 31, II. S. 425–427. Ср. *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium. Col. 1093D–1096A. Мефодий Патарский. О Воскресении. (Против Оригена), III // Григорий Чудотворец, св. Мефодий Патарский, св. Творения. С. 197.

⁴ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος I, 8, 3–4 // Плотин. Первая эннеада. Т. 1. СПб., 2004. С. 272–275, 296–299.

⁵ Там же, V, 3, 16 // Плотин. Пятая эннеада. Т. 5. СПб., 2005. С. 92–94, 121–122.

⁶ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος I, 8, 7 // Плотин. Первая эннеада. Т. 1. С. 280–281, 302–303.

⁷ Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3, ч. 1. СПб., 2007. С. 531.

⁸ *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος II, 3, 9 // Плотин. Вторая эннеада. Т. 2. СПб., 2004. С. 170–172.

⁹ *Origenes*. Matthäuserklärung I, XVII, 29 // GCS 40. Leipzig, 1935. S. 667. Ср. *Origenes*. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum XVII, 29 // PG XIII. Col. 1565A.

кий» элемент, эфир, противопоставляемый четырем земным как небесный и вечный¹. Аристотель, а вслед за ним Ориген именуют небесное эфирным телом (*σῶμα αἰθέριον: αἰθέρος, εἴ γε ἄλλο παρὰ τοὺς οὐρανοὺς ἐστὶ*)²: при воскресении «душа не получит обратно то тело, но будет облачена в нечто эфирное и лучшее (*οὐκ ἐκεῖνο μὲν ἀπολαμβάνουσης τὸ σῶμα, ἐνδομένης δὲ αἰθερίοντι καὶ κρεῖττον*)»³. Тела воскресших будут «как тела ангелов, а именно эфирными и сияющего света (*ὁποῖα ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθήρια καὶ ἀγγοειδὲς φῶς*)»⁴. Как мы можем видеть, Ориген применяет к телу платоновское понятие «эйдос» и аристотелевское понятие «форма», но вкладывает в них свое собственное смысловое значение.

Эйдос у Оригена отличается тем, что он включен в живой организм и структурирует его⁵. Эйдос индивидуален, кроме того, он телесен⁶ и неразрушим после смерти⁷. Посредством Святого Духа он преобразится после воскресения в лучшее состояние, но останется тем же самым по субстанции⁸. «Он не существует вне субстрата, но воздействует на качества субстрата, изменяя тем самым субстрат. Кроме того, Ориген неоднократно наделяет эйдос чертами стоического сперматического логоса»⁹. Возможно даже говорить об их отождествлении. Телесный эйдос Оригена сегодня можно было бы обозначить как человеческий геном в мире идей. Этот геном содержит в себе характерные качества формы человека и может быть как материально воплощенным, так и нематериальным, небесно эфирным. По модели телесного эйдоса тело воскресения восстанавливается тождественно телу земного человека, но без прежнего материального субстрата.

Сщмч. Мефодий Патарский и свт. Епифаний Кипрский рассматривают земное тело как зародыш, из которого возникнет небесное тело, с одной стороны, идентичное первому, с другой стороны, отличающееся от него, подобно идентичности и отличности растения от своего семени. В свою очередь концепция материи у Оригена близка концепции Плотина. Материя является подосновой качеств, но сама по себе она бескачественна. Она может придать всем им плоть, но она – чистая потенция. Она не может детерминировать тело. Кроме того, она постоянно обновляется в организме, но тело сохраняет свою идентичность, несмотря на это постоянное те-

¹ *Аристотель*. О небе, I, 3, 20–30 // *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М., 1981. С. 445.

² *Origenes*. Der Johanneskommentar (Bruchstücke aus Catenen, XX) // GCS 4. Leipzig, 1903. S. 500.

³ *Origenes*. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus // Bibliothek der griechischen Literatur / Übers. H.J. Vogt. Bd. 30, 2. Stuttgart, 1990. S. 282. Ср. *Origenes*. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum, XVII, 29 // PG XIII. Col. 1565A.

⁴ Ibid. S. 284. Ср. ibid. XVII, 30. Col. 1569A.

⁵ *Edwards M.* Origen no gnostic; or, on the corporeality of man // *Journal of Theological Studies*. Vol. 43. No. 1. Oxford, 1992. P. 23–37.

⁶ *Epiphanius*. Panarion, 64, 14 // GCS 31, II. S. 423.

⁷ Ibid. S. 424.

⁸ Ibid. S. 426.

⁹ *Петров В.В.* Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // *Богословие и философия: аспекты диалога*. М., 2002. С. 26–27.

чение материи. Принцип, который обеспечивает постоянство тела, следует искать не в нем, а в телесной форме, «телесном эйдосе» (*τὸ εἶδος τὸ σωματικόν*)¹. Подобно тому, как во втором творении Бог сформировал наше земное тело из глины, так в будущем веке Он сформирует наше прославленное тело посредством небесной материи², так как телесный эйдос обеспечивает личностную идентичность обоих тел.

Мефодий Патарский прав, говоря, что у Оригена воскресает не земное тело, плоть, а эйдос человека, характеризующий (*χαρακτηρίζον*) его. Телесный эйдос смертен по природе (*τῆ φύσει θνητὸν ὄν*). При воскресении тело «изменится» (*μεταβάλλει*) из смертного в духовное (*πνεύματος*), а «материальный протосубстрат не воскреснет» (*τὸ πρῶτον ὑποκείμενον οὐκ ἀναστήσεται*)³. Эйдос – форма-модель, конструирующая из субстрата индивидуальное тело со специфическими свойствами. Итак, тело – это эйдос и воплощающий его субстрат, который может быть как материальным, так и духовным. Эйдос «охватывает» собой субстрат, подобно как бурдюк воду: субстрат «изменяется по фигуре охватывающего его эйдоса» (*εἰς τὸ σχῆμα τοῦ περιέχοντος εἶδους μεταβαλοῦνται*)⁴. Но эта аналогия подразумевает, что может существовать и неволеженный, бессубстратный эйдос, например, до воплощения-рождения и после плотской смерти до воскресения. Он остается и по «вытекании» из него субстрата. Здесь логическое противоречие, ведь тогда телесный эйдос бессмертен, т.к. тело не идентично плоти. Для Оригена важнее логики оказалась новозаветная метафора зерна, которое должно умереть для того, чтобы произрасти деревом. Поэтому у Оригена появляется дополнительное понятие «возросший/выросший эйдос» (*τὸ εἶδος ἀύξηθὲν*)⁵. Эйдос (сперматический логос) возрождается в новом телесном субстрате, вмещая его в себя и преобразуя по себе. Так формируется тело воскресения.

У Оригена эйдос – сущностная форма человека, а по Мефодию Патарскому, критикующему Оригена, эйдос (*εἶδος*) – качественная форма (*τὴν δὲ ποιὰν ἐκάστου μορφήν*)⁶, характеризующая особенности внешнего облика человека: «Ориген считает, что та же самая плоть не восстанет (для соединения) с душой, но тот образ, который имеет каждый по эйдосу (*κατὰ τὸ εἶδος*), характеризующий и ныне плоть (*τὸ τὴν σάρκα καὶ νῦν χαρακτηρίζον*), он и воскреснет, отпечатавшись в другом духовном теле (*ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ ἐντετυπωμένην ἀναστήσεσθαι σώματι*), чтобы каждый опять явился по той же форме (*ὁ αὐτὸς φανῆ κατὰ τὴν μορφήν*); это и есть обещанное воскресение». Мефодий считает, что по Оригену материальное тело изменчиво и «никогда не

¹ *Origenes. E commentario in psalmum primum // PG XII. Col. 1093BC.*

² *Origenes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum // PG XIII. Col. 1676AB. Добавлены греч. фрагменты: Origenes Werke. Commentarius in Matthæum II // GCS 11. Leipzig, 1933. S. 108–109.*

³ *Origenes. E commentario in psalmum primum // PG XII. Col. 1097B.*

⁴ *Epiphanius Cyprius. Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV, XXXVIII // PG XLI. Paris, 1858. Col. 1129C.*

⁵ *Ibid. Col. 1129D.*

⁶ *Photius Constantinopoutanus. Myriobiblon sive Bibliotheca // PG CIII. Col. 1129C.*

остается самим собой, но убывает и прибывает соответственно эйдосу, характеризующему форму (*ἐπιγινόμενον περὶ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὴν μορφήν*), по которому формируется внешний вид (*τὸ σχῆμα*) [человека], из чего необходимо следует, что воскресение затрагивает только один эйдос»¹.

По Мефодию эйдос, форма и внешний вид идентичны. Они являются носителями характерных особенностей, качественных свойств. Поэтому эйдос после смерти разрушается и не может придаваться невоплощенной душе. Качественные свойства сущностно связаны с материей. Значит, чтобы в воскресшем теле присутствовали качества прежнего земного тела, оно должно быть материальным.

Как пример Мефодий приводит потерю формы расплавляемой медной статуей. Форма (*μορφή*) присутствует только в материи, не отдельно от нее (*χωρισθέν*), и «не существует ипостасно» (*ὑπόστασιν οὐσίας οὐχ ἔχον*), когда изменяется агрегатное состояние материи². У Оригена же качественные свойства относятся скорее к материи, и они будут в отличие от эйдоса улучшающее трансформированы. Воскресающее тело нематериально.

Контроверза между Мефодием с Оригеном напоминает контроверзу между Аристотелем и Платоном. Согласно Мефодию, материя – постоянная телесная сущность, а эйдос, придаваемый ей, меняется. По Оригену, меняется материальный субстрат, а эйдос пребывает всегда. Поэтому Мефодий считает, что по логике Оригена воскресшее тело не идентично земному³. Однако в книге «О началах» Оригена с явной отсылкой к 1 Кор. 15 недвусмысленно утверждается, что смерть изменяет только тело, а его субстанция продолжает существовать. По воскресении тела она будет восстановлена и подвергнется улучшающему изменению. Земное тело – тело душевное, а воскресшее – духовное⁴. Телесная субстанция будет находиться в новом агрегатном состоянии (световом или эфирном), когда «все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем»⁵. Именно эйдос придает материи индивидуальные характеристики, свойства.

Стоическое учение о сперматическом логосе служит Оригену подспорьем для доказательства идентичности земного тела и тела воскресения. Тождество семени с ростком у апостола Павла (1 Кор. 15, 35–44) применяется для обоснования возможности телесного воскресения. Ориген, обращаясь к стоической философии, говорит, что семя содержит сперматический ло-

¹ Ibid.

² Ibid. Col. 1132D–1133B.

³ Ibid. Col. 1133C.

⁴ Cp. 1 Кор. 15, 42–46: «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное».

⁵ *Origène. Traité des principes*, III, 6, 5–6 // SC 268, III. Paris, 1980. P. 246–250. Cp. *Origenes. De principiis* III, VI, 5–6 // PG XI. Col. 338CD–339A. Cp. 1 Кор. 15, 28.

гос. Таким образом, согласно Оригену, «λόγος σπερματικός» и «εἶδος σωματικόν» – это две стороны одной и той же реалии. Причем логос человека – это разум/дух, дарованный Святым Духом. Логос трансформирует материальный субстрат по своей форме, когда он образует человеческое тело¹. Этот логос и восстановит тело в Царстве Небесном, но не будет восстановлен состав элементов материи, которые принадлежали этому телу во время земного существования.

Вот коренное отличие богословия Оригена от стоического учения о восстановлении «первоначального состава» тела². Сперматический логос – это «разум, который содержит субстанцию» человека, он телесен (*ratio quae continet substantiam [...] corporalis*)³. Он остается невредим после смерти, и через него будет восстановлено тело воскресения. Итак, сперматический логос (или разум), душа и тело – это сущности. «Логос захватывает своим эйдосом материю» и перестраивает ее своими силами (*δυνάμειον*), формируя тело. Он изменяет свойства материального субстрата в такие, носителем которых является сам сперматический логос⁴. Как в «Эннеадах» Плотина, у Оригена логос и эйдос состоят друг с другом в корреляции, они существуют парно и независимо от материи.

Мефодий полностью отвергает концепцию Оригена о докосмических существах и настаивает на историческом прочтении книги Бытия, чтобы подчеркнуть телесность человека. Он представляет широко распространенный в III столетии взгляд. Согласно его высказыванию, первый человек был сотворен бессмертным и жил дыханием, данным ему от Бога; он обладал телом, причем еще до грехопадения: «плотский покров души» (*τὸν χιτῶνα τῆς ψυχῆς τὸν σάρκινον*) дан от Бога и не формируется «автоматически» (*αὐτοματί*) вследствие грехопадения⁵. Тем самым Мефодий категорически возражает Оригену, для которого тела являются естественным следствием отпадения душ от Бога⁶.

Согласно сщмч. Мефодию, Бог сотворил мир и людей вместе с их телами. Это иное понимание творения, чем у Оригена, для которого мир – необходимое место после грехопадения, так сказать, онтологическая ниша падшего существа. Мефодий Патарский говорит: человеку дана свобода воли, но он не захотел выполнять заповедь Божию. Как и в раннем иудейском бо-

¹ *Origène. Traité des principes*, II, 10, 3–4 // SC 252, I. Paris, 1978. P. 380–382. Cp. *ibid.*, II, X, 3. Col. 235B–236C.

² *Origène. Contre Celse*, V, 23 // SC 147, III. Paris, 1969. P. 68–72. Cp. *Origenes. Contra Celsum* V, 23 // PG XI. Col. 1216C–1217A.

³ *Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène*, 130 // SC 464, I. Paris, 2002. P. 210–212. Cp. *Pamphilus. Apologia pro Origene*, VII // PG XVII. Paris, 1857. Col. 594C–595A.

⁴ *Origenes. E commentario in psalmum primum* // PG XII. Col. 1097C.

⁵ *Méthode d'Olympe. Le Banquet*, II, VII // SC 95. Paris, 1963. P. 84. Cp. *Methodius Olympius. Convivium decem virginum*, II, VII // PG XVIII. Paris, 1857. Col. 57BC.

⁶ *Epiphanius. Panarion*, 64, 21 // GCS 31, II. S. 434–435. Cp. *Epiphanius Cyprius. Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV sive LXIV* // PG XLI. Paris, 1858. Col. 1137C–1140A.

гословии, Адам – это коллективный человек, человечество. Мефодий идентифицирует Адама с человеческой расой или человеческой природой (Логос воплощен в Адаме)¹.

Со дня согрешения Адама человечество лишилось божественного дыхания. Один совершает прегрешение, и все повреждаются в мыслях и желаниях. Мефодий вслед за апостолом Павлом придерживается точки зрения, что грех обитает в человеке. «Причина (*παράτιον*) греха не тело, а сама душа (*οὐ τὸ σῶμα... ἡ ψυχὴ ἐν ἑαυτῇ*)»². Корни греха – в плотских вожделениях. Они постоянно разжигаются сатаной. Смерть – это одновременно наказание за грех и целительное средство Божие. Бросается в глаза позитивность в понятийной редакции антропологии, которую разделяли почти все греки. Они не преуменьшали опасности человеческой ситуации, но в то же время не заикливались на темной стороне телесности, как латинские отцы.

Ориген считал, что многообразие индивидуальных душ сохранится после конца света, т.к. подобие Божие характеризуется у людей разной степенью: «в соответствии с нравственным совершенством (*pro meritorum perfectione praestabitur*)»³. Свообразны все три составляющие человека: дух, душа и тело. Особенность, индивидуальность качеств (*τῶν ποιότητων ἴδιος*), не встречающаяся у другого (*ἀσυντρόχαστον πρὸς ἕτερον*) человека, указывается посредством наименования: полностью не отличающихся (*ἀπαράλλακτος*) людей не бывает. При изменении качеств меняются и имена⁴. Понятие «*ἴδια ποιότης*» (особенное качество) – вид, состоящий из индивидуумов, единство в многообразии. Оно заимствовано Оригеном у стоиков⁵. Значит, по Оригену, меняется не только материальная телесность человека (ср. Мефодий Патарский «О Воскресении»), но и качества человека. Диалектика единства человеческой личности и многообразия индивидуальности. Тело разрушается, а душа может нравственно совершенствоваться. Постоянный индивидуум личности – особенный эйдос, а не материальное тело и не душа, которые изменчивы.

9.2. Уточнения свт. Григория Нисского и блж. Диадокха Фотикийского

Концепция воскресения из мертвых у свт. Григория Нисского занимает промежуточную позицию между концепциями сщмч. Мефодия Патарского и Оригена. С первым он согласен в том, что в воскресении восстанавливаются материальные тела, а не только индивидуальные эйдосы. Со вторым он согласен, когда утверждает, что наша природа неизменна: тело изменчиво,

¹ *Méthode d'Olympe*. Le Banquet, III, IV // SC 95. Paris, 1963. P. 96–98. Ср. *Methodius Olympius*. Convivium decem virginum, III, IV // PG XVIII. Col. 65A.

² *Epiphanius*. Panarion, 64, 21 // GCS 31, II. S. 435. Ср. *Epiphanius Cyprius*. Adversus haereses, Adversus Origenem Ad-amantium, Haeresis XLIV sive LXIV // PG XLI. Col. 1140A.

³ *Origenes*. De principiis, III, VI, 1 // PG XI. Col. 333D.

⁴ *Origenes*. Libellus de oratione, 24 // PG XI. Col. 492B.

⁵ *Бирюков Д.С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. Вып. 42. М., 2009. С. 95.

а эйдос постоянен, сохраняя свои природные черты при всех трансформациях тела. Эйдос у него не отождествляется с физической природой, он – нечто большее, чем «природная фигура»¹.

Не все антропологические составляющие находятся в потоке изменений: «нечто в нас постоянно, а нечто изменяется. Изменяется увеличением и уменьшением (*αὐξήσεως καὶ μειώσεως*) тело (*σῶμα*), надевая друг на друга словно облачения последующие возрасты. Остается же постоянно неизменным (*ἀμετάβλητος*) при всех переменах эйдос (*εἶδος*), который никогда не утрачивает запечатленных в нем природой отличительных черт (*σημείων*), но при всех изменениях тела он являет себя (*ἐμφαινόμενον*) со своими собственными/особыми признаками/свойствами (*γνωρισμάτων*). Исключением здесь будет изменение при аффекте (*πάθος*), случающемся с эйдосом. Подобно чужой личине (*προσωπεῖον*) болезненная бесформенность (*ἀμορφία*) объемлет (*διαλαμβάνει*) эйдос, а после очищения... накрытый аффектом эйдос вновь является в здоровом состоянии со своими собственными признаками/свойствами» (см. 10.3.4)².

Итак, эйдос понимается Григорием Нисским как сущность ипостасных (индивидуальных) свойств просопоны. Как весь эйдос колоса содержится в семени пшеницы, так же обстоит дело и с человеческим (логосным) семенем, что доказывает единый источник существования души и тела³. Это отличает концепцию эйдоса у Григория Нисского от таковой у Аристотеля, согласно которому «душа есть все сущее [существующее]» или «эйдос эйдосов» (*εἶδος εἶδων*)⁴.

Как богоподобная душа восстанавливает материальное тело (*σημείον* – отпечаток в материальном субстрате), соответствующее ее сущности, у Григория Нисского однозначно не показывается, а только дается аналогия ртути и растительному семени. Судя по всему, Григорий Нисский считал, что при творении человека Бог создает не индивидуума, а человечество как вид. Такая концепция творения человека соответствует раннеравнинистической концепции и воззрениям Филона Александрийского, а также представляет собой аллюзию на «Категории» Аристотеля. Поэтому у Григория Нисского синонимичны понятия «*πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης*» (все человечество), «*ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα*» (целая полнота человечества), «*ἅπαν τὸ γένος*» (весь род) и «*πάσα ἡ φύσις*» (вся природа). Итак, «целое [человечество] (*τὸ πᾶν*) наименовано одним человеком (*εἰς ἄνθρωπος*)»⁵.

Согласимся с Эндрю Редд-Голлвицем (род. 1979), что главу 38 «Катехизической речи» Григория Нисского можно рассматривать «как ‘паратекст’ для чтения спорных работ Григория о христианской доктрине в целом»⁶. Речь идет о духовном рождении и евангельском знании о

¹ *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio, XXVII // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 225D.*

² *Ibid. Col. 225D–227A.*

³ *Ibid., XXIX. Col. 233D–236B.*

⁴ *Аристотель. О душе, III, 8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 439.*

⁵ *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio, XVI. Col. 185BD.*

⁶ *Radde-Gallwitz A. Gregory on Gregory: Catechetical Oration 38 // StPatr. Vol. XCV, 21. Leuven-Paris-Bristol, 2017. P. 304.*

нем: «ибо только такой эйдос рождения имеет человек в своей власти, так что он становится тем, что выбирает (*μόνον γὰρ τοῦτο τὸ τῆς γεννήσεως εἶδος κατ' ἐξουσίαν ἔχει ὅτι περ ἂν ἔληται τοῦτο γενέσθαι*)»¹. Притом ранее он указывал, что языческая и иудейская вера подразумевают «различение ипостасей»². Также Григорий Нисский в этом тексте «обращается к сотворению и падению человечества и икономии спасения, обращаясь к греческим возражениям против Боговоплощения. На протяжении всего этого раздела его метод состоит в том, чтобы показать, как греческие интуиции о Боге, морали, смерти и так далее находят свой логический апогей в христианской доктрине Боговоплощения»³. Итак, эйдос человека соотносится с его духовным рождением. В то же время эйдос человека величина постоянная в его жизни. Выбирается индивидуальный (ипостасный) эйдос предсуществующим телу умом?

Эйдос человека связан с его логосом, т.к. логос веры (*ὁ τῆς πίστεως λόγος*) обретается в духовном рождении, крещении. При этом Григорий Нисский «не уточняет, что именно представляет собой логос; то ли суть символа веры, то ли его собственный расширенный дискурс о доктринальных вопросах веры ... Григорий обращается к своей защите с риторическим вопросом, который распространен в его работах: 'Что же тогда представляет собой наш логос?' По видимому то, что, как следует ниже, содержит 'здоровое учение веры', хотя неясно, ограничивается ли этот логос кратким знанием тринитарных принципов, которое непосредственно следует за риторическим вопросом, или же это касается всего текста Григория»⁴. Эйдос – исконная форма ума? Подобная двусмысленность встречается и в других сочинениях Григория Нисского.

В тексте «О мертвых» человеческий ум обращается к человечеству, призывая его к самопознанию. Ум просит человека помнить об апостоле Павле: «О человек, причастный природе, 'заботься о себе и познай себя!' в соответствии с заповедью Моисея и узнаешь, кто точно (*ἀκριβῶς*) ты есть, различая в своих рассуждениях, что ты есть на самом деле и что [просто] наблюдается в связи с тобой... Учись у блаженного Павла, который основательно исследовал природу (*τοῦ δι' ἀκριβείας ἐπεσκεμμένου τὴν φύσιν*), и который говорит, что одно человечество есть внешнее по отношению к нам, а другое – внутреннее»⁵. Раз эйдос неизменен, то он относится к внутреннему человеку.

Свт. Григорий Нисский одним из первых предлагает обстоятельное богословское различение между сущностью и ипостасью, которое, как сам он отмечает, согласуется со «строгим

¹ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. Vol. III. Pars IV. Leiden, 1996. – P. 98.*

² *Ibid. P. 8.*

³ *Radde-Gallwitz A. Gregory on Gregory: Catechetical Oration 38 // StPatr. Vol. XCV, 21. P. 305.*

⁴ *Ibid. P. 309.*

⁵ *Gregorius Nyssenus. De mortuis // GNO IX. Leiden, 1967. – P. 40.*

канонем логической дисциплины (*οὐδὲν πρὸς τὸν ἀκριβῆ κανόνα τῆς λογικῆς ἐπιστήμης*)»¹, то есть с точкой зрения эксперта-богослова, а не с привычным в прежней платонической философии некорректным использованием. Контroversa между сщмч. Мефодием Патарским и Оригеном касательно концепции эйдоса повлияла на формулирование понятия ипостаси человека (индивидуума личности) у свт. Григория Нисского. Григорий Нисский отождествляет сущность (*οὐσία*) и эйдос (*εἶδος*), а ипостась (*ὑπόστασις*) человека отождествляет с личностью (*ἰδικὸν πρόσωπον*) и индивидуумом (*ἄτομον*). Причем эйдос/сущность и ипостась/индивидуум не тождественны: «Эйдос и индивидуум (*εἶδος καὶ ἄτομον*), то есть сущность и ипостась (*οὐσία καὶ ὑπόστασις*), не идентичны (*οὐ ταῦτόν*). Ибо говорящий “индивидуум”, то есть “ипостась”, сразу анализирует услышанное: курчавый, сероглазый, сын, отец и тому подобное. А говорящий: “вид”, то есть “сущность”, уточняет: животное разумное, смертное, обладающее умом и знанием, или животное неразумное, смертное, издающее ржание и тому подобное. Раз сущность (эйдос) и индивидуум (ипостась) не идентичны, то не идентичны и особенности, характеризующие то и другое (*τὰ χαρακτηρίζοντα ταύτην τε καὶ εἰνήν*). Если же они не идентичны, то к ним нельзя применять сходные (*συνάπτεσθαι*) имена»². Антропологическое различие между эйдосом и индивидуумом, сущностью и ипостасью Григорий Нисский по аналогии прилагает к триадологии: к общей сущности (*οὐσία*) или природе (*φύσις*) Божией причастны (*μετέχουσιν*) три ипостаси (*ὑποστάσεις*) или три Лица (*πρόσωπα*).

Мы имеем здесь дело с двойственной антропологической конструкцией: с одной стороны, дифференциация – это особенный признак индивидуума, с другой стороны, дифференциация – это вид, т.к. формирует общую группу. Двойственность понятия эйдоса была в тягость древнегреческим философам и отцам Церкви, но ее нельзя избежать. Все-таки она приемлема, потому что при детальном рассмотрении индивидуализирующее применение понятия «эйдос» изначально базируется на обобщении: наше суждение о «типичном X» возможно лишь тогда, когда в известный промежуток времени мы ознакомились с последовательным рядом свойств, чья композиция создает своеобразие рассматриваемого индивидуума. Налицо обобщающее применение понятия эйдос (вид): он подытоживает, когда вбирает в себя меньше отличительных черт (как минимум на одну отличительную черту меньше), чем наблюдается у единичной ипостаси (индивидуума). Обобщение применяется уже на дотеоретической плоскости, когда определяются качества элементов, из которых состоит личность.

Итак, уточнение индивидуальности (ипостасности) происходит за счет редукции элементов, составляющих конкретного человека. Это сложная аналитическая процедура, но она приносит заметный познавательный выигрыш. Эвристично само применение понятия «эйдос», вид,

¹ *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos (Ex communibus notionibus)* // GNO III, I. Leiden, 1958. – P. 32.

² *Ibid.* P. 31. Cp. *Gregorius Nyssenus. Tractatus adversus Græcos* // PG XLV. Paris, 1863. Col. 184CD.

образ, форма. Где в основании понятия «вид» лежит ансамбль или композиция индивидуумов, с самого начала воспринимаемых во множественном числе, там сразу очевидно, что их количественная редукция является индикатором построения вида «человек». Ученик Плотина Порфирий, писавший после Оригена, но до отцов-каппадокийцев, предложил наиболее систематизированное понятие эйдоса: индивидуум «состоит из специальных свойств, собрание которых никогда не может оказаться тем же самым у какой-либо другой вещи,... однако специальные свойства человека – я имею в виду человека вообще – могут оказаться теми же самыми у большего числа предметов, более того – у всех отдельных людей, поскольку это – люди. Таким образом, индивидуальная вещь охватывается видом, а вид – родом: ибо род есть нечто целое, индивидуальная вещь – часть, а вид – и целое, и часть»¹. Итак, индивидуальность – это уникальное сочетание качеств, которые сами по себе не уникальны, а эйдос может быть как общим, так и особенным.

Особо стоит отметить христологическую рецепцию антропологического понятия «эйдос» у блж. еп. Марка Диадоха Фотикийского (ок. 400–475) в контексте контroversы между Мефодием Патарским и Оригеном. Решительный антимонафизит Марк Диадох Фотикийский, подписавшийся под «Кодекс Энкиклиос» и, видимо, один из его составителей (терминология совпадает с его гомилией), вскоре после окончания Халкидонского собора произносит в Эпире гомилию на праздник Вознесения Христова, в которой можно услышать отзвук спора между Мефодием и Оригеном. В этой гомилии явственно признается «I Томос» папы Льва Великого архиеп. Флавиану, халкидонский орос, но без подчеркивания числа «два» при описании природ во Христе. Халкидонская терминология начинала постепенно укореняться в церковном языке. Сначала блж. Диадох подводит к ней с помощью библейских аллюзий. Из Псалтири и ссылок на Псалтирь у апостола Павла используются некоторые цитаты, которые, как представлялось, служат экспликации халкидонской христологии². Диадох усматривает в библейских словах намек на божественную и человеческую природу во Христе, т. е. двуприродность.

«Итак, одного и того же Господа возвестили пророки, и вид Его воплощения (*τῆς δὲ σαρκώσεως αὐτοῦ τὸ σχῆμα*; ср. Флп. 2, 7) они никоим образом не смешивали в одну природу (*οὐ συνέχεαν φύσιν*), как некоторые сегодня толкуют. Но они различными словами боголепно (*θεοπρεπῶς*) выразили то, что относится к Его божеству. Ну а то, что относится к телу (*τῷ σώματι*), они выразили человеколепно (*ἀνθρωποπρεπῶς*), чтобы внятно наставить нас: вознесшийся (*ἀναβάς*), соответственно, возвышенный (*ἐπαρθεὶς*) превыше небес Господь, Который во истину существует (*ὁ μὲν ἔστιν*), берет начало (*ὑπάρχει*) от Отца. Который же (*ὁ δὲ*) произошел

¹ Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Порфирий. Труды. Т. 1. СПб., 2017. С. 322.

² *Diadoque de Photice*. Œuvres Spirituelles // SC 5 bis. Paris, 1955. P. 164–167. Ср. *Marcus Diadochus*. Homilia de ascensione Domini, II–IV // PG LXV. Paris, 1864. Col. 1142B–1146B.

(γέγονεν) от Девы, остается (μένει) человеком, единый в эйдосе и единый в ипостаси (εἷς ὧν ἐν εἴδει, καὶ εἷς ἐν ὑποστάσει). Именно нетелесное (ἀσώματος) восприятием плоти (τῇ προσλήψει τῆς σαρκὸς) придало себе эйдос (εἰδοποιήσας). В нем Он зримо (ἐμφανῶς) восшел (ἀνέβη) туда, откуда, незримо (ἀφανῶς) нисшедши (καταβὰς), воплотился (ἐσαρκώθη)... Итак, никто да не думает, что Его осязаемая человеческая природа (τὴν πικνότητα τῆς ἀνθρώπου φύσεως), которой сущностно приобщился (οὐσιωδῶς κοινωνήσας) святой Логос Божий, распознаваемый (ἐγνώρισται) в сиянии своей божественной и славной сущности (οὐσίας), была изменена (ἀδελοῖ). Более того, истинность природ (ἀλήθειαν φύσεων) пребывает в Нем нераздельно (ἀχωρίστως)»¹.

Здесь уместно вспомнить о критике профессора Алексея Афанасьевича Дмитриевского (1856–1929) касательно перевода этой гомилии профессором Константином Дмитриевичем Поповым (1849–1911). Дмитриевский в 1905 г. обвиняет Попова в массе неточностей при переводе Диадокха, но в предлагаемом им варианте сам отнюдь не всегда точен, а привносимые «улучшения» призваны служить апологетическому усилению сходства с Халкидонским оросом².

Блж. Диадокх говорит об автономном действии Христа при «восхождении на высоту»³. При христологической интерпретации Пс. 56 он различает активное божественное и пассивное человеческое начало, которые свидетельствуют для него о божестве и человечестве Христа, т. е. о двух природах во Христе. Формируется постхалкидонская христологическая терминология. Очевидно, Диадокх склоняется к позиции сщмч. Мефодия Патарского. Так мы находим у него халкидонский образ Иисуса Христа: в одном эйдосе и одной ипостаси нераздельно пребывают божественная и человеческая природы. Божественная слава разливается над человеческой природой. Логос Божий, «действительно приобщившись» человеческой природы, «освещает» ее своей божественной сущностью, не изменяя ее при этом. О таком же образе Христа ранее говорил блж. Феодорит Кирский: «две природы явлены в одном Лице (δύο φύσεις ἐνὶ δείξας προσώπῳ)»⁴, причем божественная природа «освещает» славой Логоса человеческую⁵. Христология Диадокха сходна с христологией Феодорита Кирского. У Диадокха Фотикийского мы видим уточнение халкидонского понятия: один в эйдосе и в ипостаси с двумя «нераздельными» истинными природами⁶. Присутствует рецепция халкидонского ороса, но это еще не неохалкидонство классического православия. Однако у Диадокха имеются аллюзии на богословские понятия свт. Кирилла Александрийского, например, выражение «сущностно приобщился»

¹ Ibid. P. 167–168. Cp. *ibid.*, V–VI. Col. 1145CD.

² Дмитриевский А.А. Опыт издания греческих церковных писателей древнейшего времени в русской патрологической литературе. СПб., 1905. С. 79–89.

³ *Marcus Diadochus*. Homilia de ascensione Domini. Col. 1144A.

⁴ *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Ezechielem, XI, 22–23 // PG LXXXI. Paris, 1864. Col. 901D.

⁵ *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio secundæ epistolæ ad corinthios, IV, 6 // PG LXXXII. Paris, 1864. Col. 401B.

⁶ *Marcus Diadochus*. Homilia de ascensione Domini. Col. 1145CD.

(*οὐσιωδῶς κοινωνήσας*)¹. Итак, понятие «ипостась» у Диадокха халкидонское, но появляются первые наметки неохалкидонской терминологии с ее синтезом дифизитской терминологии с элементами христологии Кирилла Александрийского.

Переход от христологии к антропологии связан у Диадокха с понятием «благодать». Говоря об «освещении» человеческой природы божественной славой Логоса у людей, восплававших великой любовью к Богу, Диадокх подчеркивает, что благодать может оставить даже их. Во-первых, это происходит, если свобода выбора не была скована «узами благодати». Во-вторых, чтобы побудить человека продолжать «духовное испытание», развивать свой «духовный опыт», стремясь «превзойти свои собственные достижения, поднявшись на вершину лестницы, явившейся Иакову»². Бог не ограничивает свободу человека, который может отказаться от благодати, но в то же время побуждает его к богоуподоблению и обожению с помощью добродетели смирения. С одной стороны, Божественная педагогика осуществляется в том числе через чувство богооставленности, которое ведет через отчаяние к исповеданию грехов и исихии³. С другой стороны, чувство богооставленности может быть следствием богоотрицания, неверия, гордыни и гнева⁴. Итак, развитие духовного опыта постоянно связано с добродетелью смирения. Высший уровень духовного развития – добродетельные рассуждения и саморефлексия ума: «Когда благочестивый воин находится на средней стадии духовного опыта (*τῆς πνευματικῆς πείρας*), его чувство смирения начинает усиливаться либо из-за его телесных слабостей, либо из-за беспочвенной ненависти, либо из-за своей заботы о справедливости, либо из-за дурных помыслов. Но когда ум освещается святой благодатью в полноте чувства (*ἐν αἰσθήσει πολλῇ*) и полной уверенности (*πληροφορία*), то душа обладает смирением (*ταπεινοφροσύνη*), словно по природе (*ὡσπερ φυσικὴν*)»⁵.

Духовный опыт, с одной стороны, связан с бесстрашием и смирением, в результате чего может обретаться добродетель созерцательности. Речь идет об аскезе как бесстрашии (*ἀπάθεια*) и созерцании (*θεωρία*). Духовный опыт, с другой стороны, организуется действующей в человеке благодатью, а сам он «становится выше страстей (*ἐπάνω τῶν παθῶν*)»⁶. Понятие «εἶδος» связывается с понятием «энергия» (*ἐνέργεια*), которое характеризует действующую благодать в индивидуальной человеческой душе. На вершине духовного опыта человек ориентируется на подлинное знание (*γνώσις*) и милосердную любовь (*ἀγάπη*). Через смирение, праведность и воздержание человек достигает бесстрастия и любви к Богу и ближнему. «Это представляет собой

¹ Ibid. Col. 1145D.

² *Diadoque de Photice. Œuvres Spirituelles // SC 5 bis. P. 145.*

³ Ibid. P. 146.

⁴ Ibid. P. 147.

⁵ Ibid. P. 157.

⁶ Ibid. P. 131.

основу для осуществления синергии человеческой свободы и божественной благодати. Прогресс в духовном опыте мобилизует и объединяет различные способности человеческой природы: ум, чувство и волю. Ум возвышается до озарения (*φωτισμός*) и познания (*γνώσις*) Бога, чувство достигает созерцания (*θεωρία*) и вкуса (*γεύειν/ γεύεσθαι*) невыразимой сладости, а воля вновь обретает привычку к постоянному воспоминанию (*μνήμη*) о Боге, пылая божественной любовью»¹. Действенная благодать даруется в ответ на индивидуальную аскетическую борьбу, формируя духовный опыт человека.

Редуцируя элементы единичных феноменов, индивидуализирующее применение понятия эйдоса хотя и дологично, но остается в научном арсенале богословской антропологии IV–V вв. Поэтому отыскивать понятийную четкость в христианской антропологии, оперирующей термином «эйдос», будет безрезультатным делом. Ни один из древнегреческих философов, а затем ни один из христианских богословов эпохи поздней античности не сформировал однозначный понятийный аппарат, поэтому использование ими параллельных понятий представляется эвристически оправданным. Судя по всему, концепция антропологической дифференциации у отцов-каппадокийцев, а до них концепция эйдоса и индивидуума личности у Оригена повлияла на формирование концепции тринитарной дифференциации (ипостасные свойства трех Лиц Троицы).

9.3. Выводы

Ориген, конструируя свою богословскую систему, считает необходимым, рассказать об антропологической драме, если речь зашла о человеке: что задумано Богом касательно человека, как человек подпал смерти, как в новом творении образа человека он возвращается в вочеловечении Бога, в инкарнации. Богословие Оригена характеризуется неукротимым желанием трансцендировать человека через ступени духовного восхождения. Ориген неумолимо говорит о том, как человек поднимается над собой, над своими свойствами и ситуацией (самотрансценденция человека). Здесь открывается путь мистики и аскезы. Во-первых, центр человека лежит вне его самого, он должен превзойти себя, стать сверхчеловеком (*ἄνθρωπος ἄνθρωπος = homo homo → ὑπὲρ ἄνθρωπος = supra/super homo*)². Во-вторых, человек понятен лишь в контексте вочеловечения Божия. Глубочайшая сущность человека – обожение. Посредством инкарнации Бога человеческая природа во Христе и в нас стала обоженной.

¹ *Huiian G.* The Spiritual Experience in Diadochus of Photike // *StPatr.* Vol. XCVI, 22. Leuven-Paris-Bristol, 2017. P. 307.

² *Origène.* Homélie sur Ézéchiél, III, 8 // SC 352. Paris, 1989. P. 146. Ср. *Origenes.* Homilia III, 8 in Ezechielem // PG XIII. Col. 694C.

Итак, во Христе божественная природа «соединена» с человеческой, так что человеческая природа может обожиться вместе с божественной. Это происходит не только во Христе, но в каждом, кто верует во Христа и живет согласно Его учению¹. Ориген формулирует императив: следует становиться богами (богоуподобление), а не людьми². Это мизантропическая черта его антропологии и дегуманизация динамики человеческого развития. О богоуподоблении говорит и Платон («Тезетт», 150с). Ориген не согласен с Платоном, который не считал «спасение» универсальной и энтелехийной категорией («Федр», 247с). Все же Ориген повторяет за Платоном, что спасение охватывает не всего человека, а только разумную часть его души. Но каждая личность должна стремиться достичь энтелехийную цель вне нее самой. Истинная самость человека позиционирована не в нем. Человек должен спешить на пути ко все большему, к соединению с Логосом и к созерцанию божественных эйдосов. Однако христианство после Никейского собора учит, что человек обоживается не посредством созерцания божественного порядка эйдосов, а уподобляясь вочеловечившемуся Богу в Его любви к ближнему.

Согласно сщмч. Мефодию Патарскому, а затем и свт. Епифанию Кипрскому, Ориген должен иногда признавать, а иногда отвергать частичное воскресение человека³. Мы сталкиваемся с определенным недоразумением у Мефодия: весьма важный у Оригена концепт эйдоса сильно переинтерпретируется и выглядит уже иначе⁴. Под телом воскресения подразумевается скорее внешнее проявление, чем физическая форма, т. е. чем эйдос, который пребывает в человеческом теле и гарантирует его идентичность сквозь поток материи. Мефодий критикует не Оригена, а его тезисы направлены прежде всего против неоплатонизма Плотина и Порфирия⁵. Его концепция телесного эйдоса не соответствует тому, что подразумевал Ориген, не отождествлявший эйдос с телесным субстратом. При применении платонических и перипатетических воззрений Ориген и Мефодий говорят на разных языках⁶ (особенно касательно понятий «*εἶδος*» и «*μορφή*»), что препятствует конструктивному диалогу. Этот пример богословского недоразумения может служить предостережением для современных межконфессиональных дискуссий.

Понятие «эйдос» в богословской антропологии III–V вв. имело один сигнификат (вид, форма), но разные денотаты (плотское начало и духовное начало). Ввиду отсутствия унифици-

¹ *Origène*. Contre Celse, III, 28 // SC 136, II. Paris, 1968. P. 68. Cp. *Origenes*. Contra Celsum III, 28 // PG XI. Col. 956D.

² *Origène*. Commentaire sur saint Jean, XX, XXIX, 266 // SC 290, IV. Paris, 1982. P. 286. Cp. *Origenes*. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem XX, 23 // PG XIV. Col. 641B.

³ *Ephiphanius*. Panarion, 64, 4 // GCS 31, II. Berlin, 1980. S. 412–413.

⁴ *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 248–249.

⁵ *Benjamins H.S.* Methodius von Olympus. Über die Auferstehung: Gegen Origenes und gegen Porphyrius? // *Origeniana septima*. Origenes in der Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts / hrsg. W.A. Bienert und U. Kühneweg. Leuven, 1999. S. 96.

⁶ *Clark E.A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Dialogue. Princeton, 2016. P. 93–94.

рованного понятийного аппарата, использование богословами поздней античности параллельных понятий эвристически оправданно. Судя по всему, концепция антропологической дифференциации индивидуумов у отцов-каппадокийцев, а до них концепции эйдоса у Оригена и сщмч. Мефодия Патарского повлияли на формирование концепции тринитарной ипостасной дифференциации. Соотношение понятий «ипостась» (индивидуум) и «просопон» (лицо) не определено, но во втор. пол. IV в. уже явно отличаются понятия «эйдос/усия» и «ипостась/просопон».

10. Греческая антропология IV–V вв.

10.1. Теоретическая и прикладная антропология

Что есть ныне человек, отчетливо следует из того, чем он становится после воскресения. Быть человеком означает эсхатологическое становление во Христа, которое уже началось в творении. Это процесс, приостановленный грехопадением. Итак, история спасения быстро превратилась в историю беды. Процесс спасения был вновь продолжен посредством боговоплощения, вочеловечения Бога. Человек понимается как процесс, он является заданием для самого себя. То, что человек существует, – это процесс, но процесс с помехами и неполадками. Он уже был сорван и потерпел неудачу, но был вновь запущен в действие Богом. Человек не брошен на произвол судьбы и не предоставлен себе самому. Бог оснастил человека всем тем, что ему требуется для возвращения. Человек может вернуться к Богу. Бог вмешивается ныне в бедственную историю с прямо-таки потрясающим упорством: Он посылает в мир Своего Сына, дает новый импульс развитию спасительного порядка человеческого бытия.

Человек должен разобраться с собой, ему следует знать условия своего существования, свою задачу, свое будущее. Человек является созданием. Этим сказано, что он – творение Божие. Как Бог создал его? В этом заключены позитивные стороны человеческого бытия. Бог создал его посредством Своего Логоса: Бог является Творцом через Своего Сына. Бог создал человека по Своему образу, так что человек обладал божественной жизнью. Здесь имеется в виду вдыхание духа, под которым восточные отцы подразумевали Святого Духа, придающего человеку силы реализовать богоподобие.

С таким оптимальным оснащением человек призван уподобляться Логосу. К человеку обращен Божий призыв бескорыстной любви, на который человек может свободно ответить, свободно обратиться к Богу в полноте созерцания. Значит, человек остается свободным в причастности жизни Божией, чтобы достичь непорочности и бессмертия, которые отцы Церкви понимали как подобие человека Логосу, разумеется, в меру, доступную созданию. Так человек посредством свободы воли призван ко все большему уподоблению Логосу. Свобода – драгоценнейшее из всего, чем обладает человек. Причем не утверждается, что человек постоянно свободен, но что человек принципиально свободен и тут и там имеет шанс реализовывать свою свободу воли в жизни. Без свободы человек не отличался бы от остального космоса. Свобода дает ему привилегию быть сыном или дочерью Божией. Свобода может одолеть все злые силы, она возвышается над судьбой.

Восточные отцы Церкви не видят никакого основания считать человеческую свободу чем-то незначительным, чтобы тем самым Бог представлялся больше и значительнее. Умаление

свободы воли было характерно для богословствования западных отцов. Свобода делает человека владыкой мира исконно или же по заповеди Божией. Через человека вселенная приносится пред Богом. О человеке не рассуждается вне космоса, который в свою очередь имеет свой шанс через человека. В этом смысле восточные отцы именуют человека микрокосмом. Космос ради человека! Это весьма притязательный образ человека, совершенно другая идея, чем в философии, в которой человек ради космоса.

Человек не захотел достигать цели, поставленной ему Богом. Он не пожелал познать Бога: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин. 1, 9–10). Человек отвернулся от Бога и тем самым подпал под власть своих природных слабостей, он служит злым силам. Как могло такое случиться, если он – весьма хорошее создание Божие (Быт. 1, 31)? Человек свободен, но его свобода не совершенна. Его свобода – свобода выбора, которая способна как на обожение, так и на отказ следовать Богу. Существует злая часть творения. Значит, зло размещается в том, кто делает свободный выбор не приближаться к Богу, в том, кто предпочитает грешить.

Стало быть, если человек не стремится к уподоблению Богу, он утрачивает право на существование в мире, над которым он должен владычествовать (Быт. 1, 28). Он стал рабом из-за деяния Адама. Оно актуализировало и активизировало зло и позволило ему торжествовать над человеком. Адам потерял богоподобие, и свобода обернулась смертью и испорченностью. Вот основание, почему человек поработился телесности, греху и своим страстям. Поэтому существует неволя, бедность и насилие. Очень злободневный вопрос о соотношении человеческой свободы и кризиса в мире. Человек создан как владыка мира с благодетельной задачей: привести мир к Богу. Но затем произошел надлом в человеческой природе, и человеку не хватает морали и ориентации. Он угрожает целевой установке творения.

Если разделять точку зрения этой антропологии, то необходимо делать соответствующие выводы. Тогда следует в полный голос предостерегать нас людей, когда наше поколение, сознавая себя владыкой мира, восстает против творения. Тогда следует всемерно предупреждать людей, если они считают, что владеют ситуацией и действуют так, словно их поступки приводят к чему-то хорошему, хотя трагические последствия вроде бы благих дел оставляют зримый след еще на долгое время. Речь идет об этике сдержанности и осторожности, уважения человека перед творением и перед Творцом. И по сей день она представляется актуальной. Яркий пример тому – острая необходимость формирования экологического сознания, ответственности за творение.

Для отцов Церкви индивидуальная этика выглядела предостережением: будь осмотрительным, обратись, начни все снова, ты опасно живешь! Список требований можно продолжать.

Сегодня для них открываются новые горизонты приложения. Отцы уже включали в эту этику и вопросы социального вреда: бедность, голод, война, эксплуатация и т. д. В речах богословов IV–V столетий вред выглядит следующим образом: Адам отказался отвечать пред Богом и вследствие этого привел себя в состояние полного дисбаланса, разрушил гармонию своего существования в мире. Человек более уже не может претворить в жизнь подобие Богу. Но в человеке встроено призвание к познанию Бога, его не покидает беспокойство в вопросе о Боге. Самосознание указывает человеку на большую цель, чем он сам, максимальную идею, на которую способен его дух, к которой он стремится и с которой соотносит себя: на идею Бога.

Итак, Адам уклонился от своего призвания, и его потомство вынуждено испытывать на себе последствия происшедшего: искажение образа Божия в человеке и нарушение баланса. Потомство рождается не в богоподобном состоянии, а склонным ко греху. Однако свобода воли у потомков сохраняется, так как она – основная черта образа Божия. А потому человеку непременно присуща возможность желания добра. Но грех Адама обуславливает то, что человек постоянно блокирует свою естественную предрасположенность, свойственную ему, и легко уклоняется от Бога в направлении страстей.

Человеческая природа повреждена грехом Адама. Богословами постоянно повторяются две причины бедственной ситуации человека: бремя последствий греха Адама и индивидуальная вина. Исконная природа человека не разрушена до конца и человек является личностью со свободной волей. Свобода – драгоценный дар человеку, однако дар очень хрупкий. Она может быть как средством обожения, так и источником греха.

В чем действительно нуждается человек, так это в восстановлении образа Божия, и после вочеловечения Иисуса Христа человек способен поступать иначе, чем прежде. В крещении у него появился новый шанс. При спасении воссоздается человеческая природа. Человек должен заново взять направление к Богу. На Западе блж. Августин говорит: это направление человек получает посредством особых даров благодати. Восточные отцы говорят иначе: посредством восстановления поврежденной человеческой природы.

Наряду с теоретической разработкой в богословии образ человека, естественно, должен быть представлен и в его конкретном приложении. Подразумевается практическая аскеза, которая для восточных отцов имела большое значение и была перенята у них западными отцами. Она коренится в вышеописанной антропологической доктрине, но сама была не доктриной, а практикой, организацией жизненного опыта. Цель аскезы – восстановление образа Божия в человеке. Это предприятие возможно для человека в силу Воплощения, крестной смерти и Воскресения Сына Божия. Природа человека уже излечена и возобновлена вочеловечением Иисуса Христа. Решающее событие уже произошло благодаря крещению и миропомазанию. Но познание и знание, о чем идет речь, еще неустойчиво.

Люди должны желать спасения, иначе они еще не спасены. После крещения человек находится в тех же условиях, как и прежде. Он рискует уклониться в неверном направлении подобно Адаму. Возможность выбирать, так или иначе, является фундаментальной характерной чертой человека. Восстановленная воплотившимся Сыном Божиим природа человека остается лабильной, неустойчивой. Согласно прикладной антропологии, сохранение достигнутой гармонии зависит от человека. Борьба за ее сохранение может иммунизировать человека от зла, может иметь целительный характер, помогая локализовать, ограничить страсти, которые рассматриваются как болезни духовной жизни. Если человек ничего не предпринимает против страстей, тогда это спровоцирует хроническую предрасположенность к греху. Результат аскезы – покаяние, установка человека, который обращается к Богу и тем самым считается с возможностью своего восстановления, отвращаясь от всяческих страстей человеческих.

Под прикладной антропологией следует понимать практический поиск восстановления образа Божия. Восстановление началось через крещение, но кроме крещения человек должен привнести еще и свой вклад. Здесь заключается проблема человека касательно намерения и возможности делать добро, касательно знания и познания. Об этом и идет речь в аскетической мысли. Тоска о Боге присутствует в человеке, но она не стабильна. Внезапно она превращается в стремление к чему-то совершенно иному. Человек остается, как прежде, человеком, но грех тянет его вниз, к злу. Поддержание душевного равновесия в беспрестанной битве с грехом зависит от человека. Страсти рассматриваются как духовные болезни. Они становятся устойчивой предрасположенностью к греху, если ничего не предпринимать против них.

Прикладная антропология начинается с возвращения человека к самому себе в безмолвии и покое, чтобы (вновь) осознать себя перед Богом. Этой цели служат многие тексты. Для примера можно обобщенно озвучить сирийскую традицию аскетики. Она сообщает о развитии одних страстей из других: любовь к богатству, накопление имущества, откармливание тела, из чего возникают плотские страсти. Но есть и неплотские страсти: тщеславие, являющееся источником насилия и ревности, властолюбие, гнев, авторитарная надменность, жажда славы среди людей. Озабоченность телом аскеты нередко также причисляли к страстям. Семи главным страстям (гордость, сребролюбие, блуд, зависть, чревоугодие, гнев и уныние) противопоставляются семь главных добродетелей (любовь, нестяжание, целомудрие, смирение, воздержание, кротость и трезвение)¹.

В прикладной антропологии наблюдается широкоохватность индивидуальных центров тяжести, но при определении страстей присутствуют также социальные и политические центры тяжести. Составляются каталоги пороков, содержащие практически все, что христианский аскет должен детально подмечать. Он обязан круглосуточно практиковать аскезу, все остальное –

¹ *Ефрем Сирий, прп.* О страстях и добродетелях. М., 2014.

компромиссы. Внимательно присматриваясь к своим страстям, человек понимает, они не так уж и случайны, как казалось на первый взгляд. Вместе взятые они фактически представляют собой источники бедственного положения человека. Их противоположность или их отсутствие упразднили бы за ненужностью аскетические усилия.

10.2. Неоднозначные антропологические концепции

Мы можем составить себе обобщенное представление о том, что говорят восточные отцы Церкви из Палестины, Сирии и Коринфа, так как консенсус среди них поразительно велик. Бросается в глаза, что до свт. Григория Нисского мы не найдем у них никакого систематического изложения антропологии. Впервые именно у него мы встречаем антропологическую систему в тексте под названием «Об устройении человека» («Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου»)¹. Принято считать, что он написал данную работу вскоре после смерти своего брата свт. Василия Великого (378–379)². Этот текст многие патрологи считают дополнением к девяти «Беседам на шестоднев» Василия Великого³. В конце девятой «беседы» говорится: «Насколько же человек имеет образ Божий, и как он участвует в Его подобии, это будет, если угодно Богу, рассмотрено позднее»⁴. Потому «Апологетические объяснения на шестоднев»⁵ у Григория Нисского являются развитием идей из гомилий его старшего брата Василия Великого. Подобно Филону, Оригену и Василию Великому, Григорий Нисский не довольствуется представлением о сотворении мира только по тексту Ветхого Завета. В его сочинение вплетены реминисценции из «Тимея» Платона. Но к парадигмальным для греческого богословия антропологическим концепциям мы обратимся в следующем разделе этой главы. Они более контурно проступят на фоне неоднозначных концепций.

10.2.1. Еп. Немезий Эмесский: «разум свободен и автономен»

Один из первых специализированных антропологических трактатов написал Немезий Эмесский (кон. IV – пер. пол. V в.), епископ из сирийского региона. Об антропологии свт. Григория Нисского речь пойдет ниже, а вот книгу Немезия Эмесского следует кратко проанализировать. Немезий мыслил в неоплатонических философских категориях (ссылается на Посидо-

¹ *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 123–256.*

² По вопросу датировки смерти св. Василия Великого см.: *Maraval P. Retour sur quelques dates concernant Basile de Césarée et Grégoire de Nysse // Revue d'histoire ecclésiastique. Vol. 99. Louvain, 2004. P. 153–157.* По датировке написания работы св. Григория Нисского см.: *Daniélou J. La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse. Berlin, 1966. P. 159–162.* А также см.: *May G. Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa. Leiden, 1971. P. 56.*

³ *Basilius Magnus. Homiliae in Hexaemeron // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 3–208.*

⁴ *Ibid., IX, 6. Col. 208A.*

⁵ *Gregorius Nyssenus. In Hexaemeron explicatio apologetica // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 61–124.*

ния, Аммония Саккаса, Плотина, Нумения Апамейского, Ямвлиха, Порфирия) и был весьма читаемым автором в Средние века. Его антропология перекликается с антропологией каппадокийских богословов. В частности, к антропологическим идеям Немезия Эмесского обращался прп. Иоанн Дамаскин (ум. до 754). Немезий стал епископом города Эмесы (Хомса) в западной Сирии (между Дамаском и Пальмирой) около 400 г. Он известен по своему трактату «О природе человека»¹, который демонстрирует смесь стоического, неоплатонического и христианского учения. В Средние века этот трактат приписывался свт. Григорию Нисскому и был переведен на арабский, сирийский, армянский, грузинский и латинский (дважды) языки.

Немезий именует человека микрокосмом (*μικρὸς κόσμος*). Человек разумен и соединяет в себе смертное с бессмертным. Он – не только образ Божий, но и «образ всего творения» Божия, т. е. макрокосмоса. Человек – венец творения, сам наделенный творческим даром. Ему Немезий буквально поет панегирик: все существует ради человека, «и настоящее, и будущее, ради него и Бог соделался человеком, – переходящего в нетление и избегающего смертности (*τὸ θνητὸν*). Созданный по образу и подобию Божию, он (человек) царствует на небе, живет со Христом, есть дитя (*Θεοῦ τέκνον*) Божие, обладает всяким началом и властью. Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, пребывает созерцанием (*τῆ θεωρίᾳ = мыслью*) на небе, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря...; человек преуспевает во всякой науке, искусстве и знании (*μέθοδον = методе познания*), с отсутствующими, по желанию, беседует посредством писем (*τῶν γραμμάτων*), нисколько не затрудняемый телом, предугадывает будущее; над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и с Богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами; исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо Божие (*Θεὸν περιεργάζεται*), делается домом и храмом Божества – и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия»².

Еп. Немезий Эмесский, несомненно, собрал и использовал широкий спектр античных философских источников, но он не переписывал их, а с учетом своих широких знаний в области естественных наук и философии он ориентировался также на библейские топосы, правда, часто они отходили у него на второй план. В конечном счете его богословский трактат является важным обобщением предшествовавшей богословско-философской антропологической мысли.

Немезий в начале своего трактата неоднократно обращается к комментарию на Книгу Бытия Оригена. В то же время богословская антропология Немезия ориентируется на философскую антропологию Посидония (139/135–51/50 до н. э.). Человек, согласно Немезию, по природе хрупок и беззащитен, он постоянно испытывает нужду (*χρεία*), и реализация его потребно-

¹ *Nemesius Emesenus. De natura hominis* // PG XL. Paris, 1858. Col. 505–844.

² Немезий Эмесский. О природе человека / пер. Ф.С. Владимировского. М., 2011. С. 17–18. Ср. *Nemesius Emesenus. De natura hominis*, I // PG XL. Col. 533AB.

стей созидает социум и городскую культуру. Топос культуры как полиса характерен для античной философии, и до Немезия его использовали такие христианские богословы, как еп. Евсевий Кесарийский и свт. Василий Великий. Вернер Егер (1888–1961) считает, что словоупотребление и образность в трактате Немезия свидетельствуют о значительных заимствованиях из медицинской антропологии Посидония, особенно «что касается описания тела и его частей»¹. Но как внимательно замечает Эйлив Скард (1898–1978), в медицинской антропологии и психологии Немезий больше ориентируется на утраченное сочинение Галена (129–216) «Περὶ ἀποδείξεως» (О достоверном знании)². Вывод об утерянной работе основан на сравнении Немезия с сохранившимися отрывками из Галена. Для доказательства Скард сопоставляет трактат Немезия с текстами Галена, и показывает явные терминологические параллели, например, «εὐπρέπεια» (красивый вид) и «εὐαίσθησία» (тонкая чувствительность, в отличие от толстой кожи животных). Последнее понятие представляет собой аллюзию на Платона: «Что касается переплетения сухожилий, кожи и кости на концах пальцев, то, когда все это было перемешано, а смесь высушена, родилась жесткая кожа. Таковы были вспомогательные причины, участвовавшие в ее создании, но самой подлинной из причин была мысль о благе существ, имеющих возникнуть в будущем»³. В свою очередь Гален использовал учение об элементах телесности Гиппократов (ок. 460–370 до н. э.).

Показывают ли метафизические доктрины Немезия признаки влияния на него философии Посидония? Теория четырех элементов и их взаимозаменяемости выявляет определенную общность между Немезием и Посидонием. Обширные медицинские знания, акцент на платоновском «Тимее», сочетание платоновских и аристотелевских идей, а также множество других свидетельств указывают на неоплатонический источник Немезия, которым должен быть, судя по всему, именно Посидоний, что первым предположил Вернер Егер. Определение положения человека и цивилизации издревле было полем споров, в котором позднеэллинистическая мысль стремилась интегрировать всех философов, таких как Демокрит, Эпикур, платоники, перипатетики, киники, стоики. Человек является связующим звеном между небом и землей, этим воззрением доктрина микрокосма Демокрита и Посидония соединяется у Немезия с библейской историей о творении. Первоначальным философским синтезом у Немезия был, согласимся с Егером, синтез Посидония.

¹ Jaeger W. Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914. S. 126–127.

² Skard E. Nemesiosstudien // Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies. Vol. 17. Oslo, 1937. P. 11–13.

³ Платон. Тимей, 76d // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 567–568.

Согласно Немезию, телесная природа наилучшим образом соответствует человеку как «ζῷον λογικόν» (разумному животному)¹. В первой главе Немезий занимается перечислением биологических качеств человека, видимо, ориентируясь на Галена. К особенностям расширения и усовершенствования человеческой телесности Немезий относит одежду, жилище и врачевание (ὁ ἰατρός καὶ ἡ θεραπεία – исцеление и лечение)². Потребностью в расширении и усовершенствовании телесности Немезий объясняет формирование ценностей культуры, и даже возникновение полиса, государственности. Видимо, Немезий использует интерпретацию Посидонием Платона: людям нужно собрание социума (σύννοδος), потому что они не самодостаточные существа (οὐδεὶς αὐτάρκης). Использует Немезий и аристотелевское определение человека как «социального животного», расширяя формулировку дополнением «коллективный/ кампанейский» (συναγελαστικός): «Φύσει γὰρ συναγελαστικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον γέγονεν ὁ ἄνθρωπος» (по природе человек является коллективистским и гражданственным живым существом). Точно такое же двухчастное определение человека мы найдем ранее у свт. Василия Великого: «πολιτικὸν γὰρ ζῷον καὶ συναγελαστικὸν ὁ ἄνθρωπος»³.

В силу своей разумной и коллективной природы люди основывают города: «Из-за искусств, наук и проистекающем оттуда множестве потребностей мы нуждаемся друг в друге. Т. к. мы зависим друг от друга (χρείας ἀλλήλων), то собираемся в большом количестве на одном и том же месте. Соответственно жизненным потребностям (κατὰ τὰς τοῦ βίου χρείας) мы общаемся друг с другом в социальных отношениях. Это собрание и объединение жилищ называем мы городом. Цель его состоит в том, чтобы мы в общении приносили взаимную пользу вблизи, а не вдали друг от друга. По природе человек развился в живое существо, которое коллективистское и гражданственное (συναγελαστικὸν καὶ πολιτικὸν). Человек в одиночку не самодостаточен, чтобы выполнять все нужное (οὐδεὶς αὐτάρκης ἑαυτῷ πρὸς ἅπαντα). Города появились из-за торговли и наук»⁴. Итак, полис – коллективное тело социума. Сравнение полиса и человеческого тела до Немезия использовали стоики. С 38 по 44 главу трактат Немезия обращается к философии Посидония, считает Егер⁵. Скард же настаивает, что здесь опять проявилось влияние Галена⁶, которого неоднократно упоминает сам Немезий. Но как будет показано ниже, в этих главах Немезий обращается к неоплатонически переработанной «Никомаховой этике» Аристотеля.

Согласно Немезию, человек как коллективное животное является срединным существом мироздания, находящимся на границе (ἐν μεθόριος) между высшими разумными и низшими не-

¹ *Nemesius Emesenus*. De natura hominis, I, 21 // PG XL. Paris, 1858. Col. 524B.

² *Ibid.* I, 18 // PG XL. Col. 520B.

³ *Basilius Magnus*. Homilia I in psalmum, XIV, 6 // PG XXIX. Col. 261C.

⁴ *Nemesius Emesenus*. De natura hominis, I, 19 // PG XL. Col. 520C–521A.

⁵ *Jaeger W.* Nemesios von Emesa. S. 96–98.

⁶ *Skard E.* Nemesiosstudien // Symbolae Osloenses. Vol. 17. P. 18.

разумными созданиями, а потому родственный тем и другим и связывающий их как скрепа (*δεσμός*) в единство всей природы, для чего Творцу не потребовались никакие другие посредники: «Разумом (*διὰ τοῦ λογικοῦ*) человек соединяется с бестелесными и разумными природами (*ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσιν*): он размышляет, думает, судит об отдельных явлениях, он стремится к добродетелям (*ἀρετὰς*), он вдохновенно устремляется к вершине добродетелей – благочестию (*εὐσέβειαν*). Поэтому он находится как бы на границе (*ἐν μεθωρίοις*) между духовной и чувственной сущностью (*νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας*); через тело и телесное устройство он связан с неразумными и неодушевленными (*ἀψύχοις*) живыми существами, напротив, через разум он связан с бестелесными сущностями, как уже отмечалось ранее. Творец, очевидно, постепенно (*ὀλίγον*) соединил друг с другом различные природы (*τὰς διαφορούς φύσεις*); в результате все творение предстает как единство (*μίαν*) и однородность (*συγγενῆ*)»¹.

Через покаяние смертное тело человека делается бессмертным. Тело и душа комплементарны и обогащают друг друга своими преимуществами: «Только тело человека, несмотря на его бренность, наделяется бессмертием; телесная часть становится бессмертной через душу, а душевная – через тело. Человек – единственное из разумных существ, которое получило преимущество заслужить прощение в покаянии (*τὸ συγγνώμης ἐν τῷ μετανοεῖν ἀζιούσθαι*). Ни демоны, ни ангелы, несмотря на их раскаяние, не считаются достойными прощения. Прежде всего в этом проявляется Бог праведный и милосердный; так Его и именуют. Ангелы не подчинялись никакому принуждению, которое низводило бы их до греха; по своей природе они были свободны от физических страстей, потребностей и чувственных наслаждений (*ἐκ φύσεως τῶν σωματικῶν παθῶν τε καὶ χρειῶν καὶ ἡδονῶν*); поэтому, несмотря на свое раскаяние, они по праву не получают никакого прощения. Однако человек является не только разумным (*λογικόν*), но и живым существом (*ζῶον*). Потребности этого живого существа (*χρεῖαι*) и страсти (*πάθη*) часто морочат разум (*περιέλκουσι τὸν λογισμόν*). Когда оно возвращается к размышлению, то бежит от страстей и обращается к добродетелям (*ἀρετὰς*), поэтому оно находит справедливое сострадание: прощение. Его сущности (*οὐσίας*) свойственна способность смеяться (*γελαστικόν*), она свойственна только этому живому существу [человеку], каждому и в любое время»².

В самом начале трактата Немезий неожиданно переходит от медицинской антропологии на физику магнитов. Во второй главе он обращается к метафизике Аристотеля, философствуя о материи, форме и эйдосе. В ущерб богословию он увлекается анатомическими и медицинскими подробностями, размышляя о костях, сухожилиях, ногтях, волосах и т.д.³ Все это, как считает

¹ *Nemesius Emesenus. De natura hominis*, I, 11 // PG XL. Col. 508A.

² *Ibid.*, I, 19–20 // PG XL. Col. 521AB.

³ *Ibid.* XXVII–XXVIII // PG XL. Col. 705A–717B.

Скард¹, он заимствует из сочинений Галена. Размышляет Немезий также о ботанике и биологии, после чего делает вывод об отсутствии переходных форм между видами в природе. Однако вряд ли такую позицию можно считать креационистской, т. к. он противопоставляет в 25 главе Галена Аристотелю.

Пропустим медицинские и другие естественно-научные главы трактата Немезия и перейдем теперь к двум философско-богословским блокам глав его антропологии. Провидение (божественная воля) не отменяет человеческую волю. Понятие провидения у Немезия полностью вписывается в философский контекст поздней античности². У Немезия антропология последовательно совмещается с сотериологией и онтологией. Задача человека – реализовать свой индивидуум личности в творении, а это предполагает наличие у человека автономии при принятии решения. Вопрос автономии разума затрагивается в девяти главах в конце трактата. Главы 29–34 представляют собой богословское переложение третьей главы «Никомаховой этики» Аристотеля³, но имя Аристотеля всплывает редко, в основном во втором блоке антропологических глав (39–41), который обращается уже ко всему тексту «Никомаховой этики»: например, «хорошо сказано Аристотелем»⁴. Второй блок философско-богословских глав представляет собой синтез перипатетической антропологии с медицинской антропологией Галена.

Стоит предварительно отметить то, что III глава «Никомаховой этики» связана у Аристотеля с анализом изречения «Никто по воле не дурен и против воли не блажен [счастлив]»⁵, а у Немезия оно нигде не упоминается. Однако его аргументация (в главах 39–41)⁶ весьма сходна с аристотелевской⁷: в обоих текстах рассуждается о произвольности добродетели и порочности, действия которых связаны с привычками («привычка (*ἔξις*) – приобретенная природа (*φύσις ἐπίκτητος*)»)⁸. В связи с логикой текста Немезия Мартин Штрек делает предположение, что 39 глава в оригинальной версии трактата должна была бы следовать за 34 главой⁹.

У Немезия присутствует понятие «воля» (*βούλησις*), но он использует его редко (13 раз за весь трактат). Чаще он использует прилагательные «произвольное» (*ἐκούσιον*), соответственно, «вынужденное» (*ἀκούσιον*), а также «свободный выбор/ личное решение» (*προαίρεσις*) и «автономия/ самоопределение» (*ἀντεξούσιον*). Автономия идентифицируется с решением, «которое в

¹ Skard E. Nemesiosstudien // Symbolae Osloenses. Vol. 17. P. 20.

² Streck M. Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emessa und Gregor von Nyssa. Göttingen, 2005. S. 40.

³ Аристотель. Никомахова этика, III, 1–5 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983. С. 95–103.

⁴ Nemesius Emesenus. De natura hominis, XXXIX, 150 // PG XL. Col. 764C.

⁵ Аристотель. Никомахова этика, III, 7. С. 105.

⁶ Nemesius Emesenus. De natura hominis, XXXIX–XLI // PG XL. Col. 761A–780B.

⁷ Аристотель. Никомахова этика, III, 6–8. С. 104–108.

⁸ Nemesius Emesenus. De natura hominis, XXXIX, 151 // PG XL. Col. 765A.

⁹ Streck M. Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emessa und Gregor von Nyssa. S. 42.

нашей власти» (*τὸ ἐφ' ἡμῶν*)¹. Это выражение наиболее частотно у Немезия, когда он рассуждает о свободе воли. Понятийный аппарат заимствуется Немезием не только у Аристотеля, но и из комментариев к Аристотелю у Псевдо-Плутарха² («*κατὰ προαίρεσιν*» и «*τὸ ἐφ' ἡμῶν*»). Прилагательные «*ἐκούσιον*» (добровольное) и «*ἀκούσιον*» (невольное) используются в среднем роде при характеристике свободных или вынужденных действий и не связаны с разумностью души (характеризуют также жизнедеятельность животных). Понятие «*προαίρεσις*» (личный выбор) всегда обозначает отдельное волевое решение человека действовать или не действовать. Понятие среднего рода «*τὸ αὐτεξούσιον*» (автономия) подразумевает непосредственно свободную волю, соответствующую деятельности разума. Оно встречается только во втором блоке глав (39–41), а в мужском роде (*ὁ αὐτεξούσιος*) подразумевает исконное антропологическое свойство человеческой природы, не связанное с обусловленностью и относительностью человеческих действий. На латынь оно переведено как «*liberum arbitrium*» (свобода воли). В остальном тексте трактата Немезия эти понятия практически не встречаются.

Рецепция перипатетической антропологии Немезием опосредованная³. Она зависима в первую очередь от позднеантичных комментариев на «Никомахову этику», что отмечал в свое время Эйлив Скард. Осторожное обращение Немезия к Аристотелю, и переосмысление его антропологии в христианском ключе бросается в глаза, т. к. в пер. пол. V в. богословы в основном использовали платонизм (неоплатонизм), а к перипатетизму относились с подозрением⁴. В 29 главе Немезий дает определение действию: «действие [поступок] есть разумная деятельность» (*πρᾶξις ἐστὶν ἐνέργεια λογική*)⁵. Значит, действие социально, как у Макса Вебера (1864–1920), и недоступно животным и младенцам (Немезий непоследователен в 30 главе, возможно, предполагая зачаточную форму разумности у них). Дифференциация свободного и вынужденного действия (главы 29–30) соответствует Аристотелю⁶, но Немезий расширяет перечень характеристик, возможно, используя позднеантичные комментарии к этике Аристотеля⁷. Он констатирует, что действие может быть смешанной формы, добровольным и вынужденным. Как пример он приводит христианское мученичество. Этот пример, возможно, представляет собой аллюзию⁸ на судьбу Оригена⁹.

¹ *Nemesius Emesenus*. De natura hominis XXXII, 130 // PG XL. Col. 729C.

² *Streck M.* Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emessa und Gregor von Nyssa. S. 77–81.

³ *Koch H.* Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa. Berlin, 1921. S. 24–25.

⁴ *Ibid.* S. 21.

⁵ *Nemesius Emesenus*. De natura hominis, XXIX, 124 // PG XL. Col. 717C.

⁶ *Аристотель*. Никомахова этика, III, 1 // *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983. С. 95–97.

⁷ *Streck M.* Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emessa und Gregor von Nyssa. S. 47–53.

⁸ *Ibid.* S. 54–55.

⁹ *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses, Adversus Origenem Adamantium, Hæresis XLIV, XXXVIII // PG XLI. Paris, 1858. Col. 1069A–1072B.

31 глава соотносит незнание и вынужденность. Она так же построена по образцу «Никомаховой этики»¹. В обоих текстах дифференцируется между добровольными и вынужденными действиями, причем добавляется различие действий, совершаемых по неведению, незнанию (*ἀγνοοῦντα*). Для обоснования этого различия, которое более углубленное, чем у Аристотеля, Немезий возвращается к разбору критериев из 29 главы. Причем Немезий дает иную трактовку, чем у Аристотеля. Аристотель выводит порочность из незнания. Немезий, напротив, считает доказанным обратное: «и тот, кто не знает, что [ему] полезно, и тот, кто дурное принимает за доброе, не невольно поступает; ведь из его собственной порочности (*μοχθηρίας*) проистекает незнание (*ἄγνοια*)»². Итак, человек сам ответственен за свое незнание. Раз незнание выводится из порочности, то оно относится не к сфере гносеологии, а к сфере морали. Немезий отчасти противоречит сам себе, когда говорит о воспитании порочных привычек в дурном обществе, за рождение в котором человек не ответственен.

В конце 32 главы Немезий констатирует: «Но никто не назовет непроизвольным действие по разуму и выбору, по собственному стремлению и побуждению, при знании всех частных. Между тем было показано, что и начало [таких действий] – в самих [делающих]; следовательно, они добровольны»³. Он отмечает, что далее речь пойдет о свободном выборе (*προαίρεσις*), принятии личного решения, «которое в нашей власти»⁴. Однако автономному выбору воли посвящены стоящие особняком главы 39–41.

В 33 главе Немезий апофатически определяет личный выбор, делая шаг дальше Аристотеля: личный выбор (*προαίρεσις*) произволен, но не все произвольное (*ἐκούσιον*) является личным выбором. Выбором не будет не только гнев, вожделение или желание, но также мнение (*δόξα*) и обсуждение, т. к. выбор как «предпочтение одного перед другим» относителен и направлен на практическое действие (*πρακτός*)⁵. Воление (*βούλησις*) и личный выбор различны, хотя интенции у них одинаковы: личный выбор – средство достижения цели в подвластных человеку процессах, а воление нацелено на то, реализация чего превышает возможности человека. В этой и следующей 34 главе Немезий приводит отличающиеся от «Никомаховой этики» аналогии, поясняющие реляцию воления и личного выбора, желаемого и обсуждаемого. В отличие от Аристотеля он дает определение личному выбору как смешению (*μικτόν*) обсуждения, решения и потребности, что противоречит сказанному в предыдущей главе.

Вопрос о смешении души и тела занимал позднеантичную философию, но занимал он и богословие, которое интересовали христологические аналогии. Немезий отвергает реляцию

¹ Аристотель. Никомахова этика, III, 2. С. 97–98.

² *Nemesius Emesenus. De natura hominis, XXXI, 128 // PG XL. Col. 725B.*

³ Немезий Эмесский. О природе человека, 32. С. 109.

⁴ *Nemesius Emesenus. De natura hominis, XXXII, 130 // PG XL. Col. 729C.*

⁵ *Nemesius Emesenus. De natura hominis, XXXIII // PG XL. Col. 732A–736A.*

души и тела по перипатетической модели реляции эйдоса и материи, т. к. у него душа не является энтелехией тела. По Немезию воление и личное решение должны подчиняться разуму, «разум же свободен и автономен» (*ἐλεύθερον γὰρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν*)¹. Разумная душа способна на обсуждение и личный выбор, значит, воля не является самостоятельной по отношению к разуму душевной способностью: «Ведь движение (*κίνησις*) и речь (*φωνή*) точно и почти немедленно подчиняются воле разума (*τῇ βουλήσει τοῦ λογισμοῦ*). Действительно, мы совместно и в один и тот же момент волим и движемся, причем без всякого промежутка времени между волением (*βουλήσεως*) и движением, как это можно видеть на примере движения пальцев»². Раз воля есть воля мысли, то она вторична разуму, подчинена ему. Значит, у неразумных существ (животных и младенцев) свободной воли нет. Тогда младенцы не являются полноценными людьми. В 34 главе Немезий также размышляет над обсуждениями волевых решений (*βουλευόμεθα*), «которые в нашей власти»³. Эта глава как понятийно, так и содержательно соответствует 5 разделу III главы «Никомаховой этики»⁴.

Автономия человека анализируется Немезием в главах 39–41. Это второй блок глав по богословской антропологии. Там дается аргументированная критика античных философских понятий природы, судьбы, необходимости и случайности⁵, суть которой сводится к следующему: раз поступок человека нормируется и оценивается, определяется привычкой, формируемой повторением, то человек властен совершать или не совершать его. Однако человек не властен над случаем и божественным провидением. Свободная воля человека и провидение действуют совместно. Человек не может прощать сам себе свои проступки, а добродетель не подвластна человеку. Здесь Немезий, видимо, обращается к платоническому синтезу свт. Григория Назианзина: добродетель не антропологическая категория, а сотериологическая (см. 10.3.2). Несмотря на внешние предопределяющие факторы, задача свободной души – улучшаться, совершенствоваться.

К идее ответственности человека за самого себя Немезий обращается в последней главе (41) второго антропологического блока. В конце трактата⁶ Немезий обобщает проблематику автономного, самоопределяющегося человека (*αὐτεξούσιος*). Несмотря на предельную краткость главы можно заключить, что свободная воля (самоопределение, автономия) дополняет разум: «автономность одновременно соучаствует разуму (*εὐθέως τῷ λογικῷ συνεισέρχεσθαι τὸ*

¹ Ibid. II, 53. Col. 588A.

² Ibid. VI, 78. Col. 637AB.

³ Ibid. XXXIV, 134–137// PG XL. Col. 736B–741A.

⁴ *Аристотель*. Никомахова этика, III, 5. С. 101–103.

⁵ *Streck M.* Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emessa und Gregor von Nyssa. S. 87.

⁶ *Немезий Эмесский*. О природе человека, 41. М., 2011. С. 131–134.

ἀντεξούσιον)»¹. Однако это не принцип дополнительности (изменчивость вследствие тварной природы и автономность вследствие разумности²), т. к. выбор альтернатив должен быть вторичен, а контроль действий разумом и есть проявление свободы воли. Практический разум рассуждает о будущих действиях, рассуждение служит выбору, действие соответствует выбору. Разум был бы излишним даром Божиим человеку, если бы он не мог применять его для своего автономного действия. Значит способности мыслить сопутствует автономность.

Таким образом касательно свободы воли Немезий строит не столько антропологическую концепцию, сколько теодицею: Бог сотворил человека разумным, поэтому у него есть свободная воля, которую он может неразумно использовать во зло себе и другим людям. Тварную природу характеризует изменчивость (*μεταβολή*), а бесконтрольная изменчивость может привести к опасным последствиям (изменившиеся ангелы отпали от Бога). Но тогда греховность сводится не к свободному выбору плохого, а к изменчивости природы. Следовательно, тварная природа склонна ко греху. Разумные природы (соответственно, разумные люди), предавшиеся созерцанию Бога и отрешившиеся от материи и внешней деятельности, пребывают неизменными (*ἄτρεπτοί*), обладая при этом автономностью³. Все разумные существа сотворены весьма хорошо.

По своему свободному выбору (*κατὰ προαίρεσιν*) склоняется человек к порочности (желает земного и отходит от высшего), утрачивая при этом состояние блаженства и теряя путь ко спасению. «Наши возможности (*δυνάμεις*) свободного выбора изменчивы (*τὰς προαιρετικὰς τρεπτὰς ἔχομεν*), потому что мы изменчивы по природе (*τοῦ φύσει τρεπτοῦς*)»⁴. Ввиду изменчивости человека Бог не ответственен за его порочность. Порочность основывается не на душевных силах (*δυνάμεις*) человека, а на его привычке (*ἔξις*). Так объясняется различие между *δυνάμεις* и *ἔξις*⁵. Заключительная часть главы, где Немезий приводит свою аргументацию, показывает, что воззрения Немезия в конце второго антропологического блока глав (в частности понятие «*δυνάμεις*») отстраиваются уже не столько от перипатетической, сколько от неоплатонической философии. Используя аристотелевское различие антропологической возможности и привычки⁶, Немезий переделывает его в теодицею. При этом он вводит понятие «силы/ возможность свободного выбора» (*δυνάμεις τὰς προαιρετικὰς*)⁷, относящееся к разуму человека. Поэтому возможность свободного выбора нематериальна и, следовательно, неизменна. Тогда изменчива

¹ *Nemesius Emesenus. De natura hominis, XLI // PG XL. Col. 773A.*

² *Ibid. Col. 776A.*

³ *Ibid. Col. 776C–777A.*

⁴ *Ibid. Col. 777B.*

⁵ *Koch H. Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa. Berlin, 1921. S. 44.*

⁶ *Аристотель. Никомахова этика, II, 1. С. 78.*

⁷ *Nemesius Emesenus. De natura hominis, XLI // PG XL. Col. 777B.*

лишь актуализация этой антропологической возможности, которая может быть хорошей или плохой.

Вслед за эллинистической философией Немезий смешивает волю и разум. Поэтому возможность свободного выбора и разум по Немезию неизменчивы и постоянны, что противоположно антропологии блж. Августина и сложившейся к тому времени латинской сотериологии. Библейский топос грехопадения человека Немезий обходит в своем трактате стороной. Немезий почти не приводит цитаты из Библии. Если спасение человека основано на аскетическом отрешении от земного и созерцании божественного, то божественный Спаситель не требуется. Свободная воля у Немезия вслед за Аристотелем рассматривается в контексте человеческих действий, поэтому интенциональность воли ограничивается поступками. Т. к. только в самом конце трактата Немезий говорит о воле Божией как Законе, то его богословскую антропологию из-за концептуальной недоработанности вряд ли можно детально сравнить с пелагианской антропологией (см. 11.2.2–11.2.3).

Еп. Немезий Эмесский предлагает свое особое решение будоражившей в V в. умы богословов проблемы соединения души и тела, решение, которое он возводит к Аммонии Саккасу, транслированному Порфирием. Речь идет о богословской адаптации стоической доктрины смешения (Аммоний и Порфирий), которая называется «*παράθεσις*» (соположение): элементы соединения, душа и тело, не трансформируются, а комплементарно сосуществуют, сохраняя свою полноценность. Эта антропологическая концепция отличается от концепции смешения (Немезий использует понятие смешения, но не концепцию), когда элементы утрачивают свою первоначальную природу или полноценность. Немезий синтезировал в своем учении о свободной воле души неоплатонический образ человека с «Никомаховой этикой» Аристотеля, прибегая более к перипатетическим и неоплатоническим антропологическим воззрениям, чем к Библии.

Заимствуя у неоплатоников терминологический аппарат антропологии, еп. Немезий говорит, что бессмертная душа со смертным телом соединена неслитно (*ἀσυγχύτως ἤνωται τῷ σώματι ἢ ψυχῇ*)¹. В этом Немезий ближе к антиохийцам, чем к александрийцам. Впоследствии точно такую же терминологию использовали отцы Халкидонского Вселенского собора (451) в христологическом оросе для описания соединения двух природ, божественной и человеческой, во Христе: «*ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως*» (неслитно, непреобразуемо, неразъединенно, необособленно). Причем приводится сходный пример неслитного соединения света солнца с воздухом, «делающего его световидным» (*φωτοειδῆ*)². Душа «бестелесна и не

¹ Ibid., III // Ibid. Col. 596A.

² Ibid. Col. 597B.

ограничена местом», поэтому «проникает своим светом все тело»¹. Она управляет телом, но сама им не управляется. Когда душа рассуждает (*λογίζομαι*), она находится в самой себе, когда созерцает (*νοέω*), находится в уме². С подобными рассуждениями мы встречались у Тертуллиана. Ко времени свт. Афанасия Александрийского топос «функция души – управление телом» стал аксиомой христианской антропологии. Телесное должно управляться бестелесным.

В целом, как отмечает архим. Киприан (Керн), антропология Немезия не представляет из себя четкую и стройную систему: «Полемизируя с философами о сущности души, Немезий подвергает критическому разбору и разные мнения об ее происхождении. Так, традицианизм отмечается им на том основании, что душа должна была бы быть смертной (т. е. латентный фнетопсихизм), коль скоро она передается от родителей, подобно телесной субстанции. Креационизм он не признает, ибо сказано, что “Бог почил от всех дел Своих” и, следовательно, уже больше ничего не творит... Таким образом, Немезию, по-видимому, остается только стать на точку зрения предсуществования. Сторонником этого учения его и считают обычно, но Немезий об этом говорит достаточно туманно: “Наша душа существовала еще до человеческого облика”. Возможно, что он устанавливает только предсуществование души до тела, в смысле независимости вообще от телесной субстанции, а вовсе не безначальное, вечное ее бытие. Во всяком случае, он говорит неясно и, если и был в известной степени сторонником преэкистенции, то... потому что это учение тогда совсем еще не было отвергнуто, будучи осуждено только на V Вселенском соборе»³.

При анализе трактата еп. Немезия Эмесского выясняется, что он не столько христианский, сколько эллинистический. Немезий, взяв за основу статический онтологический топос греческой философии «совершенство как состояние неизменности», по его аналогии построил динамическую сотериологическую концепцию «спасение как достижение неизменности». Позднее подобную концепцию мы встретим у еп. Феодора Мопсуестийского. Это не библейская концепция, а топос античной философии: изменчивость – качество несовершенства и деструкции, совершенное неизменно и вечно. Поэтому Немезий призывает к созерцательности, а не деятельности: «разум является как созерцательным (*θεωρητικόν*) [ум], так и практическим (*πρακτικόν*) [рассудок]», созерцанием постигают и приобщаются к бытию (*ὄντα*), а практика обдумывает истинный логос/смысл (*τὸν ὀρθὸν λόγον*) действия, которое должно быть направлено к неизменному⁴. Немезий перескакивает из онтологии в социологию и психологию: склонности ко злу в человеке изначально нет, т. к. разумная природа человека благая, но окружающий ребенка мир учит его дурным привычкам. Здесь наблюдается сходство с концепцией Пелагия. В

¹ Ibid. Col. 597B–600A.

² Ibid. Col. 600AB.

³ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С.180–181.

⁴ *Nemesius Emesenus. De natura hominis*, XLI // PG XL. Col. 773B.

общем, сложно говорить о цельности и логичности его богословской антропологии. Немезий интегрирует перипатетическую мысль с богословской доктриной Церкви. Таким образом он создает философский базис для богословия Фомы Аквинского (1225–1274). Поэтому трактат Немезия пользовался популярностью у латинских богословов в Средние века.

10.2.2. Еп. Феодор Мопсуестийский: ипостасная душа, просопон и происхождение греха

Антропология, которую мы найдем также у еп. Феодора Мопсуестийского (ок. 350–428), напоминает концепцию образа Божия в человеке, как она представлена у сщмч. Иринея Лионского: человек, являющийся завершением творения Божия, соединяет в себе духовный и материальный миры, в силу этого он являет в себе образ Божий. «Ибо Бог восхотел соединить все творение в нечто единое, чтобы, состоя из различных природ, оно могло быть связано единой непрерывной связью ... Адам был сотворен чтобы стать этой связью»¹. Связь разрывается в результате грехопадения первого Адама, поэтому спасающий мир Христос «восстанавливает в Себе связь». Отсюда образ Христа как Второго Адама (ср. 1 Кор. 15, 21–22).

Человек создан из земли по образу Бога-Творца, чем характеризуется не только достоинство² человека (достоинство/честь образа Божия «позволяет именовать человека богом и сыном Божиим»), но и «причастность человека Богу и право Бога на человека»³, несмотря на все поползновения тирана (*τύραννος*) сатаны⁴. В грехопадении человек «принял образ клеветника [дьявола] и уподобился тому, кто тиранически восстал против Бога»⁵. Что такое образ и подобие Божие Феодор не сообщает в своих «Катехизических гомилиях», он только использует аналогии о Боге как Отце и Творце: «Т. к. мы возникли в образе Божиим, мы мысленно представляем образ с помощью того, что нам свойственно, что возвышеннее, что говорится о Боге. Этим способом можно различать в вероисповедании между Отцом и Творцом, ... исходя из собственного нам, мыслить о Боге, хотя, конечно, понятно, что между Богом и нами огромная разница. Так можно получить правильное представление касательно божественной природы и сотворенных из нее»⁶. Однако некоторые ответы можно найти в других его текстах. Образ Божий – человеческий разум, его силы, творческие способности, среди которых выделяется способность к законотворчеству. Человек является образом Божиим как символ власти Господа по-

¹ *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Syriaca*. Leipzig, 1869. P. 5.

² *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien*, 12, 8 / *Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter*. T. 17/2. Freiburg, 1995. S. 325.

³ *Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien / Supplements to Vigilia e Christianae*. Bd. 51. Leiden, Boston, Köln, 2000. S. 173.

⁴ *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien*, 12, 18,21 / FC 17/2. S. 333, 336.

⁵ *Ibid.* 12, 8 / FC 17/2. S. 325.

⁶ *Ibid.* 2, 16 / FC 17/1. S. 99–100.

добно статуе властителя в городе. Он – связующая скрепа (*σύνδεσμος*) видимого и невидимого творения¹.

Антропология у Феодора Мопсуестийского взаимосвязана с христологией², что особенно ясно выражено в его пятой гомилии, в которой говорится, что человек «состоит из плоти и бессмертной и разумной души»³. Судя по его гомилиям, Феодор надстраивает антропологию над христологией и сотериологией, т. е. применяет обратный апологетам и Оригену метод, хотя не отказывается и от их метода. Душа животворит плоть и заботится о ней, поддерживает ее, насколько возможно. Если душа уже не в силах делать это, то она против своей воли должна покинуть плоть, в результате чего человек умирает⁴. Феодор обращается не только к Быт. 1, 26⁵, но и к посланиям апостола Павла (Рим. 8, 19; Еф. 1, 10, Кол. 1, 16). Феодор в отличие от ряда других богословов не находится под широким влиянием философии платонизма, т. к. не считает тело темницей души, а душу собственно человеком. Но не следует он и перипатетической антропологии, т. к. у него душа не является эйдосом и энтелехийной причиной плоти. Однако Феодор согласен с Аристотелем в том, что душа есть движущая причина.

«Творения составлены из многих природ, различны и многообразны, согласно воле своего Творца»⁶, – говорит Феодор Мопсуестийский. Как у свт. Григория Назианзина, у него человек двуприроден (дуализм): плоть и разумная душа представляют собой две отдельные природы, которые спасает Христос⁷. Человеческое тело не может (не распадаясь) существовать без души. У Феодора налицо концепция целостного человека, ведь Бог сотворил человека как единство тела и души. «Бог хотел привлечь и восстановить павшего человека, который составлен из тела и бессмертной и разумной души»⁸. Душа является не только животворящим началом в человеке, как животная душа в животном, но она также бессмертна и способна к познанию. В связке с сотериологией Феодор подчеркивает, критикуя аполлинаристов, что человеческий ум (*νοῦς*) является неотъемлемой составляющей человеческой души, как и ее природное бессмертие в отличие от природы телесности. Две эти характерные черты души Феодор постоянно упоминает в связке, т. к. они есть дух. В отличие от животной «человеческая душа имеет индивидуальную самость (*ὑπόστασις*)». Животная душа «существует только в составе (*σύστασις*)

¹ *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta in Genesim, 1, 26 // Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste / StT 141. Vatican, 1948. P. 13.*

² *Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum / SVC 51. S. 174.*

³ *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, 5, 10–11, 15 / FC 17/1. S. 142–144, 146–147.*

⁴ *Ibid. 5, 5. S. 137. Ibid. 8, 9. S. 192–193.*

⁵ *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta in Genesim, 1, 26 // Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste / StT 141. Vatican, 1948. P. 14.*

⁶ *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, 4, 4 / FC 17/1. S. 122.*

⁷ *Theodor von Mopsuestia. De Incarnatione / PTS 65. Berlin, NY, 2009. S. 286.*

⁸ *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, 5, 10 / FC 17/1. S. 142.*

животного, а не в себе, поэтому после смерти животного не существует»¹. Спаситель воспринял человеческую, а не животную душу, а значит и человеческий разум, сосуществующий в Нем с разумом Логоса.

Бессмертная и разумная душа делает человека индивидуумом, а необходимым условием полноценной человеческой природы является ипостасная душа². Бессмертие и разум взаимопринадлежны и невозможны друг без друга: «Ведь все, что бессмертно по своей природе и обладает непреходящей жизнью, то воистину одарено познавательной способностью и разумом (*νοερός καὶ λογικός*)», т. е. обладает умом (*νοῦς*) и логосом (*λόγος*)³.

Наряду с ипостасной душой человек является личностью (*πρόσωπον*)⁴. Реляция ипостаси и просопона описывается в XII фрагменте Леонтия Византийского VIII книги «О Воплощении»: «Ведь если мы различаем природы (*φύσεις διακρίνομεν*), то обозначаем природу Бога Логоса как совершенную/полноценную (*τελείαν*) и просопон как полноценный (ведь ипостась/индивидуума) нельзя назвать безликой/безличностным (*ἀπρόσωπον ὑπόστασιν*), но совершенна/полноценна и природа человека, равно как и личность. Если же мы смотрим на сочетание (*συνάφειαν*), то говорим о едином (*ἐν*) лице»⁵. Итак, ипостась просопона, индивидуум личности. Это темное место проясняет XIII фрагмент Леонтия Византийского: «Если же мы посмотрим на единение (*ἔνωσιν*), тогда объявим, что обе природы являются связанным/соединенным (*συνημιμένως*) просопоном, ибо человечество (человеческая природа) получает от божества (божественной природы) честь (достоинство), выходящую за пределы соответствующего творению, и божество осуществляет в себе все необходимое (*πάντα ἐπιτελοῦσης τὰ δέοντα*)»⁶. В первой цитате обе различные природы полноценны (совершенны), как и оба просопона. Касательно божественной ипостаси, Логоса, Феодор добавляет, что она немыслима без Лица. Во второй цитате ипостась не упоминается. Определяющими являются природа Божия и природа человеческая, а просопон определяется через природу.

Почему во Христе один просопон, а не два, Феодор объясняет получаемой человеком от Бога честью (достоинством), которая превосходит его природу. Человек Иисус, рассматриваемый сам по себе, находится в границах человеческой природы, а человек Иисус в единении с Логосом выходит за границы человеческой природы. Каждой природе соответствует ее просопон. Тогда ипостась – индивидуализирующий принцип, дифференцирующий людей внутри человеческой природы, а просопон связан с природой. Во фрагменте «Против Евномия» Феодор

¹ Ibid. 5, 15. S. 146.

² Theodor von Mopsuestia. De Incarnatione / PTS 65. S. 188.

³ Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, 5, 16 / FC 17/1. S. 147.

⁴ Bruns P. Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia // CSEL 89. Louvain, 1995. S. 149, 215.

⁵ Theodor von Mopsuestia. De Incarnatione, Fragm. XII, 12-16 / PTS 65. S. 244.

⁶ Ibid. XIII, 4–10. S. 245.

дает дефиницию просопона: «то, чем является каждый из нас». Наряду с индивидуальностью души просопон характеризует границы человеческой природы. Однако просопон не эквивалентен природе, т. к. во Христе две природы, но один просопон. Судя по V фрагменту, Феодор делает следующий поясняющий шаг: речь идет о свойствах (*proprietas*) природы, на которых основано различие природ (фрагмент III). Фрагмент XVIII Факунда Гермианского обобщает сказанное: «Раз в Священном Писании нам показано различие природ (*naturarum differentiam*), то мы говорим о единении (*adunationem*), всякий раз, когда Священное Писание сводит воедино (*in unum*) свойства (*proprietas*) обеих природ и говорит об одном. Здесь в Писании одновременно указывается на различность природ и единость Лица (*personae adunationem*)»¹.

Логос как ипостась Троицы связывает Свою честь со зримым. Понятие «честь/достоинство» (*τιμή*) у Феодора Мопсуестийского обобщающее, оно связывает действия и свойства. Тогда просопон – это проявление через природу определенных и ограниченных свойств, т. е. индивидуация природы, а не природа. Просопон не ипостась, т. к. не описывает индивидуальное бытие, а всегда соотносится с другим. Значит, понятие просопона у Феодора может означать группу, напр., «Израиль» как группа людей, являющая собой конкретный исторический образ: лицо народа как соотношение индивидуализированных природ. Тогда по Феодору Мопсуестийскому просопон не личность, а скорее идентичность. Христологически, просопон по Феодору – соотношение двух природ. Итак, есть полная (полноценная) природа человечества, а есть частные (частичные) природы индивидуумов. О единстве просопона можно заключить из его «познавания». Поэтому у Феодора Мопсуестийского Лицо Христа является не онтологической величиной, а гносеологической.

Душа имеет бессмертную и способную к познанию природу благодаря духу-уму (*νοῦς*), который призван быть ее управляющей частью². Это аргумент Феодора против Аполлинария, у которого налицо не дихотомическое, а трихотомическое, (как у Оригена) устройство человека: дух-разум наряду с телом и душой представляет собой самостоятельную третью часть человека. Логика аргументации Феодора: если бы дух не был частью души, а чем-то третьим, как учит Аполлинарий, то человеческая душа не была бы бессмертной и познающей, а напротив, была бы смертной, немой и слепой как неразумная душа животных, не способная к саморефлексии. Благодаря духу душа продолжает жить в автономной ипостаси и после того, как в смерти отделилась от тела³. В «Комментарии на книгу Бытия» Феодор Мопсуестийский отмечает, что душа

¹ Ibid. XVIII, 243–248. S. 246–247.

² Ibid. XLIV, 4–9. S. 259.

³ *Theodor von Mopsuestia*. Katechetische Homilien, 5, 15–16 / FC 17/1. S. 146–147.

обладает двумя силами, словом и жизнью: первой силой она живет сама, второй она оживляет плоть¹.

Итак, с одной стороны, душа животворит тело/плоть, как душа животных, с другой стороны, душа является автономной сущностью посредством *νοῦς* или *λόγος*, которым она обладает и посредством которого бессмертна и способна к познанию. Душа своей внутренней сущностной частью принадлежит к духам, но только Бог есть истинный Дух. «Хотя люди именуется богами, но это не подразумевает, что они боги по природе. ‘Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы; но вы умрете, как человеки’ [Пс. 81, 6–7]. Ибо это [что вы – боги] сказал я о вас, чтобы выказать вам почтение². По природе [*bakūānā* = *φύσει*] вы никакие не боги, а именно люди, смертные по природе, что природе Божией полностью чуждо (*ξένος καὶ ἀλλότριος*) ... Но Бога называют [Богом] не только по имени, но и по природе (*φυσικῶς*) Он таков, как именуется. И Бог-Логос, Который при Нем, имеет не опосредованное имя, а есть Бог по природе. Раз Он Бог по природе, как тогда Он может быть кем-то иным, как не истинным Богом? Разве есть нечто, что было бы истинней, чем [божественная] природа? Или как мог бы кто-то не воистину именоваться тем, что свойственно ему по природе?»³.

У Феодора Мопсуестийского нет ничего о сущностной причастности человеческой души Духу Божию. Это отличает его от находившихся под влиянием Платона и Оригена отцов-каппадокийцев и александрийских богословов, которые учили о причастности *λογικόν* и *νοερόν* человеческой души к *Λόγος* и *Νοῦς* Бога. Для антиохийских богословов, ярким представителем которых был Феодор, трансцендентность Бога творению, даже обладающему разумом, делает невозможной сущностную причастность души Духу Божию. Если о Боге можно сказать, что Он есть Сущий, то о творениях – только то, что они существуют (когда-то их не было и когда-нибудь не будет). В V в. христология и триадология находятся под значительно меньшим влиянием антропологических аналогий, чем это было в прошлые два века. Напротив, как греческая, так и латинская антропология все больше ориентируются на христологию и триадологию. У Феодора онтология определяет антропологию: только у Бога божество, отечество, творчество и бытие относятся к Его сущности, а у созданных из ничто (Бог «не нуждается в материи (*ἔλη*)») творений – к относительному существованию. «Человеческая природа смертна и тленна», и сотворивший все природные вещи Бог «управляет ими и обеспечивает их (*πρόνοος*), судит, владычествует и вершит все». Только Бог Отец есть отец по природе, «Он Отец от вечности, т. к. вечно Его природа, в которой Он Отец». Только Бог истинно Творец, «т. к. Ему не требовалось

¹ *Theodorus Mopsuestenus*. *Fragmenta in Genesim*, 1, 26 // StT 141. P. 14.

² В «Комментариях на Псалмы» Феодор интерпретирует это библейское место как указание на судебные полномочия человека. Быть судьей – характеристика божественной чести (достоинства), к которой причастны люди, но которую они могут потерять.

³ *Theodor von Mopsuestia*. *Katechetische Homilien*, 4, 10 / FC 17/1. S. 124–125.

ни время, ни посредничество между Его волей и возникновением (*γενέσθαι*) творения, но в тот же миг, когда Он пожелал создать, желаемое пришло из небытия в бытие»¹. Здесь наблюдается, как подсказывает сирийская версия текста, определенное сходство с платоновским «Тимеем»², когда различается между «быть» (*'ūt = εἶναι*) и «возникать (становиться, изменяться)» (*hwā = γίνεσθαι*)³.

Человек в его нынешнем состоянии подчинен господству греха, смерти и диавола. Феодор Мопсуестийский соотносит это состояние с грехопадением первого человека Адама. «Т. к. он [Адам] послушался ныне его [диавола] словам, а законы (*νόμοι*), данные ему Богом, отверг и согласился со злодеем, словно бы тот был помощником ему, то Он [Бог] наложил на него как наказание то, что он снова возвратится в землю, из которой взят. Итак, грехом пришла смерть. Смерть же, ослабив природу, вызвала и то, что склонность ко греху становилась все сильнее: обе наращивали друг друга. Смерть отныне усилилась и упрочила численность грехов, а смертность ослаблением произвела много грехов, так что даже законы (*νόμοι*), данные Богом для исправления, послужили приумножению грехов. И нарушители Закона множеством грехов вынудили Его [Бога] к наказанию. Вследствие этих обстоятельств у тирана (*τύραννος*) [диавола] теперь возростала горькая воля причинять нам зло. Ведь такая деятельность позволила ему радоваться и веселиться, чем больше наше состояние день ото дня усиливало порчу и погибель»⁴.

Такая концепция первородного греха, выводящая человеческое несчастье из последствия греха Адама, не согласуется с пелагианской концепцией греха (развивающей антропологию апологетов), как ошибочно предполагал Адольф фон Гарнак⁵. Антиохийские богословы не занимались морализаторством и не переосмыслили понятия разума и воли в индивидуалистическом ключе, а значит они не были протопротестантами, каковыми пытался их представить Гарнак. Нельзя согласиться и с выводами диссертации Антона Цигельхауза, выставляющего Феодора Мопсуестийского основателем концепции человеческого самоосвобождения, которая сформировалась как оппозиция аристотелевскому детерминизму⁶. Тогда Феодор не считал бы грех Адама чем-то постоянно порождающим грех в последующих поколениях человечества.

Грех исходит из воли души⁷. Феодор Мопсуестийский настаивает на этом в противовес Аполлинарию, который усматривал причину греха в движениях плоти⁸. Антропологию Феодо-

¹ Ibid. 2, 15–18. S. 99–101.

² Платон. Тимей, 28а-29а // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 509–510.

³ Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum / SVC 51. S. 172.

⁴ Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, 12, 8 / FC 17/2. S. 325.

⁵ Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Т. II. Tübingen, 1909/10. S.345

⁶ Ziegenaus A. Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia. München, 1963. S. 41–57, 80–92, 149–151.

⁷ Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, 5, 11–14; 10, 20; 12, 8; 13, 6 / FC 17/1–2. S. 142–146, 236–237, 325, 345–346.

⁸ Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum / SVC 51. S. 176.

ра поддержали в то время греческие богословы, а латинские – антропологию блж. Августина Иппонского, который подобно Аполлинарию связывает первородный грех с плотскими вожделениями. По Феодору условие возможности греха – подвижность и изменчивость души¹: душа может направиться к плохому, и чтобы получить «небесное гражданство» надо «предотвращать дурные импульсы/движения»². Грех по Божию установлению наказывается смертью³. Феодор апеллирует к посланиям апостола Павла (Рим. 7, 13; Еф. 1, 10; Кол. 1, 16). Плоть должна умереть и истлеть, т. к. материальна, а бессмертная душа покидает ее и более не снабжает жизненно необходимой силой⁴. То, что человек из-за изменчивости души может не только склониться ко греху, но и совершить его, связано с грехопадением Адама. Адам как первый человек является главой рода людского. Остальные люди – его части, члены его тела, как позднее христиане станут членами Тела Христова («мы существуем в этом мире в подобии телу Адама, ... мы [христиане] зовемся телом Христовым, ибо нацелены получить великолепие Его эйдоса, как только тело нашей низости изменится»⁵)⁶.

Адам согрешил, был изгнан из рая и стал смертным: «Адам, общий отец, обитал в раю, но из-за своей неправедности и греха был изгнан из рая»⁷. «Адам, общий отец, нанес огромный вред, доверившись ему [диаволу], и угодил в огромную беду сам и все, предавшиеся ему вместе с Адамом»⁸. Адам поверил словам диавола и «по своей свободной воле отделился от своего Творца, выбрав для себя рабство. Поэтому Бог разгневался и выгнал его из рая, осудил на смерть и привязал к этому миру»⁹. Смертные предки передают смертность своим потомкам: дети наследуют природу своих родителей («грехи наших отцов ... втолкнули нас всех вместе во всю эту муку беды»¹⁰), поэтому «наша природа смертна и тленна»¹¹. По Феодору Мопсуестийскому все наследуют наказание за грех родоначальника Адама: «мы являемся наследниками его [Адама] природы и его наказания»¹². Такая антропологическая концепция отчасти согласуется с концепцией первородного греха у блж. Августина Иппонского. Но в отличие от традуцианизма Августина грех, согласно Феодору Мопсуестийскому, наследуется не плотским путем, а через душу. Значит Феодор все-таки не креационист, а традуцианист в традиции Тертуллиана. Тем

¹ *Theodor von Mopsuestia*. Katechetische Homilien, 5, 10–14 / FC 17/1. S. 142–146.

² *Ibid.* 11, 12 / FC 17/2. S. 310.

³ *Ibid.* 4, 10; 5, 10,18; 12, 8,18–19; 13, 3; 14, 5,11–12 / FC 17/1–2. S. 124–125, 142, 148–149, 325, 333–334, 343–344, 363–364, 369–371.

⁴ *Ibid.* 5, 9–14 / FC 17/1. S. 140–146.

⁵ *Ibid.* 10, 17 / FC 17/1. S. 233–234.

⁶ *Ibid.* 1, 4; 5, 10; 12, 26; 13, 5; 14, 25 / FC 17/1–2. S. 78, 142, 339, 345, 383.

⁷ *Ibid.* 1, 5 / FC 17/1. S. 79.

⁸ *Ibid.* 13, 6 / FC 17/2. S. 346.

⁹ *Ibid.* 12, 18 / FC 17/2. S. 333.

¹⁰ *Ibid.* 12, 25 / FC 17/2. S. 338.

¹¹ *Ibid.* 2, 17 / FC 17/1. S. 101.

¹² *Ibid.* 1, 5 / FC 17/1. S. 79.

самым антропологическая концепция Феодора противоположна креационистской антропологии Пелагия, и сходство между ними только формальное и вторичное.

Итак, в отличие от концепции первородного греха эта антропологическая модель Феодора Мопсуестийского объясняет происхождение смерти от Адама, но не происхождение греха. Феодор не создал консистентную антропологическую систему. Он непоследователен, и мы можем найти у него явно другую модель: от «всех глав нашего рода, начиная с Адама»¹, наследуется греховность, а не смертность. Смертность не наследуется, она вызывается грехом. «Из-за злобы и горькой воли тирана [диавола], а также из-за нашей собственной беспечности мы пленились злом. Потому мы потеряли достоинство и величие образа Божия. Из-за нашей [греховной] злобы мы получили в наказание смерть»². Человек после Адама склонен ко греху и неповиновению Богу. Каждый, подобно праотцу Адаму, грешит индивидуально и наказывается смертью именно за свой выбор греха: «Какую беду претерпели люди, в следовании ему [Адаму] выбирая рабство [греху и диаволу]». Однако Феодор Мопсуестийский отрицает эту свою концепцию греха как выбора свободной воли, когда при интерпретации Быт. 8, 21 («помышление сердца человеческого – зло от юности его») утверждает, что «человеческой природе (*φύσις*) обща склонность ко греху»³. Поэтому человеческая душа тщетно борется с грехом⁴. Наказание за грех в свою очередь ослабляет человеческую природу, усиливает греховность, а с ней снова усиливается наказание. Это порочный круг, из которого нет исхода. Постоянная деградация и ускорение распада, в общем, безнадежная ситуация, требующая спасения извне, от Бога⁵.

Также и эта антропологическая модель Феодора не соответствует пелагианству, т. к. Адам не просто подает дурной пример. Однако не совпадает она и с августинианством, т. к. потомки Адама наказываются не за его грех, а за свои собственные грехи. Итак, антропология Феодора Мопсуестийского позиционирована посередине между блж. Августином и Пелагием: наследуемая склонность ко греху (модифицированная концепция «йецер ха-ра») и свой собственный грех (модифицированная концепция апологетов). Зачинщик греха – диавол⁶. Покорностью и послушанием ему людей распространяется его царство на земле, царство жестокой тирании и рабства, которое оказалось по душе людям⁷. Феодор Мопсуестийский в своей антропологии не делает логичные каузальные выводы, но лишь говорит о взаимосвязи греха и смерти, действий Адама и его потомков.

¹ Ibid. 12, 22 / FC 17/1. S. 336.

² Ibid. 12, 20 / FC 17/2. S. 335.

³ Ibid. 16, 8 / FC 17/2. S. 428.

⁴ Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum / SVC 51. S. 177.

⁵ Ibid. 5, 10; 12, 8; 14, 11–12 / FC 17/1–2. S. 142, 325, 369–371.

⁶ Ibid. 5,11; 12, 8,19; 13,7–8 / FC 17/1–2. S. 142–144, 325, 334, 346–348.

⁷ Ibid. 12,18-26; 13,2-7 / FC 17/2. S. 332–339, 343–347.

Грех проявляется в непослушании заповедям Божиим¹. Главный грех – высокомерие, т. к. это грех сатаны² (интерпретация 1 Тим. 3, 6). Однако Феодор не ставит вопрос о сущности греха. Возможно, это обусловлено тем, что он не считает нужным повторять уже устойчиво признаваемую многими богословами концепцию греческой философской антропологии «зло – недостаток добра». Возможно, Феодор модифицирует понятие греха по апостолу Павлу в русле греческой философской концепции «человек – разумное животное», т. е. речь тогда идет об относительной автономии человека перед Богом³. Срединная между Августином и Пелагием позиция Феодора ясно формулируется в его гомилиях: 1) грех как индивидуальный проступок, корни которого в плотских страстях, 2) грех как злая воля души. Феодор не дает дефиниции греха, его интересует практическая антропология: как выйти из порочного круга греха, порождающего новый грех.

Грехопадением, человек утратил достоинство богоподобия, т. к. уподобился сатане, подчинившись ему⁴. Поздние тексты Феодора Мопсуестийского указывают еще и на космическое измерение греха⁵: грех и смерть разделяют тело и душу, разрывая единящую связь (*σύνδεσμος*) всего творения, которую воплощал человек в единстве элементов видимых материальных (тело) и невидимых бессмертных и разумных (душа). Тем самым все творение стало преходящим и распадающимся. Итак, Феодор в своей антропологии осуществляет синтез концепции человека как связи и микрокосмоса с концепцией человека как вершины и скрепы творения, которую почерпнул у своего современника Немезия Эмесского. Отказ человека от своего предназначения к богоуподоблению катастрофически повлиял на все творение⁶.

Антропология Феодора Мопсуестийского озвучивается в его катехизических гомилиях: 1) смерть – следствие греха (апостол Павел), 2) грех из-за движений (изменчивости) воли души (антитеза Аполлинарию), 3) склонность ко греху, а не смертность унаследована от Адама рождающимися душами (Тертуллиан), 4) все люди согрешили в Адаме (Амброзиастер и блж. Августин), 5) до грехопадения человек не был ни смертным, ни бессмертным (свт. Феофил Антиохийский). Ближе к концу жизни Феодор частично отходит от концепции антропологии, изложенной им в гомилиях («Комментарий на Книгу Бытия» и «Против защитников первородного греха»)⁷. Даже в своих поздних сочинениях Феодор не принял пелагианскую антропологию, как

¹ Ibid. 12, 8 / FC 17/2. S. 325.

² Ibid. 5, 12 / FC 17/1. S. 144.

³ Wickert U. Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia. Berlin, 1962. S. 108–114.

⁴ Ibid. 12, 8, 19, 21 / FC 17/2. S. 325, 334, 336. Bruns P. Den Menschen mit dem Himmel verbinden // CSEL 89. S. 164–165.

⁵ Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum / SVC 51. S. 179.

⁶ Ziegenaus A. Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia. München, 1963. S. 58–61.

⁷ Bruns P. Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia // CSEL 89. Louvain, 1995. S. 158–167.

это утверждал его богословский противник Марий Меркатор (ок. 390–451), но выступил против концепции первородного греха у блж. Августина. Антропология Феодора резко меняется: 1) человек сотворен смертным (смертность не из-за греха, а по природе), чтобы стать бессмертным (как у Татиана); 2) грех и смерть встроены в божественный воспитательный процесс; 3) Бог наказывает человека смертью за индивидуальные грехи, а не за грех праотца Адама¹. Положения 1) и 3) не согласованы. Такая концепция явно ближе к антропологии Аполлинария, в которой развивается идея Татиана об изначально смертной природе человека. Но в то же время Феодор эклектично не отказывается от раннеравнинистической концепции «йецер ха-ра». Практическая ориентированность антропологии Феодора Мопсуестийского связывает ее с сакраментологией. Его катехизические гомилии служат наставлению в необходимости церковного таинства покаяния, практика которого усилилась (ужесточение требований) в Церкви в V в.

10.2.3. Архиеп. Несторий Константинопольский: ипостасность природы

Противопоставление Адама и Христа есть как у Феодора Мопсуестийского², так и у Нестория (ок. 381 – ок. 451). В «Книге Гераклида Дамасского» Несторий пишет: «Тот [Адам], удостоенный Богом чести, не воздал Ему [должную] честь за оказанную ему честь. Он показал, что потерял ту честь, которой был удостоен. Другой [Адам] был удостоен такой же чести [как Христос]. [Адам] не принял данной чести и враждебно отнесся к ней. Когда Тот [Христос] находился в этих обстоятельствах [смертности], Он сохранился, используя то, что некогда принадлежало другому. Он воистину сохранил образ Божий и сделал его Своим, Тот, Кто есть образ и просопон»³. В антропологии Нестория человек изначально не определен в плане смертности (относительный фнеотпсихизм), имея в потенции возможность как бессмертия, так и смерти. Такая же концепция излагалась ранее Феофилом Антиохийским.

На протяжении долгого периода исследователи христологического учения патр. Нестория Константинопольского, были вынуждены опираться в своих работах в основном на сведения, почерпнутые из сочинений его противников. Труды Нестория в большинстве своем считались утраченными и были доступным исследователям чаще всего по их цитированию его оппонентами. Для анализа христологии Нестория важна обнаруженная в нач. XX в. в Курдистане рукопись сирийского перевода неизвестной ранее апологии Нестория, созданной им после Ефесского собора. Рукопись приписывается Гераклиду Дамасскому для ее сохранения в период, когда тексты Нестория уничтожались. Обнаружение рукописи позволяет взглянуть на Нестория и его

¹ Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum / SVC 51. S. 180.

² Куприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 193–194.

³ Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas / trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 161.

богословские взгляды по-новому. Рассматривая трактат «Гераклида Дамасского», мы получаем возможность анализировать богословие Нестория не только в аутентичном изложении, но и в последующей полемике с оппонентами.

Несторий говорит о составе человечества во Христе, тем самым делает антропологическое высказывание: «Свидетельствуется о совершении Им надлежащего, голосе Отца, явлении Духа Святого, Его домостроительстве, [совершаемом] ради нас со всяким тщанием, не призрачно и не по видимости [лишь] человеком, но в природе человека, [состоящей] из тела человека и разумной души, мыслящей и разумной по природе человеческой. Так что Он имел все, что в природе человека, неотделимо от единства с Богом Словом»¹.

Касательно состава человека, у Нестория встречается трихотомическая схема человека: тело, душа и разум. Разум пребывает в душе как самостоятельная антропологическая составляющая, т.е. он является средством души, посредством которого она руководит телом: душа согласует свою активность с умом. В этом плане антропология Нестория следует в русле антропологии свт. Афанасия Александрийского. Во Христе с Его двумя полноценными (божественной и человеческой) природами должно быть две воли, две энергии и два разума. Значит, Несторий придерживается характерной для многих антиохийских богословов христологической схемы «Логос – человек» (*Λόγος – ἄνθρωπος*). Несторий полемически воспроизводит аполлинаристскую формулу, а именно схему «Логос – плоть» (*Λόγος – σάρξ*), характерную для многих александрийских богословов: «Другие же исповедуют, что Он [Логос] воплотился в теле и в душе, ради совершенства природы, и заменил [Собою] разум. Бог Слово, заменив Собою разум, был [таким образом] в теле и душе, и в природе человеческой действовал и страдал ради нас. Пришел же Он, чтобы разрушить этот разум, который преступил повеление и не повиновался Богу, и чтобы заменить разум в душе и теле, и [быть] не [лишь] видимым (б-'эскѣмā) без ипостаси и не в иной природе и не в теле без души»². Эта схема, доведенная до логического завершения (Логос Божий заменяет в Иисусе Христе не только разум-дух, но и душу), становится важной причиной монофизитской ереси, считает Несторий.

У Нестория христология строится от антропологии. Для искупления человечества, по логике Нестория, в спасении должна быть задействована человеческая природа. Значит, она истинная и совершенная во Христе. Человечество Христа гарантирует человеку сопричастность Логосу в Его искупительной жертве, а человек тем самым имеет реальное природное отношение к собственному спасению.

В христологии Нестория озвучиваются положения антиохийской традиции IV в. Сравнивая православную христологию с концепцией Нестория в редакции его трактата, несмотря на

¹ *Несторий*. Книга Гераклида Дамасского (избранное) // Волшебная Гора. С. 77.

² Там же. С. 75.

различное построение формул, обнаруживается определенное сходство. Христологическая концепция Нестория, утверждает соединение в Сыне Божиим двух природ в одном просопоне, а не ипостаси. Это связано со спецификой понимания термина «ипостась» в антиохийском богословии, которое традиционно базировалось на перипатетической философии и считало ипостась неотъемлемой частью природы. Ипостась в антиохийском богословии понималась как индивидуальность, а природа не мыслилась без ее индивидуализации в объектах природы. Совершенная природа в антиохийском понимании не может быть не ипостасной, то есть безличной. Поэтому, согласно Несторию, ипостасное соединение неизбежно ведет к соединению природному, что в свою очередь ведет либо к слиянию, либо к изменению природы, а значит к утрате полноты обеих природ.

Аполлинарий Лаодикийский развивает христологию смешения природ: у Христа «составная природа (*φύσις συνθέτου*), посередине между Богом и человеком (*μεταξύ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου*)», поэтому Он не вполне Бог и не вполне человек¹. Несторий критически отвергает формулу Аполлинария Лаодикийского: «И сие единство природ не было в (одной) природе и не (привело) к смешению, или изменению, или перемене существа: божества в человечество или человечества в божество, или к смешению природ, или составлению одной природы, когда бы природы, так соединенные, смешались бы и претерпевали страдания вместе по действию природному. Все разрушается единством природным или ипостасным. Берется все, что присуще Ему по (одной) природе, (человеческой), и приписывается по природе (же) Богу Слову: страх человеческий, предательство, допрос, бичевания, осуждение на крест, (крестный) путь, возложение креста на плечи, несение креста, забирая креста (с обессиленного), чтобы возложить его на другого (Мф. 27, 32), возложение тернового венца, облачение в багряницу, помещение (на) крест, распятие, пронзение гвоздями, напоение желчью и другие мучения»². И далее Несторий категорически отвергает александрийскую монофизитскую христологию: «Они говорят: есть две совершенные природы, божества и человечества, и (при этом) провозглашают изменение природ посредством (их) единства, не относя ничего ни к человечеству, ни к божеству, но то, что человечества, переносят на (одну) природу, и то, что божества – на (ту же) природу. И даже не сохраняют того, что принадлежит божеству по природе, ибо они создают Богу Слову природу, (состоящую) из двух существ (усия), скрывая человека и все, что относится к нему, хотя именно в нем совершилось вочеловечение, и сим мы избавлены от пленности смертию»³.

¹ *Justinianus. Contra monophysitas* // PG LXXXVI. Pars I. Paris, 1865. Col. 1121D.

² *Несторий. Книга Гераклида Дамасского (избранное)* // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XII. М., 2006. С. 77–78.

³ Там же. С. 79.

Для корректного уяснения христологии и антропологии Нестория необходимо также воспроизвести состав понятия «природа» у Нестория: природа (фисис/ кьяна) → индивидуальность (ипостась/ кнома) + природный облик (просопон/ парсопа). Для обозначения Лица Троицы и природного облика в антиохийском богословии используется один и тот же термин «*πρόσωπον* = *parsopa*». Эта традиция сложилась до Нестория, однако «просопон» в значении «Лица» и в значении «природного облика» не тождественны. Ранее Феодор Мопсуестийский говорил, что понятие «лицо» используется антиохийскими богословами двояко: 1) лицо как индивидуальный (ипостасный) природный облик человека, или 2) Лицо относится к чести, величию и поклонению ипостасей Троицы.

«Когда мы различаем природы, мы говорим, что природа Бога Логоса совершенная (*τελείαν*) и совершенен ее просопон [природный облик], потому что неверно говорить об ипостаси [личности] без просопона (*ἀπρόσωπον*) [без природного облика, т.е. видимого выражения природных свойств]. Также и природа человека совершенная, как и ее просопон [по аналогии]. Когда же мы смотрим на их соединение (*συνάφεια*), мы утверждаем – один просопон [единое лицо после соединения]»¹. После соединения природ ни у Нестория, ни у Феодора Мопсуестийского уже не говорится о двух просопопах: нет ни двух лиц, ни двух сынов, но одно Лицо и один Сын. Феодор Мопсуестийский, подобно Оригену ссылается на Мф. 19, 6: как возможно единство в сфере материального (муж и жена как одна плоть), то «разумно» аналогично говорить, «что в соединении (*ἔνωσις*) не два лица (*οὐκέτι εἰσὶ δύο πρόσωπα*), а одно (*ἓν*), но природы различны (*δηλονότι τῶν φύσεων διακεκρμένων*)»². У Нестория более четкие христологические формулировки: «единство в одном Лице [Парсопа], которым и в котором познаются две природы, а все принадлежащее им относится к Лицу... Тот, кто говорит, что в единстве – один Сын, один Христос, один Господь, как может он разделять и говорить, что отдельно есть Сын Божий и некий другой, и так – два сына?»³

Несторий однозначно отвергает христологию двух Сынов, в которой его обвиняли. И так, две кьяны (природы) → две кномы (индивидуальности, ипостаси) + два природных облика (парсопа), но одно Лицо (Парсопа). В христологии Нестория, утверждающей единство Лица, в отличие от христологии свт. Кирилла Александрийского и Халкидонского собора, ипостась не является самостоятельной величиной, существующей вне природы. Аналогичная ситуация с природным просопоном, который так же немислим без природы. Поэтому у Нестория в его христологии отсутствует единая ипостась, а единство утверждается на уровне общего Просопо-

¹ *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta dogmatica // PG LXVI. Paris, 1859. Col. 981B.*

² *Ibid. Col. 981A.*

³ *Несторий. Книга Гераклида Дамасского (избранное) // Волшебная Гора. С. 80–81.*

на, который является тождественным одновременно «Лицу» и «ипостаси» в халкидонской терминологии.

Остальные отцы Церкви помещают свои антропологии в неантропологические богословские сочинения, когда размышляют о творении, спасении и образе Божиим. К тому же восточным отцам приходилось сражаться на два фронта. При этом оба фронта располагались вне богословия: отцам Церкви требовалось опровергнуть: 1) дуалистическую онтологию, 2) мировоззренческий пессимизм и 3) астрологические концепции. Дуалистами в плане онтологии были гностики, а при последовательной интерпретации вероучительных положений также и манихеи.

Для отцов Церкви манихеи представляли собой особую группу противников. Манихейство просачивалось из района Месопотамии через Сирию на Восток и Запад империи. Свидетелем этого в IV в. является Амброзиастер, находившийся в контакте с римскими сенаторами и упоминающий в своем комментарии на апостола Павла декрет Диоклетиана (297). Манихейство – это «новое и неожиданное чудовищное порождение из Персии», которое должно было сбить с толку консервативных римлян: манихеев с их искусством соращения следует особенно опасаться как *importuni, fallaces, captiosi* (бесстыдных, лукавых, коварных). Они живут в разладе своих внутренних убеждений со своим внешним поведением касательно брака, социальных отношений, аскезы и показного жеманства. Они обжорствуют, но придают себе вид постящихся с помощью «известного искусства выглядеть бледными»¹. Ко времени Августина Иппонского и папы Льва I (390–461) ситуация оставалась сложной, «ведь в V в. западные провинции Римской империи во многом были беззащитны перед манихейской пропагандой. Папа Лев был подлинно встревожен: нашествие варваров преобразило систему безопасности кафедрального епископата и подорвало имперские авторитеты... Параманихейство присциллиан² уже наводило северо-запад Испании»³.

К дуалистическому лагерю относились и философы. Онтологические дуалисты противопоставляли дух, который считали собственно человеком, телу, состоящему из скверной материи. Пессимистами равным образом были те же гностики, потому что с их онтологическим дуализмом сочетался обширный мировоззренческий пессимизм. Очень многое в гностическом взгляде на мир выводится из этого пессимизма. В свою очередь астрологи учили о зависимости

¹ *Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in b. Pauli ad Timotheum secundam, III // PL XVII. Paris, 1845. Col. 493C.*

² Присциллианство – религиозное движение, названное по имени его родоначальника, епископа Присциллиана Авиланского (IV в.). Как манихейская ересь осуждено на соборе в Сарагоссе в 380 г. Присциллиан был обезглавлен вместе с шестью своими последователями в Трире в 385 г. Присциллианство обвиняли в дуализме, манихействе, савеллианстве, модализме, астрологии, волшебстве и намеренной лжи.

³ *Brown P. The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire // Journal of Roman Studies. Vol. 59. London, 1969. P. 101. Так же: Brown P. Religion and Society in the Age of Saint Augustine. London, 1972. P. 94–118.*

человека от судьбы. Астрологи считали человека подчиненным звездам и планетам. Согласно воззрениям древневосточных отцов, такая доктрина мало помогает человеку, т. к. не имеет ничего общего с концепцией человеческой свободы. Это было двойное отрицание как телесности, так и свободы. Напротив, отцы Церкви приводили доводы в доказательство достоинства целостного человека, являющегося особым творением Божиим, и в доказательство его свободы воли.

Достоинство целостного человека как духовно-телесного создания и свобода воли человека – это библейско-христианские нормативы, которые следовало защищать. В IV–V вв. центральной темой внутри Церкви была христология. По ее поводу спорили на соборах. Антропологический вопрос включался в христологический. Как следует понимать человека по свидетельствам Библии? Об этом не узнать иначе, чем рассуждая о Боге, о Спасителе Христе. Необходимость спасения полностью поясняет, в какой ситуации находится человек. Итак, антропология рассматривалась в контексте христологии, поскольку вопрос о спасении во Христе был для восточных отцов ключевым вопросом. В связи с божественностью Христа свт. Афанасий Александрийский говорил: «Если бы сам Господь не стал (*ἐγεγόνει*) человеком, то мы не были бы избавлены/искуплены от грехов (*ἀπὸ ἁμαρτιῶν λυτρωθέντες*) и не воскресли бы из мертвых (*ἐκ νεκρῶν ἀνέστημεν*), а оставались бы мертвыми под землей»¹. В центре внимания находился вопрос о спасении человека.

Христологические вопросы постоянно затрагивались «официальным» богословием. Зачастую наряду с христологией в тех же головах параллельно сосуществовало богословие великих подвижников аскезы, в котором, прежде всего, размышлялось о проблеме человека: в какой степени человек находится на пути к Богу? Однако аскетика не нуждается ни в какой систематической антропологии. Она сама является практической, прикладной антропологией. Здесь следует различать между теоретической и практической, связанной с жизненным опытом антропологией, непосредственно наставляющей о борьбе человека за свое спасение. Антропология восточных отцов Церкви, таким образом, является в сфере теории христологической, а в ее практическом приложении – аскетической.

10.3. Парадигмальные антропологические концепции

Перейдем к фигурам показательных богословов с их антропологией. Они будут представлены обобщающей картиной реализации через них «согласия отцов» (*consensus patrum*). Восточные отцы Церкви постоянно говорят о следовании Христу как укрощении страстей. «Иоанн удалился в пустыню, – говорит прп. Ефрем Сирийский (ок. 306–373), – не для того, чтобы самому

¹ Athanasius Alexandrinus. Oratio I contra arianos, 43 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 101B.

там сделаться диким, а для того, чтобы в пустыне укротить дикость земли обитаемой, ибо в земле обитаемой и мирной страсть, как лютой зверь, приводит все в смятение, по удалении же в пустыню она становится спокойной и тихой»¹.

Когда в 382–383 г. Григория Назианзина через год после участия во Втором Вселенском соборе снова приглашают (от императора Феодосия I) на синод в Константинополе, то он так отвечает приглашающему имперскому чиновнику: «Если могу открыто писать тебе, так вот, я намерен избегать всякого собрания епископов (*omnem episcoporum conventum fugiam*). Я не видел ни одного собора (*nullius concilii*), который бы счастливо и благополучно окончился и избавил бы от бед, а не приумножал и усиливал их. Просто неописуемо, постоянно только спорят и страдают власти (пожалуйста, не думай, что я усугубляю и докучливо критикую). Если кто-то призывает кого-то к ответу, то его самого обвинят в нечестивости вместо того, чтобы разделиться с той нечестивостью. По этой причине я ушел в себя и твердо придерживаюсь мнения, что лишь спокойствие и уединение безопасны для души»². Так аскетически относительно восстанавливается равновесное состояние человека.

10.3.1. Свт. Афанасий Александрийский: «Логос вочеловечился, чтобы мы обожились»

Обратимся к фигуре свт. Афанасия Александрийского (ок. 295 – ок. 373). У него мы найдем распространенный образец антропологии того времени. Начнем анализ восточной антропологии IV–V вв. именно с этого отца Церкви, потому что его богословие представляет собой прекрасное введение во всю церковную дискуссию того времени о человеке и яркими образами описывает ситуацию человека. В III–IV вв. тема «человек» была особенно актуальна, причем не в умозрительном плане, а скорее в историческом. Богословы хотели объяснить противникам христианства ситуацию человека, показать его в сотериологической перспективе. Вопрос стоял так: на что человек может надеяться?

Этот вопрос рассматривался в форме толкования истории человека, как она излагается в книге Бытие. Общая перспектива этой богословской антропологии у восточных христиан скорее оптимистична. Можно задаться вопросом: почему греческая Церковь мыслит более оптимистично, чем латинская Церковь, которая мыслит более критично, уныло и пессимистично? Показательным примером служит сложившийся на Западе климат вокруг Пелагия. Пелагий опирался на восточную монашескую традицию. Он постоянно проповедовал, что следует делать человеку для того, чтобы идти правильным путем, которым можно стяжать обетованное Богом

¹ *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие преподобного Ефрема Сирина. М., 2011. С. 25.

² *Gregorius Theologus.* Epistola CXXX // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 226A. Ср.: *Jakobs M.* Die Reichskirche und ihre Dogmen. Göttingen, 1987. S. 47.

спасение. Пелагий был достаточно уверен в том, что человеку это возможно. И тут он наталкивается на Августина Иппонского, для которого Пелагий был слишком оптимистичен. Согласно Августину, дела человека обстоят несравненно хуже, чем желает видеть монах типа Пелагия. Мрачные тени усматривает латинское богословие в человеческом будущем.

Но вернемся к Афанасию Александрийскому. Его антропология представляет собой смесь платонизированной метафизики и библейской истории. Идея того, что цель человеческой жизни – стать богом, имеет неоплатонические корни: «Но цель, к которой человек стремится, это не безгрешность, а быть богом»¹. И так, у Афанасия Александрийского активно используются платонические категории и образы библейской истории, истории спасения. Нечто новым является неукоснительное различие человека, рассматриваемого как творение и как любимое Божие существо. Оба определения человека относятся к понятийному аппарату восточного богословия. Создание – это естественный статус человека, как он наделен свойствами. Но поскольку он является любимым созданием Божиим, он возвышается над остальным творением, за пределами ему.

Как создание человек подобно другим конечным существам вызван к бытию Логосом. В патристическом богословии постоянно говорится, что творение порождено из ничего (*ἐξ οὐκ ὄντων*)² благодаря Сыну Божию, Логосу. Причем это касается всего творения, а не только человека. Сотворенность из ничего – у человека общая характеристика со всеми остальными созданиями, роднит его с ними. Как и остальное творение, человек склонен изменяться и путаться в движении, выпадать из своей онтологической ниши, утрачивать прежний статус (деградировать) с тенденцией проваливаться в небытие, исчезнуть. Его контингентность (он не должен был возникнуть необходимым образом) должна была бы делать его неспособным к познанию трансцендентного Бога. Но в действительности такого человека не существует. Таким было бы его состояние, но Бог предупредил развитие событий касательно человека. Таково природное состояние человека лишь теоретически. Когда он размышляет, что было творение, а затем появился он как создание, то он понимает, что утратил свой исконный статус создания.

В действительности же человек находится в более позитивной ситуации. Бог проявил к человеку большее великодушие, чем к другим созданиям. Человек имеет преимущество перед ними. Бог подготовительно заботится о нем. «Уже хватало благодати нашего образа Божия, чтобы познавать Бога-Логоса, а через Него Отца. Но так как Бог знал слабость людей, Он уже предварительно заранее позаботился касательно их равнодушия, чтобы в случае их нерадения (*ἀμελήσαιεν*) к познанию (*ἐπιγινῶναι*) Бога через самих себя (*δι' ἑαυτῶν*), имели бы возможность

¹ Греч.: ἀλλὰ κατόρθωσις ἀνθρώπων· ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. См. *Πλωτῖνος*. Ἐννεάδος I, 2, 6 // *Плотин*. Первая эннеада. Т. 1. С. 136.

² *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi, 4 // PG XXV. Paris, 1857. Col. 103C.

познавать Творца по делам творения»¹. Топос Афанасия Александрийского – творение открывает своего Творца. Он является «центральным для всего теологического подхода» свт. Афанасия². Созерцание творения открывает Логос Божий, посредством Которого открывается Бог Отец. Итак, результатом созерцания сотворенного порядка мира является созерцание реляции Логоса и Бога Отца³.

На самом деле Бог отнюдь не дал человеку зайти столь далеко, куда его могли бы завести его слабости. Бог желал человеку нетленного бытия, но люди уклонились от «устремления ума своего к Богу» и перестали быть такими, какими были созданы. Умственное растление привело к смерти, т. к. при отсутствии потерянной благодати все, что вызвано из небытия, подвержено распаду (энтропии) и возвращается в небытие⁴. «Бог не только создал нас из ничего, но и по благодати (*χάρις*) Логоса придал нам богоподобную жизнь. Но так как люди отклонили от себя вечное и по внушению диавола обратились к преходящему (*φθορά*), то они сами виновны в своей преходящести в смерти. Как отмечено прежде, они были смертными по природе, но избегли бы этой естественной участи благодаря своей причастности Логосу, если бы остались благими. Ведь ради Логоса, пребывавшего с ними, природное разрушение (*φθορά* → *уничтожение*) не затронуло бы их»⁵. Все сотворенное преходяще, поэтому вечная жизнь подразумевает соединение с источником жизни, который не связан тварными ограничениями.

Следовательно, говорится о некотором первоначальном повреждении человека, но говорится, собственно, ради того, чтобы обрести почву под ногами, видя великое деяние Бога для человека. Бог дал человеку возможность быть причастным Логосу и так стать Его образом. Мы постоянно наталкиваемся на эту выделяющуюся мысль восточного богословия в христианстве. Имеется в виду оптимистическая опора, которую Бог уже дал человеку для устойчивости в жизненных перипетиях. Это крепкий оптимизм. Нет таких выражений, которые замахивались бы слишком высоко. Человек есть образ Божий! Стих Быт. 1, 26 вновь и вновь подвергается экзегезе, потому что восточные отцы придерживались мнения, что никогда не достичь глубины этого бездонного высказывания. От Оригена мы слышали: человек – больше, чем человек, уже не человек, сверхчеловек. Сплошь позитивные понятия! В силу общности с Логосом человек имеет сверхъестественное знание и, будучи сотворен по образу Логоса Божия, человек обладает самосознающим⁶ разумом и непорочностью, свободой воли и бессмертной душой.

Бог поместил человека в раю и дал ему закон, дабы укрепить его волю. Все дарования, которые Бог дал человеку, все преимущества относятся, согласно Афанасию Александрийско-

¹ Ibid., 12. Col. 116D–117A.

² Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. London, 2009. P. 164.

³ Athanasius Alexandrinus. Oratio contra gentes, 45 // PG XXV. Col. 89A.

⁴ Ibid., 3–4. Col. 100C–104C.

⁵ Athanasius Alexandrinus. Oratio de incarnatione Verbi, 5 // PG XXV. Col. 104C–105A.

⁶ Ibid., 11. Col. 113D.

му, не к устройению человека, не к его естественной конституции, а пришли извне, от Бога. Значит, человек пользуется огромным доверием у Бога. Можно догадаться, какое раздражение вызывало, когда кто-то подвергал сомнению Бога с Его Логосом, а именно последователи арианства.

Что за Бог, Который приспособливает, прилаживает человеческое спасение под злосчастье человека, например, под его смертность, раз целью является бессмертие? По свт. Афанасию, спасение происходит только на пути нисхождения Бога к человеку, когда Бог посылает в мир Своего Сына. И если, как утверждают некоторые, Логос вовсе не вочеловечился, то тогда Бог не может нас спасти, тогда Он не помогает нам¹. Именно в то время на Никейском Вселенском соборе (325) дискутируется об образе Божиим². В плане аскетики не в последнюю очередь обсуждаются пристрастия человека, которые желанны ему ради них самих.

Сотериология Афанасия Александрийского предельно прозрачна. Крещение не ликвидирует в человеке склонность к греху. Бог подхватывает падающего человека, сдерживает его, ориентирует по-новому. Причем Бог делает это постоянно. Первоначальное состояние человека было сверхъестественным блаженством. Бог сопровождает человека в его внутренней жизни, поправляет в верном направлении. Что рассказывает об этом Библия, Афанасий Александрийский понимает аллегорически в смысле созерцания. Библейское повествование о первоначальных событиях с человеком его интересует не как история, разыгравшаяся конкретным образом, а как события, происходящие в созерцании. Душа имеет понятие «о созерцании Бога» (*περὶ Θεοῦ θεωρίας*), погружаясь внутрь себя она «из себя самой (*ἐξ ἑαυτῆς*) почерпывает знание и понимание (*γνώσιν καὶ κατάληψιν*) о Логосе Божиим»³. Ум человека, очистившись от страстей и погружаясь внутрь себя, восходит к Богу. Созерцание Бога есть истинное богопознание, на которое был способен Адам до грехопадения и способны святые, чистые от греха. Созерцание (*θεωρία*), активизируемое тоской человека о Боге, постепенно устроит в душе подобие Божие. Действовать, не уподобляясь Сыну Божию, значит деградировать в животных, двигаться в небытие. Грех – извращение чувств, он превращается в постоянное влечение. Душа, как и тело, привыкает к удовлетворению деструктивных желаний. Из-за этого душа стала трусливой и тревожной, стремящийся к удовольствиям (*ἡδοναί*). Она не желает расстаться с похотями, боится смерти и отделения (*χωρισμός*) от тела. Вожделения учат ее убивать и лгать⁴.

Душа «подобно возничему» управляет телом либо в сторону добра, либо зла. Она управляет не только физическим телом, но и телесными чувствами. Разум бестелесен, поэтому «он действует как судья чувств. И в то время, как они воспринимают свои объекты, разум различа-

¹ Ibid., 9–10. Col. 112A–113C.

² Steenberg M.C. Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius. P. 126–127.

³ Athanasius Alexandrinus. Oratio contra gentes, 33 // PG XXV. Col. 68B.

⁴ Ibid., 3. Col. 9A.

ет, запоминает и показывает им, что лучше. Ибо единственная функция глаза – видеть, ушей – слышать, рта – пробовать на вкус, ноздрей – улавливать запахи, а рук – осязать. Но то, что человек должен видеть и слышать, к чему он должен прикасаться, пробовать на вкус и обонять, – это вопрос, выходящий за рамки чувств и принадлежащий душе и притом уму»¹. Раз душа управляет и телесными чувствами, то именно она направляет их к добру или злу. Значит, душа не просто бессмертная составляющая человека, но она побуждает телесные чувства к корректному восприятию и правильному действию. Такое побуждение свидетельствует о разумности души, поэтому душа непосредственно связана с умом (*νοῦς*), который пребывает в ней или с ней как рассудительная и осмысляющая сила. Тогда ум – средство души, посредством которого она направляет телесные чувства к вещам вечным, а не преходящим.

Тело и душа воспринимают все вещи дистанцированно от себя. Воспринимающее воспринимает аналогичное себе. Бессмертная душа, в отличие от тела, воспринимает нетленные вещи, а значит вещи духовные и божественные. «Вот причина, по которой душа размышляет и помнит о вещах бессмертных и вечных, а именно потому, что она сама бессмертна. Как смертное тело воспринимает своими чувствами ничего кроме смертных вещей, так и душа созерцает и воспринимает бессмертные вещи. Из этого следует, что она бессмертна и живет вечно. Ибо идеи и мысли о бессмертии никогда не покидают душу, но пребывают в ней [*μένουσαι ἐν αὐτῇ*] и являются как бы растопкой в ней [*ἔκκαυμα ἐν αὐτῇ*], гарантирующей [*πρὸς ἀσφάλειαν*] бессмертие. Вот почему душа обладает способностью созерцать Бога, и это ее собственный путь [*ὁδός*] туда. Она получает не извне, а от самой себя [*οὐκ ἐξ ὧθεν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς*] знание и понимание [*γινῶσιν καὶ κατάληψιν*] Логоса Божия»².

Итак, душа направляет телесные чувства к Богу, потому что воспринимает божественное, а восприятие – это созерцание Бога. Этот текст раскрывает три важных аспекта концепции души у Афанасия Александрийского. Во-первых, душа в силу своей бессмертной природы, инаковой телу, способна воспринимать и созерцать божественные вещи. Во-вторых, мышление о божественном является природным качеством души, а врожденная человеку идея божественного – условие понимания Логоса Божия. В-третьих, бессмертие души является результатом созерцания бессмертных вещей. Душа придает человеку качество бессмертия. Ее способность созерцать посредством ума вечное – условие духовного развития человеческой личности и вечной жизни в единстве души и тела. Созерцание душой вечных божественных вещей – активность образа Божия в праведном человеке при поддержке благодати Божией.

Однако душа хотя нематериальна и нетленна, но сотворена, как и тело. Значит, как и тело она изменчива, т.е. характеризуется подвижностью (*εὐκινησία*) в отличие от неподвижного, не-

¹ Ibid., 31. Col. 61C.

² Ibid., 33. Col. 68AB.

изменяющегося Бога. Взаимодействуя с умом (*νοῦς*), она постоянно выбирает путь к Богу или от Бога, т.е. определяет для себя направление и цель. Так как она постоянно движется (*κινεῖται*), то человеческое существование – процесс изменений (конструктивных или деструктивных, развития или деградации, путь жизни или путь смерти)¹.

За сотворением человека следует его грехопадение, человек выпадает из состояния изначальной праведности, неразумно выбирая уклоняющиеся (*πλανηθέντες*) от Бога пути², не к Богу, а в пустоту, несущее (*μὴ ὄντα = inania*)³. Оба первых человеческих существа должны бы были твердо направить свой взор на Бога, но вместо этого они позволили отвлечь себя змею, который был им ближе, чем Бог, прежде всего своим телом. Они перестали созерцать Единого Истинного и предали себя служению различным потребностям тела⁴. Тем самым они лишились благодати образа Божия и вверглись в свою порочность, которая отныне стала их природой. Теперь они жили в незнании и идолослужении: «Так как вследствие этого смерть становилась все более могущественной (*κρατήσαντος*) и наложила разрушимость (*φθοράς*) на людей, то род человеческий приближался к гибели. Разумный и по образу Божию созданный человек должен был исчезнуть, и проделанный Богом труд должен был пропасть. Потому что, как прежде сказано, смерть теперь одержала над нами верх силой закона, и было невозможно избежать закона (*τὸν νόμον ἐκφυγεῖν*), так как он был постановлен Богом по причине прегрешения»⁵. Итак, Афанасий Александрийский, несомненно, видит историю следующим образом: бедственное состояние человечества последовало непосредственно за грехопадением. Адам и Ева совершили преступление по своей свободной воле, и это высвободило силы распада, латентно присутствовавшие в природе человека. Возможность отступления от Бога всегда присутствовала в виде проявления свободной воли.

Мышление в таком контексте означает признание общности всех с первыми людьми. Это идея, которая через сщмч. Иринея Лионского восходит к апостолу Павлу. Касательно «сил распада» можно добавить: человек потерял бессмертие своего тела, но бессмертие души сохранил. Образ, которым является человек, не слишком глубоко искажен, чтобы Логос уже не мог бы его восстановить. Одним из последствий проступка Адама является, согласно свт. Афанасию, грех всех людей. Но это не означает, что люди соучаствуют в содеянном Адамом грехе. Афанасий Александрийский не исключает возможности существования людей, живущих совершенно безгрешно. Как пример он приводит пророка Иеремию (сложно объяснить, почему из ветхозавет-

¹ Ibid., 4. Col. 9B–11A.

² Ibid., 6. Col. 12D.

³ Ibid., 4. Col. 9–10C.

⁴ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о смерти. Слово о человеке. М., 2011. С. 339–341.

⁵ *Athanasius Alexandrinus.* Oratio de incarnatione Verbi, 6 // PG XXV. Col. 105C. Ср. *Афанасий Александрийский, св.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти, 6 // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 198.

ных праведников он выбирает именно его) и Иоанна Крестителя: «Многие стали святыми и чистыми от всякого греха: Иеремия был освящен уже от утробы матери, Иоанн радостно взыгрался, будучи еще в материнском чреве, при голосе Богородицы Марии»¹.

«По мнению отца Православия, главное в деле спасения – соединение человека с Богом и его обожение, – отмечает специалист по богословию Афанасия Александрийского Константин Ефимович Скурат (1929–2021). – Безграничность любви Божией удостоила человека высочайшей чести – обожествила его, поставила в этом отношении выше Адама до его грехопадения, дала человеку больше, чем он потерял: с Адамом мы потеряли человеческое достоинство, с Христом Спасителем – получили Божеское. Все человеческое Бог признал Своим, не чуждым Себе, но и людей обязал все Божественное во Христе считать не чуждым себе. Люди призваны в единство вечной Божественной жизни как дети Бога, как Его друзья»². Антропология разворачивается в комплексе с сотериологией, главной идеей которой является обожение человека. Эта идея не представляет собой богословскую новацию, т. к. она уже встречалась у Иринея Лионского. Начиная с Афанасия Александрийского, тема обожения человека в православной сотериологии становится популярной, а его богословская формула, определяющая обожение, была подхвачена цитировавшими ее отцами Церкви. Общую схему антропологии-сотериологии Афанасия Александрийского можно кратко представить следующим образом.

1. «Логос вочеловечился (*ἐνηνθρώπησεν*), чтобы мы обожились (*ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*)»³.

Это знаменитая формула Афанасия, ставшая популярной у православных.

2. Дефиниция обожения у Афанасия подразумевает три важных аспекта. Обожение (*θεοποιεῖσθαι = θέωσις*) – это а) «вознесение» (*ὑψωσις*) Логосом человеческой природы к Богу⁴ и обретение ей бессмертия (*ἀθανασία*) в вечном Царствии Небесном⁵; б) «приобщение Духу (*τοῦ Πνεύματος μετουσίᾳ*)» делает человека «причастным божественной природы (*κοινωνοὶ θείας φύσεως*),... те, в ком пребывает Дух, обоживаются Духом... Дух делает богами (*θεοποιεῖ*)»⁶, причем здесь подразумевается не только совершенствование разума, но также евхаристическое причастие; в) «обновление (*ἀνανεῶσαι = renovari*) образа Божия, чтобы через этот образ люди опять могли познавать (*γινῶναι*) Бога»⁷.

¹ Греч.: Πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας. *Athanasius Alexandrinus*. Oratio III contra arianos, 33 // PG XXVI. Paris, 1857. Col. 393A.

² Скурат К.Е. Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. Вып. 11. М., 1973. С. 127.

³ Греч.: Αὐτὸς [ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος] γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi, 54 // PG XXV. Paris, 1857. Col. 192B.

⁴ *Athanasius Alexandrinus*. Oratio I contra arianos, 45 // PG XXVI. Col. 105B. Ср. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 144.

⁵ Ibid., 48. Col. 112B.

⁶ *Athanasius Alexandrinus*. Epistola I ad Serapionem Thmuitanum episcopum, 24 // PG XXVI. Col. 585C–588A. Ср. Афанасий Александрийский, св. Послание I к Серапиону, епископу Тмуитскому, 24 // Творения. Ч. IV. С. 36.

⁷ *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi, 13 // PG XXV. Col. 119B.

3. Обожение человека совершается Логосом через Святого Духа. «Во Святом Духе... нас обоживает Логос (*ὁ Λόγος θεοποιεῖ*)... В Святом Духе Логос прославляет создание, обоживая его и усыновляя (*θεοποιῶν δὲ καὶ υἱοποιῶν*), приводит его к Отцу»¹.
4. У Афанасия Александрийского логически объясняется, что все мы причастны Богу посредством Духа. Если бы Святой Дух был созданием, то нам была бы недоступна через Него общность с Богом².
5. Люди именуется сынами Божиими «не по природе, а по усыновлению... По природе сыны не мы, а пребывающий в нас Сын, и Бог по природе не наш Отец, а присутствующего в нас Логоса»³. Логос присутствует в каждом индивидууме. Поэтому даже язычники, очищаясь от греха, способны созерцать внутри себя Логоса в образе образа.
6. Христос – Сын Божий по природе, а люди – сыны Божии по благодати: «Раз есть один по природе истинный и едиnorodный Сын, потому и мы становимся сынами, но не как Тот по природе и воистину (*φύσει καὶ ἀληθείᾳ*), а по благодати (*κατὰ χάριν*) Того, Кто призвал нас. И мы, хотя земные люди, именуемся богами (*θεοὶ χρηματίζομεν*). Не так как истинный Бог или Его Логос, но так, как пожелал того Бог, предоставивший нам эту благодать. Так и мы подобно Богу милосердны, ни становясь равными Богу, ни являясь по природе и воистину благодетелями, потому что благодетельность имеет свой исток не в нас, а в Боге. Скорее мы милосердны, поскольку тем, что досталось нам по благодати от Бога, мы служим равно другим и просто распространяем на всех нашу благодетельность»⁴. Позднее эти слова Афанасия Александрийского были модифицированы Августином Иппонским применительно к его триадологии⁵: Сын Божий по природе стал из милосердия сыном человеческим, чтобы мы, являясь по природе сынами человеческими, стали бы через Него сынами Божиими по благодати.
7. Привязка (*σύνναυη*) человеческой природы к Богу гарантирует ее обожение⁶.
8. Человек имеет преимущество перед остальными живыми существами на земле, т. к. он сотворен по образу Божию. Бог «сообщил им [людям] силу (*δυνάμεως*) Своего Логоса», чтобы они, имея в себе «тени (*σκιάς*) Логоса» стали «разумными (*λογικοί*)»⁷.

Итак, человек виновен и увечен из-за виновности. У него могли бы быть лучшие условия бытия, например, близость Божия. Но у него в голове было иное. При признании такой антро-

¹ *Athanasius Alexandrinus*. Epistola I ad Serapionem Thmuitanum episcopum, 25 // PG XXVI. Col. 589B.

² *Ibid.*, 24. Col. 585C–588A. Ср. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 144.

³ *Athanasius Alexandrinus*. Oratio II contra arianos, 59 // *Ibid.* Col. 273AC.

⁴ *Athanasius Alexandrinus*. Oratio III contra arianos, 19 // *Ibid.* Col. 361C–364A. Ср. русский перевод: *Афанасий Александрийский, св.* На ариан слово третье, 19 // Творения. Ч. II. С. 394.

⁵ *Kany R.* Augustins Trinitätsdenken // *Studien und Texte zu Antike und Christentum*. Т. 22. Tübingen, 2008. S. 154.

⁶ *Athanasius Alexandrinus*. Oratio II contra arianos, 70 // PG XXVI. Col. 296B.

⁷ *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi, 3 // PG XXV. Col. 101B. В русском переводе во всем тексте стоит не «разумными», а «словесными». См. *Афанасий Александрийский, св.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти, 3 // Творения. Ч. I. С. 195.

пологической концепции оптимизм заключается в том, что начало было идеальным, и Бог уже позаботился о благом окончании, насколько человек выразит на то свое согласие. Логос уже пришел, однако в прологе Евангелия от Иоанна стоит, что «свои Его не приняли» (Ин. 1, 11). В случае Его непринятия пришествие Сына Божия не поможет человеку. Логос уже пришел, причем «взяв на Себя наши немощи и понеся наши болезни» (Мф. 8, 17), чтобы преобразить беду в спасение. Он воспринял то, что должно быть исцелено, и благодаря этому может быть исцелено то, что Он воспринял. «Не Себя пришел спасти (*σώζω* → *σῶσαι*) бессмертный Бог, но подверженных смерти (*θανατωθέντας*); не за Себя пострадал, но за нас; и потому воспринял (*ἀνεδέξατο* = *взял на себя*) на Себя нашу ничтожность (*εὐτέλειαν*) и нашу нищету (*πτωχείαν*), чтобы даровать нам богатство Свое. Ибо страдание (*πάθος*) Его есть наше избавление от страдания (*ἀπάθεια*); смерть (*θάνατος*) Его – наше бессмертие (*ἀθανασία*); слезы (*δάκρυον*) Его – наша радость (*χαρὰ*); погребение (*ταφῆ*) Его – наше воскресение (*ἀνάστασις*); крещение (*βάπτισμα*) Его – наше освящение (*ἁγιασμός*)»¹. Обращает на себя внимание еще одно соответствие между антропологией и христологией. Изложенную свт. Афанасием Александрийским идею развил далее свт. Григорий Назианзин (Богослов): «Что не воспринято (*ἀπροσλαμβάνω* → *ἀπρόσληπτον* = *не сопричастно, не присовокуплено* κ) – не исцелено (*ἀθεράπευτον*), а что соединено (*ἦνωται*) с Богом – то спасено (*σώζεται*)»². Если бы Логос не был Богом, то исцеления бы не произошло, и помощь не была бы оказана. Логос воспринял природу человека.

10.3.2. Свт. Григорий Назианзин: двойная природа человека и добродетель посредством благодати

Говоря об антропологических элементах в богословии свт. Григория Назианзина (325/330–389/390), патрологи в первую очередь обращаются к его 38 слову «На Рождество Христово»³. Бог создает (*δημιουργεῖ*) человека как единство невидимой и видимой природы (*ἀοράτου καὶ ὀρατῆς φύσεως*): тело (*σῶμα*) из уже имевшейся материи (*ὑλῆς*), в которое Логос «вложил свое дыхание (*πνοή*), которое Писание именует разумной душой (*νοεράν ψυχήν*) и образом Божиим (*εἰκόνα Θεοῦ*)». Аксиология телесности характерно платоническая. Григорий Назианзин, говоря о двусоставности небесной природы человека, снова испытывает влияние платонической антропологии⁴. Он использует оба термина «*ψυχή*» и «*πνεῦμα*» при обсуждении нематери-

¹ Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos, 5 // PG XXVI. Col. 992A. Ср. Афанасий Александрийский, св. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти, 6 // Творения. Ч. I. С. 255.

² Gregorius Theologus. Epistola CI: Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 181C–184A.

³ Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 364–365.

⁴ Ellverson A.-S. The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981. P. 21, 36–37.

ального элемента человеческого существа. Плоть – злое начало, «нечистые оковы» (*ἰλύεσσα πέδη*) на душе, «темница» (*δεσμὸς*) «небесного образа», т.е. души. Но в отличие от платонизма плоть – это также «ненадежное благо» (*ἐσθλὸν ἄπιστον*), которое можно и нужно «отмывать» (*ρύπτω*)¹ покаянием и нравственным совершенствованием. Функция «земного тела» (*χοῦς*) – «смирять» (*συστέλλω*) горделивость души². Творение человека свт. Григорий Назианзин называет творением второго мира (*κόσμον δεύτερον*): «в малом великого». Человек составлен из разных природ³, поэтому способен созерцать как видимое (*ὀρατής*), так и ноуменальное (*νοουμένης*). Итак, человек одновременно земной и небесный (*ἐπίγειον καὶ οὐράνιον*), временной и бессмертный (*πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον*), видимый и ноуменальный (*ὀρατὸν καὶ νοούμενον*), дух и плоть (*πνεῦμα καὶ σάρκα*). Он – срединный между высшим и низшим (*μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος*). Человек – обоживаемое живое существо (*ζῶον θεούμενον*)⁴, созидаемое здесь (*ἐνταῦθα*) и перемещаемое в иное состояние (*ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον*), поэтому к нему применим эпитет «иной ангел» (*ἄγγελος ἄλλος*), ангел на земле⁵ (как у Оригена и Климента). Итак, Григорий Богослов определяет человека как «живое существо..., направленное к Богу в процессе обожения»⁶. Нас отличает от остальных животных не столько наша природа, сколько наше призвание быть причастными божественному бытию. Процесс обожения, эквивалентный «введению Бога» (*ζωὴ δὲ ἀνθρώπου ὄρασις Θεοῦ = vita autem hominis visio Dei*)⁷ у свт. Иринея Лионского, определяет и образует подлинно человеческую жизнь.

Свт. Григорий Назианзин говорит о двух природах, даже о дихотомии двух природ человека⁸. В целом антропология Григория Назианзина рассматривает людей как совокупность души (*ψυχή/πνεῦμα*) и тела (*σῶμα/σάρξ*), т.е. дихотомически. Однако Анна-Стина Элверсон отмечает, что Григорий Богослов иногда использует в своих сочинениях трихотомическую и даже

¹ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα ΜΣ': Κατὰ σαρκὸς // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Τ. 10. Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 08. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 352–354. Ср. *Gregorius Theologus*. Poema de seipso XLVI: Adversus carnem // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 1378A–1380A.

² *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λόγος ΙΔ': Περὶ φιλοπτώχιας, 7 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Τ. 5. ΕΠΕ 27. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 252. Ср. *Gregorius Theologus*. Oratio XIV: De pauperum amore // PG XXXV. Paris, 1857. Col. 865C.

³ *Huiian G.* The Human Being in the Poetry of Gregory of Nazianzus // *Studia patristica*. Vol. CXXV. Leuven, Paris, Bristol, 2021. P. 38.

⁴ Ср. монографию Нелласа Панайотиса по христианской антропологии, для которой он заимствует у Григория Назианзина этот богословский термин: *Παναγιώτης Ν.* Ζῶον θεούμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου. Αθήνα, 2006.

⁵ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λόγος ΛΗ': Εἰς τὰ Θεοφάνια, 11 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Τ. 5. ΕΠΕ 27. Σ. 52–54. Ср. *Gregorius Theologus*. Oratio XXXVIII, XI // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 321C–324A.

⁶ *Ibid.* Σ. 54. Ср. *Ibid.* Col. 324A.

⁷ *Irenée de Lyon*. Contre les hérésies (Livre IV, 28, 7) // SC 100, I. Paris, 1965. P. 648–649. Ср. *Irenaeus Lyonensis*. Adversus haereses IV, XX, 7 // PG VII–1. Paris, 1857. Col. 1037B.

⁸ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о смерти. Слово о человеке. М., 2011. С. 309.

четырёхчастную антропологическую систему¹. Они, однако, встречаются реже и, по-видимому, не отражают основной метод построения Григорием Богословом своей антропологии. Душа (*ψυχή*) – «дуновение Бога» (*ἄψμα Θεοῦ*)². Материальной телесностью человек связан с нынешней жизнью, а «божественным качеством» (*θεῖαν μοῖραν*) – с жизнью будущей³. Латинский перевод этой стихотворной строки воспроизводится как «часть Божественного» (*divinam partem*). Латинский перевод и стал образцом для перевода на русский язык («частица Божества/Божественного») ⁴. Однако термин «*θεῖαν μοῖραν*» заимствован у Платона (диалоги «Ион» и «Менон»), а платоновские антропологические представления позиционированы иначе. Более корректная интерпретация этого понятия приводится у Сергея Николаевича Трубецкого (1862–1905): *θεῖα μοῖρα* – «дар богов или счастливая случайность... такая добродетель ненадежна и не связана внутренней связью с самым существом человека»⁵.

Согласно Платону, телесностью человек не отличается от животных, а душа – это «божественное качество/ определение» (*θεῖα μοῖρα*)⁶, иначе говоря, человек «боговдохновенный», «наполненный божественным вдохновением» (*ἐνθεος, ἐνθουσιώδης*)⁷. Поясняющее прилагательное «*ἐνθεος*» и существительное «*τὸ ἐνθεον*» (божественное вдохновение)⁸ Григорий Назианзин неоднократно использует в своих нравственных стихотворениях и стихотворениях о себе⁹. Он также использует крайне неоднозначный термин «*θεῖαν μοῖραν*» платонической философии¹⁰, чтобы подчеркнуть, что душа не относится к тварной животной природе, а является божественным даром, качеством Божиим в человеке. В диалоге «Менон» Платона добродетель души (*ἀρετή*) даруется людям по божественному определению, благодати (*θεῖα μοῖρα*) и не является следствием «истинного знания»¹¹. Поэтому *ἀρετή* не является знанием и мудростью, а ниспосы-

¹ Ellverson A.-S. The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus. P. 21–23.

² Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Περὶ ψυχῆς, 1 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα. Τ. 8. ΕΠΕ 24. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 296. Ср. *Gregorius Theologus*. Poema dogmatica VIII: De anima // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 446A.

³ Ibid, 77. Σ. 302. Ср. Ibid. Col. 452A.

⁴ Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. С. 366. Ср.: Григорий Богослов, свт. Стихотворения. Письма. Завещание // Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. М., 2011.

⁵ Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2010. С. 448.

⁶ Платон. Ион, 534се, 536сd // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. СПб., 2006. С. 143, 146. Платон. Менон, 100а // Там же. С. 420.

⁷ Платон. Ион, 533е // Там же. С. 143.

⁸ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Επη ἠθικά // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα. Τ. 9. ΕΠΕ 74. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 138, 178, 206. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Ποίημα ΙΑ: Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον, 340–352 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα. Τ. 10. ΕΠΕ 08. Σ. 80. Ср. *Gregorius Theologus*. Poemata // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 657A, 700A, 730A, 1053A.

⁹ В русском переводе этому термину придается четыре значения: «восторжение к Богу» (С. 73), «божественная жизнь» (С. 81), «божественная борьба» (С. 86) и «божественный» (С. 152). См. Григорий Богослов, свт. Стихотворения. Письма. Завещание // Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. М., 2011.

¹⁰ Виноградов в смысловом плане неадекватно переводит его как «частица божества», хотя «*μοῖρα*» имеет и значение «часть», т.е. «доля». См. Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. С. 366.

¹¹ Платон. Менон 97b–98e // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 416–418.

ляется как *θεία μοῖρα* и, следовательно, ее нельзя приобрести воспитанием. Добродетель, согласно Платону, не связана ни с природой человека, ни с обучением¹. Она не антропологическая категория, а сотериологическая.

У Платона в «Апологии Сократа» *«θεία μοῖρα»* – это божественное качество, определение человеку «свыше», т.е. божественная благодать. Напротив, к Ксенофонта (ок. 430 – не ранее 356 до н. э.) в «Воспоминаниях о Сократе» говорится о сократическом стремлении к познанию и добродетели и утверждается, что добродетель – результат обучения и воспитания. Добродетели – это составляющие премудрости (*σοφία τινές*), «всякая добродетель есть мудрость»². С другой стороны, добродетель самообладания (*ἐγκράτεια*) – основание трех остальных добродетелей (мудрости, храбрости и справедливости), но она как таковая является в известной степени только обращением к добродетели (*προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν*)³. Ксенофонт в контексте размышлений о добродетели справедливости понимает познание добродетели, как и Сократ⁴. Для Сократа знание добра и зла идентично с добродетелью, оно достигается в процессе обучения, которое может сделать человека превосходным (*ἄριστος*) и руководящим (*ἡγεμονικώτατος*). Платон же говорит о добродетели как даре свыше, который человеку невозможно стяжать собственными делами, в том числе в процессе обучения. Сократ придерживался взгляда, что правильное познание ведет к добродетели. «А делать это, повторяю, – говорит Платон о божественном призвании, – поручено мне богом и в прорицаниях, и в сновидениях, и вообще всеми способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное предопределение [лучше перевести: божественное определение человеку] и поручало что-либо исполнять человеку»⁵. Григорий Назианзин следует Оригену, который в свою очередь следует Платону, когда говорит, что желание совершать добрые дела (*τὸ βούλεσθαι καλῶς*) благодатно иницируется Богом, а не является результатом автономного выбора человека⁶. Платон порой придерживается других взглядов, чем Сократ. В целом представляется, что Сократ ставит акцент не столько на божественном вдохновении, сколько на критическом разуме и на способности следовать ему.

¹ Платон. Менон 99b–100a // Там же. С. 419–420.

² Греч. *ἡ ἄλλη ἀρετὴ σοφία ἐστὶ*. Xenophon. Memorabilia III, IX, 5 // Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia / ed. F.C. Marchant, O.J. Todd. Cambridge, Massachusetts, 1923. P. 224. Ср. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 98.

³ Xenophon. Memorabilia I, IV, 1. P. 52. Ср. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. С. 26.

⁴ Xenophon. Memorabilia IV, VI, 5–6. P. 334–336. Ср. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. С. 143–144.

⁵ Греч. *ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημί, προστέ τάκται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τις ποτὲ καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὅτιοῦν προσέταξε πράττειν*. Платон. Апология Сократа, 33c // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 105.

⁶ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Λόγος ΛΣ': Εἰς ἑαυτόν, 13 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα. Т. 2. ЕПЕ 73. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 448–450. Gregorius Theologus. Oratio XXXVII, 13 // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 297C.

В «Государстве» Платон выводит три образа *μοῖραι* (прошлое, настоящее и будущее человека) из необходимости (*ἀνάγκη*)¹. В контексте сочинений Платона понятие «*μοῖρα*» связано с бессмертием души и ее предсуществованием земному человеку. При переводе термина «*μοῖρα*» как «часть», что характерно для о. Николая Виноградова, подразумевается философская концепция «мировой души», частями которой являются души людей. Подобную интерпретацию термина «*μοῖρα*» мы найдем не у Григория Назианзина, а в среднем платонизме: *ἡ τοῦ κόσμου ψυχή* (мировая душа) по Псевдо-Плутарху (II–III вв.) трехчастна: *μοῖρα ἀπλανής* (не блуждающая, т.е. постоянная), *πλανᾶσθαι νομιζομένη* (практическая), *τὴν ὑπουράνιον τὴν περὶ γῆν ὑπάρχουσαν* (поднебесная по земле)². Согласно Псевдо-Плутарху, «живая природа» или человеческая душа «имеет в себе источник движения и знание своего и чужого, впитала в себя истечение (*ἀπορροή*) и долю [часть] от Мыслящего (*μοῖρα ἐκ τοῦ φρονοῦντος*), ‘кем управляется все’, – как сказал Гераклит»³.

Эта концепция непосредственно связана с учением о реинкарнации (пифагорейским⁴), сторонником которого явно не был Григорий Назианзин, да и Ориген в период своего зрелого творчества⁵, на который ориентировался Григорий Назианзин. Ориген однозначно подчеркивает: «Учение о вхождении души в тело не предполагает ее перемещения из одного тела в другое (*μετενσωματώσεως*)»⁶. Он настоятельно повторяет: «Мы никоим образом (*οὐδαμῶς*) не утверждаем, что душа переходит из одного тела в другое (*μετενσωμάτωσιν εἶναι ψυχῆς*)»⁷. В «Толковании на Евангелие от Матфея» Ориген неоднократно называет учение о реинкарнации (*μετενσωματώσεως*) заблужденем (*ψευδοδοξία*)⁸. У Григория Назианзина такое же отношение к реинкарнации, когда он критикует идею кармической цепи перевоплощений. Он считает нелепым (*ἄτοπος*) и несоответствующим вере Церкви учение, «якобы душа некогда пребывала в

¹ Платон. Государство, X, 617c // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 488.

² Ps.-Plutarch. On Fate, 568C-E // Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. The Greek and Latin Texts / ed. G. Boys-Stones. Durham, 2017. P. 359.

³ Плутарх. Исида и Осирис. М., 2006. С. 86.

⁴ Когда Платону приписывают наличие учения о реинкарнации, то обычно ссылаются на диалоги «Федр» и «Государство». В последнем диалоге он формулирует миф о загробных воздаяниях, но реинкарнация происходит в собственном теле «умершего» Эра (Государство, 614b). Исключение (реинкарнация в другом теле) представляет аллегория о крылатых возничих в загробном мире, интерпретирующая три олимпийских состязания как три реинкарнации (Федр, 248c–249d, 256bc). Причем оба повествования о реинкарнации противоречат друг другу. См. пифагорейское учение о переселении душ: Obst H. „Reinkarnation“. Weltgeschichte einer Idee. München, 2009. 296 S.

⁵ Филарет [Гумилевский], архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 1. СПб., 1859. С. 235.

⁶ Origène. Contre Celse (Livres V et VI) // SC 147, III. Paris, 1969. P. 88. Ср. Origènes. Contra Celsum // PG XI. Col. 1225B.

⁷ Origène. Contre Celse (Livres VII et VIII) // SC 150, IV. Paris, 1969. P. 238. Ср. Ibid. Col. 1561A.

⁸ Origènes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus // BGL 18, 1. Stuttgart, 1983. S. 88, 240–243. Ср. Origènes. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum // PG XIII. Col. 888A, 1088AB, 1089B, 1092AC.

другом (ὡς τῆς ψυχῆς ἀλλαχοῦ πολιτευσαμένης), а потом была внедрена в это тело (εἶτα τῷ σώματι τοῦτω ἐνδεθείσης)»¹.

У свт. Григория Назианзина можно найти дефиницию человека, идентичную с дефиницией Филона Александрийского²: человек – сложносоставное существо из «земли (χθονός), смешанной с Божественностью (μιχθείσης Θεότητι)»³. Все составное онтологически депотенцировано по отношению к «более совершенной (ἀρείων) простой/несоставной природе (ἀπλῆ φύσις)» Бога⁴. Душа как источник добродетели, согласно Платону, априорно обладает «правильным мнением». А так как душа разумна (νοεράν), то добродетель и знание (основывающееся на правильном мнении) образуют антропологическое единство, понимаемое как благо души. Подобные размышления мы найдем у Филона, Оригена и Григория Назианзина. К образу Божию в человеке относится способность творчества, которая актуализируется «благодаря божественной силе» (θεῖα δύναμις)⁵ и идентична «божественному определению» (θεῖα μοῖρα). Творческое вдохновение – действие божественной силы в человеке, поэтому конструктивное творчество – путь обожения человека. Но у Платона душа не идентична «божественному определению/вдохновению», которое даруется Богом не всем людям, и оно не достигается посредством разума. Собственно тривиально, что душа не идентична ни с каким своим определением, как и с божественным; ее определение – не она сама, а нечто к ней или от нее. У Григория Назианзина к образу Божию относятся разумность и способность к творчеству (τὸ δημιουργικόν), присущие каждому человеку согласно творческому замыслу Бога. Значит, θεῖα μοῖρα есть у каждого. В его антропологии «ум» (νόος) – это та часть человеческого существа, которая наиболее близка божественному. Правильная деятельность: «Я буду говорить все то, что заключено внутри моего ума»⁶. Смысл этих строк: Бог побуждает Григория Богослова говорить. Следующее представляет собой аллюзию на Филона Александрийского: «Всякий человек по своему разуму сородственен божественному Логосу, став отпечатком, или частицей, или отсветом блаженной природы, а по телесному устройению – всему миру»⁷.

¹ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Λόγος ΛΣ': Εἰς ἑαυτόν, 15 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα. Τ. 2. ΕΠΕ 73. Σ. 452–454. Ср. *Gregorius Theologus. Oratio XXXVII*, 15 // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 300C.

² Греч. σύνθετον εἶναι ἐκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου. *Philonus Alexandrinus. De opificio mundi*, 46 // *Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt*. Vol. I. S. 46–47.

³ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Περὶ κόσμου, 91–92 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα. Τ. 8. ΕΠΕ 24. Σ. 272. Ср. *Gregorius Theologus. Poema dogmatica IV: De mundo* // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 423A. Ср. *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения. Письма. Завещание // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 2. С. 26.

⁴ Ibid.

⁵ Платон. Ион, 534c // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 143–144.

⁶ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Ποίημα ΙΘ': Σχετλιαστικόν ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ παθῶν, 38–39 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα. Τ. 10. ΕΠΕ 08. Σ. 256. Ср. *Gregorius Theologus. Poema de seipso XIX: Querela de suis calamitatibus* // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 1274A.

⁷ Филон Александрийский. О сотворении мира, 51 (146) // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 86.

Напрашивается вопрос, является ли разумная и творческая душа образом Божиим в человеке, иначе говоря, эквивалентно ли божественное качество человека образу Божию в человеке¹. Инспирированы ли антропологические представления Григория Назианзина лишь платонизмом? Как решается Григорием Богословом вопрос о предсуществовании души? На первый вопрос, судя по терминологическим параллелям (понятийный аппарат Григория Назианзина практически повторяет терминологию Филона Александрийского), можно ответить положительно: образ Божий в человеке (*εἰκόνα Θεοῦ*) – это его разумная душа (*νοεράν ψυχήν*)², оживляющая материальное тело. К образу Божию относятся разум и свобода воли (полностью свободный, независимый, автономный = *αὐτεξούσιος*)³. Разум – срединная сущность между божественным Умом и плотью⁴. Второй вопрос требует дифференцированного ответа, так как у Григория Назианзина наблюдается рецепция не только платонических, но также перипатетических и стоических элементов, часть которых им значительно переосмысливается. Третий вопрос связан с оригеновским наследием в творчестве Григория Богослова. Он подходит к оригеновскому наследию явно селективно. Его элементы прослеживаются в глоссарии Григория Богослова. Например, в богословско-догматическом стихотворении «О мире» Григорий Назианзин в связке с дефиницией человека говорит о творении Богом двух миров: 1) «светоносное» (*παμφαῆς*), «ноуменальное» (*νόεσσι θεητὸν*) пространство богоносцев (*θειοφόρων χώρημα*) или «иное небо» (*οὐρανὸς ἄλλος*)», 2) «тленный фундамент для смертных» (*θνητοῖσι πάγη θνατὸς*). Смертный (*βροτὸς*) вступит в ноуменальный мир, «когда обоживается, очистив ум и плоть» (*εἴτε θεὸς τελέθῃσι, νόον καὶ σάρκα καθήρας*)⁵. Хотя «*καθήρας*» – аорист глагола «*καθαίρω*», но глагол «*τελέθω*» (становиться) приводится в форме настоящего времени «*τελέθῃσι*». Поэтому, возможно, речь здесь идет об обожении как бесконечном процессе приближения (всегда приближающийся – *αἰὲν ἐπερχόμενος*) тварного к нетварному: *πελάζω Θεῶ* (приближаться к Богу). Человек – постоянно (неостановимо – *ἑσταὸς οὐδέν*) изменяющийся (не неизменчивый – *ἔμπεδον οὐδέν*) «поток мутной реки» бытия (*ῥόος θολεροῦ ποταμοῦ*)⁶.

Согласно греческой философии, чрезмерность – зло, а соразмерность, гармоничность – добро. Поэтому наделенное разумом создание, приближаясь к Богу (*πελάουσα Θεῶ*), не должно

¹ Thomas G. The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus. Cambridge, 2019. P. 23–25.

² Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Λόγος ΛΗ': Εἰς τὰ Θεοφάνια, 11 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα. Τ. 5. ΕΠΕ 27. Σ. 52. Ср. *Gregorius Theologus. Oratio XXXVIII, 11 // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 321D.*

³ Ibid, 12. Σ. 54–56. Ср. Ibid. Col. 324B.

⁴ Ibid, 13. Σ. 58–60. Ср. Ibid. Col. 325C.

⁵ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Περὶ κόσμον, 96–97 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα. Τ. 8. ΕΠΕ 24. Σ. 272. Ср. *Gregorius Theologus. Poemata // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 423A. Ср. Григорий Богослов, свт. Неизреченное // Богословские труды / пер. В.Н. Генке. Вып. 43–44. М., 2012. С. 79.*

⁶ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, 21–28 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα. Τ. 9. ΕΠΕ 74. Σ. 236. Ср. Ibid. Col. 757A.

желать равной с Богом славы (*ἀντιθέοιο κύδεος*)¹, т.е. *θέωσις* – процесс, а не состояние. Бог не достижим и для праведника по воскресении, так как в своей простоте Он всегда выше состоящего из разумной души и плоти человека, т.е. существа составного (*μικτόν*). С одной стороны, душа и материя, разум и плоть соединены в человеке, с другой стороны, «постоянно борются друг с другом». Позднее мысль о постоянной борьбе разума и плоти станет онтологическим стержнем в сочинениях блж. Августина, потеряв при этом диалектичность Григория Богослова, у которого победа ни одной из сторон не считается predetermined². Спасение реализуется в диалектике благодати и свободной воли. Здесь звучит что-то подобное гегелевскому единству и борьбе противоположностей (приводится сравнение со стихиями огня и воды)³, в отличие от исключительно борьбы противоположностей, что типично для платонического менталитета⁴, не учитывая неоплатонизм Августина Иппонского, т.к. Августин был первоначально манихеем. Непримируемая борьба противоположностей типична скорее для крайне дуалистического персидского менталитета. Напротив, Гераклит говорит не только о борьбе, но и о единстве противоположностей.

Итак, в сочинениях свт. Григория Богослова речь идет об ипостасной двойственности в человеке⁵. На основании этой двойственности происходит боговоплощение. Антропология преобразуется в христологию. Христос послан как человек, и Он «двойной» (*διπλός*)⁶. Латинский перевод (на который опирается русский) интерпретирует двойственность божественного и человеческого во Христе как две природы (как позднее у папы Льва I и в халкидонском оросе). У Григория Назианзина речь идет об ипостасном единении божественного и человеческого, а не о смешении (*μίξις*) и слиянии (*κρᾶσις*)⁷ божественной и человеческой природ, как у евтихиан в V в. Понятие «природа» хотя и встречается у Григория Назианзина, но его семантическое содержание явно отклоняется от такового в халкидонском оросе (семантическая флуктуация): ум

¹ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Περὶ κόσμου, 84–85 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Т. 8. ЕПЕ 24. Σ. 272. Ср. Ibid. Col. 422A.

² *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα ΜΕ': Θρήνος περὶ τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν, 90–96 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Т. 10. ЕПЕ 08. Σ. 336. Ср. Ibid. Col. 1360A.

³ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα ΙΒ': Περὶ τοῦ ἐπικήρου τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Т. 9. ЕПЕ 74. Σ. 230. *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα ΙΔ': Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, 64–68 // Ibid. Σ. 238. Ср. Ibid. Col. 754A, 760A.

⁴ *Πлутарх*. Исида и Осирис. М., 2006. С. 57.

⁵ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα ΙΕ': Περὶ τῆς τοῦ ἐκτὸς ἀνθρώπου εὐτελείας, 149–154 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Т. 9. ЕПЕ 74. Σ. 254. Ср. *Gregorius Theologus. Poemata* // PG XXXVII. Paris, 1858. Col. 777A.

⁶ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λόγος ΛΗ': Εἰς τὰ Θεοφάνια, 15 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἄπαντα τα Ἔργα*. Т. 5. ЕПЕ 27. Σ. 62. Ср. *Gregorius Theologus. Oratio XXXVIII*, 15 // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 328C.

⁷ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λόγος ΛΗ': Εἰς τὰ Θεοφάνια, 13 // Ibid. Σ. 58–60. Ср. *Gregorius Theologus. Oratio XXXVIII*, 13 // Ibid. Col. 325C.

(νόος) – «чистая природа» (*καθαρή φύσις*), а прах (*χοῦς*), т.е. плоть (*σάρξ*) – «худшая» (*χερδαίων*)¹. Иногда он именуется плоть «низменным телом» (*τό τῆς ταπεινώσεως σῶμα*)². Тогда христологическая схема Григория Богослова в увязке с его антропологией – это все-таки «Λόγος – ἄνθρωπος», а не «Λόγος – σάρξ». Вслед за свт. Григорием Богословом о «двух природах» уже применительно к христологии говорили свт. Иоанн Златоуст в проповеди о Вознесении Христовом и его ученик свт. Прокл Константинопольский (ум. 446)³.

В богословской поэзии Григория Назианзина присутствует интересный аспект, соединяющий антропологию еще и с онтологией, это богословская рефлексия об игре: игра перебрасывает мост между имманентным (посюсторонним) и трансцендентным (потусторонним). Григорий Богослов размышляет об играющем ребенке в контексте играющего Творца. Здесь необходимо сделать небольшое отступление к концепции игры в теологии XX в.⁴ Хуго Ранер (1900–1968) дает древним предшествующим христианству религиям теологическое обоснование: играющий Бог – это свободный Бог, не подчиняющийся какой-либо необходимости, а исключительно добровольно создавший мир и человека как «свою игрушку»⁵. Также и Карлу Барту (1886–1968) знаком образ играющего Бога, посредством которого он определяет отношение создания к своему Создателю: «Прекрасное слово Притч. 8,30f о Премудрости Божией, которая... играла пред Ним..., на своем совершенно мифологическом языке истинней многого..., ибо там речь идет об 'игре', в которой сначала всегда вступает в игру Творец, а затем всегда и создание»⁶. Концепт игры (допускающий случайность) соответствует концепту свободы Творца и творения, противостоящей всем формам детерминизма⁷. Это противопоставление опирается не на антропологию и теологию, а элементарно на онтологию. Не используя в своей теологии понятие играющего Бога, Барт говорит о свободе Бога, Который предваряет все законы своего творения. Бартовский образ Бога очень близок к представлению об играющем Боге⁸. Следует различать разные формы игры. Театральная игра представляет собой нечто иное, чем игра в футбол, которая в свою очередь является нечто иным, чем детская игра или настольная игра с кубиками. Именно о последней говорит Григорий Назианзин касательно игры божественного Логоса.

¹ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λόγος ME': Θρήνος περὶ τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν, 63–64, 93–94 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τα Ἔργα*. Τ. 10. ΕΠΕ 08. Σ. 334–336. Ср. *Gregorius Theologus*. Oratio XLV // *Ibid*. Col. 1358A, 1360A.

² *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λόγος B': Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὴν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, 91 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τα Ἔργα*. Τ. 1. ΕΠΕ 18. Θεσσαλονίκη, 1975. Σ. 184. Ср. *Gregorius Theologus*. Oratio II, XCI // PG XXXV. Paris, 1857. Col. 493B.

³ *Proclus Constantinopolitanus*. Oratio I, I–IX / PG LXV. Paris, 1864. Col. 681, 684, 689.

⁴ Напр.: *Gilch G*. Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild. Stuttgart, 1968. S. 9–12.

⁵ *Rahner H*. Der spielende Mensch. Einsiedeln, 1952. S. 27.

⁶ *Barth K*. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/3. Zollikon-Zürich, 1961. S. 98.

⁷ *Ibid*. S. 148.

⁸ *Coors D*. Theater als Gottesdienst. Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform. Berlin, 2015. S. 343.

Хуго Ранер предварил главой об играющем Боге главу об играющем человеке: «Мы не сможем понять тайну *homo ludens* [играющего человека], если сначала со всем благоговением не будем говорить о *Deus ludens* [играющего Бога], Который вызвал в бытие мир атомов и духов, словно в грандиозной игре»¹. Он отмечает: «Ответ скрывается там, где человечество знает из праопыта, подтвержденного праоткровением, что некогда ему было даровано Творцом другое, более гармоничное соотношение между духом и душой»². Вместе с понятием «праоткровения» Ранер, будучи католическим теологом, использует древнегреческую философию и ограничивается, по сути, единственной цитатой из Библии, чтобы обосновать свой тезис об играющем Боге. Тезисом, что божественная игра имеет смысл, но не необходима, он придает понятию Бога существенные признаки свободы и величия, так что можно говорить о Боге как игроке игры. Если бы творение было не игрой, а необходимостью, то Бог был бы нераздельно и непознаваемо соединен с миром³. Обращаясь к греческой философии, в первую очередь к Плотину, Ранер последовательно принимает также тезис о человеке как игрушке (*παίγνιον*)⁴. Этот антропологический образ еще более заостряется в образе марионетки⁵, встречающейся в «Законах» Платона: «ведь люди в большей своей части куклы и лишь немного причастны истине»⁶. Отталкиваясь от цитаты из Гераклита («Эон [превечный Логос] – ребенок, играющий в песейю [кубики], ребенку принадлежит царская власть»⁷), Ранер описывает божественную игру как осмысленную, итак, царственную и в то же время не необходимую, значит, детскую⁸. «Именно в этой диалектической апории ‘царь и ребенок’ таится метафизическая сущность творения, что позволяет нам говорить об играющем Боге»⁹.

Исходя из греческой философии, он интерпретирует ключевой текст в книге Притч 8, 27-31. По его мнению, играющая перед Богом Премудрость – это заимствование античного представления об играющих божествах¹⁰. Тогда, видимо, для него Премудрость есть божество. Он упускает из виду, что античные божества ведут с людьми порой бессмысленную и злую игру, как например, отец богов Зевс. По Ранеру, в библейском тексте Притч. 8 Премудрость – не своеобразное лицо, а одна из ипостасей Бога¹¹. Как в Септуагинте, так и в Масоретской Библии используемые в Притч. 8 глаголы идентичны с описанием танца Давида перед ковчегом Завета

¹ *Rahner H.* Der spielende Mensch. Einsiedeln, 1952. S. 13.

² *Ibid.* S. 12.

³ *Ibid.* S. 15–16.

⁴ *Ibid.* S.28.

⁵ *Ibid.* S.16.

⁶ Платон. Законы. Кн. VII // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2. СПб., 2007. С. 305.

⁷ Гераклит. Фрагмент 93 // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 242.

⁸ *Pircher H.B.* Das Theater des Ritus. De arte liturgica. Wien, 2010. S. 56.

⁹ *Rahner H.* Der spielende Mensch. Einsiedeln, 1952. S. 17–18.

¹⁰ *Ibid.* S. 21.

¹¹ *Ibid.* S. 22.

(2 Цар. 6, 14). Ср. Пс. 103, 26: «левиафан, которого Ты сотворил играть [קָפַזְלָה]». Уже здесь становится понятно, что для Ранера тогда речь пойдет о танце как выражении игры. Очень детально он разбирает латинский перевод понятия «игра» через глагол «веселиться»¹, что отнюдь не удивляет (см. библейскую цитату ниже). Несколько экскурсов в библейскую экзегезу подкрепляют мысль: играющий не может играть в одиночку. Богу нужен партнер по игре. Так в Притчах Соломона говорится: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони..., когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею [зодчим²], и была радостью всякий день, веселясь [לְרַקְּשָׁמַי = игравшая от רָקַשׁ = играть] пред лицом Его во все время, веселясь [לְרַקְּשָׁמַי = играя] на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8, 22-31). Из латинской церковной иконографии вдобавок он использует красивый образ: сидящий у Богородицы на коленях Богомладенец Иисус играет с мячом, а мяч этот – земной шар³.

Но вернемся к антропологическим воззрениям у Григория Назианзина. Хуго Ранер как экзегет опирается не только на древнегреческую философию, но и на духовную поэзию Григория Богослова. Действительно, Григорий Назианзин неоднократно говорил о себе как музыкальном инструменте, на котором играет Святой Дух. В одной из «Нравственных поэм» под названием «Наставления для дев» он пишет о Премудрости, именуя ее Логосом. Данное высказывание звучит парадоксально:

*Παίζει γὰρ λόγος αἰπὺς ἐν εἰδεσι παντοδαποῖσι,
Κίρνας, ὡς ἐθέλει, κόσμον ὅλον [ἐὸν⁴] ἐνθα καὶ ἔνθα⁵.*

Эти стихи явно коррелируют с 52 (79) фрагментом из Гераклита, который приведем теперь для сравнения в классическом переводе на русский язык: «Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство (над миром) принадлежит ребенку»⁶. Здесь, скорее всего, представлена концепция созидающего и разрушающего в своей непостижимой «детской игре» Логоса, которая определяет вечный поток космических становлений. В «Законах» Платона

¹ Coors D. Theater als Gottesdienst. Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform. Berlin, 2015. S. 347.

² Перевод с помощью термина «зодчий» для Премудрости восходит к Мартину Лютеру. В последней редакции его перевода Библии от 1545 г. он использует слово «мастер-строитель», учитывая латинский и греческий переводы Библии. Luther M. Die ganze Heilige Schrift Deusch. Bd. II. München, 1974.

³ Rahner H. Der spielende Mensch. Einsiedeln, 1952. S. 21.

⁴ Gregorius Theologus. Poemata (carmina) moralia // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 624A–625A.

⁵ Греч. Ибо вышний Логос по-детски играет со всевозможными эйдосами [формами], рассыпая их по своему космосу тут и там, как только пожелает. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Ποίημα Β': Συμβουλές σε παρθένους, 589–590 // Γρηγορίου του Θεολόγου Απαντα τα Έργα. Τ. 9. ΕΠΕ 74. Σ. 100. Ср. русск. перевод: Высокий Ум, перемешивая многообразные образы вещей, таки иначе перестраивает целый мир, как ему угодно (Григорий Богослов, свт. Советы девственникам // Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. М., 2011. С. 66). Первый и второй переводы значительно отклоняются друг от друга!

⁶ Гераклит. О природе, фрагмент 52(79)// Маковельский, А. Досократики / пер. А.О. Маковельского. Мн., 1999. С. 295.

(644D-E, 803C) имеется сходное сравнение, однако там уже с антропологическим акцентом: человечество как «игрушка» (*παίγνιον*) высших сил¹. Скорее всего оно вдохновило на размышления Плотина: у него наблюдается дифференцированная рефлексия о людях как «живых игрушках» (*ζῶντα παίγνια*)². Григорий Назианзин, закончивший афинскую философскую школу, не мог не знать об этом образе, который появляется в его поэме: «*Θεοῦ παίγνιον ἔστι βροτὸς*»³. Это подразумевает аналогию провиденциальной «игры» Логоса и вспомогательных образов творения и хаоса, когда посредством творческого и искусного действия Логоса создания оказываются в игре, которая является одновременно воспитывающей и преобразующей их.

Образ играющего Логоса у свт. Григория Назианзина, относящийся к божественному провидению, не только дерзновенный, но и оказался крайне интересным прп. Максиму Исповеднику (580–662). Вышеупомянутая выделяющаяся апория из «Наставления девственникам» Григория Назианзина цитируется в последней из «Трудностей» (*Ambigua*) Максима Исповедника, который снова вводит в греческую теологию понятие игры Логоса⁴. Опираясь на концепцию божественного «эроса» (*ἔρως*) у Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.), Максим Исповедник поясняет, как Логос в избытке своей любящей добродетели (*ἔρωτικῆς ἀγαθότητος*) изливается вовне себя в своей провиденческой заботе обо всем. Играя, Он влечется своей добродетелью, любовью и желанием (*ἔρωτι*) из своей обители за пределы всех вещей, снисходяще пронизывая все вещи по своей восхищающей и сверхъестественной силе, посредством которой Он может продолжать оставаться в себе самом. Прп. Максим Исповедник следующим образом интерпретирует свт. Григория Назианзина: «Игра⁵ Бога (*παίγνιον Θεοῦ*)... есть таинство вочеловечения Божия, как сверхсущностно (*ὑπερουσίως*) выходящее за пределы всякого порядка и гармонии (*τάξιν καὶ ἁρμονίαν*) всякой природы, возможности и действительности (*πάσης φύσεως, δυνάμεως τε καὶ ἐνεργείας*)»⁶. Правда, здесь игра интерпретируется скорее не как непостижимость божественной воли, между тем как у Григория Богослова события творения в силу непостижимости «играющей» творческой свободы Бога действительно кажутся человеку случайностью.

В догматических стихотворениях Григорий Назианзин уточняет: Бог управляет (*κυβερνᾷ*) вселенной, а Логос Божий распоряжается (*νομᾶν*), что в мире должно осуществиться посредством каузального предопределения и что посредством экзистенциальных вариаций челове-

¹ Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2. СПб., 2007. С. 116, 304.

² Плотин. Эннеада III.2.15 // Плотин. Третья эннеада / пер. Т.Г. Сидаш. СПб., 2004. С. 184.

³ Греч. игрушка Бога – смертный человек. *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα ΙΕ ' : Περὶ τῆς τοῦ ἐκτὸς ἀνθρώπου εὐτελείας, 141–142 // *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*. Т. 9. ЕПЕ 74. Σ. 254. Ср. *Gregorius Theologus. Poemata (carmina) moralia* // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 776A.

⁴ *Maximus Confessor. Ambiguum 71* // *Maximos the Confessor. On difficulties in the church fathers: The ambigua* / ed. N. Constat. Vol. II. Harvard, 2014. P. 312. Ср. *Maximus Confessorus. Ambiguorum liber* // PG XCI. Paris, 1865. Col. 1408C.

⁵ Греческое слово «*παίγνιον*» может означать как «игрушка», так и «игра» (оба значения присутствуют у Платона).

⁶ Ibid. Σ. 314–316. Ср. Ibid. Col. 1409CD.

ской свободы¹. Провиденциальная деятельность Логоса реализуется в диалектике каузального предопределения и экзистенциальной свободы. При этом игра «суетных желаний» человека оценивается жестко отрицательно, а именно как смертельная². В «исторической поэме» к Геллению (о монахах) Григорий Назианзин использует одинаковое с парадоксом о Логосе-Премудрости выражение «он играет тут и там» (*ἐνθα καὶ ἐνθα παίζει*), описывая, как диавол дразнит монахов земными вещами³. У Григория Назианзина подобно Платону термин «играть» используется амбивалентно и относится то к Логосу и спасению, то к диаволу и гибели. Из-за двусмысленности этого термина у свт. Григория Богослова прп. Максим Исповедник в «Трудностях» предлагает четыре возможных интерпретации «играющего Логоса»: (1) превосходящая человеческий разум рассудительность; (2) вочеловечение; (3) отрицание природных страстей (игра = лишение); (4) превосходство в отношении тварного, бесстрашие, могущество⁴. Неясно, каким образом три вещи в четвертой интерпретации являются игрой.

Антропологическая схема апологии ритуала должна выглядеть тогда следующим образом: 1) Бог играет своим творением; 2) человек как образ Божий играет в отображении Бога; 3) игра человека предполагает правила, которые составляют ритуал. Смысл ритуала зависит тогда от того, откуда берутся его правила: открываются ли они Богом или изобретаются человеком? В любом случае ритуал аналогичен театральному действию как по форме, так и по психологической цели (воспитание и релаксация). Посредством феномена игры можно представить себе взаимоотношение закономерности и случайности как в природе, так и в социальном и коммуникативном поведении человека. Смысл теологической интерпретации игры напрямую связан с основывающейся на надежде интерпретацией человеческой жизни и все далее раскрывающимися антропологическими возможностями, в том числе касательно отношения человека к Богу⁵.

¹ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Περὶ Πρόνοιᾶς, 34–35 // *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἄπαντα τὰ Ἔργα*. Τ. 8. ΕΠΕ 24. Σ. 276. Ср. *Gregorius Theologus*. Poemata dogmatica // PG XXXVII. Paris, 1862. Col. 426A–427A.

² *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα ΛΒ': Περὶ τῆς τοῦ βίου ματαιότητος, 1–16 // *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἄπαντα τὰ Ἔργα*. Τ. 10. ΕΠΕ 08. Σ. 286–288. Ср. *Gregorius Theologus*. Poemata de seipso // PG XXXVII. Col. 1301A.

³ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Ποίημα Α': Πρὸς Ἑλλήνιον, 33–34 // *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἄπαντα τὰ Ἔργα*. Τ. 11. ΕΠΕ 82. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 12. Ср. *Gregorius Theologus*. Poemata quae spectant ad alios // PG XXXVII. Col. 1454A.

⁴ *Maximus Confessor*. Ambiguum 71 // *Maximos the Confessor*. On difficulties in the church fathers. Vol. II. P. 312–318. Ср. *Maximus Confessorus*. Ambiguorum liber // PG XCI. Col. 1408C–1412A.

⁵ *Retter H*. Aspekte einer Theologie des Spiels Spiel als Freizeitangebot in der kirchlichen Arbeit // *Freizeitpädagogik*. Jahrgang 15. Heft 2. Duisburg-Essen, 1993. S. 124–125.

10.3.3. Свт. Василий Кесарийский: «гражданин полиса Церкви»

Антропологический девиз свт. Василия Кесарийского (329/330–379), прозванного Великим, можно озвучить так: «гражданин полиса Церкви» (*πολίτης τῆς Ἐκκλησίας πόλη*). Когда анализируют раннехристианский образ человека, то по большей части трактаты Василия Великого пропускают, хотя у него мы найдем оригинальную антропологию. Проповеди Василия Великого о книге Бытия основаны на рассуждениях, которые он считает необходимыми для слышания сути и соответствующими библейским словам. «Каппадокийская антропология слушателя и, в частности, требование святости разума слушателя, чтобы правильно читать, является важнейшей особенностью серии проповедей. Для того, чтобы его риторика имела желаемый эффект, Василий ожидает, что его слушатели чисты и действительно еще более очистятся с течением времени. Это условие чистоты не может не показаться современным читателям странным, поскольку мы не привыкли думать, что читатель Писания должен быть определенным типом человека»¹. Антропология Василия Великого содержит весьма существенные элементы, правда, их требуется отыскать чистым разумом. Как уже известное по прежним отцам, так и новое найдем мы у Василия Кесарийского.

По поводу известного следует сделать пару реплик. Человек сотворен Богом. Человек создан по любви Божией. Он создан из ничего, чтобы стать образом Божиим. В него вложено призвание уподобляться Богу. На основании этого возможна его общность с Богом, например, в общении как способе бытия личности, которое уподобляется «постоянному и нерасторгаемому общению» (*συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωνία*) ипостасей Святой Троицы². Человеку «не дано пребывать единственно с самим собою, вне общения: это ему неестественно», – уточняет знак святоотеческой мысли свт. Игнатий Брянчанинов, рассуждая о человеке как храме Божиим³. «Святоотеческая мысль о бытии Божьем приходит к заключениям, которые фундаментальным образом связаны с экклезиологией и онтологией. а) Истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как “индивидуальность”, данная сама по себе. Таким образом, общение оказывается онтологической категорией. б) Общение, исходящее не от “ипостаси”, т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к “ипостасям” – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения;

¹ Sarisky D. Who Can Listen to Sermons on Genesis? Theological Exegesis and Theological Anthropology in Basil of Caesarea's Hexaemeron Homilies // *Studia Patristica*. Vol. LXVII, 15. Leuven-Paris-Walpole, 2013. P. 13.

² *Basiliius Magnus*. Epistola XXXVIII, 4 // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 332A.

³ Игнатий Брянчанинов, свт. Слово о смерти. Слово о человеке. М., 2011. С. 295.

при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется»¹.

Своей плотскостью человек упорядочен остальному творению, но при коренном отличии от остальных созданий. Он сотворен по образу Божию. Это означает, что человек обладает речью, разумом и свободой, что ему доступна общность с Богом. «По образу Творца созданы мы. Имеем разум и слово, составляющие нашу природу, позволяющую нам познавать Бога»². В 10-м слове на Шестоднев Василий Кесарийский подчеркивает: человек, созданный по образу Божию – это внутренний человек (*ἔσω ἄνθρωπος*), «человек – это разум» (*ὁ δὲ λογισμὸς ἄνθρωπος*). «Я» (*ἐγὼ*) – это внутренний (*ἔσω*) человек. Внешний (*ἔξω*) человек – это не «я», а «мое» (*οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἐμά*). Части человеческого тела именуется «мое». Тело (*σῶμα*) есть «инструмент человека (*τὸ ὄργανον τοῦ ἀνθρώπου*), инструмент души (*ψυχῆς ὄργανον*)». Человек представляет собой «главным образом саму душу» (*κυρίως κατ' αὐτὴν τὴν ψυχήν*), а особое качество человеческой души – разумность³. Нельзя сводить образ Божий в человеке к телесным представлениям (*σωματικαῖς ἐννοίαις*), как это делает иудейское богословие⁴.

Согласно свт. Василию Великому, у человека светлые перспективы, существует полное соответствие между Творцом и творением. Таков один из основных признаков антропологии Василия. Это соответствие реализуется посредством усилий человека. Человек изначально обладает тем, что «по образу», и становится тем, что «по подобию». Бог (Святой Дух) «для этого дал ему силу (*τὴν δύναμιν ἔδωκεν*)»⁵. С помощью этой силы человек способен развивать свои прирожденные способности. Человек расположен к добру и может делать добро, если Бог дарует ему сил. Человек должен развивать в себе добродетель и святость, чтобы достичь своей цели.

Темы антропологии свт. Василия Великого – природа, призвание, благодать, свобода. Человек постигается только в его отношении к Богу. В противном случае он воспринимается ложно. История человечества – это всегда история вместе с Богом, а поэтому она отрегулирована и спланирована. История (*ἡ ἱστορία*) – процесс воспитания (*παίδευσις*), развития человека⁶. Она – *οἰκονομία*, домостроительство Божие с различными стадиями, фазами. Ее средоточием является реляция «Бог – человек». Люди, достигшие определенной степени чистоты, могут видеть себя и мир в их отношении к Богу. Василий Великий использует множество различных образов, чтобы описать эти отношения: «мир – это школа, в которой люди обучаются познанию Бога, это про-

¹ Зизиулас И., *митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 12.

² Греч.: κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ἐγενήθημεν νοῦν καὶ λόγον συμπληροῦντα ἡμῶν τὴν φύσιν ἔχομεν, δι' οὗ Θεὸν ἐγνωρίσαμεν. *Basilios Magnus. Homilia de gratiarum actione, 2 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 221C.*

³ *Βασίλειος Καισαρείας. Περί τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως, I, 7 // Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (hom. X et XI de l'Hexaéméron). SC 160. Paris, 1970. P. 182.*

⁴ *Ibid.*, I, 5. P. 176.

⁵ *Ibid.*, I, 17. P. 210.

⁶ *Ibid.*

изведение искусства, которое побуждает тех, кто его созерцает, восхищаться его Создателем, и это Божия мастерская»¹.

Чтобы сказать о сущности человека, нужно рассказать его историю, эту драму, никак не представляющую собой идеального отношения «Бог – человек». Она началась в раю, чьи основные характеристики – близость к Богу, общение с Богом, природная святость, великолепие, блаженство и т. д. Запрет древа познания добра и зла в раю – знак признания божественного порядка. Ответом человека было «нет», что означало его падение, которое Василий последовательно характеризует как отчуждение (*ἡ ἀλλοτρίωσις*) от Бога. Данный термин типичен для всех трех каппадокийцев и высокочастотно употребляется (так же, как глагол «отчуждать» и прилагательное «отчужденный»). Наиболее часто его применял Григорий Нисский. Было весьма последовательно и логично с их стороны говорить об отчуждении от Бога, т. к. противоположное понятие «единство с Богом» означает также «богоподобие».

Проступок человека был сознательным и добровольным, не был проявлением слабости. На основании природы и призвания человека его проступок не был необходимым и допустимым. Тем самым человек привел в непригодность, деформировал в себе образ Божий, человек лишился благодати, произошло порабощение греху, смерти и диаволу: «Человек сотворен по образу и подобию Божию, а грех, влеча душу к болезненным страстям, сделал красоту образа непригодной (греч. *τὸ κάλλος τῆς εἰκόνοσ ἠχρεΐωσεν*, в лат. переводе «искажил красоту образа» – *deformavit imaginis pulchritudinem*)»². Нуждающуюся в спасении ситуацию человека после грехопадения можно назвать «перевернутым порядком» души и тела³, в результате чего душа потеряла свой статус властителя человеческого существа. Тут мы видим образ совершенно потерянного человека, но, хотя все так плохо, потерянного не окончательно. Бог не оставляет человека. Человек трудно податлив, но благодать приуготовляет его. Он должен по-новому урегулировать себя, чтобы достичь цели. После первого призвания человека происходит повторное его призвание, препровождение его домой из отчуждения, освобождение от больной природы посредством икономии Логоса, к которой Он по Своей доброте и любви приступил вочеловечением, страданиями, крестом, воскресением и вознесением.

Так человек снова обрел призвание стремиться во Святом Духе к Богу-Отцу, обоживаться. По этой причине Василий Великий именует Рождество Христово «днем рождения человечества (*τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀνθρωπότητος*)»⁴. Причастность всему позитивному каждый человек может испытать только в Церкви. Василий Кесарийский называет эту причастность «под-

¹ *Sarisky D.* Who Can Listen to Sermons on Genesis? Theological Exegesis and Theological Anthropology in Basil of Caesarea's Hexaemeron Homilies // *StPatr.* Vol. LXVII, 15: Cappadocian Writers, The Second Half of the Fourth Century. Leuven, 2013. P. 19.

² *Basiliius Magnus.* Ejusdem sermo asceticus, 1 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 869D.

³ *Ellverson A.S.* The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus. P. 29–30.

⁴ *Basiliius Magnus.* Homilia in sanctam Christi Generationem, 6 // *Ibid.* Col. 1473A.

ражанием Христу» (*ἡ Χριστοῦ μίμησις*)¹. Это – мистическая, таинственная причастность смерти и воскресению Христа, осуществляющаяся в крещении. Человек рождается в крещении и узнает свое личное предназначение. Крещением мы записываемся в книгу Церкви, чтобы стать небесными гражданами. Василий Великий призывает людей в ряды христиан, чтобы «стать согражданами ангелам², заявить себя сынами Божиими, усыновленными по благодати, и наследниками благ Христовых»³.

Он использует литургический цикл церковного года, чтобы наглядно показать эту таинственную, мистическую причастность человека Богу. Ситуация крещения представляет собой повторное наделение человека дарованиями, призвание индивидуума. Святой Дух распределяет харизмы, делает возможным *небесное гражданство* (*τὸ οὐράνιον πολίτευμα*) и, в конце концов, ведет к подобию (*ὁμοίωσις*) с Богом, а крайний предел желаемого – становление богом (*θεὸν γενέσθαι*)⁴. Значит, опять риск, но рамочные условия истории спасения определенно гарантированы. В таком случае испытывается потребность в бдительности человека. На передний план у Василия Кесарийского мощно выдвигается прикладная антропология. Душа человека должна постоянно «преображаться» (*μεμορφῶσθαι = переформировываться*) по Христу⁵, т. е. нельзя почитать нерадиво, а нужно как-то действовать. Итак, от человека требуется неподдельный интерес к подражанию Христу вплоть до деталей, постоянное обращение, духовное движение. У Василия Великого эта прикладная антропология очень ярко выражена.

Как же доходит епископ до того, чтобы использовать в проповеди на псалом такую дефиницию человека? У нее мало общего с текстом псалма. Василий Великий истолковывает то, что хочет сказать, с помощью Евангелия от Матфея 5, 42: «Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся»⁶. Это слово Иисуса Христа Василий Великий рассматривает как требование к общинной жизни христиан: они должны жить в любви к ближнему. Следует обратить внимание на превалирование того, что Василий Великий говорит здесь по поводу данного текста из Евангелия от Матфея. Мы видим, какое огромное значение имеет эта категория для антропологии Василия Кесарийского, категория гуманистической социальной перспективы.

Василий Великий обосновывает свой призыв, и тут им приводится перипатетическое выражение: «Человек – животное общественное и призванное к совместной жизни»⁷. Сравним с «Никомаховой этикой» Аристотеля: «Человек – общественное [существо], и жизнь сообща

¹ *Basilius Magnus*. Liber de Spiritu sancto, XV, 35 // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 128C. *Basilius Magnus*. Eiusdem sermo asceticus, 10 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 648B.

² Греч.: ἰσοπολίτην δὲ τοῖς ἀγγέλοις ποιήσῃ. Лат.: cum angelis civitate donet.

³ Ibid., 3. Col. 429B.

⁴ *Basilius Magnus*. Liber de Spiritu sancto, IX, 23 // PG XXXII. Col. 109C.

⁵ *Basilius Magnus*. Epistola CLIX, 1 // Ibid. Col. 620B.

⁶ *Basilius Magnus*. Homilia I in psalmum XIV, 6 // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 261C.

⁷ Ibid. См. русск. перевод: *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом четырнадцатый, 6 // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. М., 2008. С. 334.

прирождена ему»¹. Тем самым мы можем дать верную оценку следующему предложению, понимая, куда клонит Василий. «А в гражданском обществе и обращении с другими необходимо быть легко готовыми оказать помощь другому – нуждающемуся в ней»². Мы видим, что тематика проповеди служит назидательной цели. Это – не теоретический трактат о сущности человека. Василий Великий хочет преподать конкретное учение. Христиане – общественные существа. Это должно быть реализовано. По этой причине речь здесь идет не о политическом порядке в классическом смысле слова. Отцы-каппадокийцы рассматривают понятие «*πολιτικὸν*» как добродетельную жизнь соответственно Евангелию.

Церковь есть «полис, потому что она – собрание, которое законно управляется (*σύστημα εἶναι νομίμως οἰκούμενον*) ... и огорожено (*περιβολήν*) верой»³. Церковь – «полис Божий» (*πόλις τοῦ θεοῦ*)⁴. Здесь Василий Великий цитирует стоическую дефиницию, которая традиционно приписывается Хрисиппу (278/281–205/208 гг. до н. э.) из Сол (Тарса Киликийского): полис как «собрание живущих оседло, по закону управляемых» (*σύστημα ἰδρυμένον, κατὰ νόμον διοικούμενον*)⁵. Василий Великий сразу оговаривается, что такое определение «соответствует и горнему Иерусалиму, небесному полису». Требуется только единственное дополнение, что закон там небесный. К этой дефиниции он возвращается в «Комментарии на Исаию»⁶. Подобное определение мы найдем ранее у Климента Александрийского в «Строматах»: «Говорят ведь стоики, что именно небо является истинным градом, а не земные города-государства... Подлинный полис – хорошо организованное общество (*σύστημα*), где люди подчинены закону (*ὑπὸ νόμου διοικούμενον*)». Согласно Клименту, Церковь – земной образ небесного полиса, «несокрушимый (*ἀπολιόρκητος*), нетираничный (*ἀτυράννητος*) полис на земле»⁷. Видимо, здесь сказало влияние философии Платона, говорящего в 9-й книге «Государство» о «небесном образце» идеального государства, который не найти на земле⁸. Позднее мы встретим точно такую же дефиницию полиса у Иоанна Златоуста: «Множество людей (*πλήθος ἀνθρώπων*), проживающих в одном месте (*ἐν ταύτῳ κατοικοῦντων*) и подчиненных закону (*ὑπὸ νόμου διοικούμενον*)»⁹.

Однако у Василия Великого, – отмечает иподиакон Николай Тон (род. 1948), – «полис Божий не ограничивается небесным Иерусалимом, а охватывает и *κάτω ἐκκλησία*, церковную

¹ *Аристотель*. Никомахова этика, IX, 9 // *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983. С. 259.

² *Basiliius Magnus*. Homilia I in psalmum XIV, 6 // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 261C. См. русск. перевод: *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом четырнадцатый, 6 // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. М., 2008. С. 334.

³ *Basiliius Magnus*. Homilia in psalmum LIX, 4 // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 468B.

⁴ *Basiliius Magnus*. Homilia in psalmum XLV, 4–5 // Ibid. Col. 421B–424C.

⁵ Ibid., XLV, 4. Col. 421D.

⁶ *Basiliius Magnus*. Commentarium in Isaiam prophetam, I, 19 // PG XXX, 1888. Col. 149B.

⁷ *Clemens Alexandrinus*. Stromata IV, XXVI // PG VIII. Col. 1381AB.

⁸ *Платон*. Государство, IX, 592b // *Платон*. Сочинения в четырех томах. Т. 3, ч. 1. СПб., 2007. С. 456.

⁹ *Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος*. Βορυσθενητικὸς ὄν ἀνέγνω ἐν τῇ πατρίδι, 20 // *Dio Chrysostom*. Orations VII, XII, XXXVI. Cambridge, 1992. P. 95.

общность на земле»¹. В центре полиса Церкви находится Бог². В 13-й беседе под названием «Увещание ко святому крещению» Василий Великий говорит о христианах как гражданах небесного полиса: «Итак, приступи, и полностью предай себя Господу, укажи свое имя, пропишись в Церкви. Солдат заносится в список; атлет, записавшись, выходит на бой; горожанин, вписавшись в число граждан, делается членом городских общин. Все это надлежит сделать и тебе как воину Христову, как атлету благочестия, имеющему гражданство на Небесах. Запишись в эту книгу, чтобы тебя вписали в вышних»³. Праведник еще не до конца получил небесное гражданство, оно обретается только в эсхатологической перспективе.

Итак, Церковь свт. Василий Кесарийский именуется «полисом христиан». У него появляется понятие «упорядоченное собрание» (*εὐτακτος συναγωγή*)⁴, заимствованное из стоической философии. Как «упорядоченное собрание» Церковь есть «новый полис». Теперь разумный человек должен принадлежать к этому полису, он – его отечество: «Истинное отечество твое – вышний Иерусалим; граждане и соотечественники – первородные, записанные на небесах»⁵ (ср. Евр. 12, 22–23: «Но вы приступили к горе Сион и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов, к торжествующему собранию и Церкви первенцев, записанных на небесах»). Христианин – гражданин полиса Церкви. Давая толкование на Пс. 45, 5 («Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего»), Василий Великий поясняет: «Итак, эта река радуется весь полис Божий, то есть Церковь тех, которые имеют гражданство в небесах»⁶.

Святые в Церкви – «граждане вселенной» (*οἰκουμένης πολίτας*)⁷, и христиане – «сограждане святым и свои Богу» (*συμπολίται τῶν ἁγίων, καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ*)⁸. Окончательное принятие в гражданство полиса Божия по ту сторону полиса пока ожидается. Существует еще один вышний полис. Там мы еще не граждане, но дольняя Церковь уже принадлежит горнему полису. Вместе формировать полис – это, согласно Василию Великому, призвание человечества. Он выделяет в этой общей фразе о социальности человека христианский антропологический образ. Для Василия Кесарийского понятия «быть христианином» и «быть социальным» шире, чем понятие «быть человеком».

¹ Thon N. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen // *Vigiliae Christianae*. Vol. 35. Leiden–Boston, 1981. S. 26.

² *Basiliius Magnus*. *Homilia in psalmum XLV*, 5 // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 424C.

³ Греч.: Δεῦρο δὴ οὖν μοι, ὄλον σεαυ τὸν μετὰ θες ἐπὶ τὸν Κύριον· ἐπίδος σεαυτοῦ τὴν ὀνομασίαν· καταγράφηθι μετὰ τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ στρατιώτης καταλόγοις ἐναριθμεῖται· ὁ ἀθλητὴς ἐν ἀπογραφάμενος ἀγωνίζεται· ὁ δημότης πολιτογραφηθεὶς τοῖς φυλέταις ἐναριθμεῖται. Πᾶσι τούτοις ὑπεύθυνος εἶ, ὡς στρατιώτης Χριστοῦ, ὡς ἀθλητὴς εὐσεβείας, ὡς τὸ πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς. Ἀπο γράφηθι ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ, ἵνα μεταγραφῆς εἰς τὴν ἄνω. *Basiliius Magnus*. *Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma*, 7 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 440A.

⁴ *Basiliius Magnus*. *Homilia in Hexaemeron IV*, 1 // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 80C.

⁵ Греч.: Ἀληθινὴ σου πατρίς ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, πολίται καὶ συμφυλέται οἱ πρωτότοκοι, οἱ ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς. *Ibid.*, IX, 2. Col. 192B.

⁶ Греч.: Οὗτος τοίνυν ὁ ποταμὸς εὐφραίνει πᾶσαν ὁμοῦ τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ, ἥτοι τὴν Ἐκκλησίαν τῶν τὸ πολίτευμα ἔχόντων ἐν οὐρανοῖς. *Basiliius Magnus*. *Homilia in psalmum XLV*, 4 // PG XXIX. Col. 421C.

⁷ *Basiliius Magnus*. *Homilia XIX*, 2 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 509B.

⁸ *Basiliius Magnus*. *Initium moralium LXXX*, XXI // *Ibid.* Col. 868B.

Обозначение человека как «политического живого существа» мы встречаем у Василия Великого в первой из обеих гомилий на 14-й псалом. «Содержание этой гомилии, – отмечает Н. Тон, – как и прочих гомилий на псалмы, служит назидательным, а не экзегетическим целям»¹, т. к. стих 5 («кто серебра своего не отдает в рост») интерпретируется в контексте Мф. 5, 42 («просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся»). Евангельский контекст понимается как требование (*πρόκλησις*), обращенное к христианам, которые должны жить в общности (*κοινωνικόν*), человеколюбии (*φιλάλληλον*) и природном родстве (*φύσει οἰκεῖον*) друг с другом. И далее следует обоснование: «Потому что человек является гражданственным (*πολιτικόν*) и коллективистским (*συναγελαστικόν*) живым существом (*ζῶον*)»².

Далее поясняется, что при коллективном образе жизни (*κοινὴ πολιτεία*) требуется щедрость (*εὐμετάδοτον*) для помощи нуждающимся. Бог даровал человеку способность любить, поэтому надо быть открытым по отношению к просящим о помощи, но при этом разумно оценивать их потребности. Следовательно, под «политикой» (*πολιτεία*) у Василия Великого подразумевается не государственная форма политического порядка, т. е. законодательно организованное общество. Речь идет о добродетельном образе жизни, ориентирующемся на евангельские принципы. Отсюда понятийный аппарат у Василия Великого: *εὐαγγελικὴ πολιτεία* (евангельский образ жизни)³, *κατὰ θεὸν πολιτεία* (божеский образ жизни)⁴, *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* (жительство на небесах)⁵. Христиане должны жить в церковной общности и общении, а монахам следует организовываться в киновию (*κοινὸβιος*), общежитие, т. е. вести совместную жизнь⁶.

Итак, человек как *ζῶον πολιτικόν* обязан реализовывать христианское и социальное бытие. Кроме того, будучи теперь христианином, человек становится значительно большим. Василий Великий пишет: «Кто же не знает, что человек является домашним и компанейским созданием (*ἡμερον καὶ κοινωνικόν ζῶον ὁ ἄνθρωπος*) и не живет одиноко в дикости (*οὐχὶ μοναστικόν οὐδὲ ἄγριον*)?» Это характерно не только для христиан, но и для язычников. И далее: «Ведь ничто так не свойственно нашей природе, как то, что мы живем общинно друг с другом (*κοινωνεῖν ἀλλήλοις*), нуждаемся друг в друге (*χρῆζειν ἀλλήλων*) и любим наших сородичей (*ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον*)»⁷. Василий Кесарийский написал две версии монашеских правил. Там, где он говорит о монахах, он отмечает, что человек не одинокое живое существо (*ζῶον μοναστικόν*)⁸. Когда упоминается о тогдашних монастырских правилах, следует помнить, что Венедикт Нурсийский

¹ Thon, N. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen // *Vigiliae Christianae*. Vol. 35. S. 24.

² *Basilii Magnus*. Homilia I in psalmum XIV, 6 // PG XXIX. Col. 261C.

³ *Basilii Magnus*. Adversus Eunomium Lib. I, 3 // Ibid. Col. 509A. *Basilii Magnus*. Homilia in psalmum LIX, 2 // Ibid. Col. 464B.

⁴ *Basilii Magnus*. Homilia in psalmum I, 4 // PG XXIX. Col. 220A. *Basilii Magnus*. Epistola II, 3 // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 228C.

⁵ *Basilii Magnus*. Homilia in sanctum baptisma, 7 // PG XXXI. Col. 440A.

⁶ *Basilii Magnus*. Constitutiones monastic, 4 // Ibid. Col. 1385B.

⁷ *Basilii Magnus*. Regulæ fusius tractatæ, interrogatio III, responsio 1 // Ibid. Col. 917A.

⁸ *Basilii Magnus*. Regulæ fusius tractatæ // Ibid. Col. 917A, 929D, 932C.

(ок. 480–547), разработавший устав монашества из 72 правил, родился столетие спустя после смерти Василия Кесарийского. Еще не существовало никаких монашеских орденов, но многие люди жили по-монашески.

Природным качеством человека является сила любви к ближнему (*δύναμις ἀγάπης*), зародышно пребывающая (*σπερματικῶς ἐνυπάρχουσα*) в человеке как образе Божиим и развивающаяся при исполнении заповедей Божиих¹. Как и у Аристотеля, у Василия Великого человек есть политическое живое существо, т. к. обладает разумом, отличающим его от прочих животных. Однако присутствуют два важных дополнения: 1) разум без любви не обоживается; 2) нравственность – плод не политической организации общества, а евангельского образа жизни, реализующегося в церковной общине. Итак, способность человека к любви Василий Великий, как и его современники, считает исконно заложенной в человеке. Являясь даром Божиим, любовь принадлежит человеку. Василий аксиоматично предполагает это как общепризнанную антропологическую базовую структуру. Тем самым он намерен выделить единственную общность, Церковь. Следует еще раз подчеркнуть, что он понимает обозначение человека политическим организмом по сути дела аполитично, а именно, не прилагая к той сфере, которую мы именуем политической, социальной жизнью. Он связывает это обозначение со сферой полиса Божия. Но Церковь может быть конкретно политична, ориентируясь на любовь к ближнему, человеколюбие, так что человек проявляет в Церкви свою политическую сущность. Это не прикладная мораль, а облик самого человека. Иначе он не является человеком.

Церковь Василий Великий рассматривает как полис. Естественно, он говорит и о государстве. Он повторяет: человек обязан слушаться властей, пока они не противятся заповедям Божиим. Но политическую сущность Василий относит к христианству, Церкви. Это значит, именно здесь размещается сфера социальной этики человека. Для Василия Великого этика – плод жизни по Евангелию, что реализуется в полисе Церкви. Цель церковной общности – встреча с братьями, в конечном счете, освоение социальных способностей, являющихся даром Божиим. Для Василия Великого это не просто теория. Он был предельно ангажированным епископом. Людям необходимо не богословие, а прикладная антропология.

Свт. Василий был против отшельнической формы монашества. Человек не *ζῶον μοναστικόν*. «Удаление от мира (*κόσμου δὲ ἀναχώρησις*) состоит не в том, чтобы телесно (*σωματικῶς*) пребывать вне него, а чтобы душой не тяготеть к телу (*πρὸς τὸ σῶμα συμπαθείας*)»². Василий Кесарийский настаивает на организованной совместной жизни монахов. Он видел и возможность отшельничества, но как продвинутую форму жизни, потому что община означает взаимную мотивацию людей. Он написал правила для совместной жизни. Василий не желал

¹ *Basilius Magnus. Regulae fusius tractatae, interrogatio III, responsio 1 // Ibid. Col. 916D–917A.*

² *Basilius Magnus. Epistola II, 1 // PG XXXII. Paris, 1857. Col. 225B.*

воздвижения монастырей в пустыне, но возле городов, потому что там живут остальные люди, испытывающие духовную потребность в своем душепопечении. Василий Великий сделал очень много для интеграции монашеского движения в жизнь Церкви. Можно ведь задаться вместе с ним вопросом: где остается евхаристия в монастырях, расположенных в пустыне? Он старался осуществить эту интеграцию.

Свт. Василий Великий был весьма оптимистично настроенным отцом Церкви касательно роли педагогики для развития духовных качеств. Его сочинение «К юношеству»¹ повлияло на формирование школьной системы в византийской империи. Он устраивал школы для юношества, призывая его критически изучать греческую философию, особенно Платона² и Диогена³, поэзию (например, Гомера⁴), риторику, историю и естественные науки, а не только Священное Писание.

10.3.4. Свт. Григорий Нисский:

автономия свободного выбора и аффекты, двойное творение и отчуждение

Свт. Григорий Нисский (331/335 – ок. 394) был одним из трех отцов-каппадокийцев, у которого особая примечательная роль. Он больше всех из них привлекал философию на помощь своему богословию. Он написал подлинно систематический антропологический трактат «Об устройении человека» («Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου» = «De officio hominis»). Текст составлен как продолжение «Шестоднева» его старшего брата свт. Василия Кесарийского. Богословие Григория Нисского глубоко отрефлектированное, тонкое и сложное. Святитель полностью соответствует интеллектуальной атмосфере поздней античности. Поставленная перед самим собой задача – найти ответ на вопрос «Что есть человек?» (*τί ἐστὶν ἄνθρωπος;*) – была крайне амбициозна, потому что он хотел проанализировать все, что касается человека. Одной книги для этого явно недостаточно. Тема увлекала и воодушевляла его. В хорошем смысле слова Григорий Нисский предъявлял к себе чрезмерные требования. Необходимо разобраться с человеком: человек является величайшим в мире чудом, ведь он подобен Богу.

Центральная тематика свт. Григория Нисского следующая: он намерен соотнести образ человека как творения в изначальном состоянии (которое идеально) с образом человека в актуальном состоянии (которое прескверно). Григорий хочет руководствоваться как Библией, так и разумом, т. е. философией. Он надеется, что благодаря этому он будет действовать методически последовательно и логично.

¹ *Basiliius Magnus. Ad adolescentes*// PG XXXI. Col. 563–590.

² *Ibid.* Col. 576A, 584BC.

³ *Ibid.* Col. 581B, 585BC.

⁴ *Ibid.* Col. 580C.

Первый шаг – анализ творения. Творение существует для человека, человек должен владычествовать над творением, правда, это не реализовалось на деле. Для Григория Нисского библейское слово о владычестве человека в мире представляет собой позитивное высказывание: «Человек – такое великое и драгоценное создание (*τὸ μέγα τοῦτο καὶ τίμιον χρῆμα*)»¹. Обращаясь к Быт. 1, 26 он говорит: человек является своеобразным существом, он автономен (*αὐτεξούσιον*), т. е. «самовластно (*αὐτοκρατορικῶς*) распоряжается своими желаниями»². Человек подобен Господу Богу, следовательно, он должен в определенных ему рамках господствовать (*ἡγεμονεύσει*)³. «Божество есть Ум и Логос (*Νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν*)», поэтому человек обладает духом и разумом. Но Бог – также «любовь и источник любви». Следовательно, если ее нет в человеке, то весь характер образа Божия в нем меняется, искажается⁴. Человек должен подражать любви Божией. Человек – прямоходящее существо. «Прямая/вертикальная осанка человека (*ὄρθιον δὲ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ σχῆμα = recta figura*)» телесно показывает подобие человека Богу.

Беззащитность человека по отношению к холоду, погоде, хищникам и т. д. показывает, что человек зависит от помощи. Итак, несмотря на свое подобие Богу, человек во многом существо дефицитарное. Причиной господства человека в мире является как раз «видимая недостаточность нашей природы (*τὸ δοκοῦν ἐπίδεξις τῆς φύσεως ἡμῶν*)»⁵. С другой стороны, у него невероятно умелые руки, и он может делать ими потрясающе многое. Свободные от передвижения руки, развивая свои возможности, способствуют (*συνεργός ἐστιν*) речи. Вспомогательная функция рук – «особенность словесной природы (*τῆς λογικῆς φύσεως*)», «руки содействуют произнесению слова (*συνεργεῖν φημι τὰς χεῖρας τῇ ἐκφωνήσει τοῦ λόγου*)»⁶. Обладая умелыми руками и речью, человек может использовать творение для своих нужд. Жизнь достигает своего совершенства в последовательности творения, когда появляется «словесная», т. е. «человеческая природа», которая не только питается и чувствует, но и имеет «дар слова и руководствуется разумом»⁷.

Природа от мертвой материи «в упорядоченной последовательности прогрессирует к совершенству», поэтому в человеке присутствуют предшествующие формы (виды души) жизни (растительная и животная). Итак, человек «составлен» из трех природ: плотской (сердце), душевной (срединная природа) и духовной (разум)⁸. Руки же являются «принадлежностью словесной природы», они замыслены Богом «для удобства» речевой функции человека⁹. Духовное

¹ *Gregorius Nyssenus. De hominis officio, II // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 132D.*

² *Ibid., IV. Col. 136C.*

³ *Ibid., III. Col. 133C.*

⁴ *Ibid., V. Col. 137BC.*

⁵ *Ibid., VII. Col. 141B.*

⁶ *Ibid., VIII. Col. 144ABC.*

⁷ *Ibid., VIII. Col. 145A.*

⁸ *Ibid., Col. 145C–148A.*

⁹ *Ibid., Col. 149A.*

начало в человеке – его «словесность и разумность», материальное – «телесное устройство» и половое размножение. Материальное начало «не имеет никакого отношения к божественному Первообразу».

Второй шаг – поиск ответа на вопрос, в чем заключается величие человека. Григорий Нисский высмеивает языческих авторов, называющих человека «микрокосмосом» (*μικρὸν κόσμον*). Человеку никак не льстит, что его таким образом приравнивают к другим созданиям. Величие человека (*τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος*) скрывается «не в подобии (*ὁμοιότητι*) тварному космосу, а в том, чтобы быть по образу Творца»¹. Как может смертное быть образом бессмертного, чистого? «Так как человек создан для наслаждения божественными благами (*τῶν θεῶν ἀγαθῶν ἀπολαύσει*), он должен обладать в своей природе чем-то родственным с тем, в чем был определен соучаствовать (*μετεχόμενον*). Поэтому он великолепно наделен и жизнью, и разумом, и мудростью (*καὶ ζωῆ καὶ λόγῳ καὶ σοφίᾳ*), и вообще всеми боголепными дарами (*θεοπρεπέσιν ἀγαθοῖς*), чтобы посредством каждого из этих даров стремиться к тому, что ему родственно.

Так как к подобающим божественной природе дарам относится вечность, то и это благо не должно полностью отсутствовать в составе нашей природы (*ἔδει πάντως μηδὲ τοῦτου τὴν κατασκευὴν εἶναι τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπόκληρον*). Скорее она должна обладать бессмертностью (*τὸ ἀθάνατον*), чтобы своей врожденной силой (*δυνάμεως*) она была в состоянии познавать возвышающееся (*τὸ ὑπερκείμενον*) над ней и тосковать по вечному Богу. Все это рассказ о возникновении мира хочет охватить и выразить в одном единственном слове, когда он конкретно объясняет, что человек сотворен “по образу Божию”. Потому что в уподоблении до состояния “по образу” (*ἐν γὰρ τῇ ὁμοιώσει τῇ κατὰ τὴν εἰκόνα*) насчитывается полный ряд свойств, которые подобают божественной природе...»²

Конкретный облик человека далеко отстает от библейского высказывания о творении. Григорий Нисский говорит по этому поводу: читайте внимательно Быт. 1, 27 («И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их»). Речь идет о двойном творении: 1) Бог создал человека как Свое отображение; 2) Бог создал человека как мужчину и женщину. Двукратное творение, причем качественно различного типа. Второе творение не относится к Прообразу, т. к. во Христе «нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28). Но Писание говорит, что человек разделен на два пола. «Значит двойной является структура нашей природы, одна сформирована по образу Божию, а другая разделена по половому различию»³.

¹ Ibid., XVI. Col. 177D–180A.

² *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna*, V // PG XLV. Paris, 1863. Col. 21D–24A.

³ *Gregorius Nyssenus. De hominis officio*, XVI // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 181B.

Вместе с телом человек получил свойства неразумной природы (напр., наслаждение и гнев), а также возможность выбора между стремлением к добродетели и злу¹. В связи с такой концепцией телесности Григорий Нисский заимствует у Филона или Оригена учение о двойном творении человека. В любом случае цель концепции двойного творения – объяснить противоречие между библейским топосом человека как образа Божия и актуальным состоянием человека². Тогда можно понимать первоначальное состояние человека не историческим, а целеполагающим³. Являются «кожаные ризы», полученные человеком, дополнительной природой или переструктурированием человека? Райнхард Кеес утверждает, что у Григория Нисского речь идет не об изменении телесности, а о ее негативном воздействии на душу. Согласно Кеесу, дополнительное создание половой дифференциации человека Григорий Нисский понимает в переносном смысле как подчинение человека его половому свойству и связанным с ним аффектами⁴.

Насколько такая интерпретация двойного творения у Григория Нисского соответствует концепции божественной икономии, которая так же есть в его сочинениях? Здесь возникают большие сомнения, однако ощущается влияние платонической философии касательно понятий «форма» и «аморфность». Такой дифференциацией внешних форм фиксируется удаленность человека от Бога, однако внутренняя богоподобная природа человека этим не затрагивается: «с природы неразумных смертность перенесена на природу, сотворенную для бессмертия, покрывает ее внешность, а не внутренность, объемлет чувственную часть человека, но не затрагивает образ Божий»⁵. По воскресении человек избавится от всех сопутствующих «кожаным ризам» негативных качеств⁶.

В чем же заключается образ Божий? В первую очередь в духовных способностях, в разуме, а также в автономии принятия решения. С одной стороны, человек находится на одном уровне с остальным творением, с другой стороны, он качественно отличается от него образом Божиим. Причем у свт. Григория Нисского понятия «образ» и «подобие» взаимозаменяемы. Подобие часто представляется у него динамической характеристикой образа Божия. Качественное отличие человека от остального творения обосновывается следующим образом: «Человек возник на земле не сразу (*οὐκ εὐθύς*), а ему предшествовала природа неразумных (*ἀλόγων*) живых существ, растений. Писание тем самым показывает, я полагаю, что животворящая сила (*ἡ ζωτικὴ δύναμις*) была в определенной последовательности примешана (*καταμίγνυται*) к телесной

¹ *Gregorius Nyssenus. De mortuis // Gregorii Nysseni Opera. T. IX. P. 55.*

² *Hübner R.M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre. Leiden, 1974. S. 67–68.*

³ *Kees R.J. Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa. Leiden, 1995. S. 248.*

⁴ *Ibid. S. 226–233.*

⁵ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica, 8 // GNO III, IV. P. 30.*

⁶ *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG XLVI. Col. 148C.*

природе: сначала она входит в бесчувственное, так же она продвигается к чувствующему, затем восходит к духовному и разумному»¹.

Речь идет о трех ступенях развития или трех уровнях тварного бытия, которые объединяет в себе человек, являясь тем самым вершиной творения. Свойства неразумных живых существ (питание и восприятие) смешиваются с духовным свойством души, разумностью. Следовательно разум относится к образу Божию². Григорий Нисский называет и другие составляющие образа Божия: «Божественный характер, проявляющийся в нас изначально, заключался не в каком-то созданном своеобразии формы или цвета, а такими свойствами украшен человек, которые можно созерцать в божественной красоте: бесстрашием (*ἀπαθείας*), блаженством (*μακαριότητος*) и бессмертием (*ἀφθαρσίας*) уподобляется он благодати прообраза (*ἀρχετύπω*)»³. В трактате «Об устройении человека» Григорий Нисский сначала перечисляет те же свойства⁴, но затем добавляет дальнейшие: чистота, свобода от зла⁵, логос-разум, размышление и любовь⁶, а кроме чувственного восприятия еще и анализирующее мышление⁷.

Затем свт. Григорий Нисский добавляет еще и автономию (*αὐτεξούσιον*): «Одно из всех этих благ состоит также в том, чтобы быть свободным (*ἐλεύθερον*) от принуждения/ предопределенности (*ἀνάγκης*) и не подчиняться насилию материального, но самостоятельно (*αὐτεξούσιον*) определять свое мнение (*γνώμην*)»⁸. «Автономия человека богоподобна (*ἰσόθεον γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον*)»⁹. Григорий Нисский вводит понятие «автономия свободного выбора» (*τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως*): «Он был образом силы, которая властвует над всем, что есть, и поэтому он в автономии свободного выбора получил подобие с Тем, Который имеет власть надо всем. Поэтому он не подчинен никакому внешнему принуждению, устремляется туда, куда ему нравится, и самовластно выбирает то, что ему нравится»¹⁰. Итак, «человек возник богоподобным (*θεοειδής*) и блажен, т. к. он удостоен (*τετιμημένος*) автономии»¹¹. Именно автономия как свобода воли является условием богоуподобления, поэтому Григорий Нисский считает это качество важнейшим в образе Божиим.

¹ *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG XLVI. Paris, 1863. Col. 60A.*

² *Ibid. Col. 89B.*

³ *Gregorius Nyssenus. De mortuis // GNO IX. Leiden, 1967. P. 53.*

⁴ *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio, V // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 137A.*

⁵ *Ibid. Col. 137B.*

⁶ *Ibid. Col. 137C.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid., XVI. Col. 184B.*

⁹ *Gregorius Nyssenus. De mortuis // GNO IX. P. 54.*

¹⁰ *Gregorius Nyssenus. De virginitate // GNO VIII, I. Leiden, 1952. P. 298.*

¹¹ *Gregorius Nyssenus. De mortuis // GNO IX. P. 54.*

Как Творец владычествует над всем, так и задача человека – владычествовать в окружающем тварном мире¹. Способность свободного выбора (*προαίρεσις*) – это возможность неограниченного владычества человека: «Чтобы одарить человека величайшим достоинством, всемогущий Бог дал нам нечто, чтобы оно было в нашей власти, то, над чем каждый является единственным господином: свободный выбор, который никому не подчинен, автономен и состоит в свободе разума»². Автономия (свобода воли) в ряде текстов эквивалентна благодати (*χάρις*)³. Как и свт. Григорий Назианзин, свт. Григорий Нисский, ориентируясь на Платона, определяет потенциальное стремление человека к добродетельной жизни как дар Божий, благодать, а свободная воля должна актуализировать это стремление. Автономия – необходимое условие разумности и творчества, т. е. реализации образа Божия, а также общности с духовными сущностями⁴. С утратой автономии утрачивается благодать духовности⁵.

У свт. Григория Нисского, в отличие от сщмч. Иринея Лионского и свт. Афанасия Александрийского, из-за тождественности образа и подобия наблюдается противоречие: с одной стороны, духовность (свобода воли, соответственно, разумность) – составляющая человеческой природы (константа), с другой стороны, она может быть частично или полностью утрачена (переменная). «В тех, кто правильно организовал свой образ жизни, можно увидеть божественный образ. Если кто-то живет страстями и плотски, то из-за него не верят, что человек украшен божественной красотой»⁶. По сути, речь идет о непроявленности образа Божия в безнравственных и приземленных людях. Но непроявленность означает не отсутствие, а неактуализацию. Дух или ум (*νοῦς*) – сила души, направленная к божественной красоте (к проявленности образа Божия) при гармоническом единстве души и тела. Итак, человек находится в процессе уподобления или разуподобления Богу.

Гнев и страсть произрастают в душе, но не относятся к сущности души⁷. Пшеница (разум) и плевелы (гнев и страсть) сущностно различны. Человек – существо, находящееся в процессе становления, развития, когда плевелы произрастают вместе с пшеницей. С одной стороны, низменные способности души (гнев и страсть) не относятся к ее сущности, с другой стороны, они – способности души. Значит, душа динамический сложносоставной комплекс, движение которого происходит по свободной воле. Но тогда свободная воля человека не утрачивается и при разуподоблении Богу. Человек испытывает недостаток блага и стремится к нему⁸. Он сотворен, по-

¹ *Gregorius Nyssenens. De hominis opificio*, II // PG XLIV. Col. 132D.

² *Gregorius Nyssenens. Oratio catechetica*, 30 // GNO III, IV. Leiden, NY, Köln, 1996. P. 75.

³ *Ibid.*, 5. P. 19.

⁴ *Gregorius Nyssenens. De oratione Dominica*, IV // GNO VII, II. Leiden, NY, Köln, 1992. P. 49.

⁵ *Gregorius Nyssenens. Oratio catechetica*, 31 // GNO III, IV. P. 76.

⁶ *Gregorius Nyssenens. De hominis opificio*, XVIII // PG XLIV. Col. 193D.

⁷ *Gregorius Nyssenens. De anima et resurrectione* // PG XLVI. Col. 52A–53A; 56C.

⁸ *Ibid.* Col. 92C.

этому изменчив¹, и его природа подвижна. Целенаправленные страсти побуждают к личностному выбору, постоянно давая тем самым импульс душевным движениям: «Ввиду переменчивости и изменчивости природа [человека] не может оставаться неподвижной, а личностный выбор всегда направлен на что-то, т. к. страсть к благу естественно подталкивает природу к движению»². Изменения человека естественны, если подвигают его к лучшему³.

Как страсть может быть позитивной и негативной, так и аффект (*πάθος*) может быть различно оценен, однако негативный аспект на первый взгляд в нем превалирует, т. к. аффект – это искаженная страсть. «Это то, что называется аффектами, происходящими в нас, которые были даны вовсе не для плохой [цели] человеческой жизни. В противном случае Творец был бы ответственен за зло, если бы Он вложил в природу стремления к прегрешениям как необходимость. Напротив, в зависимости от того, для чего они используются при личном выборе, такие движения души становятся инструментами либо добродетели, либо порока»⁴. Значит, аффекты как душевные движения сами по себе все-таки аксиологически нейтральны, а добрыми или дурными они становятся в зависимости от применения. Они лишь побуждают к приятию решения, а оно является функцией разума: «Итак, если разум (*λόγος*), лучшая (*ἐξάριετον*) часть нашей природы, руководит привнесенными в нас извне (*ἔξωθεν*) [частями души], ... то ни одно из подобных движений не будет поддерживать порочность, потому что страх способствует послушанию, гнев – отваге, трусость – надежности, а страстное стремление (*τῆς ἐπιθυμητικῆς ὀρμῆς*) доставит (*προξενούσης*) нам божественное (*θείαν*) и непорочное (*ἀκήρατον*) удовольствие/ наслаждение (*ἡδονήν*)»⁵. Контекст аргументации направлен здесь на «страстное стремление». Три предыдущих побуждения служат причинами позитивных действий, а кульминация – «божественное и непорочное удовольствие». Итак, если страстными желаниями руководит разум, то они приближают к божественному.

Эти же побуждения приводят к прямо противоположному, если разум даст сбой: «Но когда разум отпускает вожжи и, привязанный, тащится за повозкой туда, куда тянет неразумное движение (*ἄλογος κίνησις*) упряжных животных, тогда стремления (*ὀρμαί*) превращаются в аффект (*πάθος*)»⁶. Григорий Нисский использует здесь платоническую метафору душевной повозки. Ту же метафору он приводит в сочинении «О жизни Моисея законодателя». Образ души как повозки, которой управляет разум, а тянут ее внешние побуждения и страсти, служит увещанием к гармоничному взаимодействию душевных сил под спасительным управлением разума. По-

¹ *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio, XVI // PG XLIV. Col. 183C.*

² *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica, 21 // GNO III, IV. P. 56.*

³ *Ibid.*, 8. P. 35.

⁴ *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG XLVI. Col. 61A.*

⁵ *Ibid.* Col. 61BC.

⁶ *Ibid.*

этому названные побуждения без их приложения к разуму не имеют аксиологической окраски, как и у Платона.

Касательно понятия «аффект» Григорий Нисский различает прямой и переносный смысл. В переносном (широком) смысле аффекты – естественные побуждения одушевленных живых существ, например, рождение, рост, размножение. Им Григорий Нисский не дает моральной оценки. В прямом (узком) смысле аффекты – извращенные страсти. Итак, все зависит от их употребления человеком: импульсы аффектов могут разумно преобразиться в добродетели или неразумно вести ко греху (*ἀμαρτία*)¹. При этом аффект ограничивает автономию человека и его можно назвать болезнью свободной воли, препятствующей ее нормальному функционированию².

Побуждения роднят людей и животных, они служат их самосохранению. Но человек может и должен посредством разума сублимировать естественные инстинкты в духовные действия, использовать их для формирования духовной культуры, иначе он деградирует в звероподобное состояние: «Так обстоит дело и с нами: если эти аффекты (*πάθη*) не будут посредством размышления (*διὰ τοῦ λογισμοῦ*) правильно направлены, а будут властвовать над умом (*νοῦ*), тогда человек превращается из мыслящего (*διανοητικοῦ*) и богоподобного (*θεοειδοῦς*) в неразумного (*ἄλογον*) и безумного (*ἀνόητον*), так как он станет под давлением таких аффектов животным»³. Тогда человек попадает в рабство «природным влечениям (*ταῖς φυσικαῖς ὀρμαῖς*)»⁴. Человек может даже утратить дар разумности⁵. Здесь в антропологии Григория Нисского наблюдается противоречие, т. к. он относит разум к свойствам человеческой природы, а значит разум не может быть утрачен, но лишь переведен из активного состояния в пассивное. Но и здесь снова противоречие, т. к. именно использование разума является предпосылкой извращения побуждений. Ну а концепция деградации неразумного человека до зверя – это скорее аллюзия на антропологическую эволюционистскую концепцию Оригена. Парадокс: человек по внутренней природе богоподобен, а по внешним аффектам звероподобен. Тогда деградация разумного до животного является следствием болезненной навязчивости удовольствия.

По свт. Григорию Нисскому получается, что хотя разум – дар благодати Божией и высшая составляющая души, но он так же изменчив, как и низшие тварные составляющие человека. Напрашивается вопрос: тварен ли разум? Ведь изменчива именно тварная природа. Но тогда разум не может относиться к образу Божию, который должен пребывать неизменным. Это

¹ Ibid. Col. 65C.

² Streck M. Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa. Göttingen, 2005. S. 139–140.

³ Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG XLVI. Col. 61C–64A.

⁴ Gregorius Nyssenus. De hominis opificio, XIV // PG XLIV. Col. 173D–176A.

⁵ Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica, 31 // GNO III, IV. P. 76.

опять-таки следствие того, что по Григорию Нисскому образ и подобие эквивалентны, а отход от дуализма образа и подобия в традиции сщмч. Иринея Лионского приводит к богословским апориям. По Григорию Нисскому безобразное, сопутствующее материи, способно перейти на нематериальный дух, так что в человеке не будет просматриваться образ Божий¹. С одной стороны, душа изменяется, поэтому она смертна, а смертью освобождается дух (разум) как бессмертный образ Божий. С другой стороны, «если чье-то мышление стало полностью плотским (*ἀποσαρκωθεῖν*), реализуя всякое побуждение и энергию души по желаниям плоти, то он не освободится от аффектов (*παθημάτων*) даже вне плоти (*τῆς σαρκὸς ἔξω*)»². Т. к. состояние (*περίστασις*) души стало материальным, то смертные муки усилились³. «Если человеческая душа остается связанной с прототипически прекрасным, то она сама пребывает в прекрасном, и посредством души тело формируется по этой красоте и достигает единства и постоянства. Материальная часть человека отрывается от красоты»⁴. Итак, страсть к красивому оценивается Григорием Нисским позитивно, потому что через нее человек по свободной воле возвращается к состоянию первоначального блаженства. Так Моисей призвал народ Израиля к свободе и пробудил в нем страсть к свободе.

В своих ранних произведениях Григорий Нисский утверждал, что в эсхатоне человек освободится от страстей, ведь восходящее созерцание красоты поступательно восстанавливает в нем образ Божий. В результате этого процесса человек достигает свободы от аффектов (апатии), «душа становится просто единообразной и богоподобной». Желанное реализовано, поэтому нет стремления к нему и воспоминания о нем⁵. В богоподобной душе остается только любовь и нет других свойств. Раз стремиться больше не к чему, душа «отвергает от себя всякое страстное движение и предрасположение (*τὴν ἐπιθυμητικὴν κίνησιν τε καὶ διάθεσιν*), которое бывает только тогда, когда еще нет желанного»⁶. Человек как конечное творение Божие не может достичь бесконечного Бога, поэтому дистанция между Богом и человеком непреложна, и душа не вливается в Дух Божий (четкое отличие от Экклесиаста). Страсть к созерцанию Бога не является страстью к чему-то чуждому человеку. Итак, страсти и стремления свойственны человеческой природе, и если их не использовать бездумно и извращенно, то они приводят к положительному результату.

Еще один важный аспект антропологии Григория Нисского – реляция воли и разума. Они тесно связаны друг с другом и даны человеку одновременно. В «Изыяснении Песни песней Со-

¹ *Gregorius Nyssenens. De hominis opificio*, XII // PG XLIV. Col. 161D–164A.

² *Gregorius Nyssenens. De anima et resurrectione* // PG XLVI. Col. 88A.

³ *Ibid.* Col. 88B.

Streck M. Das schönste Gut. S. 141.

⁵ *Gregorius Nyssenens. De anima et resurrectione* // PG XLVI. Col. 93B.

⁶ *Ibid.* Col. 96A.

ломона» четко высказано: «разумной природе дан дар автономии (*αὐτεξούσιον*) и добавлена изобретающая вожденная сила (*δύναμιν ἐφευρητικήν*)»¹. Здесь под изобретающей силой понимается не познавательная способность вдобавок к способности принимать волевые решения. Обе эти способности и так присущи разуму. Это высказывание относится не к антропологии, а к теодицее: Бог сотворил все хорошо, а диавол способен изобрести зло. «Автономное движение души ведет нас самовольно к тому, что нам по сердцу (*καταθύμιον*)», поэтому свободная воля не противопоставляется разуму, а связана с ним².

Разумность предполагает личное решение. Автономность – функция разума: «Волей (*βουλήματι*) разума» задействуются все душевные побуждения³. Автономность обеспечивается свободой разума. Григорий Нисский использует ветхозаветный топос: сердце обладает силой рассуждения, чтобы искоренять плевелы в душе: «Делатель оставляет в нас поддельные семена не для того, чтобы они подавляли добрые посевы, но чтобы сама нива (как аллегорически называется сердце) вложенной в нее природной силой (то есть рассудком) одни побеги иссушила, а другие сделала плодоносными и цветущими»⁴.

Является ли воля отдельной способностью души или функцией разума? Т. к. воля и бытие едины в Боге-Творце, то и душа человека, сотворенного богоподобным, представляет собой единство воли и разума. Поэтому злое решение есть проявление неблагоприятия, безрассудство (*ἀβουλία*), а значит, следствие заблуждения из-за плохого совета (*κακοβουλία*). Это та же самая антропологическая концепция, как у апологетов. Заблуждение задает направление страстному стремлению: «Заблуждаясь в своем стремлении к истинному добру, ум уклонился к тому, что не существует, убежденный тем, кто посоветовал и изобрел порок, будто бы добро то, что противоположно добру»⁵. Григорий Нисский не развивает свою антропологию дальше, он ставит точку на утверждении, что воля и разум действуют вместе как в практической, так и в теоретической сфере человеческой жизни. Личное решение (*προαίρεσις*) – это одновременно и волевое стремление и разумное суждение. Из-за неблагоприятия (*ἀβουλία*) душа «стала восприимчива ко злу»⁶, люди «испоганили свое существование»⁷. Неблагоприятие «отвратило людей от благого домостроительства Божия»⁸, и они своим личным решением «погрузились в море»⁹ материаль-

¹ *Gregorius Nyssenens. Commentarius in Canticum Canticorum, II // GNO VI. Leiden, 1960. P. 55.*

² *Gregorius Nyssenens. Oratio catechetica, 5 // GNO III, IV. P. 20.*

³ *Gregorius Nyssenens. De vita Moysis, II // GNO VII, I. Leiden, 1964. P. 38.*

⁴ *Gregorius Nyssenens. De anima et resurrectione // PG XLVI. Col. 65B.*

⁵ *Gregorius Nyssenens. Oratio catechetica, 21 // GNO III, IV. P. 56.*

⁶ *Gregorius Nyssenens. Refutatio confessionis Eunomii // GNO II. Leiden, 1960. P. 386.*

⁷ *Gregorius Nyssenens. De vita Moysis, II // GNO VII, I. P. 92.*

⁸ *Gregorius Nyssenens. De beatitudinibus, III // GNO VII, II. Leiden, NY, Köln, 1992. P. 108.*

⁹ *Gregorius Nyssenens. In inscriptions psalmodum, I, VIII // GNO V. Leiden, 1962. P. 58.*

ного вещизма. «Человеческое бедствие» грехопадения «постигло людей по неблагоприятности»¹, и это неблагоприятность довлеет с тех пор над человечеством.

Виктор Иванович Несмелов (1863–1937) говорит даже о наличии у Григория Нисского учения о «первородном грехе, который понимается им, как общий грех человеческой природы, а не одних только Адама и Евы». Интерпретируя текст «О молитве Господней»², Несмелов подчеркивает два момента: 1) в Адаме все согрешили, но не лично, а в силу общей с ним у всех людей природы («человек... есть общник Адамовой природы и участник его падения»); речь идет о греховной природе, в которой рождается каждый человек, не отвечая при этом за личный грех прародителя; 2) последствия грехопадения Адама разделяют все люди (смерть «вошла и в рождающихся по преемству»)³. Отметим, Григорий Нисский говорит о поврежденной грехом внешней (чувственной) природе, но не о первородном грехе в трактовке блж. Августина (поврежденность внутренней разумно-волевой природы человека). Отпадающий от Сущего подвергается деструкции. «Уничтожение (*ἡ ἐξουδένωσις*) есть несуществование в добре. Оно, постигнув предводителей порока (*ἄρζαντας τῆς κακίας*), которыми были первые люди, подобно скверному потоку (*ῥεῦμα πονηρὸν*) вылилось и на потомков (*ἐπιγινόμενων*) последующих поколений (*διαδοχὴν*)»⁴.

Концепция греха как усвоенного от внешних примеров неблагоприятности и заблуждения не является концепцией первородного греха. Неблагоприятность подталкивает человека к ошибочным решениям и действиям. Однако это состояние лечится раскаянием (*θεραπεύσας ἐκ μεταμελείας τὴν ἀβουλίαν*)⁵. Поэтому Виктор Иванович Несмелов, как и ряд инославных богословов⁶ утверждающий, что у Григория Нисского есть учение о первородном грехе, неправ. Но надо отметить, что некоторые медицинские аналогии заблуждению (например, слепоту) можно при особом желании интерпретировать как нечто напоминающее понятие первородного греха. В любом случае речь идет о чем-то противоестественном. Однако по Григорию Нисскому аффекты представляются то следствием грехопадения, то предпосылкой. Поэтому нет смысла допрашивать за него психологически, социологически или онтологически концепцию аффекта, т. к. страсти и аффекты согласно ему не являются альтернативой личному решению, а в случае их безрассудной реализации ведут к жизненным ошибкам.

Посредством силы принятия личного решения (*προαιρετικὴ δύναμις*), обеспечивающей человеку свободный (*ἐλευθέρα*) выбор, человек может изменяюще воздействовать на свою приро-

¹ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica, 7 // GNO III, IV. P. 26.*

² *Gregorius Nyssenus. De Oratione Dominica, oratio V // PG XLVI. Col. 1184AB.*

³ *Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 423–424.*

⁴ *Gregorius Nyssenus. In psalmodum inscriptiones, VIII // PG XLIV. Col. 480B.*

⁵ *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG XLVI. Col. 84B.*

⁶ *Langerbeck H. A Patristic Greek Lexicon // Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. Bd. 36. Heft 3. München, 1964. S. 226.*

ду, которая автономна (*αὐτεξούσιος*)¹. Свобода ограничивается грехом, человек подпал его рабству как наказанию за то, что уклонился от добра. Но при этом природа человека остается свободной и самостоятельной: «Рабство (*δουλεία*) [Ты, Бог,] назначаешь (*καταδικάζεις*) в качестве наказания для человека, чья природа свободна (*ἐλευθέρα*) и автономна (*αὐτεξούσιος*)»². Отметим, что приговор Бога представлен в глагольной форме настоящего времени (презент индикатив актив), значит, нет отсылки к прошлому событию грехопадения Адама, а речь идет о современной ситуации человека: человек, свободный по природе, раб материальных желаний. Поэтому свобода воли, благодатный дар Божий, может использоваться во зло.

Несотворенное неизменно, а сотворенное подвержено изменениям. Поэтому к образу Божию добавляется «различие» мужского и женского пола, «не имеющее никакого отношения к божественному Пробразу», а характеризует животных. Человек – это общий родовой вид: Адам – имя всего человеческого рода (*ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ*), в котором каждый обладает образом Божиим³. Идеальный человек является всем человечеством как образ Божий, неделимый на части и не содержащийся в отдельных частях человека, «поэтому целое называется человеком (*διὰ τοῦτο εἰς ἄνθρωπος κατανομάσθη τὸ πᾶν*) ... А различие мужского и женского полов (*ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ γένους διαφορὰ*) создано потом дополнительно к сформированному (*τῷ πλάσματι*)»⁴. Дифференцирование, представляющее собой менее значимое, приводит к второму, дополнительному творению: части фиксируются посредством выражения «мужчина и женщина». Природа человека до грехопадения была ангельской. Значит, если бы не было грехопадения, то не требовались бы животное размножение и брак.

Здесь Григорий Нисский говорит о том, что есть некий ангельский способ размножения, которым мог бы размножаться и человек: одна сущность в множественном количестве (*μία οὐσία ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι*)⁵. Человеческий и животный (также растительный) способ размножения – половой (в основном овогамия), при котором должны быть две родительские особи, специализированные как мужская и женская. У Григория Нисского речь идет о бесполом размножении от одной родительской особи наподобие размножения растений или клеток. Маловероятно, чтобы он считал ангельский способ размножения эквивалентным растительному, т.к. растения неразумны. Тогда логично остается два варианта для такого размножения: деление и то, что мы называем сегодня клонированием. Исходя из архаического принципа (включенного как в платоническую, так и перипатетическую философию) «подобное производит подобное» (следствие воспроизводит причину, имитирует ее), при таком размножении порождаются толь-

¹ *Gregorius Nyssenus*. In Ecclesiasten, IV // GNO V. Leiden, 1962. P. 335.

² Ibid.

³ *Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio, XVI // PG XLIV. Col. 185B.

⁴ Ibid. Col. 185D.

⁵ Ibid., XVII. Col. 189B.

ко идентичные по сущности безгреховные ангельские существа. В чем смысл такого «духовного клонирования»? Подразумевается ли этим бесконечное расширение/распространение «чистого» ума, т.е. обожение без телесной составляющей? Тогда это оригенизм, а бесконечно приумножающиеся ангельские умы «дополняют» бесконечный ум Божий.

Возникает вопрос: после грехопадения у человека уже множество сущностей во множественном количестве существ? Если да, то понимается ли под множеством сущностей множество индивидуумов? Григорий, не отвечая на этот вопрос, переходит к новому вопросу: почему Бог после формирования Своего образа создает еще дополнительное различие мужского и женского пола? Ответ звучит так: поскольку Бог предвидел, что человек не пойдет ангельским «прямым путем к прекрасному», то делается уступка плотскому, «чтобы множество (*πλήθος*) человеческих [потенциальных?] душ, которое отторглось от того вида ангельского приумножения (*ἠὺξήθησαν*), не уменьшилось». Поэтому для природы впавших в грех «изобретается (*ἐπίνοια*) соответствующий способ размножения (*ἀϋζάνω* → *ἠὺξήθησαν*)», которым вместо «ангельского благородного (*μεγαλοφυῖας*) рождения насаждается скотский (*τὸν κτηνώδη*) и неразумный способ прироста (*ἀϋζησις*) человеческой природы друг из друга»¹. Уступка плотскому заложена в сексуальности человека. Согласно Григорию Нисскому, сначала был идеальный человек, а потом к этому добавилась уступка плотскому животному началу. Так объясняет Григорий указанный контраст между двумя обликами человека. Он испытывает сильную антипатию к плоти и сексуальности на основании своего философского кругозора. Неоплатоник с самого начала сопротивляется в нем признанию исконности и самособойразумеющести наличия двух полов у человека как мужчины и женщины.

Затем Григорий Нисский сообщает, что с самого начала истории присутствует грех, человек в своем фактическом состоянии есть существо дефицитарное. Грех – вкушение плода древа познания добра и зла, т. е. ведение добра и зла в смешанном виде, означающее, что разум стал двойственным, не цельным. Разнообразие, согласно неоплатонизму, есть зло как изменение, а добро – едино, цельно и вечно. Опытное познание зла разнообразия (*τὸ κακὸν ποικίλον*) – причина смерти и разрушения (*θανάτου καὶ διαφθορᾶς ἀρχήν*). Итак, результатом греха стала преходящая жизнь, смерть². Хотя Григорий считает человеческое тело великолепно подходящим для действия духа, но оно несчастно из-за своего подобия зверям, из-за своей сексуальной раздвоенности. Человек двойственен, он – нечто среднее между бестелесным Богом и неразумной тварью. Григорий Нисский представляет себе созданного по образу Божию человека весьма отличающимся от того, чем он является в действительности: не только без греха, но и без тела, т. е. бесплотным. Ранее Григорий критиковал философов, ищущих материальный субстрат разума.

¹ Ibid., XVII. Col. 189CD.

² Ibid., XX. Col. 199BC.

Разум бесплотен. Значит, сотворенный по образу Божию человек представлял собой бесплотный разум, который целен, не имеет частей и не содержится ни в какой части человеческого тела¹.

Человек ощущает самого себя находящимся не в порядке, т. к. он склонен руководствоваться не разумом, а неразумными страстями. Интеллект и дух могут стать животными, скотскими! Явная аллюзия у отцов-каппадокийцев на антропологию Оригена. Непостижимый процесс деградации человека в животное, ведь, в конце концов, такое изменение происходит из-за злоупотребления свободой. Однако, несмотря на нынешнее жалкое состояние, человек содержит в себе образ Божий. На образ Божий в человеке, как на красоту лица, могут надеваться «искажающие маски» (грехи), но образ остается, хоть и скрывается ими². Потому человек по-прежнему имеет надежду на воскресение. Предназначение человека – восстановление своего первоначального состояния как образа Божия, духовное обращение.

Современники улавливали нюансы, где такой авторитетный христианин, как свт. Григорий Нисский, распрощался с языческой антропологией и ищет христианскую истину. Человек – составное единство из души и тела. Человек – одушевленное тело, чья душа может созреть до совершенства и обновиться до изначального образа. Почему Бог-Творец не может быть в состоянии снова сделать человека таким, каким тот был? «Благодать воскресения (*ἡ τῆς ἀναστάσεως χάρις*) предвещает нам не что иное, как восстановление падших (*ἡ τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασις*) в прежнее состояние (*εἰς τὸ ἀρχαῖον*)»³.

Понятие «*ἡ ἀλλοτριώσις*» (от *ἀλλοτριόω* – отчуждать), т. е. отчужденность, отчуждение, отпадение, больше всего применяется Григорием Нисским в антропологии. Противоположным понятием является «*ἡ οἰκείωσις*», т. е. близость, свойственность, усвоение, благорасположенность. Все три каппадокийца придерживались взгляда, что мир и состояние человека представляют собой отчужденность, отчужденную действительность. В философии это понятие ранее использовалось стоиками. Луций Анней Сенека (4 г. до н. э. – 65 г. н. э.) писал: «Со всех сторон обступили и теснят людей пороки, не позволяя выпрямиться, не давая поднять глаза и увидеть истину, увлакивая вниз, на дно и там накрепко привязывая к страстям. Человек не в силах освободиться и прийти в себя. Даже если случится вдруг в жизни покойная передышка, в человеке не прекращается волнение, как в море после бури еще долго несутся волны, и никогда он не знает отдыха от своих страстей»⁴.

Здесь Сенекой используется стоическая философская категория «прийти в себя» или «вернуться к себе» (*recurrere ad se*). Стоики считали, что зло берет свое начало в человеке с от-

¹ Ibid., XII. Col. 156C–173C.

² Ibid., XVIII. Col. 193D.

³ Ibid., XVII. Col. 188C.

⁴ Сенека. О скоротечности жизни // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997. С.16–17.

чуждения человека от самого себя, с ухода от себя. Ими была разработана концепция «*ή οἰκείωσις*»: 1) природе любого живого существа первично свойственно (*οἰκείωσις*) целеустремляться к самому себе, что проявляется как инстинкт самосохранения; 2) жизнь воспринимается как добро, а смерть – как зло, поэтому живое создание желает усвоения жизни и отчуждения смерти; 3) в отличие животных человек обладает не только чувственной, но еще и разумной природой, человек обладает логосом-сперматикосом; 4) животные страсти подавляют в человеке разум, превращая его в скота, 5) борьба со страстями есть добро, т. к. человек возвращается к себе, т. е. восстанавливает разумную деятельность, очищает свой логос-сперматикос от насилия телесности; 6) этическое приложение – в течение жизни человек должен развиваться через возвращение к себе до благорасположенности (*οἰκείωσις*) к другим людям, также обладающим разумом.

У отцов-каппадокийцев понятия «отчуждение» и «близость» высокочастотны. Понятие «отчуждение» в форме разных частей речи встречается у Григория Нисского в антропологическом трактате «Об устройении человека» 13 раз, а понятие «близость» – 39 раз. В большинстве случаев «отчужденность» означает безграничность Божию, а также удаленность Бога. Например, в книге «О молитве Господней» Григорий, истолковывая слова Псалтири «да постыдятся и посрамятся ищущие души моей» (Пс. 34, 4), пишет: «Что же такое искание [здесь: преследование] души, как не попытка довести до отчужденности Богу (*Θεοῦ ἀλλοτριώσις*)? Бог отчуждает (*ἀλλοτριοῦται*) душу человека вследствие того, что она предается страсти (*τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως*). Так как Бог бесстрастен (*ἀπαθὲς*), то страстный расторгает связь с Богом»¹. Здесь Григорий Нисский развивает антропологическую концепцию неоплатонизма. Плотин утверждал, что душа подвержена изменениям, т. к. в ней возникает «множество зол»: ложные суждения и страсти. Душа постоянно что-то «усваивает (*οἰκείωσεις*) и отчуждается (*ἀλλοτριώσεις*)» от чего-то. Она может обладать бессмертием, только если она бестелесна и не имеет величины. Если же она есть логос, то какие могут быть страсти в логосе? Однако на душу «находят неразумные мысли и бесстрастные страсти». Они «по аналогии переносятся (*κατ' ἀναλογίαν μετενηνεγμένα*) на души от тел», т. к. в человеке содержания души соответствуют содержаниям тела. Поэтому «душа имеет, не имея, и страдает, не страдая (*ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν*)»².

В антропологии отцов-каппадокийцев представлена оригинальная рецепция понятий «отчуждение» и «близость», но она отстраивается от неоплатонического базиса. Выход на диалектику «близости» и «отчуждения», которую мы встречаем позднее у Григория Нисского, проложен в «Эннеадах» Плотина: отчуждение от зла есть близость к добру, а отчуждение добра –

¹ *Gregorius Nyssenus. De oratione Dominica, Oratio I // PG XLIV. Col. 1132D.*

² *Πλωτῖνος. Ἐννεάδος III, 6, 1 // Πлотин. Третья эннеада. Т. 3. С. 334.*

близость злу¹. Налицо как позитивные, так и негативные антропологические реляции, этические значения этих понятий. То же самое у Григория Нисского: близость злу (*τὸ κακὸν οἰκειότης*) необходимым образом влечет за собой отчуждение от добра (*ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλοτριώσις*), и наоборот, есть отчуждение от зла, являющееся следствием близости добру².

В дальнейших рассуждениях Григорий Нисский отходит от неоплатонизма и с помощью тех же понятий строит христианскую антропологию. Человек отнюдь не нейтральное, безразличное существо. Он – не существо, чей инстинкт инерционен. Его природа предрасположена к изменению. Коренное качество человека измеряется по степени причастности Богу. Бог создал человека динамичным, желающим движения. Человек склоняется к добру, если все складывается удачно. Это ключевое слово у каппадокийцев. Целью человека является не просто сохранение имеющегося, а движение вперед, прогресс к чему-то лучшему, высшему. Совершенствование возможно только посредством общности человека со своим Прообразом и преданности человека Образу Божию, Иисусу Христу. Свобода человека проявляется в положительной моральной жизни и возможности выбрать добро. Отчуждением Бог держит на прицеле божественную природу, свободу человека. Природа человека предназначена быть причастной Богу. Значит, вполне возможно и возвращение духовного здоровья человека. С одной стороны, отчуждение заключается в первоначальном грехе. Бывает психическое и социальное отчуждение. С другой стороны, бывает и вступление в близость с добром или злом. Человеческое бытие проваливается после грехопадения Адама в небытие. Посредством благодати Божией снова появилась возможность восхождения, развития. Вновь речь идет об отчуждении, но теперь от зла.

Человек постоянно соотносится с Богом, своими способностями и дарованиями он раз от раза подталкивает себя к Богу, если решился следовать Ему. «Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть божество»³. Тогда близость постоянно усиливается. Отчуждение – это отчуждение человека от самого себя. Человек движется в правильном или ложном направлении, недостаточно или достаточно энергично. Кто не близок бытию, тот отчуждается от бытия, кто чужд бытию, тот не пребывает в бытии. Зло в неоплатонизме – это дефицит бытия. Отчуждение идентично с грехом. Он вместе с тем является аспектом процесса усиливающегося отчуждения. Утрата близости с Богом есть грех, потому что он – сознательное (не роковое!) прерывание связи с Богом. Грех противоестественен. Кто вне Бога, тот необходимым образом находится вне света, а мышление тогда подобно кривому зеркалу. Человек по жизни оказался не там, где ему отведено место. Теперь состояние человека – это отчужденность, но такое состояние, будучи отправной точкой, дает шанс на спасение.

¹ Там же III, 6, 3. С. 336–338.

² *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis* // PG XLIV. Col. 424A.

³ *Gregorius Nyssenus. De beatitudinibus, Oratio VI* // Ibid. Col. 1272C.

Время – это онтологическая реальность творения, оно движется к своей конечной цели: плероме человеческой природы. Человек не живет в двух разных временах (как утверждал Ханс Урс фон Бальтазар), но в одно время, заключенное между полюсами творения и грехопадения: время закончится, когда творение достигнет своей полноты, и исчезнет грех. Время – это граница, на которой человек должен сделать решающий выбор. Сандер де Бор¹ в своей классической работе по антропологии Григория Нисского анализирует реляции, которые изначально объединяли человека с Богом, и которые по мнению Григория Нисского будут восстановлены в эсхатологическом конце времен. Конкретно это Григорий Нисский подразумевает, объясняя то, как человек был создан по образу и подобию Божию.

Поскольку причастность человека божественной жизни приводит к тому, что слава Божия проявляется в творении, де Бор подчеркивает то, насколько космология зависит у Григория Нисского от антропологии. Человек остается посредником Божией благодати в мире: поскольку материальные реалии сами по себе не являются ни хорошими, ни плохими, их этическое качество зависит от того, какую форму им придает человек, как он их использует. Таким образом, все зависит от выбора человека, который по свободной воле верен или не верен своей миссии сделать славу Божию зримой. Бог не может быть познан, но Он дает о Себе знать по Своим делам. Это предполагало бы аналогию свойств у человека и Бога, которая позволяла бы понять, как творения людей относятся к своим творцам. Однако в гносеологии Григория Нисского мы не находим аналогии божественного и человеческого бытия. Познание Бога возможно только в том случае, если существует реляция между знающим Богом и познающим человеком. Эта реляция возможна только благодаря действию Святого Духа. Человек мог выбрать жизнь, но попал в диавольскую ловушку. Бог отвел человеку место в божественной икономии, потому что хотя зло является космическим, оно зависит от выбора свободной воли человека, чтобы быть уничтоженным.

Важное определение свободы, приводимое Григорием Нисским: «Всякая же свобода (*ἐλευθερία*) едина (*μία*) природе (*τῇ φύσει*), и сама с собой согласована (*πρὸς ἑαυτὴν οἰκείωσις*)»². Свобода идентична своей природе, является условием ипостасности и самореферентна, т. е. отличается от всего остального в мире, отграничивается от него. По такой концепции свобода не сводима к свободной воле, но основывается в самой себе (*sui generis*). Это определение надо рассматривать в связке с предыдущим высказыванием: «Свобода же есть уподобление (*ἐξομοίωσις*) неподчиненному (*ἀδέσποτον*) и самовластному (*αὐτοκράτης*), изначально дарованное

¹ Boer, S. de. De Anthropologie van Gregorius van Nyssa. Assen, 1968. P. 463–480.

² Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG XLVI. Col. 101D.

нам Богом, но покрытое (*συνκαλυφθεῖσα*) стыдом долгов»¹. Свобода выбора неуничтожима в человеке, даже когда он противостоит Богу.

Как и у свт. Григория Назианзина, у свт. Григория Нисского не человеческая, а божественная природа является источником добродетели. Добродетельная жизнь предполагает благодать свободы, т. к. сама добродетель свободна. Автономия (*αὐτεξούσιον*) становится средством освобождения от рабства греху и получает тем самым эсхатологическое качество. «Высшая форма свободы (*τῆς ἐλευθερίας εἶδος*) – становится автономным (*αὐτεξούσιον*). Царственное достоинство (*ἀξία*) не знает над собой никакого владычества (*τυραννίδα*). Итак, если чуждый (*ἀλλότριος*) греха автономен (*αὐτεξούσιον*), а царствованию свойственны самовластность (*αὐτοκράτης*) и неподчиненность (*ἀδέσποτον*), то преследуемый злом по праву считается блаженным (*μακαρίζεται*), т. к. преследование тем [злом] придает ему царственное достоинство»². Речь идет о том, что преследуемым за правду принадлежит Царство Небесное. С одной стороны, преследование затрагивает того, кто освобождается от рабства греху. С другой стороны, свобода придает царственное достоинство. Поэтому свобода связывает друг с другом преследуемость из-за правды и царственное достоинство как причастность Царству Небесному. Итак, автономия – высшая форма свободы, но она не состояние, а становление, процесс, в котором участвуют как человек, так и Бог. Отчуждение от Бога проще, чем приближение к Нему. Познание добра затрудняется аффектами. Несмотря на различность Творца и творения, между ними есть общность – участие, причастность (*μετουσία*). Правда, этот аспект учения у Григория Нисского проработан значительно меньше, чем концепция образа Божия как разума и автономии. Не сущности, а существованию, не бытию, а благодати Божией может быть причастен человек. Автономия и причастность Богу в добродетели так же являются дарами благодати.

Анализируя то, как свт. Григорий Нисский определяет роль Христа в восстановлении человека, выделим два момента. Для него важно, чтобы Христос был полноценным человеком, потому что именно от этого зависит спасение человека как целого. Григорий Нисский утверждает, что спасение причинно связано с кенозисом Бога и реализуется через союз верности (*ἔνωσις*) человека Богу. Христология Григория Нисского слабо учитывает синергию свободных и творческих действий Бога и человека. Жизнь спасенного человека протекает в лоне Церкви. Церковь является прообразом эсхатологических событий, и в ней христианин находит истинную жизнь посредством приобщения Таинствам. Духовное развитие человека относится Григорием Нисским к определению понятия полноты жизни нового человека. В смерти как окончательном очищении человек освобождается от «кожаной ризы», в которую он был облачен в результате грехопадения. Зло не существует вечно. Человечество будет спасено, и восстановление

¹ Ibid.

² *Gregorius Nyssenus. De beatitudinibus, VIII // GNO VII, II. P. 169.*

всего завершится на восьмой день, бесконечный день «истинного обрезания». Ныне для человека время выбора между добром и злом.

10.3.5. Особенности амартологии свт. Иоанна Златоуста и отцов-каппадокийцев

Идейно с отцами-каппадокийцами связан также свт. Иоанн Златоуст (сер. IV в. – 407). У всех четырех об Адаме говорится, что он вел идиллическую, богоподобную жизнь. Греческие отцы Церкви выказывают антропологический оптимизм. Хотя человек и грешит, но его свободная воля остается невредимой. Согласно Григорию Богослову, а также Иоанну Златоусту, новорожденные дети без греха. Дети, говорит свт. Григорий Богослов, начинают «нести ответственность» за свою жизнь, только «когда их разум вполне подрастет»¹, т. е. около трех лет от роду.

Ориентируясь на отцов-каппадокийцев, Иоанн Златоуст утверждает в «Гомилии, адресованной неопитам»: «Слава Богу! Который один творит чудеса!» Вы видели, сколько преимуществ у крещения? В то время как многие считают, что его исключительное преимущество – прощение грехов, мы насчитали до десяти достоинств, даруемых из-за него. Потому-то мы крестим даже младенцев, хотя они не имеют греха, чтобы им придалось освящение, праведность, усыновление, наследие, чтобы были братьями и членами Христа и стали обителью Духа»².

Позднее эту цитату из Златоуста активно использовал еп. Юлиан Экланский в споре с блж. Августином Иппонским о первородном грехе, доказывая тем самым, что идея первородного греха – новация Августина. Августин апеллирует к тому, что перевод на латынь с греческого сделан некорректно: надо переводить не «не имеют греха (*non habere peccata*)»³, а «не осквернены грехом (*non coinquinatos esse peccato*)». Августин отмечает, что слово «грех (*peccato*)» в греческом тексте стоит не в единственном, а во множественном числе дательного падежа (*peccatis = ἀμαρτήματα*)⁴. Отсюда он делает вывод, что у Златоуста речь идет об отсутствии собственных грехов (*propria peccata*) у младенцев, а не первородного греха⁵.

Однако здесь у Иоанна Златоуста во множественном числе стоит подлежащее «дети» (*τὰ παῖδια*), а дополнение «греха/грехи» (*ἀμαρτίας*) может быть переведено равно единственным числом родительного падежа или множественным числом винительного падежа, но это не меняет смысла предложения, т. к. подлежащее стоит во множественном числе. Надо обратить внимание и на то, что цитируемый Августином вариант греческого текста несколько отличается

¹ *Gregorius Theologus. Oratio XL. In sanctum baptismum, XXVIII // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 400B.*

² Греч.: Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τὰ παῖδια βαπτίζομεν καίπερ ἀμαρτίας οὐκ ἔχοντα ἵνα προστεθῆ ἁγιασμός, δικαιοσύνη, υἰοθεσία, κληρονομία, ἀδελφότης, τὸ μέλη εἶναι τοῦ Χριστοῦ, τὸ κατοικητήριον γενέσθαι τοῦ Πνεύματος. См. *Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Λόγος Γ', 6 // Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales. SC 50. Paris, 1957. P. 154.*

³ Латин.: *Ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes.*

⁴ Греч.: Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παῖδια βαπτίζομεν, καίτοι ἀμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.

⁵ *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagiana e defensorem, I, VI, 22 // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 656.*

от аутентичного текста, приводимого в «Sources Chrétiennes». После утверждения о безгрешности детей Златоустом перечисляются дары, получаемые младенцами в крещении. Причем примечательным образом отсутствует дар отпущения прежних грехов, первостепенность которого подчеркивается в отношении крещаемых взрослых в предыдущем параграфе¹. У Августина явно натянутая интерпретация текста. Юлиан более адекватно истолковывает Златоуста, говоря, что новорожденные не имеют не только личных грехов из-за неправильного проявления свободной воли, но и врожденного греха, унаследованного от Адама. Комментируя Евангелие от Матфея, Иоанн Златоуст высказывается в том же смысле: «Действительно, души праведных – в руке Божией, а если праведных, то также и души младенцев, ведь их души не запятнанные»².

Взаимосвязь человечества с Адамом греческие отцы мыслят отнюдь не в версии латинского учения о первородном грехе, следовательно, не как соучастие в форме совиновности. Однако корреляцию с Адамом они признают: падение всех включено в падение Адама, проступок всех людей содержится в проступке Адама. Здесь усматривается близость к Адаму, ведь он-то и был тем, кто начал ход человеческой истории. Затронутость всех людей поступком Адама вовсе не безобидна и не безвредна. В этом богословии подразумевается, что все люди содержались в Адаме.

Каппадокийцы подыскивают однозначно негативные слова для универсальных слабостей человека. Наконец, у восточных богословов присутствуют пассажи с прямым высказыванием, что грех Адама передавался. Все-таки есть и у них о «прототипическом грехе». Например, Василий Великий применяет это выражение в «Проповеди, сказанной во время голода и засухи», когда хочет подвигнуть богатых к помощи бедным. Тем самым истерся бы грех, который передал по наследству Адам: «Искупи (λῦσον) прототипический грех (τὴν πρωτότυπον ἀμαρτίαν) подаянием пищи (τῇ τῆς τροφῆς μεταδόσει). Ведь как Адам дурным пожиранием (κακῶς φαγὼν←ἐσθίω) передал нам грех (τὴν ἀμαρτίαν παρέπεμψεν = peccatum transmisit), так мы загладим (ἐξάλειφομεν) это коварное поедание (τὴν ἐπίβουλον βρῶσιν←βιβρώσκω), если удовлетворим нужде и голоду брата»³.

Значит, грех Адама все еще присутствует. Хотя этот грех и следует «заглаживать» милостыней, но он не является первородным грехом, о котором говорит блж. Августин. У последнего учение о первородном грехе фундаментально: раздача милостыни никак не может искупить первородный грех. Не знает понятия «первородный грех» также свт. Иоанн Златоуст. Он говорит, что грех (τὸ ἀμάρτημα) Каина много больше «проступка первоначального» (τῆς παραβάσεως

¹ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Λόγος Γ', 5 // Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales. SC 50. P. 153.

² Лат.: Nam Justorum animae in manu Dei sunt; si justorum, etiam quoque puerorum animae: non enim illae malae sunt. См. Joannes Chrysostomus. In Matthæum homilia XXVIII, 3 // PG LVII. Paris, 1862. Col. 353.

³ Basiliius Magnus. Homilia dicta tempore famis et siccitatis, 7 // PG XXXI. Paris, 1857. Col. 324C.

τοῦ πρωτοπλάστου) Адама¹. Смерть – не наказание за грех, а «беспечный» свободный выбор человека, не внявшего предостережению Бога².

Из-за человеческого греха нарушена реализация образа Божия, антропологическая конституция изменилась, и требуется ее восстановление. Следуя за свт. Афанасием Александрийским, свт. Григорий Богослов говорит не только об образе Божиим в человеке, но и о необходимости его восстановления. «Мы должны воспроизвести/восстановить (*ἀποδοῦμεν*) образ [Христа], который в [нашей сотворенности] по образу [Божью]»³. Как прежде у Афанасия Александрийского, так и у Григория Назианзина речь идет об обожении человека: «Дольний (*κάτω*) человек стал Богом, так как смешался с Богом (*συνανεκράθη Θεῷ*) и стал единым (*εἶς*) [с Ним]. При этом преобедила более сильная часть (божество), чтобы я так же стал богом, как стал Он человеком»⁴. Для объяснения термина «смешение» приводится образ: капля уксуса в море. В последующих «Словах» Григорий Богослов поясняет используемую им терминологию: «О новое смешение (*μίξεως*)! О парадоксальное слияние (*τῆς παραδόξου κράσεως*)!... Обладав образом, [я] не сохранил [его]. Он воспринимает бедность моей плоти (*σαρκὸς*), чтобы я воспринял богатство Его божественности. Он, будучи полнотой (*πλήρης*), опустошается (*κενοῦται*),... чтобы я стал причастным (*μετάλαβω*) Его полноте (*πληρώσεως*)... Он воспринимает мою плоть, чтобы как спасти образ, так и сделать плоть бессмертной. Он приобщает второму общению (*δεύτεραν κοινωνεῖ κοινωνίαν*), более великолепному, чем первое, так как тогда Он придал нам только лучшую [природу], в то время как теперь Сам участвует (*μετέδωκε*) в худшей»⁵.

Свт. Григорий Нисский высказывается еще резче: внешняя (чувственная) человеческая природа, которую воспринял Христос, была «запятнана грехом», «повреждена». Следовательно, человеческая природа «больна» грехом. Врожденное нам добро искажено грехом⁶. Но грех не является существенным свойством нашей природы, а отклонением от нее. Зло в природе человека не является самостоятельной сущностью, а отсутствием добра. Зло не субстанциально, оно – болезнь свободной воли. Поэтому возможно и необходимо восстановление человеческой природы, к которой добавились аффекты. Аффекты врождены нашей внешней (чувственной) природе: «Зло стало как бы неотъемлемой частью нашей природы по вине предков, которые предались в начале страсти... Но как у всех родов животных благодаря непрерывной последовательности поколений сущность всегда будет сохраняться, так что потомство наследует от предков совершенно одну и ту же природу, так и из человека снова возникает человек по самой природе, то есть из страстного человека страстный, из греховного – греховный. Следовательно,

¹ *Joannes Chrysostomus*. Homilia in Genesin XIX, 3 // PG LIII. Paris, 1862. Col. 162AB.

² *Ibid.*, XVI–XVII. Col. 125–148.

³ *Gregorius Theologus*. Oratio I. In sanctum Pascha, IV // PG XXXV. Paris, 1858. Col. 397B.

⁴ *Gregorius Theologus*. Oratio XXIX, XIX // PG XXXVI. Paris, 1858. Col. 100A.

⁵ *Gregorius Theologus*. Oratio XXXVIII, XIII // *Ibid.* Col. 325C.

⁶ *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna, XXVII // PG XLV. Paris, 1863. Col. 69C–72A.

когда человек рождается, грех, так сказать, рождается вместе с ним; и как он вошел в жизнь вместе с ним, так он разворачивается вместе с ним и заканчивается только в его смертный час»¹. Грехопадение «постигло людей по неблагоразумию»², и это неблагоразумие довлеет с тех пор над человечеством. Грех интернализируется индивидуумами через внешние примеры неблагоразумия и заблуждения, а аффективность, которую извращает грех, врождена человеку вместе с его дополнительной внешней природой. По сравнению с Афанасием Александрийским, буквально интерпретирующим Библию, налицо определенные концептуальные несовпадения, связанные с платоническими дополнениями.

Итак, существуют отличия антропологии свт. Григория Нисского от антропологии свт. Афанасия Александрийского. У Григория Нисского в концепции человека присутствуют реализм и оптимизм, которые не преуменьшают серьезность греха, врожденного нам. Он пишет в шестом слове «О блаженствах»: «Зло стало как бы компонентом нашей природы через вину прародителей, которые в начале предали себя страсти и через свое непослушание открыли в себя доступ для болезни. Но как у всех пород животных через непрерывную последовательность поколений продолжает постоянно сохраняться сущностное качество, так потомство предков наследует совершенно ту же природу. Аналогично и от человека происходит снова человек того же самого качества (*οὕτως ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος γίνεται*), итак, от страстного человека – страстный, от грешного – именно такой же [грешный] (*ἐξ ἐμπαθοῦς ἐμπαθῆς, ἐξ ἀμαρτωλοῦ τοιοῦτος*). Следовательно, когда человек рождается, так сказать, грех сорождается и, вступая с ним в жизнь, он развивается вместе с ним и заканчивается лишь в его смертный час»³. Когда человек слышит подобные слова, он перестает доверять самому себе. Такие размышления проходят красной нитью сквозь историю богословия. Высказывания, сходные с шестым словом «О блаженствах» Григория Нисского, не редкость. Они показывают, сколь серьезно относились отцы Церкви к человеческому греху, но все это отнюдь не учение о первородном грехе.

¹ *Gregorius Nyssenens. De beatitudinibus, oratio VI // PG XLIV. Paris, 1863. Col. 1273B.*

² *Gregorius Nyssenens. Oratio catechetica, 7 // GNO III, IV. P. 26.*

³ *Gregorius Nyssenens. De beatitudinibus, oratio VI // Ibid. Col. 1273AB.*

10.4. Выводы

На фоне нестандартных антропологий рельефнее проступят черты парадигмальных греческих антропологий. Поэтому в 10 главе представлены три яркие нестандартные антропологические модели греческих богословов: еп. Немезия Эмесского, еп. Феодора Мопсуестийского и патр. Нестория Константинопольского.

Немезий Эмесский строит свою антропологию с помощью неоплатонических философских категорий. На него оказали влияние Посидоний и Гален. Человек – дефицитарное творение и должен достраивать свою природу, созидавая социум и культуру. Полис – коллективное тело социума. В этом плане его антропология сходна с антропологией Аристотеля и свт. Василия Великого. Человек является срединным существом между высшими разумными и низшими неразумными созданиями, поэтому он – скрепа тварной природы, гарант ее единства. Тело и душа антропологически комплементарны и обогащают друг друга своими свойствами. Так же сотериологически комплементарны божественная и человеческая воли. Задача человека – реализовать свой индивидуум личности в творении, а это предполагает наличие у человека автономии при принятии решения. Для обоснования своей антропологии Немезий постоянно обращается к «Никомаховой этике» Аристотеля и Псевдо-Плутарху. Дифференциация (в основном апофатическая) между свободными и вынужденными действиями более углубленная, чем у Аристотеля. Человек ответственен за свое незнание, а незнание выводится из порочности, поэтому оно относится не к сфере гносеологии, а к сфере морали. В отличие от перипатетической модели реляции эйдоса и материи, у Немезия Эмесского душа не является энтелехией тела. Разумная душа способна к дискурсу и личному выбору, значит, воля не является самостоятельной по отношению к разуму. Следовательно, у неразумных существ (животных и младенцев) свободной воли нет. Свободная воля человека и провидение Божие действуют совместно.

Человек должен совершенствоваться и ответственен за самого себя. Контроль действий разумом и есть проявление свободы воли. Тварная природа склонна ко греху, т. к. греховность сводится не к свободному выбору плохого, а к изменчивости природы. Немезий использует аристотелевское различие антропологической возможности и привычки. Немезий смешивает волю и разум как образ Божий, поэтому возможность свободного выбора и разум неизменчивы и постоянны, что противоположно современной Немезию латинской антропологии и сотериологии. Немезий синтезировал в своем учении о свободной воле души неоплатонический образ человека с «Никомаховой этикой» Аристотеля, прибегая более к перипатетическим и неоплатоническим антропологическим воззрениям, чем к Библии. Поэтому антропология Немезия Эмесского не столько христианская, сколько эллинистическая.

Согласно Феодору Мопсуестийскому образ Божий – человеческий разум, его силы, творческие способности, особенно способность к законотворчеству. Как и у Немезия Эмесского, человек – скрепа видимого и невидимого творения. Антропология у Феодора Мопсуестийского взаимосвязана с христологией: он надстраивает антропологию над христологией и сотериологией, т. е. применяет обратный апологетам и Оригену метод. Феодор не находился под влиянием философии платонизма (тело не темница души) и перипатетической философии (душа не является эйдосом и энтелехийной причиной плоти). Как у свт. Григория Назианзина, у Феодора человек двуприроден: плоть и разумная душа представляют собой две отдельные природы, которые спасает Христос. Тело и душа комплементарны: человек – единство тела и души. Ум и бессмертие – духовные составляющие души человека, у которого есть и животная душа. Душа имеет бессмертную и способную к познанию природу благодаря духу-уму. Спаситель воспринял человеческую, а не животную душу, а значит и человеческий разум, сосуществующий в Нем с разумом Логоса.

Духовная душа (дух – часть души, в отличие от Аполлинария) делает человека индивидуумом, а необходимым условием полноценной человеческой природы является ипостасная душа. Бессмертие и разум комплементарны и невозможны друг без друга. Наряду с ипостасной душой человек является личностью, просопоном. Просопон определяется через природу. Благодаря духу душа живет вечно в автономной ипостаси после смерти тела и отделения от него, в результате чего тело распадается, разлагается. Животная душа в человеке смертна вместе с плотью.

Для антиохийца Феодора Мопсуестийского трансцендентность Бога творению, даже обладающему разумом, делает невозможной сущностную причастность души Духу Божию. Бог – Сущий и неизменный, а творения существуют и изменяются. Человек в результате грехопадения Адама подчинен господству греха и смерти: в грехопадении утрачивается достоинство богоподобия. Смертные предки передают смертность своим потомкам: дети наследуют природу своих родителей. Однако грех исходит из воли души, а не вожелений плоти. Поэтому антропология Феодора Мопсуестийского позиционирована посередине между антропологиями Пелагия и блж. Августина. Смертность и греховность не идентичны. В отличие от Августина грех, согласно Феодору Мопсуестийскому, наследуется не плотским путем, а через душу. Значит Феодор не креационист, а традуцианист, как Тертуллиан, чем отличается от креациониста Пелагия. Антропологическая модель Феодора Мопсуестийского объясняет происхождение смерти от Адама, но не происхождение греха. Однако Феодор непоследователен и делает противоречащие высказывания.

Начальная антропологическая концепция Феодора Мопсуестийского: 1) смерть – следствие греха, 2) грех из-за изменчивости воли души, 3) склонность ко греху, а не смертность

унаследована от Адама, 4) все люди согрешили в Адаме, 5) до грехопадения человек не был ни смертным, ни бессмертным. Конечная антропологическая концепция: 1) человек смертен не из-за греха, а по природе, цель жизни – достичь бессмертия, 2) грех и смерть встроены в божественный воспитательный процесс, 3) Бог наказывает смертью за индивидуальные грехи, а не за грех Адама. Конечная концепция эклектично использует положения начальной концепции, из-за чего ее положения 1) и 3) противоречат друг другу.

В антропологии Нестория человек изначально не определен в плане смертности, в потенции для него возможны как бессмертие, так и смерть. Несторий трихотомист: природа человека состоит из тела, души и разума-духа. Разум пребывает в душе как самостоятельная составляющая, т. е. является средством души, которым она руководит телом: душа согласует свою активность с разумом. У Нестория христология строится от антропологии. Человечество Христа гарантирует человеку сопричастность Логосу в Его искупительной жертве. Несторий, следуя антиохийскому перипатетизму, считал ипостась неотъемлемой частью природы. Ипостась – это индивидуальность, а природа предполагает свою индивидуализацию в объектах. Совершенная природа не может быть не ипостасной и безликой. Природа подразумевает ипостась и просопон. В человеке неполные божественная и земная природы сливаются, поэтому у него одна ипостась и один просопон. Во Христе полные божественная и человеческая природы не могут слиться (принцип неслиянности двух целостных начал у Аристотеля), поэтому у Него две природы, две ипостаси и один просопон (одно существующее – один просопон).

Выборочно представленные в 10 главе важнейшие, как нам представляется, в плане развития православной антропологии концепции весьма сходны у греческих богословов, их можно назвать показательными и парадигмальными. Особенно это касается следующих концепций: незавершенность человека, образ Божий как антропологическая константа и подобие Божие как цель совершенствования в подражании Христу, дуализм божественной и животной природ в человеке (двойная природа), действие благодати Божией с учетом свободной воли человека, грех как отчуждение от Бога, обожение Святым Духом. Данные представления разделяются или подразумеваются всеми греческими отцами Церкви.

а) Антропология свт. Афанасия Александрийского представляет собой синтез платонизированной метафизики и библейской истории. Она разворачивается в комплексе с его сотериологией, главной идеей которой является обожение человека. Начиная с Афанасия Александрийского, тема обожения человека в православной сотериологии становится популярной. Общая схема антропологии-сотериологии Афанасия Александрийского: 1) Человек сотворен по образу Божию, поэтому в отличие от животных разумен. 2) Логос вочеловечился, чтобы мы обожались. 3) Обожение человека совершается Логосом, который присутствует в каждом человеке,

через Святого Духа. 4) Христос – Сын Божий по природе, а люди – сыны Божии по благодати. 5) Богоподобность человеческой природы – условие обожение.

Концепцию образа Божия как тени Логоса, выдвинутую впервые свт. Афанасием Александрийским в «Слове о воплощении Бога-Слова», прп. Феодор Студит (759–826) применил позднее в своей иконофильской теории, сформулированной в «Опровержениях» иконоборцев: «Суждение (*δόξα*) о производном отображении (*παράγωγος*) неотделимо (*οὐκ ἀπέσχισται*) от [суждения] о прототипе (*πρωτότυπος*), как тень (*σκιά*) от света. Ибо что бы ни было сказано о причине (*αἴτιον*), то же самое во всех отношениях можно сказать и о следствии (*αἰτιατόν*), однако в первом случае это сказано сущностно (*αἰτιατόν*), потому что это [истинно] по природе; в то время как во втором случае это не сказано сущностно (*οὐ κυρίως*), потому что это [истинно] омонимически (*ὁμώνυμος*)»¹. Образ есть производное отображение и тень прообраза, следствие причины. Прообраз и отображение различны по природе, сущности (*φύσει, κατὰ οὐσίαν*). «Безрассудно полагать идентичными по сущности (*ταῦτόν κατὰ οὐσίαν*) тень (*σκιά*) и истину, природу (*φύσιν*) и тезис [о ней] (*θέσιν*), архетип (*ἀρχέτυπον*) и производное [отображение от него] (*παράγωγον*), причину (*αἰτίον*) и следствие (*αἰτιατόν*) и подразумевать в каждом из двух каждое из двух (*ἐν ἐκατέρῳ ἐκάτερα*)»². Отображение представляет собой только форму (*σχέσις*) прообраза, а не его природу (*φύσις*), и тем самым оно менее являет святость. Таковая отображается настолько, насколько она едина с являющим ее эйдосом (*εἶδος*). Что высказывается об отображении, может также быть высказано о прообразе, но не сущностно (*οὐ κυρίως*), а по созвучности, омонимически (*κατ' ὁμώνυμον*). Отображение символизирует прообраз 1) в силу неделимости наименования (*κατὰ ἀμερῆς τῆς κλήσεως*), т. е. по омонимичности (*κατὰ τὸ ὁμώνυμον*), и 2) изобразительная фигура является образом прообраза по предметному отношению (*κατὰ τὸ πρὸς τι*), т. к. образ есть производная архетипа (*ἀρχέτυπον παράγωγον*)³. Все это соответствует различению между общими и частными суждениями.

Свт. Афанасий Александрийский предложил антропологическую модель, вскоре ставшую классической в православной мысли. Он делает шаг вперед в богословии по сравнению со своими предшественниками александрийскими христианами-платониками. Однако, как и у Плотина, обожение у свт. Афанасия связывается не столько с усилиями человека по достижению моральной безгрешности, сколько с его онтологическим статусом. Его человек получил по благодати в силу сотворенности по образу образа Божия, т. е. по Логосу. Онтологический статус не утрачивается душой, она остается разумной, но он теряется телом в результате грехопадения. Вочеловечение Логоса восстановило статус тела (сходно со сщмч. Иринеем Лионским) и укрепляет познавательные возможности разумной души человека.

¹ *Theodorus Studita. Antirrheticus I, VIII // PG XCIX. Paris, 1903. Col. 337B.*

² *Ibid., I, XI. Col. 341BC.*

³ *Ibid. Col. 341C.*

б) Свт. Григорий Назианзин говорит о двух природах в человеке (дуализм): божественной и животной. Человек – сложносоставное существо. Аксиология телесности у Григория Назианзина характерно платоническая. Он использует элементы антропологии Платона и Филона Александрийского. У Григория Богослова к образу Божию относятся разумность и способность к творчеству, присущие каждому человеку согласно творческому замыслу Бога. Спасение реализуется в диалектике благодати и свободы воли. Двойственность человека – возможность боговоплощения. Антропология и христология сотериологически накладываются друг на друга. Антропология и онтология соединяются в теологической рефлексии об игре Логоса в эйдосах творения. Понятие игры Логоса в богословии свт. Григория Назианзина интерпретируется прп. Максимом Исповедником как таинство вочеловечения Божия. Провиденциальная деятельность Логоса реализуется в антропологической диалектике каузального предопределения и экзистенциальной свободы.

Григорий Назианзин опирается на Оригена и древнегреческую философию. Во втором «Слове» он подчеркивает: сердце (духовного) пастыря должно «гореть святыми и жгущими логосами Бога», и слова Библии должны «трояко (*τρισῶς*) надписаться на скрижалях сердца (*πλάτος τῆς καρδίας*)»¹. Учение Оригена о душевных и духовных смыслах было акцептировано Григорием Назианзином. Следуя Оригену, он придерживается точки зрения, что нужно выходить за пределы эксплицитного, буквального содержания текста². Последний смысловой уровень включает в себя, согласно Оригену и Григорию Богослову, выявление в ветхозаветных текстах небесных реальностей: пришествия Иисуса Христа и создания Церкви; подобия и тени этих реальностей Ветхий Завет отображает в событиях, предметах и людях. Григорий Назианзин не предлагает какого-либо явного объяснения необходимости «тройной надписи на скрижалях сердца», но он говорит об интерпретационной деятельности, указывающей на различные смысловые плоскости в библейских текстах. Об этом он говорит потом во втором «Слове». Пастырь должен уметь распознавать «родство и различие (*συγγένειαν καὶ διάκρισιν*) между типами и истиной, уход от первых и следование второму для того, чтобы, ускользнуть (*φυγῶν*) от древности (*παλαιότητα*) буквы. Он служит обновлению духа (*τῆ καινότητι δουλεύσει τοῦ πνεύματος*) и полностью переходит от закона к благодати, что духовно исполняется в освобождении от тела (*ἐν τῆ καταργήσει τοῦ σώματος*)»³. Григорий Назианзин подобно Оригену соотносил развитие человеческой личности с различными уровнями духовной зрелости, и его антропологическая кон-

¹ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λογος Β': Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὴν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, 96 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τα Ἔργα*. Τ. 1. ΕΠΕ 18. Σ. 192. Ср. *Gregorius Theologus*. Oratio II, XCVI // PG XXXV. Paris, 1857. Col. 500A.

² *Fulford B.* Gregory of Nazianzus and Biblical Interpretation // *Re-Reading Gregory of Nazianzus: essays on history, theology, and culture* / ed. Ch.A. Beeley. Washington, 2012. P. 36.

³ *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*. Λογος Β': Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὴν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, 97 // *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τα Ἔργα*. Τ. 1. ΕΠΕ 18. Σ. 192. Ср. *Gregorius Theologus*. Oratio II, XCVII // PG XXXV. Col. 500AB.

цепция, как и у Оригена, предполагает возможность человеческого восхождения от одного уровня к другому через дифференцированные стадии библейского обучения (три оригеновских типа экзегетического углубления)¹.

Именно двойная природа человека является условием Боговоплощения. Итак, христология и сотериология надстраиваются над антропологией. Антропология Григория Назианзина о двух природах в человеке, открывающих ему возможность богоуподобления и спасения, подготовила почву для дифизитской христологии папы Льва Великого и Халкидонского Вселенского собора: превечная ипостась Сына Божия становится лицом (персоной-просопоном) в результате схождения во Христе двух природ². Антропология свт. Григория Назианзина дала импульс богословскому углублению православной триадологии и христологии (халкидонскому дифизитству).

с) Антропология свт. Василия Великого предельно сотериологична. Человек, созданный по образу Божию – это внутренний человек или разум. Темы антропологии Василия Великого – природа, призвание, благодать, свобода. Святой Дух распределяет харизмы, делает возможным небесное гражданство. Василий Великий определяет человека точно так же, как Аристотель: общественное живое существо. На свт. Василия Кесарийского оказала влияние в первую очередь перипатетическая философия, правда, с учетом платонической философии. Церковь Василий Великий именует «полисом христиан». Святые в Церкви – «граждане вселенной».

Обобщим шесть главных моментов антропологии свт. Василия Кесарийского:

1. Антропология Василия Великого – это, прежде всего, антропология благодати. Он постоянно говорит, что человек должен прилагать старания, но при этом Бог помогает человеку. Это – теоцентрическая антропология: посередине находится Бог. Впервые именно у Василия Великого акцентируется антропологическое действие Святого Духа. Существование человека вне Святого Духа не имеет ни смысла, ни цели.

2. Антропология Василия Великого – антропология свободы. Свобода – явно выраженное экзистенциальное понятие, в первую очередь в том смысле, что Бог считается с человеком. Благодать никогда не действует без человека, Бог желает соучастия человека, т. е. благодать Божия никогда не действует без учета свободы человека. Бог предоставляет человеку такую свободу, что тот может отклонить благодать.

3. Это антропология умеренного оптимизма. Грех принимается более чем всерьез, но ориентировкой антропологии и богословия Василия Великого является любовь Божия. Пусть чело-

¹ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Ποίημα ΛΔ': Ὅροι παχυμερεῖς, 242–244 // Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τα Ἔργα. Τ. 9. ΕΠΕ 74. Σ. 444–446. Ср. *Gregorius Theologus. Carmina I, XXXIV* // PG XXXVII. Col. 963A.

² *Leo Magnus. Tractatus 62* // Sancti Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta: Tractatus XXXIX–XCVI / ed. A. Chavasse. T. II. Turnholt, 1973. P. 376–378. Ср. *Leo Magnus. Sermo LXII* // PL LIV. Paris, 1846. Col. 350.

век все еще значительно отчужден, все равно он остается – хоть и потеряннм – сыном небесного Отца. Бог не отвергает человека, как бы он ни отдалялся от Бога.

4. Антропология Василия Великого встроена в традицию Церкви. На нее не наложился столь радикальный отпечаток философии, как у блж. Августина. Она имеет ярко выраженную горизонтальную ось и показывает путь человека к Богу через его ближних, а также через общину Церкви.

5. Эта антропология обладает пастырским характером в том смысле, что Василий Великий не выстраивает никакого богословия, которое могло бы отказаться от принципа любви. Данная антропология не представляет собой какое-то особое богословие для интеллектуалов, но установочные высказывания, которые пригодятся в жизни каждого и которые полезны. Василий Великий рассматривает человека в его сочетании величия и подобия. Оба представлены в нем.

6. К этим пяти основным примыкает еще один пункт, являющийся дополнением, а именно социальная компонента у Василия Великого. Это еще одна горизонталь, но на более высоком уровне отношения человека к Богу. Хотя очень часто свт. Василий говорит о восхождении человека к Богу, используя ветхозаветный образ лестницы Иакова, показывая вертикальную ось, но и тут мы наткнемся на горизонтальную плоскость социального бытия человека, которая образует действительную антропологическую перспективу. Василий Кесарийский написал гомилии на псалмы, и в одной из них он определяет человека точно так же, как прежде определял Аристотель: общественное живое существо (*πολιτικὸν ζῷον*)¹. В сочинении «Политика» философ Аристотель писал: «Человек по природе своей есть существо социальное» (*ὁ ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικὸν*)². Правда, выражение «общественное животное» стало популярным в Европе много позднее, после публикации «Персидских писем» (1721) французского философа Шарля Монтескье (1689–1755), процитировавшего эту фразу в 87-м письме.

Человек как микрокосм является отражением макрокосма и образом его Творца. Этот постулат античной философии (присутствующий также в антропологии Филона Александрийского) был принят свт. Василием Великим, как и остальными отцами-каппадокийцами. Человек как отображение Пробраза имеет реляции, подобные внутрибожественным реляциям Святой Троицы. Поэтому допустимо исходя из антропологии делать обратные омонимические высказывания по триадологии и христологии. Василий Кесарийский творчески использовал богословский опыт Оригена, который первым в соответствии с законами логики приложил антропологическую аналогию к христологии, переходя от познания человека к богопознанию.

В «Диалоге Оригена с Гераклидом» Бог и Логос различны. Сыновство живому Богу является достаточным условием для того, чтобы понятие «Иисус Христос» включало в себя понятие

¹ *Basilii Magni. Homilia I in psalmum XIV, 6 // PG XXIX. Paris, 1857. Col. 261C.*

² *Аристотель. Политика, I, 9 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983. С. 378.*

«божественность», а достаточным условием для утверждения человеческой природы во Христе является факт Его рождения от Пресвятой Богородицы. Достаточность этих утверждений строго определяется и их одновременностью, так как они не отделимы друг от друга в речи Гераклида. Есть модель человеческих отношений, и Гераклид методом аналогии использует ее по отношению к моделируемому объекту – Богу Отцу и Сыну Божию. Ориген отстраивает христологическое высказывание от антропологического, употребляя при построении модели внутробоженной реляции не богословское понятие «Сын Божий», а антропологическое понятие «сын». Такие же отношения сыновства у Иисуса Христа есть и с Пресвятой Богородицей. Не сделан один шаг до констатации двух природ во Христе, который совершает следующий за Оригеном свт. Григорий Богослов. В силу несоответствия одновременного единства и различия Бога Отца и Сына Божия Ориген указывает на необходимость богословского развития христологии. Ориген защищает формулу «*ἄπο Θεοῦ*» против излишнего подчеркивания формулы «*μία δύναμις*» Гераклидом. Православность заключается для Оригена в диалектическом совмещении высказываний «два Бога» и «один Бог». Впоследствии такой метод богословских умозаключений «будет широко использоваться для выстраивания рационалистического тринитарного учения в христианской патристике»¹.

При переходе от антропологических высказываний к христологическим и триадологическим возник вопрос об омонимичности божественного Пробраза и антропологического отображения, восходящий к философии Аристотеля. Прп. Феодор Студит (759–826) вслед за прп. Иоанном Дамаскиным (ок. 650 – до 754) развивает аристотелевское определение омонимии. В своем 528 письме к Иоанну Грамматику (ум. 843) он говорит: два объекта, Христос и его образ, являются омонимами, поскольку они имеют общее наименование, но не описание, соответствующее наименованию. Последнее утверждение, однако, имеет определенное ограничение. Между Иоанном Грамматиком и Феодором Студитом существует различие в понятии омонимии. Мы увидим это при разборе «Опровержения» последнего.

Если мы суммируем то, что говорит прп. Феодор, мы получим следующее: сказать что-то по существу (существенно) = сказать что-то по природе = сказать что-то синонимично. С другой стороны, сказать что-то не по существу (несущественно) = сказать что-то омонимично. В чем разница между учениями прп. Феодора и Иоанна в этом отношении? Даже если Иоанн говорит об омонимической предикации, он строго следует Аристотелю, когда последний утверждает, что определение сущности не может быть основано на том, что омонимически дано наименование. Феодор Студит, вероятно, согласился бы с этим, но он развивает понятие синонимической и омонимической предикации в направлении, соответствующем его богословской

¹ Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике [на правах рукописи]: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.03. Москва, 2013. С. 66.

аргументации: можно предцировать как наименование, так и все, что говорится, либо синонимично прототипу, либо омонимично производной. Здесь утверждается нечто новое. Пример: скажем, у нас есть два объекта, а именно: Сын Божий и Его образ человек-сын. Феодор признает, что применение наименования «сын» к обоим является примером омонимии. Когда мы предцируем (1) наименование «Сын Божий» и (2) все, что говорится о Христе по отношению к самому Христу, то эта предикация синонимична. Но когда мы предцируем (1) наименование «Сын» и (2) все, что говорится о Христе по отношению к антропологическому образу «сын», то эта предикация омонимична.

Разница между прп. Иоанном Дамаскиным и прп. Феодором Студитом в том, что первый философски теоретизирует, а интерес второго практический. В то время как Иоанна Дамаскина интересует наименование и определение сущности в области теоретического исследования (или философского богословия), Феодора Студита интересуют не определения в строгом смысле, а прагматические высказывания, имеющие отношение к объектам (главным образом к людям) в нашей практической жизни. Его высказывания скорее предикаты свойств и стохастичности, то есть более описания, чем определения.

Антитеза заключается в высказывании сущностно или несущностно, первое – природно, второе – омонимично. И Иоанн Дамаскин, и Феодор Студит связывают синонимию и омонимию с высказыванием чего-либо, то есть с высказыванием о предметах. Однако в другом аспекте их учения они расходятся. Иоанн Дамаскин говорит: определение не может быть основанным на образе, т. е. на антропологическом высказывании нельзя строить христологическое высказывание. Феодор Студит говорит: все, что можно сказать о причине, то же самое можно сказать и о следствии, но омонимично. В «Antirrheticus II» мы находим следующее, почти параллельное утверждение: «Что бы ни было сказано о прототипе (*πρωτότυπος*), то же самое (*ταῦτα*) можно сказать и о производной/ деривации (*παράγωγος*); однако в случае прототипа это сказано синонимично (*συνωνύμως*), потому что это сказано сущностно (*κυρίως*), но в случае производной/ деривации (*παράγωγος*) это сказано омонимично (*ὁμώνυμως*), потому что это сказано не сущностно (*οὐ κύριως*)»¹.

Итак, налицо различие между общими и частными суждениями, между наименованиями и дефинитивными описаниями. Такой подход мы встретим ранее у отцов-каппадокийцев. Дефинитивные описания – это описания, которые применимы только к одному предмету. Именно такие описания наблюдаются у Порфирия. Примером общего понятия может быть человек, а примером единичного понятия может быть Христос (наименование) или «распятый на Голгофе» (дефинитивное описание). Практика высказываний по аналогии требует, чтобы образ был производной прототипа и при определенных условиях мог символизировать его.

¹ *Theodorus Studita. Antirrheticus // PG XCIX. Paris, 1903. Col. 360D.*

Прагматическое применение прп. Феодором Студитом определенных описаний к образу является развитием идей, озвученных Порфирием: введение Порфирием описания как альтернативы определению, когда нужно свидетельствовать о чем-то. Симпликий в свою очередь говорит, что частности нельзя определить, но их можно описать. Однако Феодор Студит пошел дальше Порфирия, так как Порфирий только мимоходом упоминает это, в то время как Феодор Студит разработал это как теорию апологии иконы.

d) Обобщая выявленное в антропологии свт. Григория Нисского, можно сказать, что понятие отчуждения играет в ней важную ключевую роль. Схема его антропологии выглядит следующим образом.

1. Назначение человека: он изменчив, но вместе с тем он личностен; он создан быть причастным Богу; он призван к безграничному развитию.

2. Диалектика «отчуждение – близость»:

a) отчуждение от Бога = близость ко злу;

b) отчуждение от зла = возвращение к Богу, восстановление исконного состояния до второго творения.

3. Достоинство человека заключается не в том, что он сотворен Богом, а в том, что он представляет собой разумную и автономную жизнь.

4. Из-за грехопадения произошло отчуждение от Бога: острое экзистенциальное ухудшение состояния. Человеку многого недостает, он дефицитарен (неоплатонический образ мыслей). Сотворенное существо человек сделался отчужденным от Бога и добра по своей воле. Зло начинает существовать в форме, которая ослабляет добро.

5. Нынешнее состояние человека: он отчужден от того, чем был вначале. Это состояние одновременно является знаком для реализации божественного плана спасения.

6. Вочеловечение Логоса задействует восстановление человека и его возвращение в изначальное идеальное состояние = отчуждение от зла.

Итак, согласно Григорию Нисскому, человек является существом, находящимся между отчуждением от Бога и близостью к Нему. Его путь не замкнут, и есть уверенность, что Бог желает его спасения.

Святители Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский оказали мощное влияние на формирование антропологической мысли своей эпохи. Христология и триадология IV–V вв. (Алексей Русланович Фокин наделяет их эпитетами «греческий персонализм» и «социальная тринитарная модель»¹) в немалой степени обусловлены их антропологией и сотериологией. Ориентировался на их антропологию, а не только три-

¹ Там же. С. 173–174.

адологию, выдающийся латинский богослов свт. Амвросий Медиоланский, о котором пойдет речь в следующей главе.

По всем рассмотренным антропологическим вопросам на греческом Востоке никогда не возникали споры, что имело место на латинском Западе. К кон. IV в. наблюдаются попытки произвести синтез всей прежней традиции греческой антропологии. Одним из примеров является Евагрий Понтийский (ок. 345 – 399), ученик каппадокийцев и интерпретатор Оригена. Исследователи противоречиво воспринимали его антропологическую систему (А. Крузель¹: искажение антропологии Оригена из-за смешения *πνεῦμα* с *νοῦς*; А. и К. Гийомон²: *νοῦς* идентичен *λογιστικόν*), т.к. она представляет собой комбинацию двух систем двойных трихотомий: по апостолу Павлу трихотомия тела, души и духа (*σῶμα, ψυχή, πνεῦμα*), в которую 1) по Платону и Оригену вложена трихотомия души: ум, страстность, желание (*νοῦς, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν*), 2) по Григорию Назианзину вложена трихотомия души: рациональность, страстность, желание (*λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν*). Причем *νοῦς* не идентичен ни с *λογιστικόν* (рациональной частью души), ни с *πνεῦμα* (небесной духовной природой человека). В результате антропологическая трихотомия Евагрия: *σῶμα, νοῦς, ψυχή (λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν)*³.

Возможно, относительно толерантное сосуществование богословских мнений является причиной того, почему богословские концепции на Востоке полемически не заострялись столь сильно, как на Западе. Восточные отцы продолжали рассуждать о свободной воле и ответственности человека. Свобода и благодать здесь практически комплементарны. Не следует забывать о благодати, она непременно требуется свободой. Бог и человек действуют вместе, синергийно. Это был огромный вопрос для блж. Августина Иппонского, к антропологии которого мы перейдем в следующей главе. У греков благодать широко понималась как состояние общности с Богом, а не только как помогающая сила. Если человек в этом состоянии со своей свободной волей подчиняется добру, то для греков не возникает вопрос, что это исключительно дар Божий. В V в. христология и триадология находятся под значительно меньшим влиянием антропологических аналогий, чем это было в прошлые два века. Напротив, как греческая, так и латинская антропология все больше ориентируются на христологию и триадологию.

¹ Crouzel H. Origène. Paris, 1985. P. 124.

² Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine // SC 171, I. Paris, 1971. P. 105.

³ Misiarczyk L. The Relationship between nous, pneuma and logistikon in Evagrius Ponticus' Anthropology // StPatr LXVIII, 16. Leuven-Paris-Walpole, 2013. P. 154.

11. Латинская антропология IV–V вв.

11.1. Свт. Амвросий Медиоланский и Амброзиастер:

«в котором все согрешили»

11.1.1. Наследование греха и вины по свт. Амвросию Медиоланскому и Амброзиастеру

Свт. Амвросий Медиоланский (ок. 339–397) был младшим сыном в знатной христианской семье. После смерти отца (преторианского префекта Галлии) в 352 г. его семья переселилась в Рим, где он воспитывался и получил соответствующее его происхождению образование. Амвросий Медиоланский был сильно зависим от греческих богословов. Юношей он обучался в неоплатонической школе. В жизни он был скорее политиком, чем богословом.

В плане формирования западной антропологической концепции важен, правда, не столько сам свт. Амвросий Медиоланский, сколько Псевдо-Амвросий, которого сегодня принято именовать Амброзиастером. Он написал комментарии на послания апостола Павла, которые предметно и содержательно ценились весьма высоко. Подлинный автор и поныне неизвестен. Он жил, вероятно, во времена свт. папы Дамаса (366–384). Свт. Амвросий и Амброзиастер оказали влияние на блж. Августина Иппонского. В Средние века общее мнение считало автором «Комментариев на тринадцать посланий апостола Павла» («*Commentaria in XIII epistolas Pauli*») самого Амвросия Медиоланского. Однако философ эпохи Ренессанса Эразм Роттердамский (1469–1536) одним из первых задал вопрос, имеем ли мы на то достаточно оснований, т. к. мысли, изложенные в аутентичных сочинениях Амвросия, значительно отличаются от данного текста, как отличается и стиль изложения. Эразм и предложил именовать автора Амброзиастером. Отметим: в заглавии некоторых рукописей текста стоит имя Иларий (*Hilarius*), что дважды упоминает и Августин при цитировании Амброзиастера¹.

В тексте Амброзиастера примечательным образом отсутствует комментарий на Послание к Евреям, т. к. содержание текста Амброзиастера богословски жестко отграничивается от иудаизма. В то же время автор обнаруживает немалые познания в повседневной жизни синагоги. Его полемика преимущественно направлена против христиан, которые могут отпасть в иудаизм. В тексте Амброзиастера встречаются выражения, которые были удобны для применения их в антипелагианском споре блж. Августина. Особенно это касается высказывания: «Так что ясно, что все согрешили в Адаме как бы в массе; раз он сам поврежден грехом, то те, которых

¹ *Augustinus Hipponensis. Contra duos epistolas Pelagianorum, IV, 7 // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 614. Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagiana e defensore, I, VII, 32 // Ibid. Col. 662.*

он породил, все были рождены под грехом»¹. Блж. Августин в своей полемике с Пелагием, о чем пойдет речь ниже, дословно цитировал это место из Амброзиастера с целью доказать, что учение о первородном грехе не является его собственной новацией в богословии, а логично встроено в прежнюю традицию: «Ясно, в Адаме все согрешили как бы в массе. Раз он сам поврежден грехом, то все те, которых он породил, были рождены под грехом»².

Налицо угрюмый контраст латинской христианской антропологии к греческой: тотальная зависимость человеческой расы от грешного Адама. Псевдо-Амвросий, комментируя Рим. 5, 12, беспелляционно утверждает: «В котором, то есть в Адаме, все согрешили... Так что ясно, что все согрешили в Адаме как бы в массе; раз он сам поврежден грехом, то те, которых он породил, все были рождены под грехом. Из-за него, следовательно, мы все вместе грешники, потому что все мы из него»³. Так смерть постигла всех людей, поскольку все согрешили в Адаме: выражение «*in quo* (в котором)» применяется по отношению к Адаму! Раз наказание налагается на весь человеческий род, то вина в грешности снимается с индивидуума. Согласно подлинному Амвросию, мы все существовали в Адаме, в нем все мы погибли. Панегирик на смерть Сатира, брата Амвросия, звучит довольно мрачно («*De excessu fratris sui Satyri*»): «Мы пали, изганы из рая, умерли в Адаме. Как же иначе должен Господь возратить нас, если Он не найдет нас в Адаме? Как в том [Адаме] мы обречены на вину и смерть, то во Христе мы оправданы. Если ныне смерть является всеобщей виной, то должно быть терпимо оплатить ее»⁴. Этот отрывок из Амвросия Медиоланского со ссылкой на автора использовал позднее Августин Иппонский в споре с Пелагием⁵.

Из-за неадекватного перевода на латинский язык Послания к Римлянам (Рим. 5, 12) западное богословие возводило традицию антропологии первородного греха к апостолу Павлу: греческое «ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (потому что все согрешили)» было переведено латинским «*in quo omnes peccaverunt* (в котором [т. е. Адаме] все согрешили)». Филологически такая интерпретация апостола Павла была невозможна для греческого Востока. Перевод Нового Завета, ко-

¹ Лат.: Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes. *Ambrosius Mediolanensis* [*Ambrosiaster*]. *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, V // PL XVII. Paris, 1845. Col. 92C.

² Лат.: Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit, nati sunt sub peccato. *Augustinus Hipponensis*. *Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae episcopum*, IV, 7 // PL XLIV. Col. 614.

³ Лат.: In quo, id est, in Adam, omnes peccaverunt... Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes. *Ambrosius Mediolanensis* [*Ambrosiaster*]. *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, V // PL XVII. Col. 92C.

⁴ Лат.: Lapsus sum in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpae obnoxium, morti debitum, ita in Christo justificatum. Si ergo debitum est mortis, solutio debet esse tolerabilis. *Ambrosius Mediolanensis*. *De excessu fratris sui Satyri* II, 6 // PL XVI. Paris, 1845. Col. 1317AB.

⁵ Лат.: In eo opere quod scripsit de Resurrectione sanctus Ambrosius: «Lapsus sum», inquit, «in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam: quem non revocat nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpae obnoxium, morti debitum, ita in Christo justificatum». *Augustinus Hipponensis*. *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium*, XLI, 47 // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 409.

торый читал Амброзиастер, был латинским, поэтому он уверенно утверждает: «В котором, то есть в Адаме, все согрешили;... раз он сам поврежден грехом, то те, которых он породил, все были рождены под грехом»¹. Следовательно, грех Адама наследуется всеми людьми, как его потомками. В атрибутируемых сегодня Амброзиастеру «Вопросах Ветхого и Нового Завета» он недвусмысленно заявляет: «Нечестиво (*inhonestum*) считать, что душа порождается с телом (*animae cum corporibus generari*), и что душа рождается от души (*anima nascatur ex anima*)»². Следовательно, подобно Немезию Эмесскому, Амброзиастер не признает традицианизм (через отцовское семя передается (*ex traduce*) не душа, а телесность), но в отличие от Немезия признает креационизм. Только Бог способен создать каждую душу. От родителей наследуется лишь телесность. Но так как мы с рождения заражены грехом Адама, то именно через плоть и плотью наследуется грех. Это логический вывод из концепции спиритуалистического креационизма. Сотворенная Богом душа, к которой относятся разум и свободная воля, ничего не наследует от Адама. Значит, у человека в активе есть свобода воли, и он может выбирать добро, а не зло. Человек несет ответственность за свой выбор, и его вина – именно его собственная вина, а не унаследованная от Адама.

Из такого толкования Священного Писания логически следует практическая импликация: Адам заразил своим грехом человеческую расу. Большею частью Амвросий в текстах считает, что гибельная сила греха передалась остальным людям, но речь не идет о переложении на них вины Адама. Он различает между личными, собственными грехами и унаследованным от Адама грехом, к которому относятся порывы похоти. «Адам получил смертельную рану (*lethale vulnus*), из-за которой весь род человеческий должен был бы умереть, если бы Тот нисшедший самарянин не исцелил его болезненные раны»³. Если бы вторая «Апология пророка Давида» («*Apologia altera prophetae David*») была подлинной, то она посужила бы важным доказательством того, что Амвросий признавал переложение вины Адама на все его потомство, ведь в 12-й главе звучит следующее: «Мы все согрешили в первом человеке, и через наследование природы на всех перешло и наследование вины одного. Адам есть в каждом из нас. Ведь в нем человечество (*conditio humana*) согрешило, потому что грех перешел через одного на всех»⁴. Августин использовал в споре с Пелагием и эту цитату. Но уже в Средние века бенедиктинцы сомневались в подлинности данного сочинения, содержащего это высказывание. Поэтому ссылки Августина Иппонского на Амвросия Медиоланского с целью доказать традиционность концепции первородного греха Пелагию, который глубоко почитал миланского епископа, не увенчались успехом.

¹ *Ambrosius Mediolanensis* [*Ambrosiaster*]. *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, V // PL XVII. Paris, 1845. Col. 92C.

² *Auctor incertus* [*Ambrosiaster*]. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, XXIII // PL XXXV. Paris, 1841. Col. 2229.

³ *Ambrosius Mediolanensis*. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VII, 73 // PL XV. Paris, 1845. Col. 1718B.

⁴ Лат.: *Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes pertransivit peccatum. Ambrosius Mediolanensis. Apologia altera prophetae David* XII, 71 // PL XIV. Col. 915C.

В свою очередь Амброзиастер интерпретирует грех Адама следующим образом: «Человек именуется плотским, пока грешит. Продан греху (*venditus sub peccato*). Первым «проданся» (*venditum esse*) греху Адам, а «субъект собственными проступками (*proprio delicto*) рождается греху (*fieri peccato*) ... Адам проданся первым, и через него все семя (*omne semen*) подчинившегося греху греховно». Человек попал в плен диаволу, он поверил диаволу и в результате покорился ему, находится в его власти. Человек болен (*infirmum*) грехом, поэтому нуждается в божественной помощи¹. «Согрешила душа, но основное следствие греха сказалось на плоти – человек был осужден на телесную смерть»².

Отчасти уже греческие апологеты отрицали, что человек рождается пораженным грехом Адама. Например, Афинагор в «Прошении за христиан» говорит: «Человек, как он вышел из рук Творца, является благоустроенным (*εὐτάκτως ἔχει*) как в плане его Творца, так и в плане его природного зачатия (*τῆ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει*)»³. Климент Александрийский критикует энкратитов («воздерживающихся»), вырывающих из библейского контекста и на свой лад интерпретирующих строки, якобы доказывающие, по их мнению, что зачатие и супружество порочны⁴. Затем он вслед за энкратитами цитирует из Иова: «Кто рождается чистым от нечистого? Ни один» (Иов 14, 4), а также Псалтирь: «Я в беззаконии зачат, и в грехе родила меня мать моя» (Пс. 50, 7). Климент законно спрашивает, как новорожденный ребенок может уже грешить? И как на него может налагаться проклятие Адама, если он сам еще не совершал поступков? Тогда логично напрашивается вывод, что «рождение является злом не только из-за тела, но и из-за души». Климент считает, что под матерью в 50-м псалме подразумевается прародительница Ева. Однако из рождения во грехе не следует греховность рождения и тем более грешность новорожденного. Затем следует цитата из пророка Михея: «Разве дам Ему [Господу] первенца моего за преступление мое и плод чрева моего – за грех души моей?» (Мих. 6, 7). «Нечестивыми» бывают душевные порывы только после рождения, следующие из непонимания Бога и противления Ему. Поэтому невозможно доказательно утверждать, что рождение есть зло. Напротив, оно является благом, т. к. открывает человеку возможность познания Бога⁵.

¹ *Ambrosius Mediolanensis [Ambrosiaster]. Commentaria in epistolam ad Romanos, VII, 14 // PL XVII. Col. 111D–112C.*

² *Зайцев, Д.В. Амброзиастер // ПЭ III. М., 2001. С. 106.*

³ *Athenagoras. Legatio pro christianis, 25 // PG VI. Paris, 1863. Col. 949C.*

⁴ *Clemens Alexandrinus. Stromata III, XII // PG VIII. Col. 1188AB.*

⁵ *Ibid., III, XVI. Col. 1200C–1204B.*

11.1.2. Отличия антропологии свт. Амвросия Медиоланского от антропологии Амброзиастера и блж. Августина Иппонского

Но вернемся к свт. Амвросию Медиоланскому. Каковы сакраментологические выводы, которые он делает, исходя из своей концепции греха? Как понимает он таинство крещения? Каждый крещаемый «крещается в смерть Иисуса (*in morte Jesu baptizatur*)» (ср. Рим. 6, 3: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?»). Таинство крещения (*baptismatis sacramentum*) погружением в воду представляет собой «подобие смерти и погребения (*mortis suscipis et sepulturae similitudinem*): «вы получаете таинство креста, потому что Христос висел на кресте, и Его тело было покрыто гвоздями. Тогда вы со-распяти с Ним; вы держитесь (*adhaeres*) за Христа, вы держитесь за гвозди Господа нашего Иисуса Христа, чтобы дьявол не смог оттащить (*abstrahere*) вас от Него. Пусть гвоздь Христов удержит вас, о чем напоминает немощь человеческого состояния (*humanae conditionis infirmitas*)»¹.

В крещении человек умирает для греха и освобождается от рабства диаволу², получает прощение прошлых грехов: благодать Божия преобразует воду так, чтобы «человек живущий умирал, а живой возрождался (*homo vivus moreretur, et vivus resurgeret*)»³. Речь идет о жизни тела живущего человека (*vita corporis vivens*), когда человек приходит к источнику (*ad fontem*) жизни и погружается в него. Поэтому библейские слова «ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19) интерпретируются в контексте таинства крещения: отныне человек покрыт не землей, а освященной водой: «не земля омывается, а вода омывается (*non terra lavat, sed aqua lavat*)»⁴. Благодаря благодати Христовой наша смерть не телесная, а духовная, а потому, «выйдя из источника, крещеный освобождается от рабства смерти; Крест Христов является центром причастия»⁵. В крещении происходит обновление душ (*renovatae animae*) всех крещаемых, которые затем помазываются духовной благодатью (*ungimur gratia spiritali*) в Царство Божие и в священство (*omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium*), становятся родом избранным (*fias electum genus*)⁶.

В Милане при свт. Амвросии практиковался особый чин крещения, в который входило еще и омовение ног⁷. Оно совершалось для новокрещеных после традиционного крещения и

¹ *Ambrosius Mediolanensis*. De sacramentis II, VII, 23 // PL XVI. Paris, 1845. Col. 430AB.

² *Ibid.*, II, VI, 19. Col. 429A.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* Col. 429B.

⁵ *Heidl G.* Early Christian Imagery of the 'virga virtutis' and Ambrose's Theology of Sacraments // *StPatr.* Vol. LIX, 7. Leuven-Paris-Walpole, 2013. P. 72.

⁶ *Ambrosius Mediolanensis*. De mysteriis VI, 29 // *Ibid.* Col. 398A.

⁷ *Ambrosius Mediolanensis*. De sacramentis III, I, 4–7 // *Ibid.* Col. 431A–433C.

миропомазания. Для Амвросия, судя по всему, этот обряд представлял собой часть таинства крещения. Крещение стирает личные грехи, а омовение ног уничтожает наследственный грех. «[Апостол] Петр был чист, но должен был омыть ноги, ибо по наследству от первого человека он был обременен грехом, потому что змей обольстил того [первого человека] и побудил ко греху (Быт. 3, 6). Его ноги были омыты потому, что он [Петр] воспринял наследственные грехи. Наши собственные грехи отпускаются посредством крещения»¹. Только Христос избежал наследственного греха, т. к. рожден от Девы. В крещении уничтожаются личные грехи, но для устранения наследственного греха Адама (*recedit ergo culpa: sed quia Adam supplantatus a diabolo est*) необходимо омыть ноги (*pedes lavet*). Зачем? Потому что в крещении (*in baptisate*) должны быть смыты все грехи (*omnis culpa diluitur*). «Адам был повален (*supplantatus*) диаволом, и отрава разлилась по его ногам (*venenum ei effusum est supra pedes*), по этой причине и омывают ноги». Омывается та часть тела, в которой «подстерегает змей» (*insidiatus est serpens*). Омыванием ног «увеличивается вспоможение освящения» (*subsidium sanctificationis accedat*), чтобы впоследствии (*postea*) диавол (змей) «не смог тебя ниспровергнуть (*supplantare*)». Омывание ног совершается, чтобы «смыть яд змея (*laves venena serpentis*)»².

К V в. крещение детей распространилось в значительной степени, тогда как взрослые часто откладывали срок своего крещения. «В этом социальном контексте катехизация, должно быть, также изменилась. Очевидно, младенцы и дети не принимали участия в катехизических наставлениях, а углубленная катехизация была невозможна для катехуменов разных возрастов»³. Амвросий выступает за крещение детей (*parvuli*)⁴, но не младенцев (*infantes*)! Он обосновывает это так: раз дети крещаются Церковью, то это доказывает, что они поражены грехом. К такому заключению он приходит, ориентируясь на пастырскую практику, ведь о допустимости крещения младенцев богословы начинают дискутировать в III–IV вв. Одним из первых о крещении детей свидетельствует Ориген: «Церковь получила от апостолов традицию (*Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit*) преподания крещения также детям (*parvulis*). Апостолы, которым были переданы тайны божественных таинств, знали, что во всех есть врожденная грязь греха (*genuinae sordes peccati*), которая должна быть смыта водой и Духом (*per aquam et Spiritum ablui deberent*)»⁵.

¹ Лат.: *Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat; habebat enim primi hominis de successione peccatum: quando eum supplantavit serpens, et persuasit errorem (Gen. III, 6). Ideo planta ejus abluitur, ut haereditaria peccata tollantur; nostra enim propria per baptismum relaxantur. Ambrosius Mediolanensis. De mysteriis VI, 32 // Ibid. Col. 398C.*

² *Ambrosius Mediolanensis. De sacramentis III, I, 7 // Ibid. Col. 433BC.*

³ *Heidl G. Early Christian Imagery of the 'virga virtutis' and Ambrose's Theology of Sacraments // StPatr. Vol. LIX, 7. P. 74.*

⁴ *Ambrosius Mediolanensis. De obitu Theodosii oratio, 26 // PL XVI. Col. 1394B. Ambrosius Mediolanensis. Expositio evangelii secundum Lucam IV, 2, 54 // PL XV. Paris, 1845. Col. 1628CD.*

⁵ *Origenes. Commentariorum in epistolam b. Pauli ad romanos V, 9 // PG XIV. Paris, 1857. Col. 1047B.*

О последовавших спорах по поводу крещения новорожденных младенцев нам известно по Карфагенским соборам III в. На них высказывалось мнение, что посредством крещения младенцам, унаследовавшим от Адама его грех, должно открыться Царство Небесное. «По вопросу младенцев (*infantium*). Ты [Фидус] придерживаешься взгляда, что они не должны быть крещены на второй или третий день после своего рождения, но следует принять во внимание закон древнего обрезания (*circumcisionis antiquæ*), и поэтому ты считаешь, что не надо крестить и освящать (*baptizandum & sanctificandum non putares*) новорожденное дитя до восьмого дня. Наш собор (*concilio*) [66 Карфагенский поместный собор 252 г. под председательством сщмч. Киприана Карфагенского] придерживался совершенно другого мнения. Никто не согласился с тем, что ты считаешь правильным, но наше общее суждение склонилось к тому, что ни одному родившемуся человеку (*nulli hominem nato*) нельзя отказать в милосердии и благодати Божией (*miseri cordiam dei & gratiam*)». Если уж закоренелым грешникам, много грешившим прежде против Бога, не отказывается в крещении, то «тем более нельзя удерживать от него младенца (*prohiberi non debet infans*), который только родился и еще не совершил никакого греха, но лишь при рождении заполучил (*contraxit*) заразу ветхой смерти (*mortis antiquæ*), когда родился во плоти от Адама (*secundum Adam carnaliter*). Тем легче приступает он к принятию отпущения грехов (*ad remissam peccatorum*), потому что ему отпускаются не его собственные, а лишь чужие грехи (*remittuntur non propria, sed aliena peccata*)». После дискуссии на том соборе было принято определение: к крещению допускать всех, особенно новорожденных младенцев¹.

Теперь к ситуации человека после грехопадения и боговоплощения. При дарованном шансе на спасение остается вопрос о благодати. Что приносит для этого сам человек? Человек зависим от помощи Божией и обладает свободной волей. Здесь возникает проблема: как согласуются свобода и благодать? Свт. Амвросий говорит, что только посредством благодати Божией свободная воля человека действительно является его свободной волей. Благодать ниспосылается не за заслуги, а есть дар Божий. С ее помощью человек по своей свободной воле может не совершать зло. В комментарии на «Шестоднев» Амвросий отмечает, что человека ничто не тянет ко греху насильно, если он по своей собственной воле (*propria voluntate*) не выберет его. Мы сами виновны в выборе зла, и не надо приписывать свою вину другим. «Человек по своей воле (*voluntarios*), а не по необходимости (*non ex necessitate*) обвиняется (*compulsos*), связан виной (*culpa constringit*), осужден на страдания (*poena condemnat*)». С помощью божественной благодати мы можем не совершать зло, если направим свою свободную волю к добру². Здесь антропологическая концепция свт. Амвросия Медиоланского основательно расходится с тако-

¹ *Cyprianus Carthaginiensis. Ad Fidum presbyterum epistola de infantibus baptizandis* // D. Caecilii Cypriani, Episcopi Carthaginiensis & martyris, opera / ed. Erasmus Desiderius. Basel, 1558. P. 57–59.

² *Ambrosius Mediolanensis. Hexameron VIII, 31* // PL XIV. Col. 140D.

вой у бдж. Августина Иппонского, считающего, что человека из-за врожденного первородного греха необходимым образом тянет ко злу.

Амброзиастер развивает несколько иную антропологическую концепцию. У него подчеркивается укоренение греха в телесности. Антропологическая концепция Амброзиастера близка августиновской. Человеческое тело – добыча греха. Сатана может управлять им через физическую связь людей с Адамом, чтобы человек исполнял его волю. Человек несет ответственность за происходящее, потому что он позволил соблазнить себя на порабощение греху. Итак, человек виновен не в силу рождения, а из-за дурной жизни, ориентированной на телесное начало. «Тело было повреждено через грех первого человека... Оно несет на себе клеймо диавола (*signum diaboli*)»¹. Диавол воздействует на душу человека через плоть, ставшую рабой греха. «Грех обитает не в душе, а в плоти, которая с рождения является плотью греха, и по преемству всякая плоть делается греховной». Адам согрешил против закона Божия, и «грех души повредил тело... Поэтому в плоти обитает грех как бы у дверей души»². Тело человека стало смертным. Грех Адама заразил всех людей, как его потомков по плоти. Человек желает грешить (*vult peccatum*), потому что находится в плену (*captivus*) зла³. Следовательно, также у Амброзиастера речь не идет о первородном грехе, как его понимал Августин Иппонский. Свобода воли сохраняется в человеке, поэтому он способен сопротивляться греховным желаниям плоти. Путь праведной жизни не закрыт перед ним.

Человек в такой антропологии представляется довольно жалким существом, несмотря на свою великолепную сотворенность. С одной стороны, следуя путем греха, он стал слабым и виновным. Этого состояния он не способен избежать собственными силами. С другой стороны, у него есть свободно дарованная, данная без каких-либо условий благодать божественного плана спасения. Амвросию Медиоланскому принадлежит известная фраза, обобщающая сказанное: «Один и тот же человек одновременно и спасен, и осужден»⁴. Тем самым утверждается, что каждый человек потенциально может спастись.

¹ Лат.: corpus corruptum est per peccatum. *Ambrosius Mediolanensis* [*Ambrosiaster*]. *Commentaria in epistolam ad Romanos*, VII, 18 // PL XVII. Col. 113A.

² Лат.: non in animo habitat peccatum, sed in carne, quae est ex origine carnis peccati, et per traducem fit omnis caro peccati... In carne ergo habitat peccatum quasi ad januas animae. *Ibid.*, VII, 22. Col. 114A.

³ *Ibid.*, VII, 19. Col. 113B.

⁴ Лат.: idem homo et salvatur ex parte, et condemnatur ex parte. *Ambrosius Mediolanensis*. In psalmum CXVIII expositio, 58 // PL XV. Col. 1502C.

11.2. Пелагий против блж. Августина: «возможность не грешить»

В нач. V в. в Западной церкви разгорелись пелагианские споры. Прежде всего, в неожиданное для многих богословов того времени столкновение пришли две антропологические концепции: 1) следствием грехопадения является зависимость человека от благодати Бога; 2) человек обладает свободной волей и несет ответственность за свои решения и поступки. Пелагианский спор начинается в Карфагене с дискуссии о значении крещения младенцев и грехе Адама. Первые письменные свидетельства о нем восходят к осени 411 г. В Карфагене состоялся синод, разбиравший шесть высказываний Целестия (втор. пол. IV – ок. сер. V в.), ученика Пелагия (ок. 350/360 – ок. 431), на тему крещения младенцев и греха Адама. Высказывания были признаны еретическими.

Блж. Августин перечисляет эти шесть оспариваемых тезисов:

1) «*Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset*». Адам создан смертным, так что он, согрешил бы он или не согрешил, должен был бы умереть;

2) «*Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum*». Что грех Адама повредил его одного, а не род человеческий;

3) «*Quoniam lex sic mittat ad regnum, quemadmodum et Evangelium*». Что Закон ведет в Царство Небесное так же, как и Евангелие;

4) «*Quoniam ante adventum Christi fuerint homines sine peccato*». Что и до пришествия Христа были люди без греха;

5) «*Quoniam infantes nuper nati in eo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem*». Что новорожденные дети находятся в таком состоянии, в котором в котором Адам пребывал до прегрешения;

6) «*Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat*». Что ни смертью или прегрешением Адама умирает весь род человеческий, ни воскресением Христовым возрождается весь род человеческий¹.

¹ *Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 390.*

11.2.1. Историческая авансцена пелагианского спора

В 397 г. Августин пишет трактат «О различных вопросах»¹: он развивает свою концепцию о человечестве как сообществе греха, неспособном к собственному спасению, полностью зависимому от благодати Божией. Пелагий занимает противоположную позицию.

Пелагий родился между 350–360 гг. в Бретани в кельтской семье. В 394–400 г. Пелагий, британский аскет, признан популярным проповедником в Риме, его образ жизни и богословие производят сильное впечатление на римских клириков и аристократию. В 409-м Пелагий вместе с учеником Целестием (имевшим юридическое образование) уезжает через Сицилию в Африку². 24 августа 410 г. произошло падение Рима под натиском готов Алариха. Множество беженцев направляется в Карфаген, среди них немало римских аристократов, почитавших Пелагия. В 410–411 г. состоялась краткая остановка Пелагия в Иппоне. Он хотел встретиться с Августином, но никакого прямого контакта не состоялось. С 410 по 413 г. Августин нейтрально относится к Пелагию. Комментарий Пелагия на Послание к Римлянам апостола Павла Августин не критикует: «Я прочитал некоторые сочинения Пелагия, святого мужа, как я слышу, и немало продвинутого христианина»³.

С 413 г. блж. Августин вступает в дискуссию, которая разгорелась в Африке из-за богословия Пелагия. В 414–415 г. Августин ополчился на Пелагия. Это произошло после того, как два бывших ученика Пелагия, монахи Тимасий и Иаков (возможно, из римских аристократов), передали Августину трактат Пелагия с просьбой опровергнуть его. Трактат, по-видимому, был анонимный. Его название до нас не дошло. Цель трактата – показать, что все люди с помощью божественной благодати сохраняют возможность жить безгрешно. Благодать Божия идентифицируется со свободой выбора у человека, которой Бог-Творец наделяет каждого человека, причем эту свободу невозможно утратить (сходно с концепцией автономии человека у свт. Григория Нисского). В 415 г. Августин решает написать трактат против Пелагия. Вскоре Пелагий останавливается в Палестине, где проводятся синоды по поводу его богословия. После этого Августин посылает своего ученика, испанского священника Оросия в Палестину с двумя письмами к блж. Иерониму. По своем возвращении тот приносит известие, что Пелагий на Востоке (Диосполь в Палестине, 20–23 декабря 415 г.) оправдан от обвинения в ереси, в отличие от осужденного там Целестия. Тогда Августин организует на Западе (Карфаген, Рим) синоды про-

¹ *Augustinus Hipponensis. De diversis quaestionibus LXXXIII* // PL XL. Paris, 1845. Col. 11–100.

² *Augustinus Hipponensis. De gestis Pelagii*, XXII, 46 // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 346–347.

³ Лат.: *legi Pelagii quaedam scripta, viri ut audio sancti, et non parvo propectu christiani. Augustinus Hipponensis. De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum libri tres*, III, I, 1 // PL XLIV. Col. 185.

тив Пелагия и пишет папе Иннокентию I (ум. 417), чтобы добиться осуждения Пелагия. Папа после колебаний дает свое согласие, по поводу которого Августин заявляет: «*Causa finita*»¹.

Затем было вынесено и императорское осуждение. Августин в Африке занимает лидирующее положение в пелагианском споре, в котором со стороны пелагиан принимал участие Целестий. В Карфагене ему отказали в рукоположении в сан пресвитера. В 418 г. Августин перед проведением собора в Карфагене пишет сочинение не только против Пелагия, но и против Целестия: «О благодати Христовой и о первородном грехе, против Пелагия и Целестия»². Собор осудил Пелагия и Целестия, после чего папа Зосима (ум. 418), прежде симпатизировавший Пелагию, перестал его защищать под давлением африканского синода епископов. Пелагий уезжает, видимо, в Египет, где ведет затворническую жизнь и около 430 г. умирает.

В «Латинской Патрологии» Миня приводятся некоторые из сочинений Пелагия: три письма «Послание I к Деметриаде»³, «Послание XVII к Деметриаде»⁴ и «Послание XLII, или из писем Пелагия папе Иннокентию, после смерти оно, но когда он [Пелагий] еще не знал о его [Иннокентия] смерти, написано фрагментами»⁵, затем «Свидетельство веры Пелагия, посланное лично Иннокентию, переданное Зосиме»⁶. Также в томе 45 «Латинской Патрологии» приводятся различные послания, сочинения и документы соборов, касающиеся пелагианского спора, а в томе 21 – ссылки на тексты пелагиан.

У Пелагия появился широкий круг учеников и последователей среди епископов, аристократии и могущественных мирян в Риме, Палестине и Африке⁷. Среди сторонников Пелагия особый интерес представляет епископ Юлиан Экланский (ок. 385 – ок. 455)⁸. Он родился около 385 г. в Апулии. Юлиан как сын южно-итальянских землевладельцев – епископская (*sacerdotes*) семья Меморов⁹ – получил прекрасное филологическое и философское образование в перипатетической школе. В 403 г. состоялась его свадьба с Тицией, дочерью еп. Эмилия из Беневента¹⁰. Этой свадьбе посвятил стихотворение свт. Павлин, еп. Ноланский (ок. 353–431). Оно представляет собой торжественное обращение ко Христу: Павлин желает, чтобы Христос услышал просьбы епископов (*sacerdotes*) Мемора и Эмилия. Пусть молодожены проводят супружество либо в половом воздержании (что было бы лучшим), либо рожают детей, которые в свою очередь пребывали бы в состоянии невинности, чтобы из дома Мемора происходил священниче-

¹ Лат.: дело закончено.

² *Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium* // PL XLIV. Col. 360–408.

³ *Pelagius. Epistola I Pelagii ad Demetriadem* // PL XXX. Paris, 1846. Col. 15D–45A.

⁴ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem* // PL XXXIII. Paris, 1845. Col. 1099–1120.

⁵ *Pelagius. Epistola XLII, seu litterarum Pelagii ad papam Innocentium, post mortem ejus, sed cum eum defunctum nesciret, scriptarum fragmenta* // PL XX. Paris, 1845. Col. 608B–611A.

⁶ *Pelagius. Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus* // PL XLV. Paris, 1865. Col. 1716–1718.

⁷ *Orosius. Liber apologeticus, contra Pelagium, de arbitrii libertate* // PL XXXI. Paris, 1846. Col. 1200D–1201A.

⁸ Гидулянов П. Юлиан Экланский // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 46. СПб., 1904. С. 342.

⁹ *Paulinus Nolanus. Carmen XXV, 225–241* // CSEL XXX. Pars II. Praga, Wien, Leipzig, 1894. P. 245.

¹⁰ *Ibid.*, XXV, 212–214. P. 245.

ский род. Юлиан был тогда пострижен только во чтеца¹ и имел право жениться. В 407–408 г. состоялась его хиротония во диакона, в 416 г. состоялась хиротония во епископа Экланского (около города Беневента).

В 418 г. Юлиан вместе с семнадцатью другими епископами Италии отказался подписывать антипелагианскую «*Epistola tractoria*» (рескрипт) папы Зосимы об экскоммуникации Пелагия и Целестия и проклятии их учения. Текст рескрипта был заранее апробирован в начале того года на Карфагенском синоде и утвержден императором в Равенне². Летом того года еп. Юлиан пишет письма папе Зосиме (сохранилось только два), чтобы оправдать свою богословскую позицию. Со слов Мария Меркатора до нас дошло предание, что, вероятно, в конце июня 418 г. в Риме состоялась епископская дискуссия Юлиана. «Что есть грех, добро или зло?» – задает риторический вопрос Юлиан и сам же отвечает: «Зло... Является ли Бог зачинщиком и создателем этого зла? Нет, никоим образом... Такого не отважился утверждать самый безбожнейший их манихеев». Юлиан заключает: Бог создал все субстанции, и нет никакой природы, не созданной Богом. Грех никоим образом не имеет субстанции или природы, значит, он не может передаваться от человека к человеку: «Значит, скверно и нелепо полагать, что грех (*peccatum*) есть нечто, передающееся от Адама (*traducianum ex Adam*)»³.

Все такие речи были направлены против Августина и североафриканского учения о первородном грехе. Поэтому последствия не заставили себя ждать. Юлиан был запрещен указом императора Гонория (384–423) в служении (осень 418) и лишен кафедры вместе с 18 другими итальянскими епископами, активно поддержавшими пелагианство. Летом 419 г. он пишет вместе с несколькими епископами еще два послания, фрагментарно сохранившиеся в текстах Августина: «*Epistula ad romanos*» («Послание римским клирикам») и «*Epistula ad Rufum*» («Послание Руфу [Фессалоникийскому]»). По просьбе нового папы римского Бонифация (418–422) Августин пишет на них опровержение. Бонифаций в пелагианском споре придерживался линии своего предшественника Зосимы, поэтому надежды Юлиана на реабилитацию не оправдались, и вскоре он покинул Италию.

Юлиана Экланского приютил у себя еп. Феодор Мопсуестийский. Вероятно, он оставался в Мопсуестии до 428 г. (смерть Феодора). Правда, Марий Меркатор сообщает, что Феодор в 426 г. якобы осудил Юлиана на поместном соборе, но это никакими другими источниками не подтверждается. Патриарх Несторий взял в 428 г. Юлиана в Константинополь. Однако это событие сыграло с Юлианом злую шутку. Когда на Ефесском Вселенском соборе (431) Несторий и Феодор Мопсуестийский были осуждены, то вспомнили и об их контактах с Юлианом. Правда, здесь наблюдается несостыковка и противоречие, раз уже в 426 г. Феодор Мопсуестийский осу-

¹ Ibid., XXV, 144. P. 242.

² Lössl J. Die Auseinandersetzung mit Julian ab 418 // Augustin Handbuch. Tübingen, 2007. S. 198.

³ Marius Mercator. In commonitorio subnotationum in scripta Juliani, 9 // PL XLV. Paris, 1841. Col. 1739.

дил Юлиана Экланского. Тем более, что сам Феодор Мопсуестийский написал трактат «Против защитников первородного греха». Логика отрицания Феодором первородного греха выглядит следующим образом: «Грех есть дело воли каждого человека, а не самой природы человеческой. Если бы грех был делом природы, то и Христос должен был бы принять вместе с природою и самый грех»¹.

После смерти Августина Иппонского (430) Юлиан еще раз попытался в конце 30-х гг. V в. подать судебную апелляцию в Риме, но успеха не имел. С 440 г. источники более ничего не сообщают о Юлиане Экланском. Его попытка созвать Вселенский собор провалилась, как и позднейшие попытки восстановиться в епископской должности. Точная дата его смерти неизвестна. Он умер до 455 г., будучи учителем на Сицилии.

Юлиан Экланский был ярким противником Августина и писал в защиту пелагианства, что зафиксировано в двух текстах Августина: «Против Юлиана, защитника Пелагиевой ереси»² (421) и «Против второго ответа Юлиана, незаконченное сочинение»³ (428–429). Уже в конце жизни Августина и особенно после смерти его учение о предопределении и благодати было релятивировано даже убежденными сторонниками Августина, например, Проспером Аквитанским (ок. 390–460) и папой Львом I Великим (390–461), в сторону сближения с позицией Юлиана Экланского. Поэтому последующих процессов против пелагиан больше не было.

11.2.2. Антропологическая концепция Пелагия: «природный закон» против «греховных привычек»

Антропологическая концепция Пелагия большей частью представлена в его «Послании к Деметриаде». Другой важный для антропологии Пелагия блок текстов – это «Изложение тринадцати посланий святого Павла». Пелагий опирается в этом «Изложении» на традиционное богословие апостола Павла о Церкви как теле Христовом: Глава и члены тела составляют целостность, и крещеный христианин соединяется со Христом в Его смерти и Воскресении. Эти тексты Пелагия, правда не в антропологическом, а в экклезиологическом ракурсе, рассматриваются в докторской диссертации (Геттингенский университет) Себастьяна Тира «Церковь у Пелагия».

Судя по всему, Пелагий отводил антропологии важную роль в своем богословии. Из аскетических «наставлений» (*institutione*) Пелагия следует, что они направлены на «воспитание нравов (*mores*) и обращение к святой жизни (*sanctae vitae conversatione*)» с объяснением касательно

¹ Куприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 194

² *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianaе defensorem, libri sex* // PL XLIV. Col. 641–874.

³ *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* // Ibid. Col. 1049–1608.

«силы и свойства человеческой природы, ... на что она способна»¹. Благо человеческой природы следует соотносить с ее Творцом. Пелагий обосновывает практику аскетике тем, что человек может действовать в соответствии с принципами святой жизни только тогда, когда точно знает свои собственные способности и уверен в их силе. «Ведь ничто не поможет призвать делать то, что человек для себя полагает невыполнимым. Мы никогда не находим в себе сил вступить на стезю добродетелей, если нам не сопутствует надежда. Всякая попытка добиться чего-нибудь гибнет, если нет уверенности в том, что ты этого достигнешь»². Незнание мешает человеку развивать свои способности: «Ведь тем меньше станет дух (*animus*) склоняться к добродетели, тем более будет он вялым, чем меньше уверует в свои силы, и покуда он не ведаёт о том, что в нем есть, он полагает, будто ничем и не обладает»³.

Поэтому в «Послании к Деметриаде» Пелагий предваряет этико-моральные наставления введением, т.к. «всегда следует узнать то, ... на какое благо способна человеческая природа»⁴. В нем он затрагивает природные задатки, благодаря которым человек может богоугодно изменить свою жизнь. Образ Божий – антропологическая составляющая человека, т.е. относится к его природе. Задатки человеческой природы, являющиеся ее достоинством: 1) разум (*ratio*) и благоразумие (*prudencia*), «чтобы знаниями и силой своего рассудка (*mens*), которыми он превосходит всех животных, познавал он Творца и служил Ему тем, с помощью чего сам господствует над другими тварями»⁵; 2) свободная воля (*voluntas*) как «возможность разумного (*rationabilis*) творения делать добровольный выбор (*liberum arbitrium*)»⁶, 3) природная святость (*sanctitas naturalis*) или природный закон (*lex naturalis*), который заложен в совести человека⁷.

Используя эти различные задатки-качества, человек способен реализовать цель своей со-творенности – богопознание (*agnosco Deum*) и служение Богу (*servio Deo*)⁸. Чтобы показать способности человека в соответствии с их изначальной целью в творении, Пелагий по образцу предшествовавших отцов Церкви ориентируется на предисторического человека Адама. Пелагий в русле прежней греческой патристики утверждает, что «именно с события грехопадения, которое одновременно знаменует собой начало человеческой истории, грех выступает как богопротивная сила, которая с тех пор все больше мешает человеку реализовывать свою способность к богоугодному изменению жизни»⁹. Однако, как показывает Пелагий в главах 5–8 «По-

¹ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, II // PL XXXIII. Paris, 1845. Col. 1100.*

² *Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 595.*

³ Там же.

⁴ Там же. С. 596.

⁵ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, II. Col. 1100. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 596.*

⁶ *Ibid., III. Col. 1100–1101.*

⁷ *Ibid., IV. Col. 1101.*

⁸ *Ibid. Col. 1100.*

⁹ *Thier S. Kirche bei Pelagius / Patristische Texte und Studien. Bd. 50. Berlin, NY, 1999. S. 51.*

слания к Деметриаде», человек сохраняет эту способность даже в рамках истории¹. Таким образом, несмотря на возрастающую после Адама греховность, жило много святых. Лишь они были способны развивать богоданные природные качества и изменяться к святой жизни, опираясь на Закон Моисеев. Благодаря помощи, которую Бог оказал людям посредством Иисуса Христа, действующего как священник и учитель, со времени Боговоплощения осуществление богоугодной жизни является возможностью, принципиально доступной каждому человеку, выбирающему благо. Как и Климент Александрийский, Пелагий говорит об уподоблении человека Богу через стремление к святости.

Нереализованность человеком способности богоугодной жизни характерна для исторического времени после грехопадения. Интерпретируя милосердие Божие и домостроительство спасения (Закон Моисея и земная жизнь Христа), Пелагий считает их решающими факторами, влияющими на отношение человека к Богу в ходе истории. Этот аспект божественной педагогики у Пелагия, который до него осмыслял сщмч. Ириней Лионский, проанализирован в работе Торгни Болина «Богословие Пелагия и его генезис»².

Пелагий говорит о благе и достоинстве природных способностей человека. Это не некая форма гуманистических представлений философии поздней античности, а сознательная реакция Пелагия на широко распространившееся в то время манихейство, отрицающее человеческую сущность. Согласно манихейскому детерминизму, как его понимал Пелагий, человек подобно животному подчинен необходимости (*necessitas*), диктуемой божественными силами, а значит, не имеет достоинства. По Пелагию же человеческая воля не подчиняется никакой необходимости³. Он оспаривает детерминистическую антропологию и защищает высокое место человека в творении.

Выступая против своих современников V в., Амброзиастера и Августина Иппонского, Пелагий строил свою антропологию под влиянием сочинений Оригена, ставших к тому времени доступными в латинском переводе Руфина Аквилейского. Ориген импонировал Пелагию, т.к. выступал против стоической философии III в., которая придерживалась жесткого детерминизма в антропологии, как позднее в V в. римские манихеи. Пелагий, судя по всему, заимствовал аргументы Оригена⁴, с помощью которых тот защищал достоинство и свободу воли человека в противовес фатализму стоического учения о провидении. Итак, антропологическая концепция Пелагия – это синтез библейских топосов (Быт. 1–2) с представлениями антидетерми-

¹ Ibid. S. 52–54.

² Bohlin T. Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. Uppsala, 1957.

³ Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, III. Col. 1100–1101. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 597–598.

⁴ Origenes. Traité des principes, III / SC 268. P. 22–46. Ср. Ориген. О началах III, 1, 3–7 // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 236–246.

нистского богословия Оригена¹. По Пелагию между разумом и волей существует фундаментальная взаимосвязь. Он ставит главный акцент на свободе выбора, при котором разум выполняет подготовительную функцию для волевого решения.

Интерпретируя Быт. 1, 26–31 Пелагий пишет своей ученице Деметриаде о высоком достоинстве человеческой природы, где начальным аргументом являются благословение Богом людей и Его слова «хорошо весьма»: «благо человеческой природы (*naturae humanae bonum*) прежде всего надлежит тебе соотносить с ее Творцом, т.е. с Богом, который, сотворив все в мире хорошо, и весьма хорошо, гораздо лучшим создал человека, ради которого Он и сотворил все это!»² Преимущество человека перед другими творениями – созданность по образу и подобию Божию. В русле традиции апологетов Пелагий относит к образу Божию одаренность разумом. С одной стороны, разум – инструмент, делающий человека господином (*dominus*) в животном мире. С другой стороны, разум предполагает обязанность человека познавать (*agnosco*) Бога. Однако, в чем заключается богопознание Пелагий не поясняет. Краткость высказывания наводит исследователей на мысль, что «здесь речь идет о весьма важном теологуме, ... известном Деметриаде, так что нет смысла его излагать»³. Познание Бога посредством разума неразрывно связано с послушанием Богу и аскезой, т.е. служением (*servio*) Богу. Познание Бога и служение Богу доставляют счастье от духовного труда⁴. Это эвдемонический аргумент Пелагия. Человек не по принуждению (*non coactum*), а добровольно (*voluntarius*) выбирает праведную или неправедную жизнь, добро или зло, жизнь или смерть⁵ (со ссылкой на Втор. 30, 19).

В противовес манихейской интерпретации свободной воли Пелагий утверждает, что свобода выбора является природным, антропологическим достоинством человека, которое не исключает возможности злоупотребления им. Богословская рефлексия Пелагия на тему роли разума основывается на Рим. 1, 18 – 2,16, где апостол Павел критически оценивает тех иудеев и эллинов, которые «познав Бога [«через рассматривание творений» и «свидетельство совести»], не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих» (Рим. 1, 21). Итак, согласно Пелагию, человек «по природе способен знать (*naturaliter sciri*) о Боге, ... что Он есть, и что Он справедлив (*quod sit et quod iustus sit*)»⁶. Интенция разума характеризуется «постепенным прогрессом посредством размышлений (*consequatur et paulatim meditando proficiat*)»⁷. Значит, правильная постановка вопросов (корректная интенциональность) – условие

¹ Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. Berlin, NY, 1999. S. 54.

² Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, II // PL XXXIII. Col. 1100. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 596.

³ Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. S. 57.

⁴ Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XXVIII // PL XXXIII. Col. 1119.

⁵ Ibid. Col. 1100.

⁶ Pelagius. Expositio in Romanos // Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul: Text and apparatus criticus. Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. IX. No. 2. Cambridge, 2004. P. 13.

⁷ Pelagius. Expositio in I Corinthios // Ibid. P. 133.

богопознания: вопрос об истоке и основе мира выводит на вопрос о Творце¹. Отсюда разум приходит к представлению о Боге как «высшей величине» (*summum magnum*): Бог невидим и непознаваем в Своей сущности, поэтому «не может быть ничего равного Ему по величию, ясности или силе (*sive magnitudine, sive claritate, vel potentia*)»². Мы видим использование Пелагием понятийного аппарата апологетов Тертуллиана³ и Минуция Феликса⁴.

Если в более ранней латинской традиции понятие «*lex naturalis*» имело позитивный подтекст (напр. Тертуллиан «О венце воина»), то ко времени блаж. Августина и Пелагия оно стало выглядеть богословски проблематично, что явствует уже из экзегетики Амброзиастера в комментарии на апостола Павла (Рим. 2, 14–16): вера – единственное условие обретения спасения. Нехристианской праведности, которой обладали бы по природе (т.е. антропологически) язычники, нет. Пелагий же выступает в роли защитника антропологии апологетов, критикуя интерпретацию Амброзиастера, которую считает проблематичной из-за присутствия в ней детерминизма. Пелагий акцентирует на ответственности человека и справедливости суда Божия. В этом смысле он интерпретирует *lex naturalis* как *forma*, по которой язычники будут судимы на Страшном суде. Так как язычники посредством врожденного *lex naturalis* имеют представление о добре и зле, то они несут ответственность за свои дела, а суд Божий над ними будет справедлив⁵. Здесь у Пелагия аллюзия опять-таки на апологета, на сщмч. Иустина Философа⁶: по *lex naturalis* жили не только ветхозаветные святые, но и «великие люди» (философы), которые вели добродетельную по христианским меркам жизнь⁷. Однако Пелагий, как ранее Климент Александрийский, подчеркивает предпочтительность христианской формы жизни перед философской: «Если же люди без Бога показывают, какими они сотворены, то поразмысли о том, что могут свершить христиане, природу и жизнь которых Христос направил на лучший путь и которым к тому же помогает Божья благодать!»⁸ Если Амброзиастер качественно противопоставляет христиан и нехристиан как верующих и неправедных, то Пелагий касательно праведности говорит о количественной градации (напр., менее праведные язычники и более праведные христиане).

Lex naturalis «написан на скрижалях сердца» у всех людей⁹. Его сущность и действие Пелагий описывает в комментарии на Рим. 2, 15 апостола Павла, а также в IV главе «Послания к

¹ *Pelagius*. *Expositio in Romanos*// *Ibid*. P. 13–14.

² *Ibid*. P. 13.

³ *Tertullianus*. *Apologeticus*, XVII // PL I. Paris, 1844. Col. 375B–376A

⁴ *Минуций Феликс*. Октавий, 18 // Богословские труды. Вып. 22. М., 1981. С. 149.

⁵ *Pelagius*. *Expositio in Romanos*// *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul*. TaSIX, 2. P. 23.

⁶ *Iustinus martyr*. *Apologia prima pro christianis*, 46 // PG VI. Col. 397.

⁷ *Pelagius*. *Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem*, III. Col. 1100. Ср. *Пелагий*. Послание к Деметриаде. С. 597.

⁸ *Ibid*. Col. 1101. Там же. С. 598.

⁹ *Ibid.*, IV. Col. 1102. Там же. С. 599.

Деметриаде»: *lex naturalis* – чувство правильности, оценивающее собственную деятельность. Значит, это чувство как-то соотносится с волей Творца (реляция человека и Бога) и является свойством образа Божия (*sanctitas naturalis*). В этом Пелагий следует за Оригеном, когда *lex naturalis* определяется как суд совести внутреннего человека: «совесть (*conscientia*) посредством божественной силы (*virtus*) будет воспроизводить в памяти (*in memoria*) все, знаки или формы (*signa ac formas*) чего ум (*mens*) запечатлел в себе при совершении грехов»¹. Человека судит пред Богом его собственная совесть: «существует у нас в мыслях некая природная святость; пребывая как бы в святилище духа, она выносит свое суждение о добре и зле, одобряя поступки честные и справедливые, дурные дела она осуждает, и по свидетельству совести, по некоему внутреннему закону она принимает решения о различных явлениях»². Судящая человека совесть не формируется в течение обстоятельств его жизни, а является природной внутренней инстанцией человека³, т.е. антропологическим фактором.

Антропологической составляющей образа Божия кроме совести является разум. Т.к. разум человека способен познавать волю Божию, то человек должен выказывать послушание Богу. Наиболее антиманихейским является учение о свободном выборе, излагаемое в III главе «Послания к Деметриаде». Свободная воля как еще одна антропологическая составляющая делает человека ответственным за его действия. Поэтому человек не марионетка в руках Бога, а соратник Божий в процессе спасения: Бог учитывает волю человека⁴. Человек поставлен перед множественным выбором: «Всеблагий Творец пожелал, чтобы мы были способны делать и то и другое, но делали бы только одно, а именно добро, как Он и повелел. Он даровал нам возможность творить зло только для того, чтобы мы по собственной нашей воле творили Его волю. Если верно, что мы можем творить также и зло, – это благо, ... потому что это усиливает дело добра»⁵.

Пелагий психологически интерпретирует свободу воли. С одной стороны, в основных чертах психология принятия решения у Пелагия напоминает «Никомахову этику» Аристотеля⁶. Правда, Себастьян Тир считает маловероятным знакомство с ней Пелагия, ввиду ее непереусленности в V в. на латинский язык⁷. С другой стороны, концепция Пелагия соотносится с учением Оригена о *liberum arbitrium* (в латинском переводе Руфина): решение человека не обуславливается внешней ситуацией, а только активизируется ей. В любой ситуации человек может решать, какой способ поведения ему выбрать, как отреагировать на ситуацию: «внешние

¹ *Origène. Traité des principes*, II, 10, 4 // SC 252, I. P. 384.

² *Пелагий. Послание к Деметриаде*. С. 599.

³ *Pelagius. Expositio in Romanos* // Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul. TaSIX, 2. P. 23.

⁴ *Thier S. Kirche bei Pelagius* / PTS 50. S. 67.

⁵ *Пелагий. Послание к Деметриаде*. С. 597.

⁶ *Аристотель. Никомахова этика*, III, 2–6 // *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 4. М., 1983. С. 97–104.

⁷ *Thier S. Kirche bei Pelagius* / PTS 50. S. 67.

воздействия не в нашей власти; но хорошо или дурно пользоваться внешними воздействиями – это в нашей власти, так как присущий нам разум рассматривает и решает, как должно пользоваться ими»¹.

Одним из внешних событий, побуждающих человека к принятию решения, Пелагий считает столкновение с учением, а также с манерой поведения, которая делает конкретное действие наглядным². Тогда *doctrina* (учение) и *exemplum* (пример, образец) у Пелагия равнозначны, а *exemplum* является инструментом для *docere* (учить). Человек, воспринимающий *doctrina* и *exemplum*, побуждается к рассуждению. Рассуждая о содержании *doctrina* и *exemplum*, он способен прийти к выводу о возможных целях своего действия. Итак, рассуждение делает возможным принятие волевого решения, т. к. человеческий дух созерцает множество альтернативных действий, относительно которых он способен принять решение, сделать выбор. Психологические аспекты свободы выбора рассматриваются Пелагием в XXV–XXVII главах «Послания к Деметриаде». Размышление подготавливает волевое решение: «Ибо в них [мыслях] источник добра и зарождение греха; начало всякого большого преступления есть помышление в нашем сердце; прежде чем что-либо совершить, оно как бы рисует всякое дело на некоей дощечке. Поступок ли, речь ли, прежде чем явить себя, обдумываются; принимается решение, какими им быть. Ты видишь, за какое короткое время иногда совершает задуманное им тот, кто думает; вообще ничего не делается ни словом, ни руками, ни каким-нибудь другим способом, если не произносилось это прежде в помышлениях»³.

Понятие воли у Пелагия эвдемоническое, как и у Аристотеля. Аристотель в «Никомаховой этике» ставит акцент на значении удовольствия и страдания для человеческой деятельности и добродетели⁴. Пелагий придерживается того же взгляда при интерпретации свободного выбора (мысленный диалог): человек делает то, что обещает ему удовольствие. Дух человека, видимый *lex naturalis*, сулит человеку радость от следования воле Божией, поэтому богоданная природа человека склоняет его к благим действиям. Богомерзкие помыслы вызывают отвращение⁵. Духовным мыслям противостоят помыслы (греховные страсти), направленные на сладость (*dulcedo*) чувственных телесных наслаждений (*voluptates corporis*) и мирские радости: чревоугодие, сладострастие, пьянство, материальное богатство, политическая власть и т.д.⁶ Такое противостояние – это внутренний конфликт человека, выход из которого зависит от ответственности человека. Если при принятии решения к действию он руководствуется благами

¹ Ориген. О началах, III, 1, 5. С. 241.

² Pelagius. Expositio in Colossians // Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul. TaS IX, 2. P. 395. Pelagius. Expositio in Philippenses // Ibid. P. 453.

³ Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XXVI. Col. 1117. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 630.

⁴ Аристотель. Никомахова этика, II, 2. С. 79–82.

⁵ Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XXVII. Col. 1118.

⁶ Ibid., XVIII. Col. 1111.

мыслями, то обретает в жизни духовную радость. Дурные помыслы (*malae cogitationes*) «нам советуют, однако наше дело слушаться их или же отвергать то, что они нам внушают. Ибо они нам вредят не принуждением, а увещанием (*suadendo*). И не выпытывают они у нас согласия, но добиваются его»¹. Итак, грешить или не грешить – свободное решение человека.

Эвдемоническая психология у Пелагия биполярна: духовная радость противостоит чувственному наслаждению. Человек испытывает удовлетворение, подчиняясь воле Творца. Побуждает к свободному решению на богоугодное действие *lex naturalis*, сулящий человеку духовную радость от богоугодной жизни. Тогда следовало бы ожидать, что многие люди, побуждаемые своей природой, будут добровольно вести богоугодную жизнь. Однако действительность оказывается совершенно иной. Хотя Библия сообщает о немалом количестве праведников, но подавляющее большинство выбирает для себя ложный (*mendax*) путь плотского удовольствия и чувственных радостей (Пелагий интерпретирует Рим. 3, 9–20: «все под грехом, ... нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного»)². Грех подталкивает волю к богомерзким мыслям. Грех поработачивает человека. Даже когда человек хочет обратиться к благому, он не может избежать влечения к греху. Это давление образа жизни, который окружает человека³. Вновь Пелагий следует в русле антропологии апологетов (Иустина Философа): аллюзия на просветительскую идею «целостного человека», который появляется на свет чистым и безгрешным со всеми возможностями самоосуществления, но во тьме неведения (значит, обусловлен окружающей средой), а затем он подвергается дурному влиянию со стороны окружающего мира и становится грешником. Не богоданная природа человека, а заблуждене ведет ко греху.

Итак, существующий грех является реальной побуждающей к новому греху силой. С одной стороны, разум свободно принимает решения, с другой стороны, грех побуждает к богопротивным действиям. Как это можно совместить? Человек следует не своему собственному решению, а поступает по укоренившимся в его памяти поведенческим образцам. Речь идет о ранее приобретенных привычках (*consuetudo*), ставших для человека повседневным знанием, по поводу которого он не задумывается, а применяет его автоматически. Синонимичное понятие мы находим у Аристотеля – навык, привычка (*ἔξις*): свободное решение делает человека ответственным за то, в какую сторону он меняется и какие привычки-навыки становятся характерными для него.

В амартологии Пелагий придерживается перипатетических взглядов. Осваивание поведенческих образцов происходит через их повторение. Свобода принятия решения детерминиро-

¹ Ibid., XXV. Col. 1117. *Пелагий*. Послание к Деметриаде. С. 629.

² *Pelagius*. *Expositio in Romanos*// *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul*. TaSIX, 2. P. 27–32.

³ Ibid. P. 58–59. Ср. *Pelagius*. *Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem*, VIII. Col. 1104–1105.

вана ими при достижении определенной степени их освоения (привыкания), говорит Аристотель в «Никомаховой этике»: «У неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать такими, а значит, они по своей воле такие, а когда уже человек стал таким, у него больше нет [возможности] таким не быть»¹. Хотя человек на определенной стадии своего развития (деградации) уже не может отказаться от порочных привычек (напр., пьянства), но он виноват в том, что некогда добровольно их приобрел. Только пороки, приобретение которых зависело от свободного выбора человека, ставятся ему в вину: «те из телесных пороков, что зависят от нас, ставятся в вину, а те, что не зависят, не ставятся. А если так, то среди других, [т.е. не телесных, пороков], те, которые ставятся в вину, тоже, пожалуй, зависят от нас»². Точно такое же представление присутствует в антропологии Пелагия.

Пелагий ориентируется на амартологическую концепцию Тертуллиана³: грех как *mala consuetudo* (дурная привычка). Пелагий, выступая против манихеев, не считает грех относящимся к субстанции человеческой природы, грех – приобретенная акциденция: «*accidens scilicet, non naturale*»⁴. В этом ключе интерпретирует Пелагий Рим. 7, 19–20. Чтобы связать аристотелевскую теорию привычки с библейским представлением о грехе, христианским богословам пришлось расширить перипатетическую концепцию⁵. Теория Аристотеля говорит об индивидуальной интернализации привычек, а библейские представления указывают еще и на социальную сторону греха, легитимации греха в истории человечества. Например, Евсевий Кесарийский говорит об укорененности греха в дохристианской культуре.

Пелагий обращается к грехопадению Адама (Рим. 5, 12–14) как началу исторического процесса порабощения человечества грехом. На Адама еще не воздействовала дурная социальная среда (отсутствие внешнего побуждающего фактора). Следовательно, нарушение заповеди в раю было добровольным решением Адама: «Адам был изгнан из рая, Енох восхищен из мира. В обоих случаях Господь показал существование свободы решения (*libertas arbitrii*). Как мог стать угоден тот, кто провинился, так мог отпасть тот, кто был угоден. Ведь они не заслужили бы у праведного Бога того, чтобы один из них был наказан, а другой избран, если каждый из них не был бы способен творить как добро, так и зло»⁶. Добровольное согрешение Адама отразилось на последующем за ним человечестве, став примером для принятия решения (*exemplo vel forma*)⁷ в пользу телесно-чувственного наслаждения. Речь идет о подражании (*imitari*) привле-

¹ Аристотель. Никомахова этика, III, 7. С. 106.

² Там же. С. 107.

³ Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. S. 75–76.

⁴ Лат. несомненно привходящий, а не природный. *Pelagius. Expositio in Romanos // Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul. TaS IX. P. 59.*

⁵ Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. S. 77.

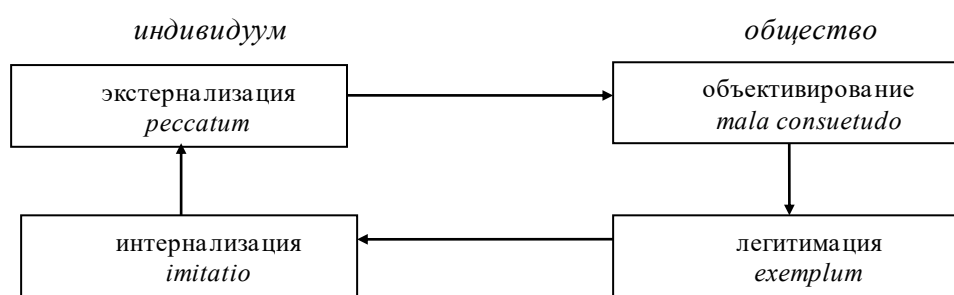
⁶ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, VIII. Col. 1104. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 603.*

⁷ *Pelagius. Expositio in Romanos // Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul. TaSIX, 2. P. 45.*

кательному греху¹. Итак, взаимосвязь понятий примера (*exemplum*) и подражания (*imitatio*). Такое применение понятия «пример» показывает, что речь снова идет об эвдемонической психологии². Понятия «*mala consuetudo*» и «*exemplum*» поясняют социальную сторону греха, а понятие «*imitatio*» – индивидуальную.

Значит, амартология Пелагия построена как диалектический круг: экстернализация (совершение) первого греха (Адам) – его объективирование (дурная привычка) и узаконивание (привычный пример) среди детей – интернализация (подражание примеру) первого греха (потомки) – экстернализация нового греха (потомки) – интернализация нового греха (потомки потомков) и т.д.

Диалектический круг греховного поведения:



Но тогда человечество в ходе истории все больше погрязает во грехе, и ни о какой свободной воле, выбирающей добро, уже не может быть и речи. Опять сходство с антропологией апологетов: дети учатся плохому примеру взрослых и так привыкают грешить: «нам стало трудно творить добро не по какой-либо иной причине, но только лишь от долгой нашей привычки к порокам, которая началась с малого и постепенно в течение лет развратила нас и так сковала, так подчинила порокам, что нам стало казаться, будто эта привычка входит в нашу природу». Дурные примеры общества взрослых приучают детей ко греху – это деструктивная педагогика: «столь долго мы выучивались злу, не приобретая никакой привычки к добру, что нам странно, отчего нам, невежественным, из-за праздности и безделия нашего святость представляется чуждой»³. История – цепочка воспитания во грехе. Поэтому число праведников постоянно уменьшается в ходе истории⁴. Раз число негативных примеров растет, то антропологический *lex naturalis* забывается⁵. Доминирует греховное мышление. Ориентированное на чувственные удовольствия мышление не видит никакой альтернативы греху, считая его естественным⁶.

¹ Ibid. P. 48–50.

² Ibid. P. 98.

³ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, VIII. Col. 1104–1105. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 605.*

⁴ *Bohlin T. Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. Uppsala, 1957. S. 25–26.*

⁵ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, VI. Col. 1104. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 603.*

⁶ *Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. S. 79.*

Учение о привычке служит Пелагию инструментом интерпретации истории спасения, центральными событиями которой являются, с одной стороны, Синайское законодательство, с другой стороны, жизнь и крестная смерть Христа. Погрязшее в грехе человечество нуждается в благодати помощи Божией. От уз греха может освободить только Спаситель. Поэтому Закон Божий (*lex litterae*), полученный ветхозаветным народом от Бога через Моисея и локализирующий грех, является лишь прелюдией к Евангелию Христову. За Откровением *lex litterae* власть греха продолжает усиливаться, и необходимо новое спасительное действие Божие: власть греха заканчивается со Христом, побеждающим ее¹. Эту сотериологическую концепцию Пелагия обильно цитирует блаж. Августин в трактате «О благодати Христа и первородном грехе. Против Пелагия и Целестия»: «Первыми жили люди, праведные от природы (*justos homines ex natura*), затем – по закону (*sub lege*), третьи – по благодати (*sub gratia*). Тогда для руководства разумом помнили о Творце, ... и действие происходило в сердцах не по закону буквы (*non lege litterae*), а по природе (*sed naturae*). Скверные обычаи (*vitiatis moribus*) появились там, где [человеку] не хватало его уже обесцветившейся природы, тогда к ней добавился закон... Но когда возобладала греховная привычка (*peccandi consuetudo*), которая пересилила недостаточный закон, пришел Христос, исцеливший безнадежный недуг (*morbo desperatissimo*)»². Итак, амартологическая история разворачивается в три этапа: *lex naturalis* (от Адама до Моисея) → *lex litterae* (от Моисея до Христа)³ → *adventus Christi* (со Христа)⁴. Пелагий задается вопросом: как реализуется в эти три периода истории свободная воля человека?

В первый период свободная воля еще не полностью подавлялась греховными привычками, и человеку доставляли радость благие поступки: «тогда сильна была неувыдшая еще природа и долгая привычка к греху не помрачила еще человеческий разум настолько, чтобы он без закона презрел свою природу». Большие проблемы со свободным выбором добра начинаются во второй период, когда человек забыл о *lex naturalis*, и Бог напоминает о нем посредством *lex litterae*: «Господь тронул напильником закона (*limam legis*) нашу природу, закосневшую в пороках, покрытую ржавчиной невежества, чтобы обрела она свой прежний блеск. И разумеется, нам стало трудно творить добро не по какой-либо иной причине, но только лишь от долгой нашей привычки к порокам, которая началась с малого и постепенно в течение лет развратила нас и так сковала, так подчинила порокам, что нам стало казаться, будто эта привычка входит в нашу природу»⁵.

¹ Ibid. S. 80.

² Augustinus. De gratia Christi et de peccato originali. Contra Pelagium et Coelestium, II, XXVI // PL XLIV. Paris, 1865. – Col. 400.

³ Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. S. 81–84.

⁴ Ibid. P. 84–89.

⁵ Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, VIII. Col. 1104. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 603–605.

Второй период – божественное воспитание посредством Закона. Происходит обновление совести, что должно помочь человеку следовать своей исконной природе, отвращаться грешных помыслов и радоваться благим мыслям. Но до пришествия Христа, во время *lex litterae* никто не мог исполнить Закон: «это время, когда уже никто не мог соблюдать Закон из-за дурной привычки (*per malam consuetudinem*)»¹. Знание о добре и зле не помогает человеку контролировать грех, и он делает то, чего не хочет. Пелагий размышляет над Рим. 7, 15–20 в русле эвдемонической психологии. Человек не способен преодолеть грешную *consuetudo* своими собственными силами. Однако знание *lex litterae* помогает преодолеть игнорирование воли Божией, так как человек начинает припоминать о своем забытом *lex naturalis*². Хотя желание добра создает внутреннюю дистанцию к греховному действию, но греховная привычка подталкивает к дурным действиям: «Не я делаю плохое, потому что действую против воли (*inuitus*), а по привычке (*consuetudo peccati*) ко греху, которую сам приобрел себе как принуждающую потребность (*necessitatem*)»³. Поэтому ветхозаветный Закон неисполним и не оказывает спасительного действия, а порождает внутреннюю неудовлетворенность человека собой. *Lex litterae* дает лишь знание греха (*cognitio peccati*), которое приводит к осознанию собственной виновности. Закон служит не освобождению от греха (*non remissio peccati*), а его осознанию (*sed cognitio*)⁴. Посредством Закона человек понимает, что совершающий грех повинен смерти (*mortuum*)⁵, ведь человек, знающий Закон, грешит сознательно. Через знание о грехе вина проступка значительно отягощается (*magis gravavit*)⁶. Ученик Пелагия Целестий кардинально отошел от такого понимания ветхозаветного Закона (*lex litterae*), уравнивая его по спасительности с Евангелием. Однако в этом обвинили заодно и Пелагия: «Поскольку Закон точно так же (*quemadmodum*) вводит в Царство (*mittit ad regnum*), как Евангелие»⁷.

Третий период истории греха заключительный. В деяниях Спасителя от Рождества до распятия Пелагий особо выделяет два аспекта, которые совмещают антропологию с сотериологией. Первый аспект связан с проповеднической (учительной) деятельностью: Христос как *doctor*, преподающий людям *doctrina* и *exemplum*. Второй аспект связан с распятием и искупительной смертью Христа: Христос как *sacerdos* (Первосвященник)⁸. По сути, деяния Христа как *doctor* не отличаются от действия *lex litterae*: напоминание и активизация в человеке *lex*

⁵ Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. S. 79.

¹ Pelagius. Expositio in Galatas // Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul. TaS IX, 2. P. 324.

² Pelagius. Expositio in Romanos // Ibid. P. 57.

³ Ibid. P. 59.

⁴ Ibid. P. 32.

⁵ Ibid. P. 57.

⁶ Ibid. P. 39.

⁷ Wermelinger O. Rom und Pelagius: Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432. Stuttgart, 1975. S. 296.

⁸ Pelagius. Expositio in I Corinthios // Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul. TaS IX, 2. P. 181.

naturalis. Но в отличие от каменных скрижалей Закона (различие Закона и благодати), «личным (*praesentes*) слушанием слов Господа мы вместили это в наше сердце»¹. Поэтому учение Христа много действеннее *lex litterae*.

Высшая убедительность слов Христа скрепляется Его *exemplum*. Адам дает людям пример грешного действия, к которому люди приучаются в ходе истории, а Христос преподает противоположный пример. Однако привычность греха остается, и вина с человека не снимается, поэтому он отлучен от Бога. Крестная смерть Христа как священническая искупительная жертва ликвидирует грешный отрыв от Бога, и человек снова обретает возможность вести богоугодную жизнь. Мысль Пелагия опять следует в русле раннехристианских апологетов.

Если человек, уверовав в учение Христа и желая исполнять волю Божию, принимает крещение, то он усваивает искупительную силу смерти Христа, которая отпускает ему не только вину за совершенные до обращения в христианство грехи, но и лишает грешную привычку власти над ним². Итак, согласно Пелагию, крещеные христиане в отличие от остальных людей обладают свободой принятия решения (активной свободой воли), чтобы «победить укоренившуюся порочную привычку (*vitiorum consuetudinem*) и преодолеть немощь (*infirmi-tatem*) в плотских страстях (*in passionibus carnis*)»³. Отсюда вытекает требование Пелагия, обращенное к христианам: «Мы не вправе хотеть и страстно жаждать (*velle aut cupere*) того, что хотят и страстно жаждут те, кто еще не крестился и все еще запутывается (*implicantur*) в ошибках прежней жизни»⁴. С христианами происходит внутренняя метаморфоза, когда *mala consuetudo* заменяется на *bona consuetudo*: «Существует привычка, которая питает как пороки, так и добродетели ... Ум следует занять помыслами о вещах наиболее достойных, и необходимее всего опыт святой жизни. Тогда и дух подыметесь на вершины совершенства и своей долгой благодатной привычкой (*longae consuetudinis beneficio*) он воспользуется для благочестивой жизни (*bene vivendi*)»⁵. Крещеный освобожден от насилия дурных привычек, которые немало определяют жизнь некрещеного. В крещении человеческий дух получает просветление (*inluminatio*) святым Духом, которое является обетованием грядущей славы⁶.

¹ Pelagius. Expositio in II Corinthios // Ibid. P. 244–245.

² Pelagius. Expositio in I Corinthios // Ibid. P. 156.

³ Pelagius. Expositio in Colossians // Ibid. P. 453.

⁴ Pelagius. Expositio in Romanos // Ibid. P. 49.

⁵ Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XIII. Col. 1108. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде. С. 612.

⁶ Thier S. Kirche bei Pelagius / PTS 50. S. 89.

11.2.3. Автономность человека по Пелагию и учение о первородном грехе у блж. Августина

Пелагий, как большинство безмятежных обитателей Рима, исповедовал существенно оптимистический образ человека. Общая история человечества представлялась ему следующим образом. «Адам был создан смертным, и согрешил он или не согрешил, он все равно бы умер»¹. Человек создан как образ и подобие Божие. Затем он утратил свою богоподобность, но в крещении он вновь становится способным к спасению². «Собственный грех Адама повредил только его самого, а не род человеческий; и новорожденные младенцы находятся в таком состоянии, в котором был Адам до согрешения»³. Спасение происходит не только с помощью благодати Божией, но и собственными усилиями и делами человека. Прежние античные философы, размышляя о свободе воли, не стремились дать определение понятию «воля». Иначе к этому вопросу подходят некоторые раннехристианские, в первую очередь греческие, богословы, у которых впервые формулируется понятие воли. Фактически речь идет о концепция свободной воли и свободы принятия решения (выбора). «Нет никакой свободной воли, если она нуждается в помощи Бога»⁴. Такой тезис защищали прежде апологеты. Вследствие выбора свободной воли человек может собственными силами обретать святость, если только он следует благодатному примеру Христа. Итак, человеческая природа может избегать греха⁵.

Основание такому мышлению заложено в аскетическом образе жизни Пелагия. Он стремится к идеалу святости, следуя призыву Божию (ср. 1 Пет. 1, 15–16: «По примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках, ибо написано: “Будьте святы, потому что Я свят”»). Ведь Бог требует от человека лишь то, что человек может. *Ecclesia sanctorum*⁶ – это древнее понятие Церкви⁷. *Posse non peccare*⁸ как характеристика способности свободной воли человека – это благодать Божия. Но Пелагий попадает в затруднительное положение с дальнейшей аргументацией: как он объяснит смысл церковного посредничества в благодати Божией, в частности, крещение младенцев?

¹ Лат.: Adam mortalem factum, qui sive peccasset, sive non peccasset, moriturus esset. *Aurelius Carthaginiensis. Excerpta ex gestis habitis contra Pelagium haereticum* // PL CXXX. Paris, 1853. Col. 902D–903A.

² *Pelagius. Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus, 7* // PL XLV. Paris, 1865. Col. 1718.

³ Лат.: peccatum ipsius ipsum solum laeserit, non genus humanum; et... infantes, nuper nati, in illo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevagationem. *Aurelius Carthaginiensis. Excerpta ex gestis habitis contra Pelagium haereticum* // PL CXXX. Paris, 1853. Col. 903A.

⁴ Лат.: non esse liberum arbitrium, si Dei eget auxilio. Ibid. Col. 903A.

⁵ *Pelagius. Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus, 13* // PL XLV. Paris, 1865. Col. 1718.

⁶ Лат.: Церковь святых.

⁷ Напр. *Cyprianus Carthaginiensis. Testimoniorum libri tres adversus judaeos, XXVI* // PL IV. Paris, 1844. Col. 717. Часто встречается у Августина, напр.: *Augustinus Hipponensis. Enarrationes in psalmos* // PL XXXVI. Paris, 1845.

⁸ Лат.: возможность не грешить. *Pelagius. Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus, 7* // PL XLV. Paris, 1865. Col. 1718. Ср. *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* // PL XLV. Col. 1489, 1491. *Hieronymus. Pelagii dogmata sub critoboli nomine proferuntur, et ab attico catholicorum causam agente discutiuntur* // PL XLV. Col. 1701–1705.

То, что думает по этому поводу Августин, для Пелагия представляется своего рода театром марионеток. Если человек вообще ничего не может поделать, а все происходит только по благодати, тогда это следует расценивать именно таким образом. Пелагий, апеллируя к обоим Заветам, высказывает свой главный аргумент: свободная воля дарована человеку Богом, человек может «выбирать и отвергать, одобрять и пренебрегать», он всегда способен на «добровольный выбор» и действие¹. Пелагий вновь и вновь напоминает о морали и аскезе, которые ведь желанны Богу, а значит, человек должен что-то делать сам. Из этого аргумента свободы следует все остальное у Пелагия.

1. Он отбрасывает идею, что человеческой воле свойственна внутренняя склонность к дурным поступкам. Так говорит Августин вследствие утверждения о грехопадении и первородном грехе. Каждая душа, говорит в свою очередь Пелагий, непосредственно создана Богом, значит, она не может быть запятнана первородным грехом Адама: «Грех Адама во вред ему одному, а не всему роду человеческому; и маленькие дети, которые рождаются, пребывают в том состоянии, в котором был Адам, прежде чем он согрешил»². Во всяком случае, Бог, призывающий человека к ответу в связи с его собственными грехами, делает это не из-за грехов кого-то другого. Разумеется, грех Адама имел катастрофические последствия, это утверждает так же и Пелагий. Грех повлек за собой физическую смерть и основную психологическую установку на непослушание. Но это непослушание распространилось не вследствие физического наследования потомством Адама. Контекст зачатия (Августин) сталкивается здесь с контекстом дурных привычек (Пелагий)³. Грех, согласно Пелагию, несомненно, присутствует, но он распространяется на других людей, потому что они в свою очередь проявляют непослушание благой воле Бога.

Восточная грекоязычная церковь и ранее отвергала мысль, что Бог обвиняет человека за то, чего тот не совершил. Но, напротив, эта мысль проходит красной нитью сквозь творчество Августина Иппонского. Его критики считали подобную мысль несоответствующей христианству. Они говорили, что проступки и вина характеризуют человека не с самого его рождения. Пелагий утверждает: прежде чем человек начинает пользоваться своей волей, для него характерно лишь то, что сотворил Бог, а Бог творит благое. Данному высказыванию соответствует понимание Пелагием крещения: для взрослых крещение является исцелением от греха и новым рождением. Напротив, крещение младенцев является своего рода благословением, потому что

¹ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, III // PL XXXIII. Paris, 1845. Col. 1101. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 597.*

² Лат.: *peccatum Adae ipsi soli obfuisse, et non generi humano; et infantes qui nascuntur, in eo statu esse, in quo Adam fuit ante peccatum. Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XV, 16 // PL XLIV. Col. 392.*

³ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, VIII, XIII, XVII // PL XXXIII. Col. 1104–1105, 1108, 1111. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 605, 612.*

грех и вина еще никак не наличествуют у них¹. Августин критически отмечает, что тогда существуют различные виды крещения², а это не соответствует церковной традиции.

Важно, что понималось тогда под совершающимся в крещении, так как это было проблемным камнем для богослова. Кто подчеркивает благодать, выдает тем самым, как он мыслит о крещении младенцев, что считает по этому поводу. Так, Августин утверждает: человек безнадежен, полностью зависим от благодати. Если обратиться к Пелагию, то мы услышим: крещение младенцев не затрагивает грех и вину, а некрещеный человек отнюдь не беспомощен, тем более что благодать Божия окормляет всех. Младенцы получают в крещении не вечную жизнь, ведь они уже соответствуют ее условиям, а благословение Царства Божия. Пелагий говорит: «Конечно, младенцам крещение необходимо, однако не для прощения грехов, а только ради Царства Небесного. Ибо для них в Царстве Божиим уготованы спасение и вечная жизнь, даже если они не были крещены»³. Такие мысли мы найдем как у Пелагия, так и у Амвросия Медиоланского.

В крещении младенцы озаряются духовным светом, они усыновляются как дети Божии. Не это ли, спрашивает Пелагий, есть гражданство в небесном Иерусалиме, освящение и причастность Христу? Не это ли наследование Царства Небесного? Для Пелагия характерны метафоры, не предусматривающие греховного состояния у младенцев: «Зло не рождается с нами»⁴. Такое богословие не нуждается в понятии первородного греха, чтобы придать смысл крещению. Касательно Августина складывается впечатление, что крещению придается интерпретативно больший смысл. Но диапазон такой интерпретации не столь широк, как можно было бы предположить.

2. Пелагий отвергает допущение, что на волю человека может оказываться особое давление свыше для выбора им добра. Именно в таком ракурсе он воспринимает богословие благодати Августина. Давление извне означает: т. к. человек ничего не может делать, то все должен делать Бог. Бог не позволяет человеку выбирать по собственной инициативе, но Он оказывает на него давление и предрешает, что тот выбирает. Тогда, по мнению Пелагия, благодатные вмешательства Бога полностью ограничиваются внешней помощью, и не существует какого-то особого внутреннего воздействия Божия на душу, внутреннего побуждения человеческой души. На это направляет свою критику Пелагий. Притом, говорит он, никак не существует предопределе-

¹ Ibid., XII, 13. Col. 390. *Augustinus Hipponensis*. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae episcopum, XXIII, 41 // PL XLIV. Paris, 1865. Col. 570.

² *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, VI, 6 // Ibid. Col. 388.

³ Лат.: Parvulis videlicet Baptismum necessarium, non propter remissionem peccatorum, sed tantummodo propter regnum coelorum. Datis enim eis extra regnum Dei locum salutis et vitae aeternae, etiamsi non fuerint baptizati. См. *Augustinus Hipponensis*. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae episcopum, XXII, 40 // Ibid. Paris, 1865. Col. 570.

⁴ Лат.: malum non nobiscum oritur. См. *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XIII, 14 // Ibid. Col. 391.

ния к святости, ведь тогда у человека отсутствует самостоятельность. Это критикуется Пелагием, такая идея для него бессмысленна. Ну а для Августина бессмысленно обратное. Все происходит не без человека, говорит Пелагий: «эффект сотрудничества»¹, т. е. речь идет о сотрудничестве (*συνεργία*), соработничестве человека Богу в деле своего спасения. Процесс спасения связан с тем, как мы живем. Он не протекает *sola gratia*².

Августин мыслил совсем иначе, чем Пелагий, и оказал очень сильное влияние на Запад. Пелагий же вследствие церковно-политической деятельности Августина был отвергнут Западной церковью. В формулировке Пелагия звучит, что человек может, если он хочет, соблюдать заповеди Божии не греша: «Человек всегда может как грешить, так и не грешить, чем мы постоянно проявляем свободную волю»³. Это высказывание, звучащее убедительно и поучительно, было сразу жестко оспорено. Августин цитирует это высказывание, чтобы доказать от противного. Ведь, согласно Августину, данное высказывание означает, что Бог излишен для людей. Но человек поработан греху и может придерживаться заповедей Божиих только с помощью божественной благодати. Значит, говорит Августин, *non peccare*⁴ невозможно, т. к. человек постоянно пребывает в грехе. Что значит человек сам по себе без помощи Божией?

Человек, как он есть, – не соглашается Пелагий, – способен «жить праведно и свято»⁵, способен бороться с искушением и грехом: «Ибо существует... у нас в мыслях некая природная святость; пребывая как бы в святилище духа, она выносит свое суждение о добре и зле, одобряя поступки честные и справедливые, дурные дела она осуждает, и по свидетельству совести, по некоему внутреннему закону она принимает решения о различных явлениях»⁶. То, что это так, доказывают ему библейские призывы: «Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19, 2); «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Пелагий спрашивает: как мог сказать такое Бог, если это не так? Как может тогда Бог призывать к святости? Августин в свою очередь утверждает: человек не может быть свят. Пелагий в ответ: справедливый Бог «не мог нам приказывать делать невыполнимое, и, Милостивый, Он не может осуждать человека за то, чего тот не в силах избежать»⁷. Иначе человеку не остается иного выхода, как только тупо биться лбом о стену. Но ведь в Библии содержится достаточно много примеров тому, что

¹ Лат.: cooperationis effectum. Ibid., XXV, 26. Col. 373.

² Лат.: только благодатью.

³ Лат.: hominem semper et peccare, et non peccare posse; ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. См. *Pelagius. Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus, 7 // PL XLV. Paris, 1865. Col. 1718.*

⁴ Лат.: не грешить.

⁵ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, III, XXVI // PL XXXIII. Col. 1101–1105. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 597–605.*

⁶ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XVI // Ibid. Col. 1101. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Там же. С. 599.*

⁷ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XVI // Ibid. Col. 1110. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Там же. С. 616.*

люди жили благочестиво, что это им удалось¹. Августиновское возражение заранее понятно: они делали это не без благодати.

Итак, Пелагий рассматривает Библию с той позиции, что там описывается, как Бог призывает человека действовать так-то и так-то. Они делают то-то, живут так-то и обретают Божие благоволение. В этом направлении формируется классическое учение пелагианства, которое называется учением об *impeccantia*, о безгрешности, как классически его формулирует ученик Пелагия Целестий: «Грех происходит по свободной воле или по необходимости? Если по необходимости, то это не грех; если по свободной воле, то его можно избежать... Должен ли человек быть без греха? Несомненно, должен: если может, то должен; если не может, то, следовательно, не должен. И если человек не должен быть без греха, следовательно, должен быть с грехом, а как раз не совершается никакого греха, если это происходит по необходимости»².

В этой формуле возможность эквивалентна необходимости. Так как возможность выбора между совершением некоего конкретного греха и несовершением есть проявление свободы воли, то свобода воли реализуется в моральном долженствовании отказа от выбора греховного действия, противоречащего божественному закону. Свобода воли и разум – качества образа Божия в человеке. Возможность несовершения зла – это уразумленная необходимость добра. Как и у мужей апостольских, зло эквивалентно заблуждению. Итак, человек должен быть способен действовать так, как от него может требоваться Богом. Значит, человек может быть без греха. Пелагианская доктрина свободы воли подразумевает: люди не могут быть ответственны за то, что не в их возможности. Ответственность невозможна без самостоятельности выбора. Свобода воли есть сила, проявляемая, когда человек выбирает между добром и злом, между святым и греховным. Все, что совершается не по свободному волеизъявлению, не может оцениваться моральными критериями.

Размышляя над своей концепцией первородного греха, Августин цитирует важное богословское положение Пелагия о неврожденности греха человеку: «Всякое добро и зло, которые либо хвалятся, либо порицаются, не рождаются с нами, а совершаются нами (*agitur a nobis*); ибо мы способны (*capaces*) и на то, и на другое, а не рождаемся (*nascimur*) с ними. Мы порождены как без добродетели (*sine virtute*), так и без порока (*sine vitio*). Также до действия собственной воли (*ante actionem propriae voluntatis*) в человеке наличествует только то, что вложил в него Бог (*Deus condidit*)»³. Данное высказывание поясняется самим Пелагием в его сохранив-

¹ *Pelagius*. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, VIII // Ibid. Col. 1104. Ср. *Пелагий*. Послание к Деметриаде // Там же. С. 604–605.

² Лат.: *Peccatum voluntatis an necessitatis est? Si necessitatis est, peccatum non est; si voluntatis est, vitari potestomus. Utrumne debeat homo sine peccato esse? Procul dubio debet: si debet, potest; si non potest, ergo nec debet. Et si non debet homo esse sine peccato, debet ergo cum peccato esse, et jam peccatum non erit, si illud deberi constiterit.* См. *Coelestius*. Definitiones de impeccantia // PL XLVIII. Paris, 1862. Col. 617D–618A.

³ *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali, XIII, 14 // PL XLIV. Col. 391.

шемся аутентичном тексте: «Бог пожелал даровать разумному творению [т. е. человеку] самостоятельное благое состояние (*voluntarii boni munere*) и возможность [проявления] свободной воли (*liberi arbitrii potestate*). Обе возможности человека позволяют ему действовать самостоятельно, как он желает (*velit*). Способный (*capax*) к добру и злу, он по природе (*naturaliter*) обладает обеими [этими возможностями] и по желанию склоняется (*voluntatem deflecteret*) к тому или другому»¹. Способность делать зло необходимым образом относится к свободе, потому что мы не можем желать добра, не будучи в то же самое время способны желать зла. Без этой возможности выбора из противоположностей нет свободы выбора добра, а потому человек лишается моральной ценности. У человека нет свободы воли, и он не является автономным моральным субъектом, если святость или греховность, соответственно, вечная жизнь или смерть навязываются ему с необходимостью.

Анализируя пелагианскую концепцию автономности человека, Лев Исаакович Шестов (1866–1938) резюмирует: «Все их (пелагианцев) учение является развитием двух принципов – принципа, высказанного Сократом и воспринятого всеми его преемниками – Платоном, Аристотелем и стоиками – и сохранившегося, в конце концов, даже в неоплатонизме, – что нормы добра стоят над Богом, а не наоборот, и соответственно принципа о свободе воли. *Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate constitit*² – Свобода воли, через которую Бог дал человеку независимость, состоит в том, что человек может принять грех или воздержаться от него»³.

Пелагия и его учеников нельзя считать богословами, не ведающими о благодати или умышленно элиминирующими ее из своей богословской системы. Но человек, согласно Пелагию, не может ничего делать, если желание к тому отсутствует у него. По Пелагию, христианин – это человек, который чистосердечно может сказать, я ни с кем не поступаю несправедливо, во всем я веду правильную жизнь. При этом такой человек не возмнил о себе, что он постоянно с детства до смерти живет по справедливости. Пелагий не подразумевает раз и навсегда достигнутого состояния совершенства, но кто всерьез понуждает свою волю и реализует волимое, тот может достигать этого состояния⁴. Пелагий не считает христианство простым мирским делом, делом «безблагодатным». У него были критики, – отмечает блж. Августин. Да, у него был целый ряд критиков, как например, блж. Иероним Стридонский⁵. Лишь поверхностные из них не догадывались, что скрывается в словах Пелагия, а именно – глубокая религиозность. Ведь в

¹ *Pelagius. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, III // PL XXXIII. Col. 1100.*

² Л.И. Шестов цитирует из: *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus, LXXVIII // PL XLV. Col. 1102.*

³ *Шестов Л.И. Sola Fide – Только верою (Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь). Paris, 1966. С. 128–129.*

⁴ *Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XVIII, 19 // PL XLIV. Col. 369.*

⁵ *Hieronimus. Dialogus adversus pelagianos, sub persona atticis catholici et critobuli haeretici // PL XXIII. Col. 569–571.*

них звучит напряженное осознание огромных преимуществ, которые Бог предопределил человеку: Бог «хочет, чтобы мы помнили о достоинстве, дарованном нам, и чтобы при такой чести нам было стыдно грешить»¹. Ну а касательно требований моральных законов и следования примеру Христа Пелагий говорит: все это нужно реализовать в течение жизни. У Пелагия критикуют именно экзистенциальные преимущества и достоинство человека.

Следует рассмотреть критические замечания касательно пелагианского богословия. Критики заявляют, что ему недостает реалистичной оценки слабости человека. Пелагий придерживается слишком высокого мнения о человеке и тем самым подталкивает его к падению, ибо человек, переоценивая сам себя, не делает то, что должен делать. Пелагий для Августина слишком оптимистичен и однокбок. То, что Пелагий предлагает как интерпретацию христианства, является по большей части неадекватным, заявляет Августин. Нельзя так воспринимать человека! Человек надломлен, он поврежден. И кто не понимает этого, тот не говорит о нем корректно. Эта неадекватность усилилась у учеников Пелагия. В данном случае на первом месте Августин называет Целестия, ставшего предводителем пелагианского движения. Целестий активно отрицал наличие у рождающихся детей первородного греха: «Рождающиеся дети находятся в том состоянии, в котором был Адам до преступления и никто из детей не связан первородным грехом»². Он учил, что Адам был создан смертным, т. е. не утратил бессмертие, и что Адам все равно умер бы, неважно, грешил он или нет: «Адам был создан смертным человеком, согрешил бы он или не согрешил бы, он бы все равно умер. Потому что грех Адама повредил только его самого, а не весь род человеческий»³. Со стороны Бога это не было лишением человека благодати, просто такова природа человека. И без прискорбной истории в раю человек был бы смертным. Это неслыханное для того времени высказывание! Правда, у Татиана мы уже сталкивались с подобным утверждением. Антропология Августина опирается на противоположное допущение: Адам все проиграл в раю.

Достраивая пелагианскую антропологию, Целестий оспаривал требование обязательного крещения младенцев, утверждая, что младенцы и без крещения достойны вечной жизни. Он опирался на богословскую традицию Климента Александрийского и свт. Иоанна Златоуста, отрицавших грешность младенцев: «Мы крестим даже младенцев, хотя они не имеют греха, чтобы им придалось освящение, праведность, усыновление, наследие, чтобы были братьями и членами Христа и стали обителью Духа»⁴. Августин указывал при критике пелагианцев: «Обратите

¹ *Pelagius*. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XIX // PL XXXIII. Col. 1112. Ср. *Пелагий*. Послание к Деметриаде // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. С. 620.

² Лат.: *infantes qui nascuntur, in eo statu sint, in quo Adam fuit ante praevagationem* и «*quod parvulorum neminem obstringat originale peccatum*. См. *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, II, 2 // PL XLIV. Col. 386. Ср. *Ibid.*, IV, 4. Col. 387.

³ Лат.: *Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum*. *Ibid.*, XI, 12. Col. 390.

⁴ *Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος*. Λόγος Γ', 6 // *Jean Chrysostome*. Huit catecheses baptismales. SC 50. Paris, 1970. P. 154.

внимание, что они возражали против крещения младенцев»¹. Правда, тут следует отметить, что позднее Целестий стал несколько сдержаннее в этом пункте своего учения, ведь тогда крещение не являлось бы уже спасительно необходимым. В интересах Целестия подчеркивать несовместимость благодати и свободной воли: человек обладает либо той, либо другой. Здесь учение Целестия выходит далеко за границы учения Пелагия, для которого было непредставимо христианство без благодати. Здесь наблюдается следующее. Ученики Пелагия порой могли расширять рамки его учения с целью указать человеку на то, как он должен жить пред Богом. Им требовалось так определять благодать Божию, чтобы для человека оставалось свободное пространство автономного бытия.

Несовместимость благодати и свободной воли – это экстремальное высказывание. Ведь тогда логично продолжить: или человек подлинно действует сам по себе, или же Бог предопределяет ему благодать, и тогда человек вовсе не действует. Подобные высказывания заостренно звучат у учеников Пелагия. В первую очередь речь идет о Юлиане Экланском, наиболее даровитом мыслителе пелагианства. Он столкнулся с Августином в непосредственной дискуссии и поставил его в весьма затруднительное положение, ибо сказал ему: ты позаимствовал элементы своей концепции у манихеев, а манихейство – ересь.

По мнению Юлиана, свободная воля обеспечивает человеку состояние полной автономии по отношению к Богу. Раз человек обладает свободной волей, то он суверенен от Бога: «Человек независим от Бога»². Итак, человек более не вверен в руци Божии, он более не нуждается в Боге. Это крайняя форма пелагианства. Она заметно отклоняется от классической системы самого Пелагия.

В антропологии Целестия и Юлиана иначе чем у Пелагия определяется то, кто есть человек: он имеет свободную волю и самостоятелен по отношению к Богу, автономен. В этих мыслях нет антихристианской злонамеренности. Речь не идет о «сверхчеловеке», как позднее прозвучит у Ницше. Нет, идея данных пелагианцев заключается в том, что Бог предоставляет человека самому себе, потому что Он наделил его свободной волей. Главной посылкой у Юлиана является Божие благо. Исходя из нее, он критикует августиновское богословие как чистой воды манихейство. В том числе Юлиан выступает против мрачной оценки человеческой сексуальности (как было сказано ранее, он сам был женат на дочери епископа Беневентского Тиции и его брак был воспет св. Павлином Ноланским Милостивым). Юлиан настаивал на том, что умеренные сексуальные отношения являются делом естественным и невинным³.

¹ Лат.: *Ecce quod eis objicitur de Baptismo parvulorum*. Ibid., XVIII, 19. Col. 394. Cp. Ibid. Col. 375, 396.

² Лат.: *a Deo emancipatus homo est*. См. *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* // PL XLV. Col. 1102.

³ Ibid. Col. 1158, 1440.

Блж. Августин не мог согласиться с тем, что человек сам по себе способен на благие поступки. Он радикализирует антропологические воззрения сщмч. Ириней Лионского, согласно которым человек – относительно беспомощное существо, нуждающееся в божественном воспитании и испытании. Для Юлиана это – чуждая ему богословская позиция, когда он делает свои высказывания о сексуальности в атмосфере уже мощного влияния на Западе августиновских идей. В сексуальности Августин и ряд других богословов усматривали обитель зла, гнездо греха. Говорить иначе на богословском подиуме того времени выглядело провокацией. Даже независимо от позиций Целестия и Юлиана, пелагианство с его радужной оценкой человека и невинным признанием зависимости человека от Бога вызывало достаточно критических нареканий. Так разразилась битва антропологий. То, что пелагиане сделали своим богословским проектом, фактически представляло собой образ человека, который признавали многие аскетические движения. Они формировались из людей, считавших человека способным на самостоятельные благие действия и видевших в таких действиях исполнение воли Божией. Они вели аскетическую и добропорядочную жизнь, потому что верили, что человек способен творить добро. В Церкви во все столетия многие проповедники морали были *de facto* пелагианами. За пределами пелагианского спора подвижников-аскетов превозносят и говорят, что они являются глубоко религиозными людьми, избравшими идеал святости.

Кроме того, крайние высказывания Целестия о свободе и благодати в человеке не поддерживались даже пелагианами. Судя по истории Церкви, пелагианство отвергалось только в теории, ну а на практике пелагианство продолжало здравствовать и культивировалось в церковных общинах: ты должен жить по закону Божию и Бог осенит тебя благодатью.

Целестий был осужден Карфагенским собором в 412 г., в 416 г. осужден еще раз в Милеве (Африка) и, наконец, на большом синоде в Карфагене в 418 г. с участием испанских епископов. В конце концов, его учение на Третьем Вселенском соборе в Ефесе (431) было признано апостазийным, отступническим (правило 1: собор осудил кроме Нестория и Иоанна Антиохийского «целестиево мудрование»).

11.2.4. Реакция блж. Августина на антропологию Пелагия

В 396–397 г. блж. Августин занимает следующую позицию: в человеке проявляется неведение и неспособность творить добро, несмотря на его познания. Это результат наследственного недуга, начинающегося с Адама. Августином формулируется концепция первородного греха. Кроме того, в августиновском богословии появляется важный аспект: для принятия человеком божественного призвания требуется предпосылка благодати Божией. Человек становится все более неспособным и все более зависимым от благодати. Отказ человека от своего призвания

объясняется теперь первородным грехом как глубоким повреждением. У Августина остается без ответа вопрос: почему благодать Божия ниспосылается только одной части человечества? Блаженный Августин, уходя от ответа, ссылается на Послание к Римлянам апостола Павла (Рим. 11, 33): «Бог непостижим»¹.

В 397 г. Августин начинает писать свою знаменитую «Исповедь» («*Confessiones*»). Он сформулировал основы своего богословия еще до встречи с богословской системой Пелагия. Пелагий пишет свои полемические сочинения, предназначая их для римского контекста в русле африканского богословия. Августин в это время утверждает, что человек зависим от благодати Божией, однако благодать распределена неравным образом. Грех, согласно Августину, в отличие от манихейского понимания, не является материальной субстанцией, но, несмотря на это, обладает массивным негативным воздействием: речь идет о *concupiscentia*², итак, о страстном стремлении к миру видимому. Это рамочное представление об углубившейся со временем вине человека, которая передается по наследству от Адама.

Блж. Августин в своем богословии о грехе и вине еще раз совершенно по-новому подходит к антропологии Пелагия. Августин форсирует ситуацию дискуссии: первородная благодать – это возможность свободно выбирать между добром и злом, но возможность (*posse*) утрачена в результате грехопадения Адама. Определенно и в крещении человек не получает ее обратно. Из-за греха он потерял бессмертие. В первоначальном состоянии душа господствовала над телом, но теперь и это извращено. Ныне над человеком царит вожделение (*concupiscentia*). Вожделение доминирует в отношениях между обеими составляющими человека, душой и телом. Это скверная ситуация для человека, когда тело и душа более не переносят друг друга. Вожделение состоит именно в том, что душа ориентируется на тело, на чувственное, вместо того чтобы ориентироваться на невидимое, божественное. Правда, душа и ныне имеет свободную волю, но она принципиально неспособна на добро, кроме внешних благих дел.

Августин утверждает так, ибо ему требуется найти компромисс между его онтологическими и этическими высказываниями: ведь говорит же он людям, что они должны творить добро. За удручающее состояние человека Августин возлагает ответственность на грех Адама. Существует такая церковная традиция, так считал не только Августин. Мы должны различать между Преданием Церкви и традицией Августина, когда утверждается, что все люди поражены смертью Адама и сопричастны его вине. Это традиция африканского богословия, но сама мысль о сопричастности является дохристианской эллинистической, а также иудейской, пожалуй, лучше сказать израильской.

¹ Ср. *Augustinus Hipponensis. De praedestinatione sanctorum*, VIII, 16 // *Ibid.* Col. 973.

² Лат.: вожделение, страсть.

Последствия греха Адама Августин видел теперь в особо сумрачных тонах, это что касается ущербности человека, его фатального бессилия и неспособности. Для наших современников затруднительно акцептировать такое представление о соучастии в грехе, причастности к вине Адама, но для людей дохристианского и раннехристианского времени в этом не было особой проблемы. Над этими скорее абстрактными мыслями о соучастии Августин надстраивает затем свое специфическое учение о первородном грехе, т. е. учение о грехе, который перешел на всех людей как действительный грех, потому что все происходит от Адама. Не все согрешили, нет, но все люди происходят от Адама. Однако здесь у Августина возникают проблемы. Например, как обстоят дела с зарождением души: возникает душа до зачатия тела или одновременно? Августин понимал: в данном контексте богословствования логично следует только то, что каждый раз творимая Богом новая душа становится грешной через тело, так как тело заражено унаследованным грехом. Итак, плотское является обиталищем зла. Тело первым в человеке усваивает унаследованный грех в процессе зачатия, а затем он заражает и душу. Здесь отчетливо распознается дуалистическое мировоззрение. Августиновское учение отравлено дуалистическим мышлением. Вирус манихейства был подавлен, но не ликвидирован.

Следует, наконец, точно уяснить акценты августиновского учения. Прежде всего, возникает вопрос, на кого ориентировался Августин, формируя свое учение? Три авторитета говорят в пользу его учения о первородном грехе: разум, традиция и Библия. Августин чувствует поддержку со стороны разума, ибо он говорит: лишь так шансы человека на спасение, которые сосредоточены в христианстве, выглядят убедительно. И традиция дает Августину право говорить что-то в этом роде. Он приводит святоотеческое доказательство, хотя отцы Церкви, на которых он ссылается, вовсе не были представителями учения о первородном грехе, но лишь абстрактно говорили о взаимосвязи бед со времен Адама. Августин привлекает их авторитет для своего существенно модифицированного учения о первородном грехе. Наконец, Библия. Августин усматривает в ней подтверждение своей идеи. Он убежден, что апостол Павел в Рим. 5, 12 говорит о первородном грехе. На древнегреческом языке там звучит: *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* = «*потому что все согрешили*»¹. Апостол Павел намерен сказать в этом тексте, что из-за непослушания Адама грех пришел в мир.

Публично эта идея была озвучена Августином 24 июня 413 г. в Карфагене, когда он читал в Великой Базилике проповедь на Рождество Иоанна Крестителя. Он подчеркивает там значение Христа как божественного посредника. Через Христа примиряется «масса всего рода чело-

¹ В русском синодальном переводе стоит «потому что в нем [одном человеке, т. е. Адаме] все согрешили». Греческое *ἐφ' ᾧ* стандартно переводится как «потому что» или, возможно, «в этом», хотя буквалистски можно перевести и как «в котором» или «в ком». Латинская версия Библии, которой пользовался Августин, видимо, была похожа на Вульгату.

веческого»¹. Августин апеллирует к 1 Кор. 15, 21: как в Адаме все умирают, так и во Христе все оживут. Исходя из этого он подчеркивает особое значение крещения. И младенец нуждается в крещении, а значит, во Христе как Спасителе. Даже Иоанн Креститель не был изъят из преемства греху Адама. Попутно Августин дает ссылку на Рим. 5, 12: «Таким образом она [смерть как наказание за грех] перешла на всех людей, в котором [одном человеке Адаме, который повинен смерти] все согрешили»². Эта проповедь, произнесенная через два года после осуждения Целестия вызвала жесткие дискуссии. Три дня спустя, в день памяти мученицы Гудденции, он был вынужден говорить не о мученице, а о крещении детей и грехе Адама³. Исходной точкой стала дискуссия с богословами, обвинявшими Августина в новации, даже в ереси. С этого момента он переходит к защите. Августин утверждает, что крещение и для детей является единственным путем в Царство Небесное, а срединного места (*medius locus*) между Царством Небесным и проклятием не существует. «Некрещенные младенцы подпадают под проклятие»⁴. Подтверждением тому он считает Евангелие от Иоанна (Ин. 3, 13): «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах». Августин связывает всех людей с Адамом, ссылаясь на Рим. 5, 12, и защищает идею передачи первородного греха посредством *generatio carnalis* (плотского размножения)⁵. Во время проповеди прихожане начали волноваться. Прежде чем он смог в конце проповеди зачитать цитату из Киприана Карфагенского, которая должна была служить подтверждением отсутствия догматической новации у самого Августина, он должен был призвать слушателей к спокойствию: «Я прошу вас, чтобы вы немного успокоились»⁶. Значит, вопрос о крещении младенцев и передаче первородного греха от Адама в 413 г. в Карфагене все еще оставался спорным. Эта первая фаза пелагианского спора заканчивается, когда центром дискуссии становится богословие самого Пелагия⁷.

Блж. Августин цитирует Рим. 5, 12 из Вульгаты по-латински: *in quo omnes peccaverunt*, т. е. «в котором все согрешили». Он понимает *in quo* как относительное местоимение, которое относится к Адаму⁸. Августин ищет библейский текст для подтверждения своего учения о первородном грехе, но на греческом языке такое узко конкретизированное прочтение данного предложения некорректно. Мы можем проследить, как Августин интерпретирует этот новозаветный стих, однако приходится констатировать, что это – экзегетическое заблуждение. Рим. 5, 12 не

¹ Лат.: *omnis generis humanimassa*.

² Лат.: *ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Augustinus Hipponensis. Sermo CCXCIII: In Natali Joannis Baptistae, VII, 12 // PL XXXVIII. Paris, 1865. Col. 1335.*

³ *Augustinus Hipponensis. Sermo CCXCIV: Habitus in basilica Maiorum, in Natali martyris Guddentis // PL XXXVIII. Col. 1336.*

⁴ Лат.: *Parvulus non baptizatus pergat in damnationem. Ibid. Col. 1339.*

⁵ *Ibid., XVI, 16. Col. 1345.*

⁶ Лат.: *Rogo vos, ut paululum acquiescatis. Ibid., XX, 19. Col. 1347.*

⁷ *Drecoll V.H. Der Pelagianische Streit // Augustin Handbuch. Tübingen, 2007. S. 182–183.*

⁸ *Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XXIX, 34 // PL XLIV. Col. 402.*

содержит в себе никакого учения о первородном грехе, но это единственное библейское место, которое может привести Августин.

Выражение «*in quo*» Августин понял как относительное местоимение, хотя высказывание апостола Павла следовало бы скорее перевести составным причинным подчинительным союзом «*потому что* все согрешили», т. к. это соответствует греческому сложному союзу « $\epsilon\phi' \tilde{\omega}$ » (ср. употребление « $\epsilon\phi' \tilde{\omega}$ » в 2 Кор. 5, 4 и Флп. 3, 12). Такова греческая традиция в отличие от латинской. Подобную интерпретацию «потому что все согрешили» мы найдем у блж. Феодорита Кирского (ок. 393–460): «Не за прародительский грех, а за свой собственный каждый навлекает на себя смертный приговор»¹. Патриарх свт. Фотий Константинопольский интерпретирует в том же духе². Известный православный экзегет и религиовед, еп. Кассиан Безобразов (1892–1965) в своем переводе на русский язык Нового Завета придерживался именно греческой традиции прочтения³. «Первый вариант [перевода], если $\tilde{\omega}$ является указательным местоимением мужского рода, то переводить можно как “тот, который упомянут выше”, но так как слов мужского рода во фрагменте два, то по смыслу это может относиться, либо к Адаму ($\acute{o} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), либо к смерти ($\acute{o} \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$). Таким образом, возможен перевод “Адамом все согрешили” или “смертью все согрешили” (*по причине смерти* все согрешили). Второй вариант, если $\tilde{\omega}$ – местоимение среднего рода, то переводить надо *так как* или *потому что*, и именно с этим переводом согласны большинство филологов, т. к. филологические соображения говорят против перевода *в нем*. Следовательно, перевод $\epsilon\phi' \tilde{\omega}$ словосочетанием *в нем*, используемое в Синодальном тексте, представляется не лучшим, еще менее корректен перевод *потому что в нем*, когда разные варианты приведены вместе как последовательный текст»⁴. Августин Иппонский использовал латинский перевод Библии. «Не лучший перевод привел к характерному для Запада пониманию: “*В нем* (в Адаме) все согрешили”, чем были созданы... предпосылки для неверного учения блж. Августина о наследуемости личного греха и о первородной вине, следовательно, о существовании греха независимого от свободы воли»⁵.

Итак, именно у блж. Августина, а не у апостола Павла речь идет о персонифицированном первородном грехе. Апостол Павел персонифицирует смерть, грех, вину, но этого не делает Августин. Основанием его учения становится персонифицированный первородный грех Адама. Апостол Павел говорит, что с грехом в мир приходит смерть. Августину этих слов недостаточно, и он обращается к Пс. 50, 7: «Я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя»⁶ (соот-

¹ *Theodoritus Cyrensis. Interpretatio epistolae ad romanos, V // PG LXXXII. Paris, 1864. Col. 100B.*

² *Photius Constantinopoutanus. Epistolarum liber II, LXXXIII–LXXXIV // PG CII. Col. 889C–896A.*

³ Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа / Пер. с греч. под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001. С. 310.

⁴ *Кикин В., прот.* Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // *Христианское чтение.* № 3. СПб., 2013. С. 13. Ср. *Мейендорф И., протопр.* Антропология и первородный грех // *Пасхальная тайна : статьи по богословию.* М., 2013. С. 197–201.

⁵ Там же. С. 14.

⁶ Лат.: *ecce in iniquitate conceptus sum et in peccato peperit me mater mea.*

ветствует русскому синодальному переводу). Мартин Лютер (1483–1546), преклонявшийся перед богословием Августина, переводит этот стих так: «*Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeuget* [модифицированный современный вариант: *in sündlichem Wesen geboren*], *und meine Mutter hat mich in Sünde* [модифицированный современный вариант: *Sünden*] *empfangen*». На русский язык это переводится следующим образом: «Вот, я зачат от грешного семени [модифицированный современный вариант: рожден в грешном существе], и моя мать забеременела мной в грехе [модифицированный современный вариант: в грехах]». Этот библейский стих чрезвычайно интересовал Лютера, потому что к нему проявил интерес Августин.

Блж. Августин упорно строил свои доказательства, правда, в целом весьма бессистемно, разрозненно, и спустя столетия самого Августина уже понимали по-разному. Августин также перечисляет то, что передается вместе с первородным грехом. *Peccatum originale*¹ – это изначальный грех.

11.2.5. Спор блж. Августина с еп. Юлианом Экланским:

дилемма «благодать или свобода»

Мысль о соучастии в вине (причастности греху) Адама происходит из окружения Августина. Его магистральная переформулировка учения о грехе имела шанс стать широко признанной, потому что так сложилась к тому времени окружающая интеллектуальная обстановка. Например, в данном ключе интерпретируется Евр. 7, 10, где говорится: Левий «был еще в чреслах отца [Авраама], когда Мелхиседек встретил его», т. е. незачатый Левий воспринимается как уже присутствующий в отце. Августин развивает мысль: каждый из нас уже присутствовал, когда Адам согрешил, мы были в его чреслах. В Адаме все погибли, но не потому, что каждый по отдельности совершил, повторил грех Адама, а из-за поражения грехом всего Адама, в том числе и его семени, из которого все должны были возникнуть. Понятно, насколько материалистично видит Августин взаимосвязь всех людей с Адамом. Августин буквалистски читает повествование о творении: в семени Адама все уже наличествовали и все вместе с ним согрешили.

Итак, грех Адама прямо-таки врожденный генетический наследственный дефект, от которого человек сам избавиться не может. Этот дефект постоянно воспроизводится в половом акте зачатия. Согласно Августину, в семени мужчины скрывается зло. Августин выдвигает прямо противоположную манихеям идею, которые учили, что в семени скрываются божественные частицы света. Он сознательно противопоставляет свое учение о первородном грехе манихейской антропологии. По манихейскому учению, при совокуплении (*concupitus*) с непорочными несо-

¹ *Augustinus Hipponensis. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium* // PL XLIV. Col. 385–410.

вершеннолетними девочками и девственницами освобождаются частицы божественного света, которые скрыты в человеческом семени (*semen humanum*) и должны быть освобождены избранными (*electi*).

Августин говорит по этому поводу о «позорном преступлении, когда излитое при половом сношении и смешанное с мукой семя приносилось в жертву»¹. Августин называет это «не таинство, а заклятие»². Из такой смеси манихеями приготавливалась пища для избранных, «как часть очищения своего Бога: что требуется, так как во всех телах небесных и земных, так же и в семенах всех вещей, а таким образом и в человеческом семени присутствует загрязнение. Так что в связи с этим, согласно их мнению, необходимо очищая вкушать как семя человека, точно так же и иные семена, которые содержатся в пище»³. Августин рассказывает об «ужасных непристойностях трапезы»⁴. Так как зачатие способствует пленению божественных частиц света, манихеи рекомендуют применение противозачаточных методов⁵. О внешнем поведении манихеев, проистекающем из их антропологии и сотериологии, Августин сообщает в подробностях в книге «О нравах католической Церкви и о нравах манихеев»⁶. Получается, что выстраивая антропологическую антитезу манихеям, Августин сходно с ними отрицательно оценивает акт полового зачатия.

Его непоследовательность заключается в том, что озвученная физическая солидарность относится только к Адаму, а не ко всем предкам каждого отдельного человека. Почему только Адам? По этой логике каждый человек согрешил бы во всех своих предках. Тогда налицо многие грехи, которые должны были передаваться по наследству. Почему эта взаимосвязь устанавливается лишь в одном единственном случае: Адам и человечество? Адам качественно отличается от остальных людей? Именно в моменте унаследования Августин подразумевает всех. Грех доходит до конкретного человека через всех его предков. Предком является не только Адам, ведь между ним и конкретным индивидуумом располагаются другие грешные люди. Все это представляет собой не что иное, как библицизм: раз так записано в Библии, в истории о рае и у апостола Павла, то можно сделать внеисторическое догматическое обобщение. Библицизм как атомистический подход к текстам Библии вырывает отдельные текстовые элементы из их конкретного контекста. Исторические интенции библейских стихов упускаются из виду. Всем этим

¹ Лат.: ...turpissimum scelus, ubi ad excipiendum et commiscendum concumbentium semen farina substernitur. См. *Augustinus Hipponensis. De haeresibus ad Quodvultdeum, liber unus, XLVI // PL XLII. Paris, 1845. Col. 36.*

² Лат. non sacramentum, sed exsacramentum. Ibid.

³ Лат.: ut purgent Dei sui partem: quam profecto, sicut in omnibus corporibus coelestibus et terrestribus, atque in omnium rerum seminibus, ita et in hominis semine teneri existimant inquinatam. Ac per hoc sequitur eos, ut sic eam etiam de semine humano, quemadmodum de aliis seminibus, quae in alimentis sumunt, debeant manducando purgare. Ibid. Col. 36.

⁴ Лат. horrenda cibi turpitudine. Ibid.

⁵ *Augustinus Hipponensis. Contra Faustum manichaeum, liber quintus decimus, VII // Ibid. Col. 310–311.*

⁶ *Augustinus Hipponensis. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum // PL XXXII. Col. 1309–1376.*

описательным элементам Августин согласно своей логике навязывает нехарактерные для них взаимосвязи и смыслы.

В результате буквалистского истолкования Библии для блж. Августина все люди лично являются грешниками еще прежде, чем они сами согрешили. Предание, прежняя святоотеческая церковная традиция об этом не говорили. Августин постоянно начинает с традиционных представлений, но затем следуют его суровые дополнения и новации. Юлиан возражает Августину: грехов в собственном смысле у новорожденных вообще не может быть. Августин вынужден согласиться, что его определение греха не относится к грудным детям, потому что понятие греха принципиально подразумевает то, за что всякий человек несет личную ответственность. Августин замечает, что он испытывает затруднения со своим понятием греха: грех как волевое стремление получить то, что запрещено.

Выбраться из неблагоприятной ситуации ему помогает введение новых различий. Во-первых, есть грех непосредственный (см. дефиницию выше). Тогда есть 1) наказание греха и 2) то, что одновременно является грехом и наказанием греха. Во-вторых, есть грех, с которым мы рождаемся. Грех латентно присутствует в младенцах, а впервые проявляется он в юношеском возрасте. Исток и этого греха восходит к воле одного грешника, Адама. Итак, в человеке постоянно присутствует некогда выбранный волей грех, а значит, грех непосредственный. Сначала он присутствует в человеке как возмездие за грех Адама, проявляющееся в вожделении греха, и только затем он становится волимым, непосредственным грехом. Раз младенец изначально не имеет личного непосредственного греха, то он не несет наказания, к которому приводит личный грех. Тем самым Августин первый раз терминологически спасается от критики Юлиана.

Но из-за введения нового понятийного различия учение Августина переживает очередную модификацию: в прежнем варианте его учения первородный грех был идентичен с грехом Адама, а теперь он является следствием возмездия, а именно вожделением. То, что, согласно Августину, наследует младенец как изначальный грех, представляет собой последствие возмездия за прагрех Адама. Это уже второй, надстроенный ряд богословских представлений, которые прослеживаются у Августина. Согласно первому ряду представлений, речь шла о прагрехе Адама, наследуемом всеми людьми, рождающимися на свет. Согласно второму ряду представлений, первородный грех есть не что иное, как пагубная порочность, которая наследуется всеми от Адама, т. е. вожделение.

С блж. Августином понятие вожделения приобретает новый антропологический смысл. Начиная с Августина, о человеке говорят, что хотя он субъективно не согрешил, но он все равно находится в таком положении, как если бы согрешил. Слабое утешение! Итак, второй ряд богословских представлений: Августин отождествляет первородный грех с вожделением. Он

именует первородный грех так же «законом греха» (*lex peccati*), «страстью» (*cupiditas*). Обобщенно можно сказать, первородный грех – это порочное стремление человека к удовольствию и наслаждению¹. Его унаследовал человек от адамова грехопадения. Главное проявление этого вожделения Августин однозначно усматривал в половом влечении, хотя в то же время он положительно относится к супружеской половой связи (*concupitus conjugalis*)². У Августина постоянно наблюдается амбивалентность: с одной стороны, творение Божие и человек как отображение Творца, с другой стороны, манихейское подозрение человека, сексуальность (*concupitus*) которого составляет теньевую сторону жизни. Из полового влечения проистекают все дальнейшие греховные вожделения. Вожделение (*concupiscentia*) сформировано таким образом, что сексуальная похотливость (*libido*) является его подлинным выражением³.

Юлиан, в отличие от блж. Августина, защищает естественность супружества, а не терпимость ввиду человеческой слабости. Но Августин возражает: когда Адам взбунтовался против Бога, то это заключалось в том, что он позволил телу взбунтоваться против своей души и господствовать над ней. Тем самым человек утратил правильный порядок, душа потеряла контроль над телом, потому сексуальность скверна и является великим позором для свободной воли. Августин говорит, что это просто бросается в глаза: именно половые органы непослушны воле⁴. Августин анализирует, почему так происходит. Он хочет выставить сексуальность ядром вожделения, явным местом этой злополучной силы в человеке. Августин не ополчается на сексуальность подобно Оригену, но именно она объясняет ему скверное состояние человека. Она вгоняет человека в извращения, распутство, лишает его способности нравственно ориентироваться. Итак, вожделение – это следствие наказания: с тех пор как Адам ослушался Бога, плоть его тела перестала повиноваться ему. Слуга, тело взяло на себя роль господина над своей госпожой, душой. Правит бал влечение к наслаждению, а не воля. Так формируется миф о фатальной порочности человека, при которой либидо доминирует над волей и разумом. Августин подыскивает подходящие его мировоззрению элементы богословского представления. Это своего рода этиология, повествование о причине и условиях развития патологического состояния, которое задним числом оправдывает сложившуюся ситуацию. В этом плане Августин – предшественник Зигмунда Фрейда (1856–1939) с его учением о либидо⁵. Само психологическое понятие либидо впервые встречается именно у Августина.

¹ *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // PL XLV. Col. 1145.*

² *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem, libri sex // PL XLIV. Col. 816. Ср. Augustinus Hipponensis. De nuptiis et concupiscentia // Ibid. Col. 413–473.*

³ *Augustinus Hipponensis. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum, liber primus XVII, 34 // Ibid. Col. 565.*

⁴ *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem, libri sex // Ibid. Col. 722, 765.*

⁵ Либидо – (лат. *libido* – похоть, желание, страсть, стремление) одно из основных понятий психоанализа Фрейда. Обозначает сексуальное желание или половой инстинкт.

Возникновение вожделения связано у Августина с почти невообразимой последующей историей. Большею частью речь идет исключительно о сексуальности, но вожделение проявляется во всех чувствах, в которых плоть возмущается против духа. Однако и душа имеет «страсти» (*cupiditates*): нет здоровой жизни там, где душа жаждет по плоти. Страсть (*cupiditas*) – это то же самое, что и вожделение (*concupiscentia*), но она тождественна и с человеческим эгоцентризмом. Так же Августин охотно говорит о *curiositas*, что можно перевести как любопытство: *curiositas* пробуждает у человека ложный интерес¹. По большей части вожделение проявляется в плоскости чувственного, прежде всего сексуального, потому что с ним связано и распространение первородного греха.

С момента грехопадения более не существует гармонии души и тела, таким образом, более не существует никакого полового сношения без наслаждения. Страсть как наслаждение всегда грешна. Вожделение скрывается в каждом акте совокупления. Крещением снимается вина, но слабость остается. Потому первородный грех скрывается даже в младенце, у которого в крещении устраняется вина, но не грешная импульсивность: «В крещении не стираются все грехи»². Августин пишет, что уже в младенце усматривается, как его жизнь сводится к примитивнейшим потребностям. Опять наблюдается соответствие между концепциями Августина и Фрейда: в ребенке имплицитно присутствует бессознательное эротическое влечение к родителю противоположного пола (эдипов комплекс). И Августин, и Фрейд универсализируют свои собственные психологические проблемы.

Вожделение возникло вследствие первородного греха и имплицитно наличествует в каждом человеке с рождения. Первородный грех порождает последующие грехи. Эта последовательность логична. Августин рисует фатальный контекст человеческого бытия. Со времен Августина Церковь воспринимает человека через надломленность его природы грехом. С одной стороны, все выглядит так, как если бы вожделение само по себе не являлось подлинным грехом, ведь подлинный грех – это сознательный, свободный поступок против Бога. Но с другой стороны, Августин считает, что сексуальность является чем-то греховным.

Августин не мог допустить мысль, которую пытался растолковать ему Юлиан: удовольствие – это естественная вещь, и вожделение представляет собой «естественное и невинное переживание»³, если оно удерживается в разумных границах (это согласуется с антропологией свт. Григория Нисского). Августин говорит, что вожделение должно быть плохо само по себе, потому что оно побуждает к плохому. Он называет вожделение собственным и истинным гре-

¹ *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei, X, IX, 1 // PL XLI. Col. 286, 722. Ср. Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianaе defensorem, libri sex // PL XLIV. Col. 832.*

² Лат.: *In Baptismo non remitti peccata omnia. См. Augustinus Hipponensis. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum, liber primus XIII, 26 // Ibid. Col. 562.*

³ Лат.: *affectio naturalis et innocens. См. Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // PL XLV. Col. 1094.*

хом. Это высказывание не согласуется с другими его словами. Оно связано с августиновским мистическим представлением о возникновении греха. Многие исследователи творчества Августина полагают, что здесь он основательно запутался в манихейских представлениях.

Своим учением Августин Иппонский набросил очень опасную тень на сексуальность человека, а в церковной морали брака послужил причиной излишних страхов и многих ложных ощущений греховности. Обвинение сексуальности как унаследованной вины, из-за которой отвергается Бог, и как греха, от которого человеку не избавиться даже в крещении, порождает мрачную безнадежность. Различение в этих двух представлениях о первородном грехе следующее: некогда это был грех Адама, а затем – последствие наказания за него. То, что Августин часто называет порок самим грехом, показывает: он идентифицирует первородный грех и вожделение.

Важно еще одно различие между вожделением и его виной: вина смывается крещением, а порок остается. Главный смысл крещения младенцев Августин усматривает в истирании первородного греха как вины. Это представление о крещении оказывает влияние на богословскую мысль и по сей день. Однако, если придерживаться новозаветного представления о крещении, то мы не найдем там августиновских идей. В Новом Завете речь идет об обретении жизни, спасении, радости, обещании Богу доброй совести. Августин же говорит о крещении, что оно оставляет в человеке немало такого, чего ему следует страшиться, ведь скверное в нем продолжает действовать. Августин считает вину, унаследованную от Адама после продолжения им рода, прямой дорогой в ад, потому что при наказании речь идет о проклятии. Посему каждый, даже малолетний ребенок, должен защищаться от этого, а значит должен быть крещен. В крещении снимается вина, грех же остается. Напротив, согласно Пелагию, при крещении происходит полное восстановление человека.

В свою очередь Августин, говоря об избавлении от вины, полагает всю надежду на Бога. Тогда это звучит уже весьма позитивно. По логике, он должен бы постоянно учитывать греховность человека, но не делает этого. Августин отнимает у человека всякую гордость, а также и способность чувствовать собственную ценность. Он конкретно именуется людей «*massa damnata*»¹ (осужденная / проклятая масса): «Таким образом, весь род человеческий есть осужденная масса»². Против Пелагия Августин направляет высказывание о том, что человек не способен ни к чему, он полностью зависит от божественной благодати, но во всем своем злополучном бессилии имеет полное основание на надежду. Согласно точке зрения, господствующей в текстах Августина, сущность первородного греха состоит в вожделении. Бог засчитывает некрещеному человеку вожделение как вину греха, заслуживающую вечного проклятия. Как с та-

¹ *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagiana defensorem, libri sex // PL XLIV. Col. 821. Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // PL XLV. Col. 1139.*

² Лат.: *Hinc est universa generis humani massa damnata. См. Augustinus Hipponensis. De civitate Dei // PL XLI. Col. 726.*

кой позиции надлежало воспринимать образ Бога, говорить о божественной справедливости, милосердии и т. д.? Августин конфронтирует с этим вопросом.

Для блж. Августина решающее значение приобретает один стих 50-го Псалма и экзегеза Послания к Римлянам апостола Павла, которая представляет собой августиновское заблуждение. Эти библейские места ведут у Августина к мистическому представлению, что в Адаме присутствуют все люди, а также мистически осмысливается им идея вожделения (конфликта между душой и телом). Плоть человека подобно рабу наделена разумом и волей. Это мистическое представление: плоть персонифицируется, субстантивируется. Тело может желать и действовать, оно уходит из подчинения своему господину, которому собственно должно бы служить. Покинутый господин – это душа человека. Она вообще не понимается наглядно или эмпирически, а вот последствия греха Адама эмпирические: человек не един с самим собой.

Раз так случилось с Адамом, то и со всеми так. Если задуматься над этим глубже, мы быстро натолкнемся на трудные проблемы внутри этой антропологической концепции. Уже современники увидели у Августина, чем он рискует. Юлиан Экланский, споривший с ним, сказал нечто, что и сегодня звучит упреком Августину: если вожделение появилось как наказание за прагрех человека, то это возможно только потому, что Бог так пожелал. Невозможно усмотреть никакого объективного основания случившемуся с родом человеческим. Потому Юлиан расценивает это как метафизическую установку Августина: Бог желал событийный ряд 1) вина, 2) наказание, 3) вина, 4) унаследованное последствие греха.

Следуя богословию Августина, мы приходим к заключению, что такого рода наказанием Бог приумножил грех. Юлиан говорит саркастически: Бог-судья Августина хотя и призывает ненавидеть грех, но в действительности Он испытывает к нему столь сильное расположение, что никто не способствует греху усерднее, чем Он сам. Это закономерное возражение против августиновского образа Бога. Ведь Бог Августина за прагрех Адама устанавливает наказание, представляющее собой не что иное, как источник новых грехов. Он наказывает людей вожделением. А оно не может привести ни к чему иному, как к новым грехам. Юлиан предостерегает от такого образа Бога. Для Августина же этот аспект казался безусловным: вожделение наследуется человеком как наказание за грех перед Богом. Августин относит это к области чуда, как и то, что Бог праведностью Христа благодатно спасает через крещение человека от унаследованной вины.

Такая идентификация первородного греха с унаследованной виной и последствием греха является проблемным местом в богословии и антропологии Августина. Эта идентификация затрагивает как образ Бога, так и образ человека. Юлиан спрашивал Августина об этом. Юлиан был пылким представителем богословской точки зрения о беспристрастности Бога. Такую позицию занимали все пелагиане, и это была установка ранней Церкви II–IV веков. С Августином

дела обстояли иначе. Люди в африканских церквях должны были принять практическое решение, хотя бы они признали образ Бога верным у Августина или у пелагиан. Африканская церковь, уже отягощенная бременем схизмы (из-за донатистов¹), вновь испытала беспокойство в связи с пелагианскими спорами.

Люди в Северной Африке должны были принять важное мировоззренческое решение, ведь Бог в богословии Августина был тем Богом, Который наложил коллективное наказание на всех людей, наказание за грех одного единственного человека, наказание также на новорожденных и малолетних. Вследствие согласия с концепцией Августина и отказа от пелагианской концепции в Средневековье стали логично учить о «лимбе детей»². Лимб – это промежуточная преисподняя, самый внешний круг ада или предадие, итак, место, которое определялось для некрещеных детей. Без крещения невозможно достичь спасения, говорит человек Средневековья. Прямо по Августину! Так как младенцы еще не согрешили субъективно, то Бог не отвергает их полностью, а помещает в некую промежуточную экзистенцию. То, как Августин богословски обошелся с детьми, озадачило многих людей. Грех одного единственного человека обратился на головы всех.

Юлиан возражает теперь Августину следующим образом: «Эти младенцы, говоришь ты, не подавляются их собственным грехом, но чужим грехом... Скажи мне, кто этот Бог, Который осуждает невинных? Ты отвечаешь: Бог, Который доказал свою любовь к нам, Который любит нас и Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас (Рим. 8, 32). Так вот, было бы справедливо и подобающе сказать о тебе, что ты недостойн этой дискуссии, ведь ты отстранился от всякого религиозного чувства, от всякой учености, от всякого общего благоразумия, считая своего Господа Бога способным на преступление, которое вряд ли представимо даже среди варваров»³. Но Августин не был обеспокоен такими словами.

Однако обратимся опять к Юлиану. Он говорит, что Его святость именно в справедливости Божией. Все христианское Откровение представляется Юлиану противоречащим несправедливости (*iniquitas*)⁴. Но эту несправедливость он как раз усматривает в учении о первородном грехе Августина: Бог наказывает людей за вину их праотца тем, что они наследуют вину и влечение ко греху, в силу чего неспособны поступать иначе, чем греховно. Юлиан как христианин и римский гражданин усматривал в таком образе Бога тиранию.

¹ Движение донатизма – следствие диоклетиановых гонений на христиан в римской Африке (303–305). Донатизм ориентируется на еклизиологию и сакраментологию сщмч. Киприана Карфагенского. Донатизм привел к церковной схизме. Отступивших от Церкви во время гонений донатисты считали утратившими благодать и перекрещивали их. Истинная Церковь для донатистов – Церковь мучеников и святых.

² Лат.: *limbus puerorum*.

³ *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*// PL XLV. Col. 1069–1070.

⁴ *Ibid.* Col. 1052.

Именно латинские отцы раннего периода (например, Тертуллиан) понимали деяния Бога в системе правовых отношений между Богом и человеком. Этого богословского подхода Юлиану недостает у Августина, и потому он пишет ему: удивляюсь, что кто-то может иметь малейшее сомнение в чувстве справедливости Бога¹. На что Августин отвечает: ты должен отличать справедливость Божию от человеческой справедливости. Воля Божия неисповедима!

Августиновское представление о Боге имеет много общего с понятием трансцендентности в неоплатонизме. Бог неизъясним и т. д. В общем и целом, это апофатическое богословие. Итак, для Августина в Боге неизъяснимо все, а значит, и Его справедливость. Короче говоря, Августин помещает все на плоскость непостижимости, человеческие представления о справедливости здесь бессильны, они недостаточны. Он поясняет Юлиану: ты хочешь заявить в контексте правовых отношений, что новорожденный невинен. Но почему ты не веришь тому, что Бог неоднократно повторил: «Я наказываю вину отцов в детях» (Исх. 34, 7)²?

Для Августина его позиция подтверждается ветхозаветными высказываниями о страшном Боге-судии, чей гнев (*ira Deorum*) ужасен. А потому она приемлема для него и для его последователей. Мартин Лютер показательным образом следует в русле августиновского богословия: «А ведь то, что совершает Бог, – это не ребячество, не светское и не человеческое дело, а божественное, выходящее за пределы человеческого разума. Будто ты не видишь, что возмущения и разлад происходят в мире Божьим велением, и страшишься, как бы Бог не обрушил небеса»³. Остается без ответа вопрос: почему Августину хочется мыслить только в этом направлении? В догматике есть и весьма отличающиеся от Августина образцы богословского мышления, интерпретирующие, артикулирующие и согласованно излагающие проблематику наследственной вины, первородного греха, благодати и свободы воли.

Например, маститый голландский католический богослов Пит Схооненберг (1911–1999), сформулировавший «трансцендентальную христологию»: каждый человек соответственно своей антропологической конституции может осознать Иисуса Христа «примером и идеалом удавшегося человеческого бытия перед лицом Божиим». Поэтому тот, кто «позволяет Иисусу сказать себе последнюю истину о своей жизни и исповедует, что здесь, в Нем и в Его смерти, Бог говорит ему последнее слово, по которому он живет и с которым он умрет, тот принимает Его, таким образом, как Сына Божия – таким, каким исповедует Его Церковь»⁴. Обращаясь к наследию раннехристианской патристики, он говорит: человек как новорожденный приходит в мир, где сталкивается с неспасительными ситуативными взаимосвязями, которые из поколения в поколение воспроизводят люди. Это, несомненно, взаимосвязи вины, которые сохраняются в

¹ Ibid. Col. 1336.

² Ibid. Col. 1072.

³ Лютер, М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. Приложения. С. 321.

⁴ Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь. М., 2013. С. 45.

силе и просто представляют собой реальность. Деструктивные взаимосвязи являются и основанием страдания в мире, они передаются поколениями и нарастают. Схооненберг предпринимает попытку изложить традиционное учение о первородном грехе согласно его смысловому содержанию. Грех квалифицируется как сверхиндивидуальная структура, которую не может избежать индивидум и в которую он, следовательно, автоматически попадает¹. Схооненберг считает, что грех постепенно внедряется в социальную жизнь и расширяется в ходе человеческой истории. Однако он никак не обосновывает, почему грех становится исторически действенным². Длинную статью Схооненберга о первородном грехе см. в специализированной богословской энциклопедии «Таинство для мира»³, изданной Карлом Ранером⁴.

Еще несколько замечаний о богословии первородного греха блж. Августина. Если мы обратимся к истории Церкви, то христианину нет смысла идентифицироваться со всем, что некогда было. Мы не обязаны безоговорочно перенимать всякую богословскую концепцию Августина только потому, что он знаменитый блаженный учитель Церкви, святой. Это невыносимо обременило бы современное богословие. Во-первых, мы размышляем об Августине не потому, что должны идентифицироваться с ним, а потому, что мы таким образом получаем информацию о вере и истории христианства, и потому, что информация всегда имеет просветительскую ценность. Во-вторых, полученное знание всегда порождает новые вопросы и корректирует прежние. И, в-третьих, с помощью критического анализа предшествовавшего богословия мы глубже понимаем историчность богословия и христианства.

11.2.6. Проблема зла и предопределения в антропологии блж. Августина

Блж. Августин всю свою жизнь задавался вопросом: «Откуда зло?» (*Unde est malum?*)⁵ Проблема греха намечается уже у раннего Августина. Почему мы творим зло, хотя принимаем волевые решения не делать его? Так ставит Августин вопрос. Проблема выглядит следующим образом: если Бог абсолютно всемогущ, то не происходит ничего, что не было бы вызвано Им, или что Он не попустил бы. Так как Он еще и абсолютно справедлив, то ужасные страдания человечества могли быть попущены только потому, что Он был прогневан (*ira Domini*)⁶. Он попустил, чтобы человечество испытало Его гнев. Мартин Лютер, поклонник богословия Августина, в споре с Эразмом Роттердамским, выдвигавшем на передний план образ милостивого и спра-

¹ Schoonenberg P. Theologie der Sünde. Einsiedeln, Zürich, Köln, 1966. S. 115–214.

² Ibid. S. 209–213.

³ Лат.: Sacramentum Mundi.

⁴ Schoonenberg P. Sin and Guilt // Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi. New York, 1975. Col. 1579–1586.

⁵ Augustinus Hippoensis. Confessiones, liber septimus, V, 7 // PL XXXII. Col. 736.

⁶ Augustinus Hippoensis. Confessiones, decimus tertius, XIV, 15 // Ibid. Col. 851.

ведливого Бога, заимствовал у Августина образ страшного в гневе Бога: «То, что совершает Бог, – это не ребячество, не светское и не человеческое дело, а божественное, выходящее за пределы человеческого разума. Будто ты не видишь, что возмущения и разлад происходят в мире Божьим велением, и страшишься, как бы Бог не обрушил небеса»¹. Гнев Бога ужасен. Августин представлял себе мир населенным несметными злыми силами, демонами, бесами и т. д., которые впоследствии приобрели влияние на человека (голод, войны, болезни и т. д.).

Августин нигде не нашел ответа на свой вопрос, в том числе и у манихеев. Те видели все дуалистически, из-за чего они говорили о злой субстанции, физическо-метафизическом принципе, присущем каждому человеку и причиняющем беду. Причем это как моральное, так и физическое зло. Дуализм Мани не допускал определения библейского понятия «богоподобие человека» (*similitudo*) через понятие «плоть» (*caro*), снабженное дополнительным прилагательным «греховная» (*peccati*). Иначе говоря, он не мог признать реальность плоти и крови Христа, отрицая при этом их грешность, соответственно, грешное начало: тело и материя (*ἡ ὄλη*) для него – одно и то же. Поэтому высказывание о безгрешном теле для Мани внутренне противоречиво. Данная точка зрения пессимистична: зло существует, и оно неискоренимо.

Августин отошел от этих воззрений. Из христианства он усвоил: Бог есть Творец всех существ и потому они не злы. Из неоплатонизма он усвоил: зло не является субстанцией, «зло – это ничто»², отсутствие бытия, стремление к ничто. Во зле отсутствует нечто, а именно нечто благое. Бог-Творец не является виновником зла. Как Творец мира Он по своей справедливости и своему правосудию лишь допустил зло в свое мироустройство. Откуда же тогда берется двойное зло, проявляющееся в физическом и моральном смысле?

Августин задавался этим вопросом, как и некоторые вдумчивые наши современники. Среди них Альбер Камю (1913–1960), написавший о данной проблеме у Августина в своей магистерской работе по философии «Христианская метафизика и неоплатонизм» (1936). Камю заимствует августинову идею, которую сам Августин в свою очередь заимствовал из неоплатонизма: зло следует определить как отсутствие бытия и блага, т. е. как дефицит. Камю, естественно, не удовлетворился этим ответом и очень четко продумал этот вопрос. В свою очередь Августин слышал у свт. Амвросия Медиоланского, что свободная воля является причиной злодеяний. И Августин отвечает на вопрос о зле, исходя из человеческой воли, т. е. в контексте антропологии, где первородный грех играет решающую роль.

Блж. Августин обращается к наследию неоплатонической мысли. Плотин утверждал, что зло – это «отсутствие добра» (*privatio boni*). Августин буквально повторяет за ним: «Следова-

¹ Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. С. 321.

² Лат.: *malum nihil esse*. См. *Augustinus Hipponensis. Soliloquia* // PL XXXII. Col. 869. Ср. *Augustinus Hipponensis. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* // PL XLII. Paris, 1845. Col. 1411.

тельно, не существует никакого зла, кроме отсутствия добра»¹. Убирается добро и это – *nihil esse*. Тогда злая воля (*malae voluntatis*) не является «действующей причиной» (*causa efficiens*), она не действует как некая сила². Она вовсе ни на что не воздействует, но является «дефицитарной/недостаточной причиной» (*causa deficiens*)³. Иначе говоря, злая воля ничего не производит, но она проявляется в неповиновении, когда не желает добра. Она представляет собой «недостаток блага» (*a bonitate defectus*), уничтожение блага и выражение «высокомерия, гордости» (*superbia*): человек желает больше, чем Бог отмерил ему; он любит себя больше, чем Бога. Тут нечто отсутствует. Зло (*malum*) – это грех. Адам принес зло (*malum*) на землю, дурно используя свою свободную волю или отказавшись от добра. Его первоначальная вина воздействует на всех людей и служит причиной последующей вины как зла в смысле дефицита, недостатка.

Итак, то, что задевает в человеке пагубное вожеление, т. е. вина и грех, является также и отказом от вожеления, которое должно было влечь человека к благу. Вожеление дурно использовалось человеком, и это является моральной виной. Но есть еще и «физическое зло» (*malum physicum*), например, болезни. Августин не связывает физическое зло с грехом Адама. Оно представляет собой *nihil esse* как изнанку *esse*, т. е. оно повсюду в мире. Но насколько физическое зло поражает человека, следует объяснять первородным грехом: если кто-то заболел, то он поражается злом, т. к. заслужил того. Первородный грех дает Августину конечный ответ на вопрос о зле. Ничто и никто не совершенен. Тема теодицеи (оправдания Бога ввиду присутствия зла в мире) со времени Августина едва ли трактовалась без обращения к его богословскому наследию.

Августин не разрешил апории о благом Боге и зле, и следует задать вопрос, а возможна ли вообще теодицея, дает она нам что-то? Вопрос «*Unde est malum?*» должен ставиться всегда. Августин задал себе этот вопрос и отражал нападки пелагиан утверждением, что ничего нельзя сказать о справедливости Божией. Только такие слова мало помогают гонимому бедами человеку и страдающему праведнику. Теодицея должна ставиться как вопрос, но ответ на него, похоже, нам не получить.

У Августина все его мысли о благодати, свободе и вине связаны с его представлениями о предназначении человека, т. е. *предопределению* (*praedestinatio*), причем не только к спасению, но и к проклятию. Предопределение занимало умы людей в течение столетий. Оно было для них проблемой, они признавали его существование и определенно мучились из-за этого. Есть

¹ Лат.: Non est ergo malum nisi privatio boni. См. *Augustinus Hipponensis. Contra adversarium legis et prophetarum*, V, 7 // PL XLV. Col. 607. Ср. *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem, libri sex* // PL XLIV. Col. 669.

² *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei, liber duodecimus*, VI // PL XLI. Col. 353.

³ *Augustinus Hipponensis. Sermones de Scripturis, sermo LX, I, 1* // PL XXXVIII. Paris, 1865. Col. 402.

исследователи Августина, которые считают, Августин сам жил в постоянно усиливающемся страхе быть отвергнутым Богом.

В сочинении «О свободе воли» («*De libero arbitrio*») блж. Августин объясняет, что пребывал некогда в манихействе, т. к. надеялся отыскать там ответ на вопрос о происхождении зла¹ (ср. «Исповедь» VII, 7, 11). К моменту написания текста «О свободе воли» он вроде бы отверг манихейское признание существования воли, злой по своей природе, и пытался косвенно подойти к вопросу о свободе воли. Однако его различие между «волей» (*voluntas*) и «свободой выбора» (*liberum arbitrium*)² не так уж непохоже на манихейскую трактовку. Правда, по Августину, злая воля зла не по своей природе, а из-за грехопадения Адама. Но здесь важно отметить следующее: ставшая злой (*mala voluntas*) в результате грехопадения Адама воля человека сама по себе не способна к добру. Она нуждается в божественной благодати³. Действие благодати принципиально направлено на разум человека. Благодатью преодолевается ограничение воли, наложенное на человека в результате его согрешения. Причем в первую очередь благодать просвещает омраченный грехом разум⁴.

В платоническом духе Августин говорит: единый Бог и Творец всего благ. Зло не нарушает Его совершенство. «Все связано сетью физических и моральных законов природы. Над всем правит божественный закон. Счастье достигается лишь в том случае, когда мысль и действие созвучны с этим законом»⁵. Человеческий дух и воля являются частью целого и внутри целого призваны к совершенству. Ничто не может помешать достижению этой цели, если они пребывают в согласии с божественным законом природы⁶. Эта августиновская аргументация призвана служить как опровержению манихейства, так и философского скептицизма.

Однако в дальнейшем блж. Августин, интерпретируя послания апостола Павла, приходит к мысли, что мир из-за грехопадения человека подпал под власть зла. Все человечество низведено до навечно проклятой «массы греха» (*massa peccati*) или «массы грешников» (*massa peccatorum*). Это понятие впервые встречается у Августина Иппонского в нач. 390-х гг. в сочинении «О 83 различных вопросах»⁷. Позднее понятие было усилено до «проклятой массы» (*massa damnata/massa damnationis*)⁸. Мысль Августина разворачивается следующим образом. Если бы Бог был только справедлив и всемогущ в смысле естественного порядка, то Он подверг бы все человечество справедливому и заслуженному проклятию. Но Бог есть также любящий

¹ Лат.: unde male faciamus? (откуда берется зло?). См. *Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio* I, II, 4 // PL XXXII. Col. 1224.

² *Ibid.*, I, XI, 21. Col. 1233.

³ *Fuhrer Th. De libero arbitrio (Über die freie Entscheidungsinstanz) // Augustin Handbuch. Tübingen, 2007. S. 272.*

⁴ *Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio // PL XXXII. Col. 1121–1123, 1273–1274, 1291–1292, 1308.*

⁵ *Lössl J. Intellektualistischer Voluntarismus – Der Willensbegriff Augustins von Hippo // Wille und Handlung in der Philosophie der Keiserzeit und Spätantike / hrsg. v. J. Müller, R. Hofmeister Pich. Berlin, NY, 2010. S. 310.*

⁶ *Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio // PL XXXII. Col. 1121–1123, 1229, 1238–1239, 1277, 1284.*

⁷ *Augustinus Hipponensis. De diversis quaestionibus, LXVIII, 4 // PL XL. Paris, 1841.– Col. 72.*

⁸ *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei // PL XLI. Col. 726.*

Отец. Он не осуждает человечество на поголовное проклятие, а желает ему спасения, правда, для крайне малого числа «избранных» (*electi*), которым предоставляет возможность хотеть и делать благое. То есть Бог предопределяет (*praedestino*) их к спасению. Августин считает, что его идея предопределения полностью созвучна новозаветному учению о желании Богом спасения для всех: Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4).

Из контекста августиновских размышлений явствует, что он «начинает предпочитать концепцию предопределения концепции предвидения, хотя какое-то время пытается комбинировать обе концепции»¹, особенно, в трактате «О свободе воли»². Профессор философии университета Торонто Марианна Джат (род. 1950), одна из ведущих на сегодня специалистов по богословию Августина Иппонского, в связи с этим даже вынуждена задаться вопросом: «Присутствуют ли в этом сочинении два Августина?»³. Действительно, около 395 г. Августин после нескольких лет работы над сочинением «О свободе воли», а также экзегезы посланий апостола Павла почувствовал необходимость еще раз основательно переработать свое понятие свободы воли. Августин посчитал: понятию Бога не соответствует понятие человеческой свободы, оставляющей за человеком выбор следовать призыву Божию к вере или отвергнуть его, так что Бог хотя и может предвидеть ответ человека, но не может его предопределить. Понятие свободы воли человека несовместимо с принципом всемогущества Божия. Поэтому в третьей книге трактата «О свободе воли» Августин настаивает, что понятие всеведения Божия всегда имплицитно понятию предопределения. Бог не просто знает о том, что произойдет в будущем, но Его знание служит причиной того, что произойдет. В сочинении «О Троице» Августин пишет: сначала все творения существуют в знающем Духе Божиим, а затем уже сами в себе. «Все вместе Его [Бога] творения, и духовные и телесные, Он знает не потому, что они существуют; но они существуют, потому что Он их знает. Ведь ничто не было Ему неизвестно из того, что Он создал. Потому что Он знал, Он сотворил; не потому, что Он сотворил, знал Он»⁴. Это соответствует тому догматическому положению, что в Боге ум и воля едины. В послании «К Симплициану» (I, 2), написанном год спустя после трактата «О свободе воли», Августин дает дефиницию предвидения Божия как предопределения Им причинно-следственных отношений.

В сочинении «О свободе воли» оба принципа, предвидение и предопределение, рассматриваются Августином еще совместно, причем предвидение указывается как причинный мо-

¹ Lössl, J. Intellektualistischer Voluntarismus – Der Willensbegriff Augustins von Hippo // Wille und Handlung in der Philosophie der Keiserzeit und Spätantike. S. 311.

² *Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio III* // PL XXXII. Paris, 1845. Col. 1269–1310.

³ *Djuth, M. The Hermeneutics of “De libere arbitrie” III* // StPatr. Vol. XXVII: Cappadocian Fathers, Greek Authors after Nicaea, Augustine, Donatism and Pelagianism. Leuven, 1993. P. 281–289.

⁴ Лат.: *Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creatus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit.* См. *Augustinus Hipponensis. De Trinitate*, XV, XIII, 22 // PL XLII. Paris, 1845. Col. 1076.

мент¹. Однако Августин уже обращает внимание на проблему подавления воли, задаваясь вопросом, не противоречит ли высказывание о том, что Бог предвидит все причинно-следственные связи, тому, что люди грешат по собственной свободной воле². Его ответ таков: Бог предвидит все причинно-следственные отношения, а значит, и человеческую способность к свободному волеизъявлению и сам акт принятия решения³. Напрашивается сравнение с сочинением «О предопределении святых», где утверждается: хотя Бог все предварительно знает, что совершает, но не все совершает, что предварительно знает⁴. «Предопределение (*praedestinatio*) есть то, чего не может быть без предвидения (*praescientia*), но может быть предвидение без предопределения. Конечно, Бог предвидит то предопределение, которое Сам совершит»⁵. Последнее касается грехов, вызываемых злой волей. Если некоторые грехи одновременно представляют собой и наказание за грех, то Бог производит не грех, а суд над грехом. Предопределением Божиим даруется благодать спасения для избранных святых, а свободная воля человека не является причиной его спасения. «В дальнейшем между благодатью и предопределением всего-то и различается, что предопределение является подготовкой благодати, а благодать, по сути, уже сам процесс дарования»⁶.

Блж. Августин считал, что таким образом предопределение Божие согласуется со свободой воли человека. Но если все совершающееся непреодолимо совершается Богом, а не в силу действия воли человека, то как можно тогда считать человеческую волю субъектом совершающегося? Наличие злой воли невозможно объяснить тем, что Бог не является причиной дефектов (*vitia*). Бог создал все из ничего, включая человеческую волю. Создал все благим. Поскольку человеческая воля направляется против Бога ко злу, то она снова устремляется в ничто. Этому противостоит непреложная воля Творца к спасению Своего творения. Воле Бога препятствует не злая воля человека, безусловно предполагаемая в силу дара свободы, а ее осуществление, реализация: Бог ненавидит грех, но любит грешника⁷. В случае с человеком, который проклят Богом, это выражается в том, что Бог позволяет человеку продолжать существовать как проклятому, а не исчезать в небытии как не проклятому. Зло – непостижимое извращение добра волей. Необъяснимый источник зла таится в самой человеческой воле. Существующие проклятые люди счастливее несуществующих не проклятых.

¹ Lössl J. Intellektualistischer Voluntarismus – Der Willensbegriff Augustins von Hippo // Wille und Handlung in der Philosophie der Keiserzeit und Spätantike. S. 311.

² *Augustinus Hipponensis*. De libero arbitrio III, III, 6 // PL XXXII. Col. 1273–1274.

³ *Ibid.*, III, III, 7–8. Col. 1274–1275.

⁴ *Augustinus Hipponensis*. De praedestinatione sanctorum X, 19 // PL XLIV. Col. 974–975.

⁵ Лат.: Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse factururus. *Ibid.* Col. 975.

⁶ Лат.: Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae preparatio, gratia vero iam ipsa donatio. *Ibid.* Col. 974.

⁷ *Augustinus Hipponensis*. De libero arbitrio III, IX, 26 // PL XXXII. Col. 1283–1284.

Здесь вводится различие свободы воли и свободы выбора. Злая воля по определению не имеет выбора. До грехопадения выбор допускался для воли, а после уже нет. Разум и воля парализованы незнанием (*ignorantia*) и затруднением-недостатком (*difficultas*). У человека недостает ни духовной силы для познания истины, ни нравственной силы для совершения добрых дел, поэтому он действует во зло¹. Лишь благодать Божия может восстановить человека. Поэтому Августин напоминает молитву из Псалтири²: «От тайных моих очисти меня и от умышленных удержи раба Твоего, чтобы не возобладали мною» (Пс. 18, 13–14). Однако причины отпадения сотворенной воли от Бога и добра суть причины ее дефицитарности, т. е. не зависящие от человека причины. Так как процесс отпадения не объясним рационально, то и обращение падшей воли к Богу посредством благодати тоже необъяснимо. Следовательно, ничто не подвигает Бога к ниспосланию благодати, и человек не может претендовать на получение благодатной помощи Божией. Максимум, что может человек, так это с надеждой и благодарностью молиться Богу. Воля сочленяется с сотворенной действительностью в разуме. Благодать даруется Богом разуму, чтобы восстановить человека в целом, т. е. как разум и волю.

Понятие воли в трактате «О свободе воли» связано с разумностью человека. Августин сравнивает человека и животное: есть ли воля у животного? Высшие животные имеют душу, но в ней отсутствует дух. У них наличествует способность чувственного восприятия, памяти и подражания. Животные стремятся к удовлетворению своих первичных потребностей, чтобы снизить чувство боли и усилить чувство удовольствия. Им присущ инстинкт самосохранения. Но у животных нет воли, т. к. они неразумны³. Человек же обладает самосознанием в отличие от зверя, живущего инстинктами. Потому животные по своей природе не способны различать добро и зло, прекрасное и уродливое, справедливое и бесчестное, истинное и ложное, спасительное и греховное. Они не могут подпасть под вечное проклятие, но и не имеют надежды на вечное счастье. «Поведение животных полностью детерминировано природой... Они не способны ни сознательно ограничивать свои потребности, например, посредством аскетического поведения, ни эксцессивно вести себя, например, у животных крайне редки нанесение себе самим увечий и самоубийства»⁴.

Книги 11–22 апологии «О граде Божием» показывают синтетический характер понятия воли у Августина. С одной стороны, неустойчивая способность к проявлению свободы воли опрометчиво, быстро и невосстановимо утрачивается человеком в акте грехопадения. Согласно Августину, в языческом мире царит фатализм. С другой стороны, по платонически-аристотелевской и библейской традиции понятие воли связывается с разумом: человеческие ра-

¹ *Fuhrer, Th.* De libero arbitrio (Über die freie Entscheidungsinstanz) // *Augustin Handbuch*. S. 271–272.

² *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, X, 29 // PL XXXII. Col. 1285.

³ *Ibid.*, II, VI, 13.

⁴ *Lössl, J.* Intellektualistischer Voluntarismus – Der Willensbegriff Augustins von Hippo // *Wille und Handlung in der Philosophie der Keiserzeit und Spätantike*. S. 315.

зум и воля соотносятся с божественными¹. Но неожиданно банальное человеческое поведение приводит к тяжелейшим последствиям. В августиновской концепции предопределения надежда и страх неразрывно переплетены друг с другом. Концепция предопределения делает антропологию Августина пессимистической и мрачной.

Предопределение довлеет над человеком независимо от его служения и пройденных испытаний. В таком случае каждый может угодить под железную пяту предопределения. Итак, Августин пребывает в растущем страхе именно потому, что разработал учение о предопределении в его законченной форме только в преклонном возрасте. Августин уже не верил, что человек сам способен что-то сделать для своего спасения. Поэтому он осуждает Пелагия за отрицание им тотального предопределения².

Представление Августина о предопределении осталось спорным и не было признано каноничным. Это связано с тем, что суровость идеи предопределения никак не вязалась с верой в благодать Божию.

11.2.7. Доктрина блж. Августина о конфронтации двух типов социумов

Социальное богословие Августина Иппонского связано с доктриной о конфронтации двух градов-социумов (*civitates*). В контексте этого учения и разворачивается его антропология. Согласно Августину, человек должен ориентироваться на «любовь к мудрости»³, человек в своей жизни должен прилагать усилия. Эта любовь (*amor*) направлена на невидимый, интеллигентный мир, представления о котором он усвоил от неоплатоников.

На незримый небесный мир, иначе говоря, на Царство Божие должна быть направлена любовь (*amor*) человека. В это высказывание вложены два принципиальных различия:

- 1) Различение между двумя присутствующими мирами. Один мир – видимый, другой – невидимый. Вечное Царство Божие и его противоположность, царство зла, земное и преходящее;
- 2) Антропологическое различие: существуют две группы людей, мудрые и глупцы, в зависимости от того, что они выбирают своей целью, ищут ли они блаженную жизнь (*vita beata*) или блаженство (*beatitudo*)⁴.

Эти вопросы занимают Августина уже в его ранних диалогах после обращения в веру. Точно также это занимает его в церковных текстах, первый из которых был написан после крещения в 387–388 г. в Риме. Ответы, которые он там находит, структурированы подобными про-

¹ Ibid. S. 327.

² *Augustinus Hipponensis. De dono perseverantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus XVI, 41 // PL XLV. Col. 1018.*

³ Лат.: *amor sapientiae*. См. *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem, libri sex // PL XLIV. Col. 774.*

⁴ *Augustinus Hipponensis. De beata vita, IV, 25 // PL XXXII. Col. 971.*

тивопоставлениями и узко ограничены библейско-философской проблематикой. От апостола Павла Августин знает различие ветхого и нового, внешнего и внутреннего человека. Притом у апостола Павла предикатная пара «внутреннее – внешнее» выражает комплементарность, и антропологическое противопоставление «внутренний человек – внешний человек» представляет собой диалектику (Рим. 1, 27; 6, 6–12; 7, 22; 8, 3–16; 16, 4; 1 Кор. 14, 25; 15, 44–50; 16, 18; 2 Кор. 1, 23; 2, 13; 4, 16; 5, 12; 6, 11; 7, 5; 10, 3; 12, 18; Гал. 1, 16; 5, 16–24; 6, 18; Еф. 3, 16; 6, 6; Фил. 2, 30; 3, 21; 4, 23; Кол. 2, 23; 1 Фес. 2, 8; Флм. 25). Это было довольно легко адаптировать философски. У Амвросия Медиоланского Августин научился сплавливать философские и библейские мысли с такими противопоставлениями, причем тексты апостола Павла понимаются не в эсхатологическом, а в философском ключе. Августин выходит на двойное различие человека в сочинении «О свободе воли»¹ (395):

1. Есть два рода вещей, вечные и временные;
2. Есть два рода людей, по свободному решению они любят либо временное, либо вечное².

Этот постепенно формировавшийся у Августина образ мышления двояк. Он опирается на выношенную длительное время идею. Первый подход к изложению учения о двух градах (*civitates*) мы встречаем у Августина в сочинении «Об истинной религии»³ (389–391). Здесь к названному двойному различению добавляется новация. Августин перенимает в свою богословскую систему стойко-неоплатоническое различие мудрых и глупцов⁴, а у апостола Павла – противопоставление ветхого и нового, внешнего и внутреннего человека⁵. Десятилетие спустя, в 400 г. Августин в сочинении «О согласии евангелистов»⁶ вводит понятия «созерцательная жизнь» (*vita contemplativa*) и «деятельная жизнь» (*vita activa*), которые представляют собой «две силы» (*duae virtutes*): *vita contemplativa* – это небесная цель нового человека, а *vita activa* – земной путь как ветхого, так и нового человека. Христианин должен вести созерцательную жизнь, устремляться к интеллигбельному миру, Царству Небесному, но это возможно только в процессе деятельной жизни⁷.

Так же новым в книге «Об истинной религии» является историко-эсхатологическое измерение, посредством которого «ветхий» и «новый» человек сопоставляются друг с другом (*homines veteris ac novi*). Оба символизируют два рода человечества и соотносятся с концом света. Ветхий человек живет земным и ветхим способом существования в теперешней истории. Но и

¹ Лат.: *De libero arbitrio*.

² *Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio, liber primus, XVI, 34 // Ibid. Col. 1239.*

³ Лат.: *De vera religione*.

⁴ *Augustinus Hipponensis. De vera religione, XLVIII, 93 // PL XXXIV. Paris, 1841. Col. 163.*

⁵ *Ibid. Col. 153–167.*

⁶ Лат.: *De consensus evangelisatorum*.

⁷ *Augustinus Hipponensis. De consensus evangelisatorum, V, 8 // Ibid. Col. 1045–1046.*

новый человек не живет новым небесным способом существования, а сохраняет остатки ветхого земного существования вплоть до воскресения. Налицо эсхатологический контекст¹.

Что касается временного земного, следует сделать оговорку. Здесь еще не все так, как должно бы быть. «Полное восстановление» человека произойдет только в конце времен. Данную философскую пару Августин переносит на историю, причем в коллективном смысле, и это для него самое важное: существуют две человеческие группы, и они находятся друг к другу в напряженном отношении вплоть до эсхатона, конца времен. Историческое измерение определяет соотношение двух групп человечества друг с другом в перспективе Страшного Суда. Этот аспект у блж. Августина был впоследствии включен в пессимистическую антропологию Карла Барта (1886–1968)².

У Августина, вероятно, был предшественник, у которого он сознательно заимствовал этот антропологический аппарат. Из истории Церкви нам известен донатист Тиконий Африканский (ум. ок. 395). Церковно и догматически он был сильным противником православных. В Средневековье его экзегетические сочинения оставались популярными, вероятно в связи с концептуальной схожестью с блаженным Августином. Но Тиконий был донатистом-реформатором, так что сами донатисты выставили его за дверь. В одном комментарии на Апокалипсис («*Commentarius in Apocalipsin*») он развивает учение о двух градах. Текст дошел до нас в ужасно исковерканной при попытке его «улучшить» версии, но мы все-таки можем проверить, насколько Августин был зависим от Тикония, а именно в понимании истории, учении о двух градах и библейской экзегезе.

Эсхатологическая перспектива истории у Тикония сохранилась в последующее время у Августина со всеми элементами, но в переработанном виде. Попробуем уточнить смысл и происхождение августиновской антропологии. Манихейство как источник отпадает, но наблюдается греческое влияние, причем именно на антропологию: в книге «Об истинной религии» Августин применяет противопоставление апостола Павла «ветхий человек – новый человек», но у Августина это противопоставление понимается весьма по-гречески, исходя из традиции греческой философии, особенно неоплатонизма.

1. Новый человек – это тот, у кого внутренний человек властвует над эмоциями и аффектами. Августин описывает нового человека в контексте двойственного образа человека. Целью жизни является внутренний мир: нужно сковать аффекты. И с помощью этой основной антропологической фигуры Августин все четче прорабатывает зависимость внутреннего человека от Бога и ожидание телесного воскресения.

¹ *Augustinus Hipponensis. De vera religione*, XXVI, 49–XXVIII, 51 // *Ibid.* Col. 143–145.

² Данилов А.В. Модели теологии религий в современном коммуникативном социуме (Часть 1) // *OIKONOMOS: Journal of Social Market Economy*. № 3(15). Vilnius, 2019. С. 47–48.

2. Телесно-земное и духовно-небесное резко противопоставляются. И точно так же противопоставляются обе группы людей. Поэтому для Августина весьма важны понятия *vita activa* (деятельная жизнь) и *vita contemplativa* (созерцательная жизнь).

Эта бинарная антропологическая система подспудно подразумевается в понятии «*civitas*». Августин применяет данное понятие так, что его происхождение и коннотация явственно не просматриваются. Учение о «граде-социуме» (*civitas*) первично ориентируется не на понятие «два града-социума» (*duae civitates*), а на вышеназванную бинарную антропологию, терминологию которой Августин заимствует из философии. Второе важное влияние, как было сказано, оказал Тиконий. Тройное влияние Тикония на Августина проявляется в следующем.

1. Августин прежде мыслил статично-философски, а затем у Тикония он заимствует новую апокалиптическую схему антропологии: две группы людей совместно проходят сквозь историю вплоть до Страшного Суда.

2. Благие и злые люди перемешаны в мире и в Церкви до конца времен. Для Августина это была весьма полезная мысль в дискуссии против донатистов.

3. Так же и терминология заимствуется у Тикония, а именно речь идет о «двух градах-социумах» (*duae civitates*), «граде Божиим» (*civitas Dei*) и «граде земном/диавола» (*civitas terrena / diaboli*). Августин облек свой образ человека и свое понимание истории в эту терминологию. Тиконий в своем комментарии на Апокалипсис для обеих противоположных групп людей называет соответствующие им города Вавилон и Иерусалим – «город Вавилон против Иерусалима»¹.

Августин находит в Псалтири подтверждение того, что существует *civitas Dei*, и это не что иное, как Иерусалим – град Божий. Понятие града Божия в процессе изучения Августином богословия Тикония значительно повлияло на аллегорическое изменение понятий *civitas* и «Иерусалим», которые подразумевают благочестивых людей. Кто они такие – идентифицировать невозможно. Августин утверждает: «град Божий» (*civitas Dei*) – это «люди, получившие благодать Божию, сограждане святых ангелов, пребывающих в блаженной жизни»², итак, это «град святых и блаженных»³.

В окончательную, позднюю историософскую концепцию Августина понятия «*civitas Dei*» (град Божий) и «*civitas terrena*» (град земной) входят антропологическими доминантами⁴. Для корректного изложения этой концепции недостаточно анализа понятия «*civitates*», исходя толь-

¹ Лат.: *Babylon civitas adversus Hierusalem*. См. *Tichonii Afri. Liber de septem regulis. Regula IV: De specie et genere* // PL XVIII. Paris, 1848. Col. 44B.

² Лат.: *homines ad Dei gratiam pertinentes cives sanctorum Angelorum in beata vita manentium*. См. *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei*, XIII, XXIV, 6 // PL XLI. Col. 403.

³ Лат.: *civitas sanctorum et beatorum*.

⁴ *Augustinus Hipponensis. De vera religione*, XXVI, 48 // PL XXXIV. Col. 143. Затем *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei* // PL XLI. Col. 13, 438, 467, 645.

ко из сочинений Августина. Августин использует заимствованные у Тикония аллегории как символы своего понимания истории. С помощью этих символов Августин получил возможность в редуцированном, а следовательно, удобопонятном виде обобщить свое замысловатое мировоззрение. Августин уже в сане епископа все больше внимания уделял богословскому уточнению образа человека. В результате в его антропологии усилился эсхатологический момент, и сильнее стала подчеркиваться категория надежды. Безусловно, и в Библии мы находим эсхатологические ориентиры, т. к. Библия не оперирует философски статичными образами.

Поиск Августином двойственностей (*duae civitates*) далее происходил так: у Августина есть текст, представляющий собой введение в христианство – «О научении основам веры людей, незнакомых с христианством»¹. Он предназначен для тех, кто еще не разбирается в христианстве. Здесь уже к двум типологическим группам людей добавляются духи (ангелы и демоны), и теперь для людей имеется ориентация. В ситуации с «градом диавола» (*civitas diaboli*) грех заключается не столько в страсти, влечении (*cupiditas*), сколько в первую очередь в высокомерии (*superbia*). Всякое стремление «быть как Бог» (Быт. 3, 5) Августин называет высокомерием. «Град диавола» характеризуется гордостью, высокомерием, жаждой славы и стремлением властвовать над другими. Благими же являются те люди, которые прежде всего ищут Бога². В книге «О научении основам веры людей, незнакомых с христианством», так же как и в книге «Об истинной религии», важное место занимает учение о *civitates*, потому что в обоих случаях дается общий взгляд на христианство: «Итак, два града, один – дурных, другой – святых»³. Схема *civitates* наилучшим образом подходит для Августина, чтобы дать обзор истории в целом, обеспечить человеку ориентацию в жизни. С помощью такой схемы Августин может объяснить мир, может связать историю с Богом. Причем это выглядит доступно и понятно даже для еще только знакомящихся с христианством.

Обобщая, можно сказать, учение о *civitates* формировалось следующим образом. Августин открыл для себя, что среди людей практикуется два различных образа жизни. Это требовало своего объяснения. В разных традициях Августин находит категории различения для этого. Он приходит к следующему выводу: с одной стороны, есть люди, которые в аффектах теряют своего внутреннего человека и обуздываются только внешними, преходящими законами; с другой стороны, есть мудрые, которые ориентируются на стабильное вечное и умирят свои аффекты. Тем самым, начиная с сочинения «Об истинной религии», у Августина вырабатывается апокалиптическое представление, согласно которому обе группы людей направляются на суд конца времен. Здесь налицо влияние Тикония и отчетливо наблюдается развитие библейского образа видения.

¹ Лат.: De catechizandis rudibus.

² Augustinus Hipponensis. De catechizandis rudibus // PL XL. Paris, 1845. Col. 334–336.

³ Лат.: Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum. Ibid. Col. 333.

Из всего этого теперь сложилась теория истории, которая позволила Августину объяснить даже падение Рима в 410 г., хотя Августин первоначально вообще не предназначал свое учение для подобных целей. Антропологический модуль «*civitates*» он переносит теперь и на другую область приложения. Он использует его для богословской интерпретации истории. Иначе говоря, Августин намерен развить свою концепцию истории, в том числе включив в нее последние события 410 г. Язычники вестготы во главе с Аларихом атаковали и захватили Рим. Готы грабили богатства города и горожан, но не трогали церкви. Среди римлян стало распространяться мнение, что христианский Бог учинил эту катастрофу. Начинают активно возрождаться языческие культы. Многие римляне посчитали, что при языческих богах такого бы не произошло. Христиане должны дать ответ, и это делает Августин. С 410 г. он начинает писать сочинение «О граде Божием» («*De civitate Dei*»), которое постепенно публикует.

Краткое замечание по переводу понятия «*civitas*»: мы видим, что понятие имеет целью обозначить определенную историческую экзистенцию человека, но оно также призвано обозначить место, социальное и церковное членство и родину. Как перевод сначала предлагались термины «граждане» или «гражданство», однако для членства и родины требовался более подходящий термин, и тогда выбрали слово «государство», уточнив его как «град», т. е. город-государство с аллюзией на Рим. В последнее время среди исследователей творчества Августина переводы «государство» и «град» не очень употребительны, потому что сегодня государство и общество рассматриваются как две различные категории. Кроме того, в средневековье на Западе злоупотребляли понятием «государство Божие». Другой возможный перевод – «социум Господень». Этот термин встречается в новых исследованиях, но он звучит не очень убедительно.

Важно отметить, что сам Августин считал это понятие определенно аллегорическим: «Два рода людей, которых мы аллегорически именуем двумя градами»¹. Тогда нам следует придерживаться линии Августина и попытаться найти в переводе аллегорию: «град» – место совместной жизни людей со ссылкой на культуру, культ, гуманность. Либо же вообще придется отказаться от перевода этого понятия. Сам Августин переводит метафору словом «сообщество/общность/социум» (*societas*): «Далее град, то есть сообщество»², и «град – это сообщество»³. Если мы переведем «*civitas*» как «сообщество» или «общность», мы опять упустим из виду часть смысловых коннотаций Августина. Поэтому впредь будем использовать здесь оригинальный термин Августина «*civitas*».

¹ Лат.: Duo genera hominum quas etiam mystice appellamus civitates duas. См. *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei*, XV, 1 // PL XLI. Col. 28. Ср. *Августин, блж. О граде Божием*. Мн., 2000. С. 705. Здесь дается следующий перевод: «Два разряда [людей]... мы символически называли двумя градами».

² Лат.: civitas porro, id est societas. См. *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei*, IX, 6 // PL XLI. Col. 416.

³ Лат.: civitas, hoc est societas. См. *Augustinus Hipponensis. Ibid.*, X, 3. Col. 489.

Итак, у Августина встречаются понятия «*civitas Dei*»¹, «*Ecclesia*»² и «*regnum Dei*»³. Безусловно, налицо трудности адекватного перевода терминов, и результатом стала ужасная путаница не только в Средние века, но и вплоть до современных исследований творчества Августина. Средневековая папская церковь, предполагая идентичность исторической Католической церкви и *civitas Dei*, выводила отсюда собственные иерархические притязания. В протестантском же богословии утверждали: у Августина духовное, внутреннее понятие Церкви, так что стали говорить о двойном понятии «Церковь». Сегодня при анализе августиновского термина *Ecclesia* под ним не усматривают эмпирическую соборную Церковь, но считают, что у Августина это всегда эсхатологическое понятие. Учение Августина определенно имеет отличия от древнецерковной традиции в понятии «Церковь». Его экклезиология представляет собой богословскую новацию.

Он различает между общиной ныне и общиной потом: «Экклесия, которая есть ныне – Экклесия, которая будет потом»⁴. Но Церковь – это освященная и искупленная Христом община святых, она не является раздвоенной. Однако для последующего развития богословской мысли у Августина очень важно эсхатологическое различие между странствующей и окончательной общиной. В этом мире Церковь находится в паломничестве, все является предварительным. Странствующая, т. е. историческая Церковь, еще вынуждена терпеть злых в своей среде, а окончательная Церковь славы «не имеет пятна, или порока» (Еф. 5, 27). Экклесия – община, ориентирующаяся на конец времен, но пока в ней присутствуют и номинальные христиане, христиане лишь по названию.

Истинная Церковь – это только те, кто по Божию милосердному предопределению спасены, «избраны» из «массы погибели» (*massa perditionis*)⁵. Вероятно, их не так много, сетует Августин. Ныне странствуют они среди испытаний и гонений к грядущему миру, и они не обязательно наглядно отличимы от псевдохристиан. Понятия «*civitas Dei*» и «*Ecclesia*» у блж. Августина связаны друг с другом эсхатологическим смыслом, но они не тождественны, не переходят друг в друга. В видимой исторической Церкви христиане, подлинно странствующие к совершенству, принадлежат к *civitas Dei*. Августин уточняет: вместе с ангелами. И те, и другие являются гражданами *civitas*. Так *civitas Dei* и *Ecclesia* ни идентичны друг другу, ни раздельны друг от друга. Как же соотносятся они друг с другом? С одной стороны, как сменяющие друг

¹ Лат.: государство/сообщество/град Божий.

² Лат.: собрание/община/Церковь.

³ Лат.: власть/царское достоинство/царство Божие.

⁴ Лат. *Ecclesia qualis nunc est Ecclesia qualis tunc erit*. Ibid., IX, 1. Col. 672. Ср. Ibid., XXV. Col. 699. Ср. также *Augustinus Hipponensis*. In Joannis Evangelium, tractatus CXXII, 9 // PL XXXV. Col. 1964.

⁵ *Augustinus Hipponensis*. Sermones de Scripturis, Sermo XXVI, XII, 13 // PL XXXVIII. Paris, 1865. Col. 177. *Augustinus Hipponensis*. Sermones de Scripturis, Sermo LXXI, I, 3 // Ibid. Col. 446.

друга понятия, а с другой стороны, в перспективе «царства Христова» (*regnum Christi*), «царства Небесного» (*regnum caelorum*)?

Для людей, пребывающих во зле, Августин применяет слово «*superbia*» (высокомерие, гордость). Ему противопоставляется понятие «*humilitas*» (смирение)¹. Оба этих понятия имеют у Августина онтологический смысл: поведение наделенных разумом созданий связано с их бытием как степенью близости к высшему бытию, ближе они к Богу и счастьем или же к ничто и несчастью. Оба понятия снабжены у Августина сопутствующими понятиями: к «*superbia*» относятся «*curiositas*» (любопытство) и «*concupiscentia*» (вожделение), а к «*humilitas*» – «*sapientia*» (мудрость, знание, благоразумие) и «*caritas*» (самоотверженная/жертвенная любовь, милосердие).

Августин маркирует условия и перспективы человеческой жизни посредством дифференцирования двух градов-социумов (*civitates*). Ошибочно ориентирующиеся, гордые запутались в мирских вещах подобно гражданам Вавилона. Правда, и граждане Иерусалима живут в условиях земного мира (в Вавилонском плену), но они сохранили в себе великое стремление к высшему. Августин хочет принадлежать к небесному Иерусалиму: «Мы доселе рассуждали и, как нам кажется, достаточно ясно показали, каков смертный исход двух градов, небесного и земного, с начала и до конца перемешанных между собою. Из них земной град творил себе, каких хотел, ложных богов или из чего ни попадя, или даже из людей, и этим богам служил жертвоприношениями; а небесный, но странствующий на земле град не создавал ложных богов, но сам был создан истинным Богом, истинным жертвоприношением Которому сам же и служил. Оба они, однако же, при различной вере, надежде и любви или пользуются одинаковым временным благополучием, или одинаково удручаются временными несчастьями, пока не будут отделены один от другого на последнем суде и каждый не получит свой конец, которому не будет конца»². Августин говорит с надеждой, по-видимому, он предчувствует, к какому городу он принадлежит.

Другие богословы часто оперировали в то время угрозой божественного суда, Августин же любил читать псалмы, в которых ему открывалась надежда и любовь к будущему, к далекой земле, к граду Божию: «О дом Божий, светлый и прекрасный! ... К тебе пусть воздыхает странствование мое днем и ночью, к тебе да стремится сердце мое, к тебе воскресляется мысль моя... Я вопию к Сотворившему тебя, да обладает Он мною в тебе... О, Иерусалим, дом Божий, сладкое воспоминание твоего блаженного имени да будет отрадой в печали моей»³. Начало благого Иерусалима (града Божия) восходит к Авелю, а злого Вавилона (града человеческого) – к Каи-

¹ *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei, XIX // PL XLI. Col. 243. Ср. Ibid., XV. Col. 643.*

² *Августин, блж. О граде Божием, книга 18, LIV // Августин, блж. О граде Божием. С. 992–993. Augustinus Hipponensis. De civitate Dei, XVIII, LIV, 2 // PL XLI. Col. 620.*

³ *Августин, блж. О небесном Иерусалиме // Августин, блж. Цветы благодатной жизни. СПб., 1997. С. 44.*

ну: «Иерусалим получил свое начало от Авеля; Вавилон – от Каина»¹. Потому Иерусалим – древнейший город, постоянно вынужденный терпеливо сносить свое существование на земле, он постоянно ожидает Небеса. Антропологической темой блж. Августина и средоточием его пастырского душепопечения была способность человека стремиться к альтернативе и подпитывать в себе это стремление. Люди должны проверять себя, какого рода стремление ведет их по жизни. Они должны избегать необдуманной приверженности земному миру. Августин поясняет это метафорой «паломничество/странствие» (*peregrinatio*).

Идентичность граждан Иерусалима требуется спасти в Вавилоне. Фееричный парадокс: люди должны жить в Вавилоне, а цель находится в Иерусалиме. Свое предназначение к потустороннему человек должен пронести через этот мир. Человек является «странником» (*peregrinus*), проживающим в мире сем чужаком, тоскующим по родине. Он зависим от своего места обитания и одновременно чужд ему: «Первым родился гражданин этого века, а потом уже – чужой (*peregrinus*) для этого века, принадлежащий к граду Божию, благодатью предназначенный, благодатью избранный, по благодати – странник (*peregrinus*) земли, по благодати – гражданин неба»². Примечательно, что Августин не подталкивает к бегству от мира, он призывает выбрать жизнь. Итак, целью является не бегство от мира, а наследование Иерусалима, пребывая еще в Вавилоне. В этом гармоничность тоскующего по небесной родине странника.

Как выглядит ситуация? Для изображения этого у Августина в «Рассуждении на Послание Иоанна к Парфянам» (трактат 2, 11)³ приводится красивый образ: «Бог не запрещает (*prohibet*) тебе любить все это (*amare ista*), но любить, не полагая в том блаженства, ценить и хвалить с тем, чтобы любовь воздавать Творцу (*Creatorem*). Это как если бы, братя, жених (*sponsus*) подарил кольцо (*annulum*) своей невесте, а она, получив кольцо, полюбила бы его больше, нежели жениха, который подарил ей кольцо. Разве такую душу нельзя было бы осудить за измену (*adultera*) из-за пристрастия к кольцу, хотя она полюбила подаренное женихом? Она, конечно, полюбила то, что подарил ей жених, однако если бы она сказала: “Довольно мне и этого перстня, жениха больше видеть не хочу”, – кто она была бы такая? Кто бы не отвратился от такого безумия (*amentiam*)? Кто бы не осудил душу изменницы? Вместо человека ты любишь золото, вместо жениха любишь перстень; раз ты такая, что любишь перстень вместо жениха, значит, выходит так, что он дал тебе перстень не во обручение (*oppigneraret*), а во отвращение

¹ Лат.: Jerusalem accepit exordium per Abel; Babylon per Cain. См. *Augustinus Hipponensis. In psalmum LXIV enarratio. Sermo ad plebem, 2 // PL XXXVI. Paris, 1865. Col. 773. Ср. Августин, блж. О граде Божием, 15, I // Августин, блж. О граде Божием. С. 706: «От этих двух родоначальников человечества прежде был рожден Каин, принадлежащий к человеческому граду, а потом Авель, принадлежащий к граду Божию».*

² Августин, блж. О граде Божием, 15, I // Августин, блж. О граде Божием. С. 706.

³ In epistolam Joannis ad Parthos.

(*averteret*). Ведь жених дал ей перстень залогом (*arrham*) любви, чтобы она любила в перстне его. Вот так и Бог дал тебе все это (*omnia ista*) – люби Того, Кто сотворил»¹.

Такова метафора блж. Августина, поясняющая отношение Бога к человеку. Дарует Бог, но есть люди, которые рассматривают дар Божий независимо от Бога. Это ошибочно! Как обстоят дела с обоими градами-социумами (*civitas*), Августин поясняет на примере взаимоотношения подателя и получателя. Любовь к миру как форма любви к творящему и дарующему Богу, пастырски наставляет Августин, является счастьем человека.

11.3. Выводы

В целом латинская антропология III–V вв. отличается рационалистическим и монистическим характером. Наблюдается параллельность рационализму латинской триадологии: «западный тринитаризм в III–VI вв. приобрел свой особый рационалистический характер, существенно отличающийся от восточного тринитарного подхода (называемого иногда «персоналистским») и оказавший определяющее влияние на осмысление данной проблематики в последующей европейской философии»².

а) В общих чертах облик человека в его первоначальном состоянии выглядит в латинской антропологии втор. пол. IV – пер. пол. V в. так: 1) человек сотворен бессмертным; 2) он предназначен быть причастным божественному блаженству; 3) Адам был небесным существом, дышал божественным дуновением; 4) для него было привычным присутствие Божие лицом к лицу; 5) Адам и Ева были абсолютно невинны, не нуждались в питании; 6) после грехопадения они осуждены на подчиненность вожделению/страсти (*concupiscentia*) и смерти; 7) грех обосновался в плотскости человека; 8) диавол овладел телом человека.

б) Если свт. Амвросий Медиоланский, в отличие от современных ему латинских богословов, ориентируется на греческую дуалистическую антропологию синергии человеческой воли и благодати Божией у отцов-каппадокийцев («человек по своей воле, а не по необходимости обвиняется, связан виной»³), то Псевдо-Амвросий (Амброзиастер) и блж. Августин Иппонский – на монистическую антропологию Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского («все согрешили в Адаме как бы в массе; раз он сам поврежден грехом, то те, которых он породил, все были рождены под грехом»⁴). В Милане при свт. Амвросии практиковался особый чин крещения, в который входило еще и омовение ног как стирание наследственного греха. Амвросий высту-

¹ *Augustinus Hipponensis*. In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, tractatus II, 11 // PL XXXV. Col. 1995. Перевод на русский язык: *Августин Аврелий, блж.* Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам. Рассуждение второе: На 1 Ин 2:12–17 Аврелий / пер., прим. С. Степанцова // Альфа и Омега. М., 2003. № 1 (35). С. 54–69.

² *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2017. С. 6, 49.

³ *Ambrosius Mediolanensis*. Hexaemeron VIII, 31 // PL XIV. Col. 140D.

⁴ *Ambrosius Mediolanensis [Ambrosiaster]*. Commentaria in Epistolam ad Romanos, V // PL XVII. Col. 92C.

пает за крещение детей, но не младенцев (сходно со свт. Григорием Богословом и свт. Иоанном Златоустом). У Амброзиастера в отличие от Амвросия подчеркивается укоренение греха в телесности. При этом Амброзиастер отрицает традуцианизм Тертуллиана и признает креационизм александрийских богословов (в отличие от Немезия Эмесского), а Августин Иппонский отрицает креационизм и признает традуцианизм.

с) Однозначно констатируется угрюмый контраст латинской антропологии по сравнению с греческой (это нашло отражение и в латинской иконографии): зависимость человеческой расы от грешного Адама. Смерть постигла всех людей, поскольку все согрешили в Адаме: выражение «*in quo*» (Рим. 5, 12) применяется Амброзиастером по отношению к Адаму. Заражение грехом передается через наследуемую телесность. Это логический вывод Амброзиастера из концепции спиритуалистического креационизма. Сотворенная Богом душа (ее элементы: разум и свободная воля) ничего не наследует от Адама. Поэтому Амброзиастера, в отличие от Августина Иппонского нельзя назвать последовательным монистом, и несмотря на постоянное использование аристотелевской логики антропологическая система Амброзиастера инконсистентная (согрешила душа, а вина возложена на тело). Антропологическая концепция Амброзиастера близка Августину Иппонскому. Он следует знакомой ему интерпретации Амброзиастера при построении концепции первородного греха, но он ради построения логически непротиворечивой антропологии отдает приоритет не Священному Писанию, а неоплатонической философии. Амброзиастер оказал огромное влияние на антропологию блж. Августина Иппонского. Для доказательства традиционности концепции первородного греха Августин апеллирует именно к нему.

d) Схема первоначального состояния и грехопадения человека по блж. Августину:

А. Что подчеркивает Августин, говоря о человеке?

1. Онтологическая конструкция человека:

- Человек является разумным и смертным существом.
- В единстве личности душа соединяется с телом, образуя человека.
- Полнота природы человека – это тело, душа и дух.

2. Человек как тема для человека. Саморефлексия:

- Дух человека недостаточно глубок, чтобы постигать сам себя.
- Во внутреннем человека обитает истина.
- «Великая бездна сам человек», поэтому душа человека постоянно пребывает в беспокойстве.
- Притягательность страстей и недоверие к ним.

В. О чем Августин спорит с Пелагием?

1. Нормативы образа человека:

- Способности и возможности человека к спасению.

- Божественная благодать.

2. В первоначальном состоянии человек был способен беспрепятственно использовать свободную волю. Итак, он мог избежать греха и принять благо. Он мог выбрать собственную свободу.

3. Тогда возникает вопрос: откуда происходит зло? Ответ: опять-таки из свободной воли. Человек имел возможность пребывать в блаженном состоянии, тогда он оставался бы и бессмертным. Однако он злоупотребил своей свободой. Поэтому зло порождено человеком, но это предусмотрено Богом в ходе мировой истории.

е) Идея заражения человека виной делает все мысли блж. Августина о состоянии человека сумрачными и фаталистическими: современный человек не может не грешить, способность к добру потеряна. Это порождает в латинской антропологии меланхолию и пессимизм касательно образа человека: человек рождается как ничтожное существо, к тому же конфликтное в социальном плане. Августин различает два антагонистических социума, две группы людей, в зависимости от того, ориентируются они на фактологию «потребительского рынка» или перспективу «скомпенсированного будущего». Два социума находятся друг к другу в напряженном отношении вплоть до эсхатона, конца времен. Августин развивает и перерабатывает учение о двух градах-социумах донатиста Тикония Африканского. Учение о «граде-социуме» (*civitas*) первично ориентируется на бинарную антропологию, терминологию которой Августин заимствует из неоплатонической философии. Кто составляет, согласно Августину, социум людей «будущего Иерусалима» идентифицировать по его текстам невозможно. С помощью схемы *civitates* Августин пытается связать социальную историю с Богом. В диссертации предлагается представляющийся автору более корректный для современного дискурса перевод понятия *civitas* – «социум Господень» как пространство совместной жизни людей со ссылкой на культуру, культ, гуманность.

ф) Для того чтобы уяснить ситуацию пелагианского спора, надо отчетливо представлять себе концепцию благодати у Пелагия. Естественно, у Августина и Пелагия были различные антропологические концепции. Согласно Пелагию, благодать необходима, причем не каждый момент, а при каждом действии человека. Благодать постоянно присутствует. Благодать ниспосылается как помощь для того, чтобы облегчить исполнение заповедей Божиих. Человек достаточно слаб, потому он счастлив от этой облегчающей помощи. Однако при более внимательном взгляде нам открывается, что Пелагий подразумевает, кроме того, под благодатью что-то еще:

1. Он подразумевает свободную волю как таковую, соответственно, способность не грешить – *posse non peccare*. Этой благодатью человек одарен со времени своего сотворения, со времени возникновения он может не грешить.

2. Благодать – это откровение закона Божия через разум, потому что закон является великолепным даром, данным человеку на его пути. Разум наставляет в том, что человек должен делать.

3. С той поры, как это откровение помрачено дурными привычками, человечеству ниспослан закон Моисея, а затем учение и пример Христа.

Следовательно, согласно Пелагию, благодать непосредственно соотносится со свободой воли и бывает как внешняя, так и внутренняя. Бог «вооружил» человека благодатью «изнутри, даровав ему разум (*ratio*) и рассудительность (*prudencia*), чтобы пониманием (*intellectum*) и силой своего мышления (*mens*), которыми он превосходит всех животных, познавал (*agnosceret*) он Творца и служил Ему тем, с помощью чего сам господствует над другими тварями»¹. Итак, «благодать познания» или, как воспроизводит слова Пелагия Августин, «благодать закона и учения»².

Только в случае с таинствами Церкви благодать представляет собой нечто иное, а именно прощение грехов в крещении и в покаянии. Причем это касается взрослых. Пелагий рассматривает крещение младенцев как особое благословение достойных Царства Божия (сходно со свт. Иоанном Златоустом). Кроме того, благодать подается (предлагается) всем в одинаковой мере. Это очень важно и является у Пелагия ведущим принципом справедливости³. Пелагий не допускает идеи, что к некоторым людям Бог проявляет больше благосклонности. Августин же настойчиво выступает ее представителем. Бог нелицеприятен к индивидуумам, – говорит в свою очередь Пелагий. Только в силу собственных заслуг люди освящаются. Божие предопределение действует прямо соответственно образу жизни, качеству жизни, которое Бог предвидит. Это предопределение не довлеет над человеком и не безучастно к его жизненным испытаниям: «Благодать Божия дается по нашим заслугам»⁴. Следовательно, предопределение величина переменная, а не постоянная. Оно может модифицироваться, и понятие судьбы оказывается бессмысленным. Основные антропологические допущения Пелагия: 1) свобода воли, 2) испытание жизнью. Пелагий логично делает из этого свои выводы.

g) По блж. Августину грех присутствует в человеке как возмездие за грех Адама, проявляющееся в вожделении греха, и только затем он становится волимым, т. е. непосредственным грехом. Понятие либидо в протофрейдистском смысле впервые встречается именно у Августина. По Августину Иппонскому вожделение, связанное напрямую с комплексом вины, возникло

¹ *Pelagius*. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, II // PL XXXIII. Col. 1100. Ср. *Пелагий*. Послание к Деметриаде // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. С. 596.

² *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, III, 3 // PL XLIV. Col. 361.

³ *Ibid.*, IX, 10. Col. 364.

⁴ Лат.: *gratiam Dei secundum merita nostra dari*. См. *Augustinus Hipponensis*. De praedestinatione sanctorum, XIV, 29 // *Ibid.* Col. 978. См. так же *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, III, 3 // *Ibid.* Col. 361.

вследствие первородного греха и имплицитно наличествует в каждом человеке с рождения, а по Юлиану Экланскому вожделение и удовольствие представляют собой естественное и невинное переживание. Юлиан защищает естественность супружества, а не терпимость ввиду человеческой слабости. Главный смысл крещения младенцев Августин усматривает в истирании первородного греха как вины, что отличает его концепцию от антропологии свт. Амвросия Медиоланского. Это представление о крещении оказало противоречивое влияние на последующую богословскую мысль.

h) Концепция первородного греха до сих пор дискутируется и разделяет христиан. Поводом к дискуссии послужил инновационный тезис блж. Августина: первородная благодать – это возможность свободно выбирать между добром и злом, но возможность утрачена в результате грехопадения Адама. Августин Иппонский с помощью этого тезиса ищет компромисс между онтологическими и этическими богословскими высказываниями. У Августина распознаются элементы дуалистической онтологии как наследие манихейского прошлого. У него, а не у апостола Павла (Рим. 5, 12) речь идет о персонифицированном первородном грехе, что вызвано латинской модификацией (*in quo omnes peccaverunt* – в котором [т. е. Адаме] все согрешили) греческого оригинала (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* – потому что все согрешили). Исходной точкой пелагианского спора стала дискуссия с богословами, обвинявшими Августина в новации, даже в ереси. Ярким противником Августина Иппонского был Юлиан Экланский, который писал в защиту пелагианства, развив антропологическую концепцию Пелагия и апеллируя к латинскому учению II–III в. о справедливости Божией. Концепция первородного греха представляет собой не что иное, как библицизм, который вырывает отдельные текстовые элементы Библии из их конкретного контекста. В результате буквалистского истолкования Библии для Августина все люди лично являются грешниками еще прежде, чем они сами согрешили. В ходе дискуссии с Юлианом, Августину пришлось развивать и модифицировать свое учение о первородном грехе, т. к. выяснились его несостыковки с принципами новозаветной морали. Августин Иппонский продолжал упорно строить свои рационалистические доказательства, правда, в целом довольно бессистемно, разрозненно, и спустя столетия самого Августина уже понимали по-разному. Несхоластические выводы (в т. ч. экклезиологические) из антропологии Августина Иппонского стали одной из причин, побудивших монаха-августинца Мартина Лютера к антикатолическому протесту.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Развитие антропологии со II по V в. показывает как преемственность в ориентировании на керигматические основы Священного Писания и Предание Церкви, так и концептуальные перемены, вызванные синтезом различных философских идей с высказываниями Священного Писания. За культурно-историческими формами антропологических моделей скрывается христианская керигма. Раннехристианские антропологические модели построены на результатах интегрирования библейских и небиблейских понятий (раннего иудаизма, Филона Александрийского, древнегреческой философии (особенно средняя стоя, неоплатонизм и перипатетизм) и гностицизма), причем номенклатура слагаемых понятий и топосов различна в разных антропологических моделях. Многообразие исторически складывавшихся контекстов этих моделей привело к различным богословским акцентам в антропологиях Оригена и сщмч. Мефодия Патарского, блаж. Августина и еп. Юлиана Экланского, а в итоге к недопониманиям и не всегда правомерной критике. Анализ раннехристианских антропологических моделей помогает различать содержание и форму, керигматическое и обусловленное исторической культурой. Различные подходы раннехристианских богословов к построению антропологических моделей при их тщательном изучении выявляют общие корни, скрывающиеся под поверхностью. В акценте сщмч. Ириней Лионского на различении образа и подобия Божия, воспитании к совершенству, в акценте Тертуллиана на традуцианизме, в акценте Климента Александрийского на сверхчеловеческой цели христианина, в акценте свт. Афанасия Александрийского на обожении, в акценте свт. Василия Великого на социальности человека, в акценте свт. Григория Нисского на изменчивости и развитии индивидуума есть объединяющее ядро, которое делает разнообразие их подходов к построению антропологии частью общего наследия христианской патристики. Это ядро – человек как свободный индивидуум и разумная личность. Через человека Бог открывается творению, делая возможным богопознание, в образе Божиим человека познается превечный Логос Бога Отца. Это фундаментальная связка богословской антропологии с триадологией и христологией.

Общее ядро ответов раннехристианских богословов на актуальный антропологический вопрос «Что есть человек? (*τί ἐστὶν ἄνθρωπος;*)» можно систематизировать по 9 укрупненным аналитическим группам.

1. Человек представляет собой соединение тела и души, иногда добавляется дух.
2. Человек рассматривается как микрокосмос, отражающий порядок макрокосмоса в своей конституции плоти и души.
3. Сщмч. Ириней Лионский и александрийские богословы приходят к выводу, что человек – это образ образа Божия (отображение прообраза), т. е. образ божественного Логоса. Образ –

Божий дар человеческой природе. В целом ранние богословы считают, что образ искажен, но не исчез.

4. К образу Божию относятся качества разумности и свободы воли, иногда добавляется способность к творчеству. Многие богословы вслед за сщмч. Иринеем Лионским считают, что следует различать между свойствами неотъемлемого образа и стяжаемым подобием Божиим.

5. Понятия образа и подобия Божия подразумевают динамический принцип развития и совершенствования человека. Динамизм задается напряжением между полюсами состояния до грехопадения и эсхатологическим состоянием полноты бытия. Человек призван к духовному и телесному (аскетика) совершенствованию. Оно придает смысл как истории, которая развивается в соответствии с Божиим планом спасения, так и индивидуальному человеческому бытию, ориентированному на славу жизни во Христе.

5. Человек – это *ζῷον λογικόν* (одаренное умом живое существо, разумное животное), обладающее разумом (*νοῦς*) и знанием (*ἐπιστήμη*). В человеке соединены две природы: небесная (разумная, духовная) и земная (чувственная).

6. Человек является грешником, в котором повреждено или утрачено его богоподобие.

7. Образ Божий присутствует в каждом человеке, независимо от греховности.

8. Цель человека – духовное развитие, совершенствование, приближение и возвращение к Богу, представляющее собой уподобление Логосу-Христу или восстановление богоподобия.

9. Вектор развития человека – обожение. Как соотносятся образ Божий и обожение? По этому вопросу активно велись христологическо-антропологические дискуссии. Свт. Афанасий Александрийский, а за ним и другие греческие отцы отводят понятию обожения более важное место, чем понятию образа Божия в человеке. Однако антропологическая тема образа Божия, начиная со сщмч. Иринея Лионского, постоянно присутствует в антропологии.

Антропология в раннехристианском богословии начинает последовательно формироваться со сщмч. Иринея Лионского и Климента Александрийского, но первые наброски антропологического учения, а не разрозненные антропологические сентенции у мужей апостольских, мы встречаем уже у мч. Иустина Философа, Татиана, свт. Феофила Антиохийского и Афинагора. У ранних отцов Церкви наблюдается активный синтез философских идей с высказываниями Священного Писания. В первую очередь следует говорить о синтезе идей Платона, Аристотеля, Филона, стоицизма и неоплатонизма с изречениями апостола Павла, особенно, что касается использования в его посланиях понятий «*σάρξ*» (плоть), «*σῶμα*» (тело), «*ἔξω ἄνθρωπος*» (внешний человек), «*ἔσω ἄνθρωπος*» (внутренний человек). Антропология христианских богословов II–V вв., которые ориентировались на перипатетическую и стоическую философию, была тесно связана с аскетикой, учением об обществе, эсхатологией и христологией. В их антропологии нет

четкого разделения между философской постановкой вопросов и богословскими проблемами, вытекающими из экзегезы Священного Писания. Образцово-показательные примеры этого мы найдем у блж. Феодорита Кирского в его толковании на Послание к Римлянам или у Оригена во второй главе его трактата «О началах».

Не раз раннехристианские богословы считали христианским то, что имеет исток отнюдь не в христианской мысли, как, например, категория «божественного воспитания», особенно часто использовавшаяся сщмч. Иринеем Лионским в связи с приведением человека к подобию Божию. Античным философским представлениям о душе в их творениях придавался христианский акцент, и философская терминология синтезировалась с терминологией новозаветной. Характерным примером будет понятие «*πνεῦμα*» у Лактанция. Со временем дистанция между философией и богословием в раннехристианских сочинениях сокращалась. И если некоторые апологеты испытывали проблемы при синтезе философии со Священным Писанием, то во времена императора Константина Великого этот синтез достиг значительной глубины.

Однако наблюдаются и кардинальные расхождения с платонической философией. Так, в ранней святоотеческой литературе, особенно у сщмч. Игнатия Антиохийского, свт. Поликарпа Смирнского и составителя второго послания сщмч. Климента Римского, в текстах, посвященных покаянию, человеческой плоти придается позитивное значение, поскольку утверждается, что Христос спас нас восприятием человеческой плоти. Особенно ярко это прослеживается в творениях сщмч. Иринея Лионского, утверждающего, что не только душу, но и тело как творение Божие следует рассматривать положительно. Согласно Иринею, тело и душа – антропологические понятия, а дух – сотериологическое понятие. И душа, и тело относятся им к образу Божию в человеке. Христианство в лице ранних богословов обосновывало свой опыт Бога, парадоксально объединяя две идеи: смерть как предельную глубину боговоплощения и воскресение как знак божественного преодоления смерти. Например, у Климента Римского речь идет о необходимости целостного здоровья всего тела и воскресении человека во плоти. Сходные мысли в «Пастыре Ермы», где осквернение плоти страстями расценивается как осквернение Духа, обитающего в ней.

Ранние отцы Церкви, особенно Климент Александрийский и Тертуллиан, подчеркивают, что человек является творением Божиим. Однако Тертуллиан разводит творение плоти и вдыхание Богом в человека жизни, т. е. души. Другие же, подобно Оригену и его последователю Дидиму Александрийскому, используя наработки богословия раннего иудаизма (особенно Филона Александрийского), в свою очередь испытавшего влияние неоплатонизма, различали между формированием (*πλαττεσθαι*) плоти из материи и творением (*ποιεῖσθαι*) души. У христианских богословов II–V вв. мы находим различные ответы на вопрос о происхождении души, о том, смертна (фнеотпсихизм) или бессмертна душа человека. Начиная с Оригена и его последовате-

ля Дидима, в христианскую антропологию активно просачиваются нехристианские элементы античной философии, например, учение о предсуществовании разума, который в результате его удаления от божественного Логоса трансформируется в душу, изгоняемую в тело. Подспудно происходит неоплатоническая переоценка телесности человека как его негативной составляющей. Такое неоплатоническое уклонение в первую очередь богословов александрийской школы вызвало у многих представителей антиохийской школы неприятие.

Интерпретационные модели библейских текстов являются их вероятностной реконструкцией. При создании антропологических моделей раннехристианские богословы преследовали задачу выявить смысловое содержание текста, вложенного в него. Однако при моделировании как минимум появлялись дополнительные смысловые коннотации, которые не предусматривались в исходном тексте, а как максимум текст подвергался значительной переинтерпретации, и появлялись первично не фиксируемые в тексте смысловые конструкты.

Две интерпретации библейских текстов привели к развитию инновативных антропологических моделей в раннем христианстве, повлекших за собой далеко идущие последствия.

1. Интерпретация ветхозаветного текста Быт. 1, 26.

Сщмч. Ириней Лионский первым из раннехристианских богословов при построении антропологической модели интерпретировал плеоназм «образ-подобие» как два различных понятия. Ириней предпринял интерпретацию интерпретации Септуагинты. Ранее интерпретационный перевод Септуагинтой древнееврейского текста Быт. 1, 26 на греческий язык (*κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*) разделил один вероятно плеонастический термин (אֱלֹהִים וְצַדִּיקִים) на два термина (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις*) с потенциально отличающимся смысловым значением, которые разделены союзом «и». Итак, логическая конъюнкция стала дизъюнкцией. Тем самым появилось новое семантическое поле, внутри которого возможны новые смысловые интерпретации и модели. В религиозной философии Филона Александрийского в контексте его учения о Логосе мы впервые в текстовой форме сталкиваемся с уточнением синонимов: сотворенность по образу есть сотворенность человеческого ума (логоса) по божественному Логосу, а подобие – точность изображения или четкость «оттиска»¹, что в последующем можно не филологически, а философски интерпретировать как степень соответствия прообразу. Этим намеренным у Филона путем интерпретации пошла затем александрийская богословская школа христиан и раввинистический иудаизм, на который в свою очередь повлияло развитие христианской богословской мысли и гностицизм.

Ириней Лионский первым четко заявил, что данный текст, представляя собой божественное Откровение, содержит в себе глубинные смысловые слои, а не только то, что лежит на по-

¹ *Philo Judaeus. De opificio mundi, 69 // Philonus Alexandrinus. Opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin, 1962. Col. 23.*

верхности при привычном прочтении. Каждое слово в предложении несет свою особую смысловую нагрузку. Он проанализировал возможные смысловые значения данного словосочетания и в результате дал свою особую интерпретацию, принципиально не совпадающую с пониманием Филона. «Быть по образу» относится Иринею к человеческой природе, т. е. это – отличительная черта, а тем самым – антропологическое понятие. «По образу Иисуса Христа» – это предзаданное статическое начало человека. Каждый человек всегда имеет его. Подобием человек обладал вначале творения, но утратил его. Подобие – динамическая характеристика, которая может быть неактуализованной, но должна быть приобретаемой, развиваемой. Образ – онтологическая ниша человека, подобие – вектор развития, интенциональность человеческого бытия. Этим путем пошли антиохийские грекоязычные богословы и отчасти латинские.

2. Интерпретация новозаветного текста Рим. 5, 12.

Послание к Римлянам (5, 12) апостола Павла было переведено на латинский язык с добавочной интерпретацией: греческое «ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον» (потому что все согрешили) заменено на латинское «*in quo omnes peccaverunt*» (в котором [т. е. Адаме] все согрешили). Первым богословски переинтерпретировал этот интерпретационный латинский перевод Амброзиастер, а в учение о первородном грехе его развил блж. Августин Иппонский. Филологически такая интерпретация апостола Павла невозможна для греческого Востока того времени. Восточная грекоязычная церковь ранее отвергала богословскую концепцию, что Бог может обвинять человека за несовершенный им проступок. Однако эта концепция характерна для Августина Иппонского. Его критики уже в раннехристианский период считали подобную мысль нетрадиционной и богословски противоречивой. Греческие богословы полагали, что грехи и состояние виновности определяют человека не с рождения. Августин же утверждает: первородная благодать – это возможность свободно выбирать между добром и злом, но эта возможность утрачена в результате грехопадения Адама. Данное утверждение, безусловно, является новацией по сравнению с предшествующим богословием. Следует различать между предшествующей традицией Церкви и традицией Августина, заявляющей о сопричастности всех людей вине Адама, а не просто его греху. Эта традиция сформировалась в африканском римском богословии, но сама идея сопричастности является дохристианской эллинистической, а также иудейской.

У Августина возникают проблемы с учением о первородном грехе и унаследованной вине. Из этого учения логично следует, что творимая Богом новая душа становится грешной через тело, т. к. тело традигенетически (телесно не наследуемая информация) заражено наследственным грехом. Эту концепцию сегодня можно было бы назвать «перверсивным ламаркизмом»: «закон наследования приобретенных признаков» Ламарка (1744–1829) говорит о передаче потомству конструктивных признаков, приобретенных предком, а по Августину наследуется деструктивный признак первого человека (почему только первого?) или блокирующая свободу

воли вина. Обитель зла – плоть. Тело человека наследует грех в процессе зачатия, а затем он заражает светлую душу с ее свободной волей. Учение Августина Иппонского о первородном грехе испытало на себе влияние дуалистического манихейского менталитета: материя – тьма и зло, дух – свет и добро.

О смерти или бессмертии души у отцов встречаются разные взгляды, как в свое время у фарисеев и саддукеев древнего Израиля. Например, Татиан считал, что душа умирает вместе с телом, т. к. она является *πνεῦμα ὑλικόν* (материальным духом). При этом одна часть богословов придерживалась дихотомической концепции (в человеке есть душа и тело), а другая часть – трихотомической (дух, душа и тело). В свою очередь Климент Александрийский, например, усматривал в душе как телесные, так и нетелесные свойства. У него плоть имеет меньшую ценность, чем душа, но в то же время плоть не расценивается как зло. В этом русле затем развивается оригенистская антропология, доводящая нас до сочинений блаженного Августина, где данная традиция обрывается, т. к. плоть считается уже при зачатии зараженной грехом и виновной пред Богом. Перипатетическая и неоплатоническая модели антропологии разделили ранних отцов на два антропологических лагеря, конкурировавших между собой, но не обвинявших друг друга в ереси вплоть до конфронтации в пелагианских спорах Августина Иппонского (платоник) с Юлианом Экланским (перипатетик). Также два антропологических лагеря возникло при интерпретации понятия «образ Божий» в человеке. Христиане, воспитанные на сирийской культуре (особенно антиохийцы), вслед за иудаистским богословием связывали образ Божий с телесностью человека, а подобие – с духовно развивающейся личностью. В свою очередь христиане, впитавшие в себя греческую культуру (особенно александрийцы), в русле платонизма считали образом Божиим разумную душу, а подобие – процессом приближения к Богу.

Со временем богословы стали определять смешение плоти с душой как человеческую личность. Позднейшая схоластика уточняет: в человеке соединены две «неполные природы» (*naturae incompletae, duo principia incompleta*), поэтому результатом является «одна природа» (*una natura*) в буквальном смысле слова, и т. к. речь идет об одном духовном принципе, т. е. духодуше, то человек – это одна (единая) личность. Душа и тело по природе сопряжены друг с другом. Касательно единства Бога и человека во Христе этого ни в коем случае нет, т. к. в Нем соединены две полноценные природы. Таким был вектор развития халкидонского богословия с V в. Классическое определение понятия личность, характерное для начала VI в., следующего за ранними богословами, мы найдем у Боэция (ок. 480–524), ориентирующегося в своей дефиниции на Аристотеля (*ζῷον λογικόν*): «Личность есть индивидуальная (неделимая) субстанция ра-

зумной природы»¹. Личность соотносится с природой, и люди являются личностями в силу своей антропологической природы. В дальнейшем эта концепция была особенно развита Леонтием Византийским (ок. 485 – после 541), у которого синтез античной философии со Священным Писанием достигает своего рода апогея. Леонтий Византийский², если следовать историко-литературной гипотезе Фридриха Лоофса (1858–1928)³, стал средоточием постхалкидонской христологии и антропологии.

При синтезе философии и экзегезы Священного Писания в раннехристианском богословии постепенно все большую роль начинала играть философия. Во II в. у христианских мыслителей философия малофункциональна и третьестепенна, в отличие от второстепенного после Священного Писания богословия раннего иудаизма (Мидраш). В III – сер. IV в. появляется многообразие принципиально отличающихся друг от друга богословских моделей. С сер. IV до сер. V в. философия все больше становится каркасом богословских систем, на который крепится показательный и доказательный библейский материал, а богословие раннего иудаизма учитывается только в его наиболее платонизированной форме (Филон Александрийский), постепенно утрачивая свое влияние. В начале VI в. в лице Леонтия Византийского и Иоанна Филопона (он же Иоанн Грамматик, ок. 490–570) происходит кардинальная инверсия соотношения библейско-святоотеческого аргумента и философской дедукции. Преимущество отдается философии, а свидетельства Священного Писания и отцов Церкви используются как вспомогательное средство. Так, например, у Леонтия «модус всего таинства по Христу» (*ὁ τρόπος τοῦ ὁλοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου*) рассматривается в контексте перипатетических «первых принципов» (*ἐκ τῶν πρώτων ἀρχῶν*)⁴.

В сер. V столетия появился богословский жанр сборников понятийных определений, которые имели для богословия важное методологическое значение. Взаимоотношение богословия и философии становилось с их помощью конструктивно упорядоченным, и в спокойной обста-

¹ Лат.: *persona est naturæ rationalis individua substantia*. См. *Boetius. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, III // PL LXIV. Paris, 1865. Col. 1343D.

² Леонтий Византийский (VI в.) – византийский монах и богослов. Протопр. Иоанн Мейендорф причисляет его к оригенистам. Леонтий Византийский – автор сочинений по христологической полемике: «Против несториан и еutihан», «30 глав против Севира Антиохийского», «Против обманов аполлинаристов». Интерпретировал учение Халкидона о двух природах в русле аристотелизма. Природа (усия) есть нечто обобщающее, а реально существуют только конкретные вещи (ипостаси). Поэтому природа осуществляется через ипостась. Природа может осуществиться не только в соответствующей ей ипостаси, но и в ипостаси другой природы, поэтому существуют одноприродные и составные ипостаси (например, человек, который имеет одну ипостась, но состоит из двух природ – души и тела). Ввел новый богословский термин «воипостасность» (*ἐνυπόστατον*) для тех случаев, когда усия становится конкретной ипостасью. Составная ипостась – несколько сущностей в одной ипостаси. Конкретная ипостась Христа представляет собой составную ипостась. Версия Мейендорфа («Введение в святоотеческое богословие»): «По всей видимости, логика рассуждений Леонтия сводится к тому, что он, как и подобает уважающему себя оригенисту, верил в предсуществование душ. Душа и составляет человеческую “природу” (ибо материя-тело есть следствие грехопадения). На христологическом уровне это означает, что предсуществовавший Логос и предсуществовавшая душа – природа вместе составляют ипостасное единство».

³ Фридрих Лоофс – немецкий евангелический историк Церкви и патролог. Ученик Альбрехта Ричля. См. *Loofs Fr. Der Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1959.

⁴ *Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Eutychianos*, III, XLI // PG LXXXVI–1. Paris, 1865. Col. 1380B.

новке прорабатывался вопрос о соотношении доказательства 1) по авторитету (*ex auctoritate*) Священного Писания и отцов Церкви и 2) по аргументам разума (*ex ratione*). С сер. V до кон. VIII в. богословие обрело формальную структуру в плане богословского метода. В грекоязычном христианстве появился образец школьного образования, перенятый затем латиноязычным христианством. В VI в. сложилась подходящая ситуация для новых богословско-философских методов, знаменующих собой появление византийской схоластики.

Сложность понимания, чем является человеческий дух, заключается в том, что дух – не просто составная часть нашего тела, как, например, легкие или печень. Дух – это скорее инструмент, который мы должны задействовать, чтобы понимать дух. Однако, инструмент исследования не может быть предметом исследования, потому что он служит средством наблюдения. Средство и предмет взаимоисключают друг друга при исследовании, вот почему приходится подходить к проблеме духа с различных, даже несовместимых отправных точек.

Дискуссии о сущности духа ведутся издревле и известны в различных религиях, а начиная с Платона поставлена проблема о различности души и тела. Физические высказывания о теле отличаются от ментальных высказываний о мыслях и чувствах. Однако, это не означает, что ментальные высказывания не связаны с телесными функциями. Еще Гален, повлиявший на антропологическую концепцию Немезия Эмесского и свт. Григория Нисского, во II в. учил, что мозг, как телесный орган, есть место сознания и чувств. Антропологический монизм считает, что душа обладает материальным качеством (одноприродность). Такой подход прослеживается в латинской антропологии от Тертуллиана до блж. Августина. Антропологический дуализм прослеживается в греческой антропологии и четко фиксируется у свт. Григория Богослова, а в определенной мере и у свт. Григория Нисского. Дуализм утверждает, что душа имеет другую природу, чем тело (двуприродность). Раннехристианскими богословами, а потом и философами Нового времени, выработана масса моделей соотношения духа, души и тела, отражающих мировоззрение их создателей: идеалистические или натуралистические, рационалистические или эмпирические.

В раннехристианской антропологии были использованы оба возможных подхода к построению моделей: монизм и дуализм, т. е. одна или две природы человека. В целом монизм характерен для латинской линии развития, а дуализм – для греческой. Обе линии развития антропологии активно ориентировались на антропологические концепции античной философии. Монизм как редукция сложного двумерного духовного-телесного к простому одномерному телесному представляет собой более рационалистический подход (сведение многослойного сложного к однослойному простому). Поэтому латинская раннехристианская антропология находилась под большим влиянием рационалистических философских концепций, чем греческая.

Первое следствие латинского антропологического монизма – традиционистская амартология, когда душевные потребности человека сводятся к биологическим потребностям. Апогей этой амартологии – учение блж. Августина о первородном грехе. Грех Адама, изменивший его биологию, глобально распространился на всех людей. Говоря современным языком, началась мутагенная цепная реакция. Это монистический подход при построении антропологической модели в латинской патристике. Грех как нравственный проступок редуцируется к физиологическому эффекту. Таким образом этика сводится к биологии. Допустим, нравственный проступок (грех) изменил человеческую физиологию. Значит, сознание человека изменило его биологию. Человеческое сознание получает божественную функцию творца материальных существ. В итоге мы имеем замкнутый порочный круг: мышление (к которому относятся нравственные законы и ценности) изменило телесность, после чего телесность меняет мышление (бессознательная греховность). Иначе говоря, греховное мышление делает греховной телесность, а она делает греховным мышление. Больные телесно рожают больных духовно.

Отсюда вытекают несовместимые с православной психологией и этикой следствия. Во-первых, борьба с грехом, а не его симптомами, предполагает тогда терапию телесности (радикальную физиологическую аскезу типа манихейской). Во-вторых, по биологическим деструкциям можно тогда было бы определить нравственные деструкции. Это уже грубый материализм: материя определяет сознание. С точки зрения психологии это неверно, т. к. по физиологическим особенностям ребенка невозможно определить его будущие деструктивные душевные наклонности. С точки зрения литургической жизни это неверно, т. к. тогда не было бы смысла в проповеди нравственных идеалов. Или же придется предположить, что проповедь меняет биологию живущего по ее предписаниям человека, и грех тогда не передается его детям. Но это неверно, т. к. тогда в христианской среде число грешников будет поступательно снижаться. С точки зрения сакраментологии это неверно, т. к. если крещение смывает наследственный грех Адама (свт. Амвросий Медиоланский), то он уже не передается через христианских родителей. Либо крещение смывает только сознательно совершенные грехи и тогда его нельзя назвать вторым рождением (свт. Василий Великий) или возрождением (мч. Иустин Философ), а крещение младенцев бессмысленно (сщмч. Киприан Карфагенский: крещение младенцев очищает от заражения грехом родителей и восстанавливает свободу воли). Концепция первородного греха превращает склонность ко греху («Пастырь Ермы», свт. Афанасий Александрийский, Тертуллиан), которая нивелируется разумом и свободной волей, в фатальную предопределенность ко греху.

Второе следствие латинского антропологического монизма связано с вопросом о смертности (фнетопсихизм) или бессмертности души. Проблема бессмертия души рассматривалась в трех гносеологических плоскостях: философии (психология), богословии (потусторонняя

жизнь) и этике (ответственность личности). Перед богословами III–V вв. стоял выбор из четырех концептуальных направлений античной антропологии. Во-первых, материалисты утверждали, что человек как первично телесное существо является организованной совокупностью материальных элементов и полностью исчезает при распаде составляющих его элементов. Это ответ некоторых досократиков, Эпикура и стоиков, сводивших умственные и волевые действия к телесным функциям. Во-вторых, у Платона душа является нетелесной субстанцией, существующей до ее соединения с телом. Воплощенность души временная, а после смерти она покидает прежнее тело и посредством реинкарнаций, совершенствуясь и очищаясь от зла, возвращается в небесный мир идей. Последующие платоники рассматривали человеческую душу как частицу Мировой Души. Платоники признавали бессмертие души, но это бессмертие безличное, т. к. в итоге индивидуальная душа растворяется в Мировой Душе или Уме. Учение об автономной природе души, отдельной от природы тела, и ее отделимости от тела было распространенным в греческой антропологии вплоть до поздневизантийских неоплатоников, передавших эстафету итальянским неоплатоникам Ренессанса, а затем было модернизировано Декартом и его последователями. В-третьих, Аристотель учил об органической связи души с телом, но он также различал между самодвижущейся внепространственной душой (движение относится к природе души = уму) и движимом ей пространственным телом, причем индивидуальная душа – присущий телу эйдос (406a–407b)¹. В трактате «О душе» Аристотель дал определение: «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами», потенциально располагающего жизнью. Душа и тело составляют «единое» живое существо. Это, очевидно, подразумевает, что со смертью тела душа тоже перестает существовать, подобно исчезновению отпечатка на воске, когда воск тает (412b)². С одной стороны, Аристотель редуцирует душу до биологического факта. С другой стороны, Аристотель полагал, что ум (разумная душа), в отличие от растительной и чувственной души, может быть «отделим» от тела, т. е. может продолжать жить после смерти тела. Однако эти отдельные высказывания не выстроились в концепцию бессмертия души. Его учение о душе, впрочем, как и платоническое, дало толчок появлению различных интерпретаций в раннехристианской антропологии и пневматологии. В-четвертых, антропология христианских апологетов учит о личном бессмертии человеческой души. Некоторые из них, напр., мч. Иустин Философ и Арнобий Африканец, отвергали учение о естественном бессмертии души и ставили бессмертие в непосредственную зависимость от благодати Божией.

Блж. Августин явно ориентировался на аристотелевскую концепцию самодвижущейся разумной души. Аристотель выдвигает предположение: «Что касается ума, то он, будучи некото-

¹ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 380–384.

² Там же, II, 1. С. 395.

рой сущностью [автономной субстанцией], появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается [нетленен]... Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное» (408b)¹. В последней книге трактата он констатировал, что самодвижущаяся часть ума отдельна (бессмертна в отличие от смертного тела): «ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]» (430b)². Напротив, в начале трактата Аристотель утверждал, что, если мы рассмотрим функции души, то «в большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него». Правда, есть исключение, т. к. «мышление, по-видимому, присуще одной только душе». Однако Аристотель сразу делает оговорку: «Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела», т. е. мыслимое в воображении всегда имеет предметный физический носитель. Поэтому для Аристотеля возможны оба варианта: «Если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела. А если нет ничего присущего лишь ей одной, то, значит, она не может существовать отдельно» (403a)³. Августин Иппонский в христианском духе интерпретирует антропологию Аристотеля и строит свой силлогизм⁴: 1) «истина существует в душе как субъекте» = истина «нераздельна с душой», 2b) «при гибели субъекта гибнет его содержимое», 2a) «истина погибнуть не может», потому что не ложна (ложь = небытие) и вечна, 3) «следовательно, душа бессмертна». Большинство более поздних латинских отцов рассматривали бессмертие души, т. е. ума, как рационально доказуемое.

В Средние века большинство латинских богословов на рациональных основаниях придерживалось учения о бессмертии души, но порой все-таки оно оспаривалось мистически настроенными мыслителями. Аргументами рационалистов после Августина были догмат о воскресении мертвых, субстанциальность души и достоинство человека (моральный императив, напр., у Хуана Луиса Вивеса (ум. 1540)). Ренессансные католические философы падуанской школы Николетто Верниас (ум. 1499) и Агостино Нифо (ум. 1538) отошли от платонизированной интерпретации Аристотеля Аверроэсом о растворении индивидуальных душ после смерти в едином божественном Уме и популяризировали учение об индивидуальном бессмертии душ, обратившись к греческим богословским комментариям на Аристотеля⁵. Рационализм католической антропологии достиг средневекового апогея на V Латеранском соборе (1511–1517), когда была издана папская булла «Apostolici regiminis» (1513), постановившая: бессмертие души мо-

¹ Там же, I, 4. С. 386.

² Там же, III, 5. С. 437.

³ Там же, I, 1. С. 373.

⁴ *Augustinus Hipponensis. Soliloquia*, II, XIX, 33 // PL XXXII. Paris, 1845. Col. 901–902. Ср. *Augustinus Hipponensis. De immortalitate animae*, I, 1, 4–5 // PL XXXII. Paris, 1845. Col. 1021, 1023–1024.

⁵ *Spruit L. The Pomponazzi Affair: The Controversy over the Immortality of the Soul // Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy* / eds. H. Lagerland, B. Hill. NY, 2017. P. 226.

жет и должно быть доказано философски. Поэтому все католические богословы должны заниматься рационалистическими доказательствами.

Итак, в традиционистской антропологии духовно-нравственные явления сводятся явлениям психологическим, а психологические – к биологическим. Антропологическая латинская концепция V в. биологического наследования духовных качеств предваряет юнговскую концепцию религии. Согласно Карлу-Густаву Юнгу (1875–1961), архетипическая структура души относится к генетическому багажу человека. Следует ли из этого, что религия является «природным наследием» человеческого поведения? Можно уточнить этот вопрос в ключе эволюционной теории: если действительно верно, что религия – безусловный признак *homo sapiens*, тогда в религии должны будут наблюдаться «селективные преимущества». Тем самым религия сводится к биологической структуре человека, его «усовершенствованию», а это значит, что она способствует успеху в жизненном соревновании и эволюции. Тут возникает сомнение. Ведь врожденные образы поведения у человека в высшей мере пластичны, «природные механизмы» (которые уже у приматов и других высших млекопитающих показывают известную вариабельность) всегда оформлены культурой. С точки зрения богословского анализа следует задаться еще и таким вопросом: какие формы религиозного поведения наблюдаются и интерпретируются биологически, касательно предполагаемых инвариантных основных парадигм? Эта проблема в ходе новейших исследований затрагивалась различным образом. Религиозные ритуалы являются не в последнюю очередь элементами коммуникации. Они отчасти непосредственно примыкают к биологическим процессам, например: еда, охота, умерщвление, деторождение, бракосочетание и т.д. Все это наводит на размышление о примерах ритуалов священной трапезы, жертвоприношения или священной свадьбы. Но религиозные ритуалы указывают не только на эту осязаемую область жизни, но и на специфически «иное» в человеческом опыте, на неконтролируемые жизнеопределяющие силы. Проблематика соотношения биологического и духовного в человеке изучалась в кон. XX в. социобиологией, но очень абстрактным образом и при пренебрежении к историческим фактам¹. Обращаясь к психоанализу XX в. можно сказать, сформировавшаяся в V в. в латинской антропологии концепция первородного греха предваряет фрейдовскую концепцию либидо и юнговскую концепцию сведения духовного к биологическому.

Однако невозможно объяснить духовность, редуцируя ее к телесности. Основанием для анитиредукционизма служат следующие моменты: 1) иначе придется свести интенциональный характер состояний духа к энергийным свойствам состояний мозга как тела, что теоретически недопустимо, 2) интроспективная сущность восприятия духовных состояний должна принципиально отличаться от телесных состояний, 3) такие душевно-духовные состояния, как напри-

¹ Schmid G. Religion – eine List der Gene? Soziobiologie contra Schöpfung. Osnabrück, 1989.

мер, чувство любви, вера, надежда были бы в противном случае бессодержательными понятиями. Однако методология естественных наук кроме редукции не предполагает других возможностей анализа и объяснения. Поэтому будут постоянно возникать теории, стремящиеся свести состояния духа к состояниям мозга, т.е. тела. Однако душа – комплексный феномен. Комплексность означает, что для описания более комплексного феномена из двух имеющихся требуется больший объем информации. Комплексный феномен определяется многообразием взаимодействий большого числа элементов. Это означает, что наивный монистический реализм касательно соотношения души и тела недопустим.

Ядром христианского учения о человеке является личность, обладающая как телесными, так и духовными качествами. Телесность человека характеризуется природными свойствами, а значит, детерминирована подобно телесности животных. Напротив, духовность показывает наличие непродных свойств, а значит индетерминирована и характеризуется такими качествами, как индивидуальность, незаменимость, святость, ценность, высшая цель. Но особенно важно для проблемы соотношения тела, души и духа понятие свободной воли. Духовные свойства человека причастны Богу, а не обусловлены природным миром. Философы и богословы с Платона и блж. Августина до Рене Декарта (1596–1650) и Иммануила Канта (1724–1804) занимались парадоксом человеческого существа, наполовину животного, наполовину божественного. Антропологические представления свт. Григория Богослова во многом ориентируются на Платона. Бог создает человека как единство невидимой и видимой природы: тело из уже имевшейся материи, в которое Логос «вложил свое дыхание, которое Писание именуется разумной душой и образом Божиим». К образу Божию относятся разумность и свобода воли (автономия). Плоть – «темница» духа, но она (в отличие от платонизма) является пусть и «ненадежной», но благом, которое нуждается в свободно волимом покаянии и нравственном совершенствовании. Свт. Григорий Назианзин недвусмысленно говорит о двуприродности человека.

Этика, строящаяся в русле платонизма, дуалистична: ценностные суждения о добре и зле не выводятся из натуралистических размышлений о роли человека как природного живого существа (Аристотель), они непродны. С одной стороны, понятие свободной воли – средоточие непродных свойств, что следует из теории о сущности человеческой личности как моральной действующей силы. Чтобы оценить действие личности как моральное добро или зло, мы должны предполагать, что личность не только желала это действие, но и была свободна не желать его. С другой стороны, радикальное противопоставление свободы воли и предопределения (детерминизма) ложно, так как в связи с антитезой монизма-дуализма не стоит вопрос о том, могут ли действия животных (биологически человек – высшее животное) не полностью подчиняться причинным силам природы. Если бы не было такой полной детерминированности, то естественнонаучное познание было бы невозможно. Вопрос скорее состоит в том, не может ли сво-

бодная воля быть природным свойством человека. Этот вопрос, во всей остроте поставленный блж. Августином, вращается вокруг аргументов о том, соотносимы ли наши представления о мире природы с наличием свободно волимых действий. По Августину природа человека через грехопадение Адама утратила свободу воли, воля души не контролирует телесные вожделения: предопределенное либидо формирует волю и доминирует над разумом.

Итак, в раннехристианской антропологии налицо две противоположные антропологические концепции: 1) грех обусловлен воспитанием (грех как социокультурный фактор у апологетов, особенно у мч. Иустина Философа, пелагиан, дуалистов и креационистов), 2) грех обусловлен влечениями измененной первородным грехом природы (грех как генетический фактор врожденных инстинктов у Амброзиастера, блж. Августина Иппонского, монистов и традиционистов). Составляющие обеих концепций логически несовместимы. Обе концепции греха относительны. Во-первых, социальная среда воздействует на человека, но не детерминирует полностью его характер и волю, т.к. социальная среда разнородна и допускает значительное маневрирование в ней при использовании антропологической способности разумного и осмысленного обращения с действительностью. Во-вторых, человеку врожден не грех, а недостаток природных инстинктов, вместо которых человеку дарован разум, причем контрольные функции разума не установлены изначально. Концепция первородного греха предполагает, что Бог модернизировал человека (природу) в худшую сторону (в виде наказания за грех). Результатом такой антропологической переделки было бы следующее: свобода воли человека – ничто, а благодать Божия – все. Радикальные выводы из концепции первородного греха согласуются с детерминизмом манихейства, расстыкуясь со Священным Писанием. Однако сегодня нам ясно, даже события материального мира индетерминированы в силу микрофизических (т.е. квантовомеханических) и макрофизических (т.е. хаотических) случайностей.

Но все вышесказанное не означает, что природе присуща свободная воля, потому что существенное для действующей по свободной воле личности – это ее автономия. Автономия означает, что личности, хотя ее воля и не обладает иммунитетом от каузальных (причинно предопределенных) влияний природы, общества и мира, дан определенный ареал независимости, в силу чего духоносный разум, как высшая инстанция личности, выбирает волимое. Человеческая автономия представляет собой свободу по отношению к природным влечениям (человек обладает ими, но не исчерпывается ими), к наследственности (человек способен развить свои задатки как в добродетели, так и в пороки), к среде (влияние среды определяется тем, как человек к ней относится и что из нее осваивает). Процесс принятия автономного решения определяется духовными качествами человека. Поэтому именно автономия свободной воли, связанная с другим качеством личности – творчеством, а также высшая решающая инстанция челове-

ка, его духоносный разум – это составляющие индивидуума личности, выходящие за пределы телесных природных свойств человека.

С одной стороны, человек сотворен по образу Божию, но он не Бог. Поэтому человек не может творить нечто из ничего. Но как образ Божий он обладает творческой силой и способен творить из предоставленного ему материала. С другой стороны, подобно Иисусу Христу человек имеет две природы. Однако в отличие от Спасителя человек имеет две несовершенные природы: телесную (материальную, животную) и духовную (разумную, духовную). Человек представляет собой незавершенное творение, из которого он может сам «лепить» (формировать) себя. Поэтому аскетическое самосовершенствование представляет собой максимальную возможность реализации творческого потенциала человека. Человек – это дар Божий человеку, «конструктор» с программой обожения. Следует рассматривать все качества, относящиеся к образу Божию в человеке, комплексно. Так, например, разумность из потенциальной становится актуальной лишь в социуме, т. к. человек общественное живое существо. Общество нормирует смыслы вещей, выбираемые или отвергаемые разумом. Разумность человека, в отличие от зачаточной разумности у высших форм млекопитающих, определяется не столько практическими потребностями, сколько теоретическим обращением к сущности вещей. Между инструментальными инстинктами и разумностью наблюдается обратная пропорциональность. Однако человек – существо из тела и духа, не способное вынести ни телесность без духовности, ни духовность без телесности, т. е. быть исключительно животным или исключительно богом. Человек – диалектическое единство предопределения и свободы, социально и биологически обусловленное живое существо и моральная свободно действующая разумная сила.

Парадокс природных и неприродных свойств личности может быть осмыслен в контексте понятия комплементарности Нильса Бора (1885–1962). Бор использовал слово «комплементарный» не в повседневном значении, подразумевающим, что две части представляют одно целое. Бор имел здесь в виду фундаментальное свойство природного мира, которое несовместимо ни с наивным, ни со структуралистским реализмом. Он ввел понятие комплементарности в 1927 г., чтобы обозначить отношение между описаниями света как волны и как частицы, которые отражают важные особенности феномена света. Эти две черты света (корпускулярно-волновой дуализм) являются комплементарными свойствами действительности: хотя оба свойства понятийно несоединимы, но в то же время невозможно показать, что они находятся в прямом или эмпирическом противоречии. Основание этой невозможности лежит в том, что анализ света как волны или частицы требует исключаящие друг друга методы наблюдения. Объект исследования и инструмент исследования взаимно незаменимы. В своем докладе от 1929 г. «Свет и жизнь» Нильс Бор распространил свою идею комплементарности на проблему соотношения телесных и духовных составляющих человека: «Согласно обобщенному толкованию психофизического па-

раллелизма, свободу воли следует считать признаком сознательной жизни [принципиальным свойством наделенной сознанием жизни]; свобода воли соответствует отправлениям организма, не только ускользающим от причинно-механистического описания, но не поддающимся даже и физическому анализу в той доведенной до предела форме, какая требуется для однозначного применения статистических законов атомной механики»¹.

Соотношение телесных и духовных составляющих человека комплементарно. Чувство свободы воли – фундаментальное свойство человеческого сознания. Рене Декарт, следуя в русле христианской антропологии, различал между двумя принципиально отличными субстанциями: *res cogitans* духа и *res extensa* материи. В середине XVIII в. ньютоновская физика поставила под сомнение понятие нематериальной субстанции, и Иммануил Кант заменил картезианский субстанциальный дуализм на эпистемологический: мы обитаем в двух метафизически различных мирах с двумя законами практического и теоретического разума. Животный и духовный, природный и неприродный, практический и теоретический разум составляют комплементарные свойства человеческого существа. Хотя интуитивно свободная воля личности и причинная необходимость природы несовместимы, но мы как разумные существа не можем отбросить ни понятие моральной свободы, ни понятие природной детерминированности. Те редкие люди, которые отбраковывают одно из этих понятий, страдают душевными расстройствами.

Две природы в человеке образуют его конституцию: он одновременно телесно-душевно предопределенный и душевно-духовно свободный. Деструктивная предопределенность, которая в гиперболизированной форме озвучивается августиновской концепцией первородного греха, соотносится с телесно-материальной, животной составляющей человека. Свободная воля и творческий разум, которые в преувеличенной форме озвучиваются пелагианской концепцией этической ответственности, соотносятся с духовной составляющей человека. Но именно совместная активность обеих составляющих открывает перед человеком как бесконечный путь обожения, так и путь дегуманизации и саморазрушения. Онтологические рамочные условия возможностей человека заданы его телесной природой, но эти рамочные условия не абсолютны. Творческий разум может их относительно свободно расширять или сужать. Человек ответственен за то, во что он себя преобразует, будет ли он посредством своих духовных сил преодолевать деструктивное в себе, возникающее на физическом уровне (детерминистически, как у блж. Августина, или стохастически, как у апологетов), или безвольно впадет в духовное бездеятельное уныние и устремится к смерти. Две несовершенные природы в человеке предоставляют ему возможность бесконечного совершенствования (обожения). Обе природы комплементарны друг другу, и совершенствование одной связано с совершенствованием другой. Бестелесное совершенствование духовной составляющей невозможно в рамках двойственной конституции чело-

¹ Бор Н. Свет и жизнь // Бор Н. Избранные научные труды. Т. II. М., 1970. С. 119.

века (ошибка оригенизма). Итак, наследственная причинно-следственная обусловленность (Тертуллиан, сщмч. Киприан Карфагенский, Амброзиастер, блж. Августин Иппонский) и традигенетическая свобода к совершенствованию (сщмч. Иринеи Лионский, Ориген, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст). Если и можно говорить об относительной предопределенности человека, то это интенциональность обожения. Бог начал творение человека, а продолжать должен сам человек.

Отношение индивидуума личности к своим действиям предполагает две различные исходные позиции: природную или духовную. Ученые-естественники рассматривают человека как материальный объект, чьи действия детерминированы, предопределены феноменами природного мира, а ученые-гуманитарии рассматривают его как разумного субъекта, чьи действия определяются автономной свободной волей и творческим созиданием. Здесь проявляется парадоксальная комплементарность духовной и телесной природ в человеке, дарованная нам Богом. Но это – душа и тело человека, с которыми он должен научиться правильно обращаться. Принципы правильного обращения с душой и телом тематизируются православной аскетикой, увенчивающей строение богословской антропологии. Человеческая свобода предполагает ответственность за выбираемые смыслы, цели и ценности перед другими личностями, а в эсхатологическом пределе – перед Богом, суд Которого несоизмеримо превышает суждения совести человека. В силу этого религиозное сознание является характерной и ничем не заменимой формой сознания и осмысления человеком мира и себя самого пред Ликом Божиим, а христианская антропология определяет условия реализации человека как личности.

Раннехристианская антропология кажется многим нашим современникам не вписывающейся в нынешние представления о человеке. Искусственно комбинируемая из разрозненных высказываний в общую систему, она выглядит на первый взгляд логически инконсистентной, содержащей внутренние противоречия. Богословские средства интерпретации библейских понятий были обусловлены четырьмя историческими матрицами с небиблейской религиозной и философской подосновой. Возникает вопрос: сколь тесно связаны они с богословским содержанием раннехристианских антропологических моделей? Пожалуй, именно при формировании христианской антропологии они сыграли наибольшую роль по сравнению с триадологией, христологией, сотериологией и еклесиологией. К V столетию заимствование языческих философских понятий достигло апогея. Сохранилось ли аутентичное библейское содержание в поставгустиновской антропологии? Является ли августиновская антропология полностью соответствующей христианской керигме и требующей своего принятия как обязательная традиция? Дискуссии по этим вопросам продолжаются с V в. по сей день. К сожалению, с сер. V в. решения принимались скорее с помощью политических, а не богословских средств. Какую практическую ценность представляют для современных христиан раннехристианские антропологиче-

ские модели? В области христианской антропологии на сегодня мы имеем вопросов несравнимо больше, чем ответов. Дискуссии между христианами по проблемам биоэтики – наглядный тому пример.

Мы должны констатировать культурно-историческую обусловленность и условность понятийного аппарата христианской антропологии. Однако за культурно-историческими формами антропологических моделей скрывается христианская кериγμα, требующая сегодня очищения ее от накопившихся исторических мнений. Насколько стабильна иерархия существенных и случайных элементов в христианской антропологии, сложившейся к XIX в.? Это был вопрос, поставленный богословием XX в., на который сегодня нужно отвечать, если христианская антропология не желает маргинализироваться и быть стеснительно забытой на задворках истории.

Анализ раннехристианских антропологических моделей помогает нам различать содержание и форму, кериγμαтическое и обусловленное исторической культурой. Сегодня методологическая дистанция богословия по отношению к некогда ставшим классическими антропологическим понятиям и категориям стала значительно больше. Понимание процессов развития антропологических моделей ставит вопрос о способности христианской антропологии к трансформациям, в связи с чем активизируется дискуссия о степени согласованности ее понятийного аппарата и концептуальных положений с научными концептами палеоантропологии, этнологии, медицины и психологии. Вопросом согласованности задавался еще свт. Григорий Нисский при построении первой в христианской мысли целостной системы антропологии. Одной из задач современной христианской антропологии является анализ позитивного вклада раннехристианских антропологических моделей в понимание сущностного содержания христианской веры, находящейся по ту сторону обусловленных историей и культурой форм выражения.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Патрологические серии, тематические собрания текстов, справочные издания

- ПЭ Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz, J. Straub. – Berlin, (Ser. I) 1914–1984, (Ser. II) 1984–.
- BGL Bibliothek der griechischen Literatur / hrsg. P. Wirth, W. Gessel. – Stuttgart, 1971–.
- BHTh Beiträge zur historischen Theologie / hrsg. A. Beutel. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1929–.
- CCL Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina / ed. L. Jocqué, B. Janssens, T. Denecker. – Turnhout, Paris, 1953–.
- CCG Corpus Christianorum. Series Graeca / ed. L. Jocqué, B. Janssens, T. Denecker. – Turnhout, 1974–.
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. – Praga, Wien, Leipzig, 1866–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte / hrsg. Kirchenväter-Kommission. – Leipzig, Berlin, 1897–.
- GNO Gregorii Nysseni Opera / hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. – Leiden: Brill, 1960–.
- EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament / hrsg. K. Backhaus, Ch. Gerber, Th. Söding, S. Vollenweider. – Düsseldorf: Patmos, 1975–.
- ΕΠΕ Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1953–.
- FC Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter / hrsg. N. Brox. – Freiburg, 1990–.
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche / hrsg. W. Kasper. 11 Bde (Sonderausgabe). – Freiburg, Basel, Wien, 2006.
- Mansi Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio / ed. J.D. Mansi. – Florence, Venice, 1758–1798.
- PG Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1857–1866.
- PL Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1841–1864.
- PTS Patristische Texte und Studien / Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland ; hrsg. von H. C. Brennecke und E. Mühlberg. – Berlin, NY, 1963–.
- SC Sources Chrétiennes / ed. H. de Lubac, J. Daniélou. – Paris, 1941–.
- StPatr Studia Patristica. – Berlin, Louvain, 1957–.
- StT Studii e Testi. Biblioteca Apostolica Vaticana. – Vatican, 1900–.
- SVC Supplements to Vigiliae Christianae. – Leiden, Boston, Köln, 1987–.
- TaS Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature. – Cambridge, 1891–.
- TRE Theologische Realenzyklopädie / hrsg. G. Krause, G. Müller. – 36 Bde. – Berlin, NY, 1977–2004.

Предметный указатель

- автономия, 200, 201, 212, 214, 241, 244, 245, 247, 249, 343, 349, 385, 448, 469, 478, 483, 486, 487, 493, 494, 498, 535, 538, 539, 541, 543, 545, 551, 556, 557, 592, 597, 599, 644, 647, 648, 651
- Адам-кадмон, 227, 228, 265
- адопцианизм, 68, 69, 78, 79, 81, 83, 90, 91, 93
- амартология, 10, 41, 42, 56, 284, 292, 322, 391, 396, 587, 588, 589, 643, 646, 648
- амбивалентность, 33, 169, 201, 307, 321, 452, 525, 608
- амораи, 375
- аномеи, 129
- антропоморфность, 228, 267, 268, 270, 272, 287, 291
- апокалиптика, 227, 276, 624, 625
- апокатастасис, 228, 379, 413, 454
- аполлинаристский, 152, 158, 159, 383
- арианство, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 117, 119, 120, 121, 124, 128, 129, 130, 144, 149, 155, 381, 383, 508
- архетип, 219, 220, 241, 264, 320, 559
- аскеза/аскетический, 201, 227, 260, 262, 308, 350, 351, 377, 396, 430, 436, 453, 470, 471, 476, 477, 478, 488, 503, 504, 508, 576, 580, 582, 592, 593, 600, 620, 636, 643, 651
- аффект, 249, 309, 360, 371, 406, 407, 465, 534, 537, 540, 541, 542, 544, 551, 623, 625
- безгрешность, 310, 327, 353, 444, 506, 510, 552, 553, 559, 576, 586, 596, 615
- бессмертие, 82, 86, 98, 99, 149, 201, 202, 211, 212, 226, 234, 235, 237, 239, 242, 246, 249, 254, 256, 257, 270, 294, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 309, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 326, 327, 330, 331, 333, 337, 346, 353, 355, 357, 358, 369, 373, 377, 381, 393, 394, 404, 405, 418, 433, 453, 463, 474, 479, 482, 488, 491, 492, 493, 494, 496, 498, 499, 508, 509, 510, 511, 513, 517, 536, 537, 538, 542, 548, 554, 557, 558, 598, 601, 630, 632, 637, 640, 643, 644, 645
- бинарный, 80, 319, 624
- биоэтика, 359, 652
- благодать, 52, 67, 69, 79, 100, 127, 135, 150, 244, 282, 295, 317, 344, 345, 346, 349, 353, 380, 381, 382, 402, 403, 418, 432, 434, 435, 436, 454, 470, 471, 476, 506, 507, 510, 512, 516, 527, 528, 529, 538, 539, 547, 549, 551, 558, 559, 560, 561, 566, 571, 573, 574, 575, 576, 577, 579, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 605, 610, 611, 612, 613, 616, 617, 619, 620, 621, 624, 629, 632, 633, 639, 644
- боговоплощение, 78, 122, 123, 153, 198, 207, 272, 273, 274, 279, 280, 281, 287, 341, 436, 466, 474, 573, 637
- богоподобие, 94, 212, 234, 239, 246, 249, 264, 280, 310, 314, 353, 357, 362, 384, 396, 415, 474, 475, 476, 498, 507, 528, 538, 541, 542, 543, 552, 557, 592, 615, 636
- богосыновство, 67, 116, 117
- влечение, 235, 236, 291, 294, 295, 296, 306, 404, 406, 508, 586, 608, 609, 612, 625, 648
- внешний человек, 225, 366, 369, 376, 418, 420, 429, 430, 432, 454, 527, 622, 636
- внутренний человек, 225, 237, 247, 365, 366, 369, 370, 376, 377, 418, 419, 420, 429, 430, 432, 454, 466, 527, 561, 622, 623, 625, 636
- вожделение, 250, 291, 295, 296, 372, 392, 400, 464, 485, 496, 508, 557, 601, 607, 608, 609, 610, 611, 616, 628, 630, 633, 634, 648
- воздержание, 83, 295, 308, 317, 362, 477, 577
- возрождение, 227, 228, 259, 310, 316
- воскресение, 87, 145, 198, 208, 225, 304, 305, 309, 317, 318, 388, 412, 416, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 474, 513, 528, 529, 537, 547, 575, 623, 637
- воспитание, 73, 310, 314, 330, 331, 332, 337, 341, 347, 348, 354, 382, 411, 417, 485, 499, 527, 558, 579, 590, 600, 637, 640
- восхождение, 138, 144, 189, 227, 246, 247, 251, 286, 409, 410, 432, 435, 436, 549, 562
- вочеловечение, 69, 122, 198, 275, 279, 280, 281, 282, 333, 381, 436, 471, 474, 476, 528, 559, 565
- врожденность, 231, 294, 310, 311, 314, 316, 359, 536, 553, 555, 572, 574, 596, 605
- герметизм, 20, 54, 212, 231, 237, 253, 257, 261, 262, 289, 293, 294, 298, 306, 307, 324, 325, 328, 356, 357, 394
- гностицизм/гностицизм, 19, 20, 52, 72, 98, 111, 115, 211, 212, 226, 227, 228, 251, 252, 261, 262, 265, 302, 308, 310, 324, 325, 326, 329, 331, 333, 334, 337, 344, 362, 363, 372, 375, 381, 397, 405, 406, 407, 408, 418, 419, 426, 432, 435, 453, 455, 503, 635, 638
- гражданин/гражданственность, 57, 105, 115, 118, 245, 284, 481, 496, 526, 529, 530, 531, 561, 594, 612, 624, 626, 627, 628, 629
- греховность/греховный, 52, 56, 100, 133, 209, 210, 217, 224, 225, 283, 290, 291, 292, 310, 311, 313, 314, 315, 327, 336, 337, 338, 348, 353, 354, 372, 388, 395, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 420, 434, 443, 452, 453, 464, 475, 487, 497, 506, 510, 541, 544, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 559, 567, 568, 569, 570, 573, 574, 575, 576, 581, 586, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 612, 615, 617, 619, 620, 630, 631, 632, 634, 636, 639
- грехопадение, 217, 228, 236, 237, 290, 292, 293, 294, 301, 306, 307, 314, 322, 336, 337, 341, 352, 366, 367,

- 369, 370, 371, 372, 395, 409, 413, 432, 438, 452, 453, 463, 474, 488, 490, 495, 498, 508, 510, 511, 544, 545, 546, 549, 555, 557, 559, 565, 573, 575, 580, 587, 593, 601, 608, 609, 617, 620, 630, 631, 639, 641, 648
- дарования, 204, 217, 223, 226, 294, 321, 326, 353, 402, 507, 529, 549, 619
- две природы, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 164, 167, 169, 190, 192, 194, 200, 228, 230, 231, 233, 237, 265, 357, 434, 447, 468, 469, 488, 491, 492, 493, 513, 514, 520, 557, 558, 561, 563, 640, 642, 647, 650
- двойное творение, 228, 230, 231, 233, 235, 265, 366, 369, 370, 373, 376, 378, 395, 414, 415, 453, 454, 536, 537, 545, 565
- двойственность, 91, 153, 189, 191, 197, 225, 454, 546, 560, 623, 625
- демон, 109, 189, 203, 312, 313, 316, 432, 434, 479, 482, 615, 625
- детерминизм, 38, 39, 40, 43, 495, 521, 581, 583, 647, 648, 650
- детство, 72, 290, 322, 332, 333, 334, 347, 403, 419, 458, 597
- дефицитарность, 283, 284, 290, 296, 326, 336, 365, 389, 535, 546, 549, 565, 615, 616, 620
- диавол, 107, 165, 262, 337, 340, 358, 379, 400, 401, 404, 437, 452, 507, 528, 543, 570, 571, 572, 574, 624, 625, 630
- дифизитство, 151, 156, 157, 195, 196, 199, 561
- дихотомия, 201, 231, 245, 260, 261, 307, 309, 317, 326, 327, 344, 349, 493, 640
- добродетель, 235, 245, 285, 286, 311, 317, 322, 335, 358, 360, 363, 365, 366, 377, 378, 384, 385, 403, 419, 420, 430, 431, 454, 470, 477, 479, 482, 483, 486, 527, 530, 532, 537, 539, 540, 541, 551, 596
- докетизм, 274
- домостроительство Божие, 7, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 84, 86, 171, 527, 543
- донатисты, 612, 623, 624, 632
- достоинство, 108, 132, 136, 160, 161, 178, 238, 256, 279, 308, 310, 311, 322, 370, 376, 384, 389, 425, 435, 455, 490, 493, 498, 504, 511, 551, 552, 565, 580, 581, 582, 598, 627
- дуализм, 52, 91, 197, 225, 227, 230, 236, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 295, 366, 369, 377, 380, 395, 418, 432, 451, 452, 453, 454, 491, 503, 542, 558, 602, 615, 634, 640, 642, 648
- евсевиане, 124, 126, 129
- евхаристия/евхаристический, 45, 137, 296, 297, 511, 534
- единородный, 87, 96, 98, 100, 109, 110, 111, 119, 138, 139, 145, 150, 164, 167, 168, 195, 196, 387, 512
- единосущность, 84, 98, 99, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 121, 122, 124, 126, 129, 132, 134, 138, 139, 141, 144, 145, 146, 151, 159, 162, 163, 167, 171, 196, 197, 198, 381, 383, 435
- ересь/еретики, 78, 79, 82, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 95, 111, 114, 118, 122, 126, 133, 147, 149, 153, 160, 165, 170, 172, 189, 195, 197, 274, 291, 318, 329, 337, 338, 350, 364, 374, 375, 380, 383, 440, 450, 457, 503, 575, 576, 579, 599, 603, 634, 640
- жертва, 86, 224, 232, 250, 274, 332, 418, 430, 432, 606, 628
- животное, 108, 141, 150, 209, 210, 235, 236, 270, 280, 291, 309, 317, 321, 344, 345, 355, 356, 358, 359, 360, 386, 387, 394, 399, 403, 404, 418, 421, 428, 431, 432, 433, 437, 446, 447, 448, 454, 467, 481, 484, 529, 533, 535, 540, 541, 545, 546, 547, 548, 555, 557, 562, 620, 633, 636
- заблуждение, 6, 86, 87, 90, 155, 165, 216, 250, 252, 256, 258, 283, 284, 289, 290, 296, 297, 299, 301, 305, 310, 313, 328, 366, 383, 436, 442, 444, 517, 543, 544, 586, 596, 603, 611
- заражение, 313, 314, 401, 402, 403, 569, 602, 632, 639, 640
- зачатие, 160, 314, 359, 360, 372, 399, 570, 593, 602, 605, 606, 640
- идентификация, 7, 68, 73, 105, 228, 239, 251, 278, 420, 432, 464, 576, 610, 611, 614, 624, 632
- идентичность, 6, 80, 94, 102, 124, 125, 126, 130, 243, 274, 276, 288, 337, 348, 368, 390, 396, 457, 460, 461, 462, 472, 493, 627, 629
- икономия, 70, 72, 74, 76, 77, 122, 123, 124, 125, 418, 528, 537
- имманентность, 85, 144, 147, 207, 211, 215, 274, 316
- индивидуальность, 225, 226, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 329, 412, 462, 464, 467, 468, 491, 492, 493, 499, 526, 558
- индивидуум, 140, 141, 152, 227, 313, 326, 412, 465, 467, 468, 470, 471, 492, 493, 512, 529, 546, 556, 557, 568, 606, 614, 633
- ипостась/ипостасный, 26, 42, 70, 76, 78, 80, 82, 86, 91, 94, 98, 101, 102, 110, 112, 114, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 130, 131, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 155, 157, 161, 168, 169, 191, 199, 200, 201, 214, 228, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 264, 265, 366, 385, 462, 466, 467, 469, 470, 471, 473, 491, 492, 493, 501, 502, 520, 522, 526, 550, 557, 558, 561, 641
- испытание, 296, 306, 311, 319, 332, 377, 432, 600, 621, 627, 633
- иудаизм, 10, 68, 115, 123, 197, 203, 210, 222, 223, 226, 227, 228, 233, 261, 265, 276, 278, 292, 295, 298, 302, 308, 322, 325, 332, 339, 340, 343, 347, 348, 350, 360, 370, 372, 393, 395, 397, 412, 463, 527, 567, 601, 635, 637, 638, 639, 641

- йецер ха-ра, 231, 235, 265, 291, 292, 295, 306, 452, 497, 499
- каббала, 292, 295, 325, 374
- катарсис, 247, 378
- кенозис, 207, 228, 412, 554
- керигма, 9, 50, 57, 136, 190, 436, 635, 651, 652
- коммуникация, 53, 54, 97, 112, 578
- комплементарность, 63, 157, 218, 219, 222, 225, 482, 488, 556, 557, 566, 622, 649, 650, 651
- компромисс, 82, 121, 152, 478, 601, 634
- конфликт, 84, 95, 97, 104, 133, 261, 386, 611, 640
- космологический, 72, 94, 125, 233, 239, 432
- креационизм, 14, 15, 326, 399, 451, 453, 483, 489, 496, 557, 569, 631, 648
- крещение, 52, 67, 68, 83, 114, 117, 127, 134, 137, 145, 259, 310, 314, 316, 352, 353, 354, 359, 382, 393, 394, 401, 402, 403, 405, 452, 466, 476, 477, 508, 513, 529, 531, 552, 553, 571, 572, 573, 575, 592, 593, 594, 598, 599, 601, 603, 609, 610, 611, 612, 621, 633, 634, 643
- культура, 53, 54, 55, 112, 200, 203, 205, 207, 210, 214, 215, 218, 219, 220, 263, 267, 276, 327, 335, 356, 363, 376, 481, 556, 587, 626, 632, 635, 640, 646, 652
- либидо, 391, 608, 648
- литургия/литургический, 45, 105, 114, 117, 131, 146, 196, 289, 451, 529
- личность, 54, 55, 75, 79, 90, 91, 123, 138, 142, 143, 169, 170, 193, 199, 201, 202, 208, 211, 214, 222, 241, 242, 245, 250, 276, 287, 292, 329, 341, 347, 351, 358, 362, 364, 385, 413, 430, 467, 471, 476, 492, 493, 526, 527, 556, 557, 560, 565, 631, 635, 640, 641, 647, 648, 649, 650, 651
- логос-сперматикос, 237, 316, 321, 460, 462, 463, 548
- манихейство, 10, 18, 20, 38, 39, 52, 98, 99, 154, 155, 251, 258, 259, 262, 386, 503, 581, 582, 599, 601, 602, 605, 608, 610, 617, 623, 640, 643
- маркиониты, 326, 372, 397
- мелитианство, 95, 380
- менталитет, 70, 152, 207, 224, 233, 640
- меркаба, 227, 228
- мидраш, 10, 231, 263, 289, 292, 293, 294, 306, 307, 328, 373, 374, 397, 452, 454, 641
- микрокосмос, 416, 432, 475, 479, 480, 536, 635
- мистика, 189, 227, 228, 251, 292, 435, 436, 471
- мистический, 91, 225, 227, 312, 384, 410, 435, 529, 606, 610, 611
- мишна, 375
- младенцы, 52, 276, 323, 326, 330, 402, 403, 404, 458, 486, 552, 553, 572, 573, 575, 592, 593, 594, 598, 599, 603, 607, 609, 610, 612, 633, 634, 643
- модализм, 69, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 90, 91, 93, 121, 124, 129, 503
- молитва, 7, 71, 92, 93, 117, 127, 131, 136, 158, 232, 250, 283, 296, 297, 347, 412, 544, 548, 620
- монада, 80, 86, 98, 122, 123, 124
- монархианство, 68, 69, 83, 84, 87, 90, 91, 93, 96, 111, 397
- монахи, 86, 111, 128, 137, 160, 166, 189, 194, 195, 196, 435, 506, 532, 533, 534, 576, 641
- монизм, 52, 56, 91, 197, 451, 452, 630, 631, 642, 643, 647
- монотеизм, 68, 69, 72, 76, 77, 79, 91, 120, 122, 126, 276, 278
- монофизитство, 146, 153, 154, 155, 156, 161, 163, 168, 169, 170, 172, 189, 190, 194, 195, 196, 199, 200, 274, 383, 439, 441, 450
- монтанизм/монтанисты, 158, 350, 351
- мученик/мученичество, 83, 95, 96, 289, 308, 323, 351, 363, 407, 430, 457, 484, 603, 612
- наместник, 105, 163, 236, 276, 277
- насилие, 315, 316, 475, 477, 548, 573
- наслаждение, 206, 236, 295, 372, 404, 536, 608, 609
- незавершенность, 201, 329, 331, 332, 338, 348, 393, 396, 558, 649
- нематериальность, 30, 41, 207, 214, 222, 260, 342, 367, 412, 460, 462, 509, 514, 650
- неоплатонизм, 42, 52, 102, 104, 120, 138, 140, 169, 208, 211, 212, 226, 243, 246, 247, 248, 249, 253, 261, 262, 308, 321, 357, 364, 386, 395, 410, 411, 412, 416, 432, 433, 435, 472, 478, 481, 484, 487, 488, 506, 546, 548, 549, 556, 565, 567, 597, 613, 615, 621, 622, 623, 635, 636, 637, 638, 640, 644
- неохалкидонство, 155, 156, 157, 190, 194, 195, 196
- непослушание, 204, 314, 320, 323, 336, 372, 404, 555, 593, 602
- несторианство, 155, 161, 165, 166, 167, 169
- нисхождение, 207, 412, 508
- новацианство, 80, 81, 83, 84
- новация, 41, 44, 102, 119, 134, 138, 146, 154, 189, 193, 216, 370, 387, 396, 511, 552, 568, 603, 607, 622, 627, 634, 638, 639
- ново-никейцы, 129, 133
- новорожденные, 552, 553, 570, 573, 575, 592, 607, 612, 613
- номинализм, 101, 102
- нравственность/нравственный, 210, 241, 306, 310, 314, 353, 358, 359, 360, 378, 384, 419, 420, 432, 436, 533, 608, 620
- обновление, 131, 225, 351, 365, 366, 370, 379, 380, 387, 430, 434, 454, 476, 511, 571
- обожение, 35, 73, 81, 117, 132, 136, 150, 204, 273, 286, 287, 310, 319, 322, 330, 348, 384, 405, 408, 435, 436, 470, 471, 472, 475, 476, 511, 512, 514, 518, 519, 528, 533, 546, 554, 558, 559, 636, 650

- образ образа, 232, 360, 365, 388, 512, 635
 образование, 96, 133, 227, 284, 308, 309, 350, 354, 410, 419, 576, 577, 642
 общение, 67, 79, 87, 103, 138, 204, 235, 344, 370, 526, 527, 528, 532, 554, 606
 омиусиане, 121, 122, 126, 129, 130, 139, 248
 омоусиане, 122, 129
 онтологический, 57, 85, 94, 102, 116, 169, 201, 210, 212, 213, 256, 257, 261, 287, 321, 332, 368, 423, 437, 441, 463, 489, 493, 506, 526, 559, 601, 628, 631, 634, 639, 650
 оригенизм, 86, 87, 91, 94, 129, 144, 261, 368, 412, 420, 428, 432, 439, 443, 450, 547, 640, 641, 651
 освящение, 52, 135, 136, 137, 144, 353, 362, 378, 513, 552, 572, 594, 598
 ответственность, 214, 223, 301, 309, 311, 314, 327, 328, 404, 475, 485, 486, 552, 556, 566, 569, 574, 575, 583, 584, 586, 587, 596, 601, 607, 650, 651
 отчуждение, 76, 200, 206, 268, 430, 453, 528, 534, 547, 548, 549, 551, 558, 562, 565
 Параклит, 67, 350
 Парусия, 351, 456
 патрипассианизм, 69, 83, 90, 93
 пелагианство, 328, 452, 488, 495, 497, 578, 579, 596, 599, 600, 634
 первородный грех, 40, 52, 294, 306, 310, 313, 314, 328, 348, 382, 386, 400, 451, 453, 495, 496, 497, 499, 544, 552, 553, 555, 568, 569, 574, 577, 578, 592, 593, 594, 596, 598, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 634, 639, 640, 643, 648
 перипатетический, 43, 140, 169, 247, 308, 472, 484, 486, 487, 488, 490, 491, 529, 556, 557, 558, 561, 577, 587, 635, 636, 640, 641
 перихореза, 138
 пифагорейство, 308, 411
 платонизм, 102, 120, 206, 233, 238, 239, 241, 243, 247, 253, 254, 255, 308, 315, 317, 328, 363, 369, 395, 442, 454, 484, 491, 495, 540, 557, 558, 559, 561, 640, 641, 644
 платонический, 52, 71, 117, 205, 211, 215, 251, 317, 337, 363, 368, 378, 384, 396, 416, 428, 472, 486, 506, 537, 617, 620, 637
 пневматомахи/духоборцы, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 144
 по образу и подобию, 28, 116, 230, 231, 233, 236, 336, 340, 341, 342, 346, 348, 360, 362, 369, 370, 387, 388, 418, 421, 428, 479, 528, 550, 582
 подобосущность, 121, 122, 129
 подражание, 370, 378, 405, 413, 417, 529, 620
 покаяние, 289, 295, 305, 306, 310, 351, 380, 401, 402, 405, 434, 477, 482, 499, 633, 637
 политеизм, 78, 82, 122, 126
 порок, 235, 236, 311, 312, 313, 358, 385, 400, 434, 477, 485, 487, 540, 544, 547, 596, 610, 627
 посредник, 71, 72, 73, 95, 99, 100, 103, 109, 113, 125, 138, 139, 231, 232, 273, 274, 380, 482, 592, 602
 потенция, 54, 85, 123, 360, 377, 546, 574, 638
 похоть, 296, 305, 358, 569, 608
 предопределение, 43, 73, 231, 249, 269, 293, 311, 322, 383, 400, 452, 516, 520, 524, 525, 538, 560, 579, 594, 598, 599, 614, 616, 618, 619, 621, 627, 633, 643, 647, 648, 649, 650, 651
 предсуществование, 14, 40, 335, 369, 370, 413, 437, 438, 441, 453, 457, 489, 517, 519, 638, 641
 премудрость, 75, 101, 103, 228, 262, 321, 322, 325, 335, 339, 340, 347, 361, 380, 417, 454
 причастность, 72, 100, 101, 102, 117, 204, 213, 384, 433, 474, 490, 494, 507, 528, 529, 549, 551, 557, 594, 601, 602, 605, 630, 639
 провидение, 119, 206, 212, 308, 333, 417, 418, 483, 486, 556, 581
 прогресс, 138, 215, 361, 420, 535, 549
 происхождение, 138, 144, 205, 206, 207, 263, 283, 284, 311, 312, 355, 357, 394, 405, 418, 489, 617, 623, 624, 637
 проклятие, 52, 311, 312, 335, 401, 405, 570, 578, 603, 610, 616, 617, 618, 619, 620
 прообраз, 91, 119, 234, 264, 357, 384, 385, 429, 530, 538, 559, 635, 638
 просопон, 34, 169, 199, 200, 201, 241, 264, 265, 465, 492, 493, 499, 501, 502, 503, 557, 558, 561
 прототип, 123, 213, 314, 337, 542, 553, 559, 564
 прямохождение, 237, 354, 355, 356, 387, 394, 396, 535
 разумность, 239, 250, 291, 335, 387, 394, 396, 427, 448, 482, 484, 490, 491, 492, 498, 509, 518, 519, 527, 536, 538, 539, 543, 556, 557, 560, 620, 636, 647, 648, 649
 ребенок, 322, 323, 330, 333, 336, 337, 348, 399, 401, 402, 403, 446, 452, 570, 609, 610
 реинкарнация/метемпсихоз, 24, 250, 260, 266, 317, 408, 438, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 453, 517, 644
 рефлексия, 68, 116, 209, 227, 267, 361, 493
 савеллианство, 69, 80, 97, 121, 129, 503
 самодостаточность, 208, 215, 434
 самоотрансценденция, 286, 287
 сверхчеловек, 235, 274, 403, 405, 407, 408, 421, 423, 424, 425, 426, 431, 432, 435, 437, 447, 453, 454, 455, 458, 471, 507, 599
 светоносность, 228, 459, 462
 свобода/свободная воля, 102, 109, 113, 135, 203, 204, 213, 214, 226, 236, 246, 249, 255, 260, 261, 262, 269, 280, 281, 286, 291, 292, 293, 294, 296, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 316, 319, 320, 321, 324,

- 326, 327, 328, 330, 332, 333, 339, 343, 344, 345, 346, 352, 353, 354, 360, 361, 368, 369, 370, 371, 378, 379, 384, 385, 393, 395, 400, 404, 405, 411, 413, 416, 417, 418, 419, 430, 432, 437, 446, 452, 453, 463, 470, 471, 474, 475, 476, 478, 484, 486, 487, 488, 497, 504, 510, 519, 525, 526, 527, 538, 539, 541, 542, 543, 545, 547, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 556, 558, 560, 561, 566, 569, 573, 574, 575, 576, 580, 581, 582, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 593, 595, 596, 597, 599, 600, 601, 604, 605, 608, 609, 613, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 622, 631, 632, 633, 635, 636, 639, 640, 643, 647, 648, 649, 650, 651
- святость, 84, 118, 135, 327, 353, 362, 369, 394, 401, 527, 528, 559, 580, 592, 595, 597, 600, 612
- сексуальность, 372, 373, 403, 546, 599, 600, 608, 609, 610
- символ, 6, 7, 54, 97, 102, 107, 112, 114, 146, 165, 168, 170, 171, 267, 268, 279, 287, 313, 355, 372, 404, 433, 559, 622, 625, 626
- синергия, 63, 306, 471, 551, 566, 630
- синкатавасис, 332
- склонность, 107, 215, 246, 291, 295, 369, 400, 508, 593
- смерть/смертный, 86, 87, 114, 117, 119, 141, 146, 155, 159, 208, 212, 225, 230, 234, 235, 257, 308, 311, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 327, 328, 330, 333, 336, 346, 357, 373, 381, 403, 415, 421, 433, 459, 462, 464, 467, 471, 475, 479, 482, 488, 489, 491, 492, 493, 496, 497, 498, 499, 507, 508, 510, 513, 536, 537, 542, 544, 546, 548, 554, 555, 557, 558, 568, 570, 571, 574, 575, 578, 592, 593, 597, 598, 601, 603, 604, 628, 631, 637
- смирение, 293, 331, 446, 470, 477, 628
- совершенствование, 204, 227, 286, 287, 330, 331, 332, 336, 346, 357, 371, 378, 384, 396, 403, 404, 406, 433, 447, 486, 511, 556, 636, 649
- совесть, 118, 319, 580, 582, 584, 590, 595, 610, 651
- созерцание, 147, 211, 264, 282, 286, 308, 311, 324, 325, 331, 332, 347, 355, 356, 361, 362, 387, 394, 406, 437, 470, 471, 474, 479, 489, 508, 542
- соработничество Богу, 216, 363, 385, 595
- социальный, 53, 54, 96, 105, 210, 261, 284, 287, 315, 316, 363, 377, 476, 477, 503, 529, 531, 532, 533, 549, 562, 614, 626
- способности, 52, 91, 226, 230, 237, 238, 244, 255, 261, 269, 270, 272, 311, 315, 317, 321, 323, 326, 332, 334, 335, 336, 348, 353, 356, 373, 379, 383, 384, 387, 390, 411, 416, 417, 419, 490, 492, 527, 532, 533, 537, 543, 549, 557, 580, 581, 592, 597, 600, 602, 608, 610, 619, 620, 629, 631, 632, 636
- старо-никейцы, 133, 150
- стоицизм, 43, 226, 233, 238, 239, 243, 245, 246, 247, 254, 264, 308, 328, 464, 581, 636, 644
- стоический, 67, 68, 71, 138, 142, 243, 308, 309, 316, 321, 357, 399, 400, 401, 402, 420, 433, 452, 460, 462, 463, 530, 531, 547, 636
- субординационизм, 69, 70, 77, 84, 85, 91, 92, 94, 95, 96, 129, 139, 233, 397, 453
- субсистенция, 91
- схизма/схизматики, 95, 124, 171, 196, 274, 380, 612
- таинство/таинственный, 83, 127, 137, 165, 274, 276, 294, 326, 333, 372, 410, 529, 571, 572, 606, 641
- талмуд, 227, 236, 375
- таргум, 231
- творение из ничего, 96, 100, 506, 507, 526, 619
- телесность, 18, 149, 222, 225, 230, 238, 257, 258, 259, 293, 305, 309, 329, 340, 341, 344, 348, 367, 372, 373, 387, 393, 394, 396, 411, 412, 414, 415, 416, 432, 437, 453, 454, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 469, 472, 475, 481, 491, 504, 537, 548, 569, 574, 638, 640, 643, 646, 647, 649
- теодицея, 236, 368, 369, 487, 543, 616
- теопасхизм, 191, 194
- топос, 9, 14, 16, 17, 20, 28, 29, 48, 58, 218, 219, 220, 222, 226, 250, 323, 350, 395, 412, 479, 480, 488, 489, 507, 537, 543, 581, 635
- традуцианизм, 14, 327, 399, 400, 451, 452, 489, 496, 557, 569, 631, 635, 643, 646, 648
- трансцендентность, 73, 85, 99, 103, 116, 126, 207, 210, 215, 228, 262, 274, 275, 278, 280, 281, 287, 288, 308, 315, 364, 471, 506, 557, 613
- трихотомия, 150, 255, 260, 261, 343, 344, 349, 354, 394, 410, 432, 433, 453, 464, 493, 558, 640
- уподобление, 204, 354, 360, 361, 362, 371, 378, 380, 383, 384, 385, 389, 394, 417, 436, 474, 475, 536, 636
- фнектопсихизм, 87, 317, 319, 327, 390, 489, 499, 637, 643
- целостность, 52, 149, 150, 151, 206, 207, 279, 305, 310, 344, 491, 504, 637, 652
- человек-человек, 421, 428, 429, 430, 431, 454
- эвдемонизм, 582, 585, 586, 588, 590
- эйдос, 140, 143, 212, 213, 242, 243, 244, 245, 249, 264, 295, 362, 442, 445, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 482, 486, 491, 496, 556, 557, 559, 560, 644
- элхасайты, 259
- эманация, 72, 98, 104, 115, 120, 213, 214, 228, 246, 247, 264, 321, 322, 325, 334
- энкратиты/энкратицкий, 308, 350, 570
- энтелехия, 242, 405, 472, 486, 491, 556, 557, 644
- эпектазис, 286
- эсхатологический, 124, 201, 204, 276, 277, 278, 299, 300, 350, 379, 408, 419, 432, 437, 443, 444, 454, 474, 531, 542, 551, 622, 623, 625, 627, 651

Именной указатель по анализируемым источникам

Августин Иппонский, 6, 14, 33, 38, 40, 41, 42, 43, 50, 52, 147, 154, 195, 196, 197, 199, 259, 271, 281, 311, 313, 314, 324, 327, 336, 337, 338, 339, 351, 368, 373, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 396, 397, 400, 420, 451, 452, 476, 488, 496, 497, 498, 499, 503, 506, 512, 544, 552, 553, 557, 562, 566, 567, 568, 569, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 639, 640, 642, 644, 645, 648, 650, 651
Акакий Константинопольский, 182, 183, 184, 185, 186, 187
Александр Александрийский, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 103, 107, 131, 158, 300
Алкиной, 242, 248, 249, 250
Альбин, 248
Амброзиастер, 45, 498, 503, 567, 568, 569, 570, 574, 581, 583, 630, 631, 639, 648, 651
Амвросий Медиоланский, 45, 97, 386, 566, 567, 568, 569, 571, 572, 573, 574, 594, 615, 622, 643
Аммоний Саккас, 32, 85, 211, 364, 368, 414, 479, 488
Амфилохий Иконийский, 29, 133
Анатолий Константинопольский, 167, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182
Андрей Критский, 86
Аполлинарий Лаодикийский, 37, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 158, 195, 258, 383, 493, 495, 496, 498, 499, 501, 557
Арий, 70, 86, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 125, 127, 131, 133, 149, 150, 257, 300, 380, 449
Аристотель, 31, 140, 142, 143, 154, 157, 193, 208, 209, 242, 243, 244, 245, 249, 264, 269, 270, 356, 394, 459, 460, 462, 465, 481, 482, 483, 484, 485, 488, 491, 529, 533, 556, 558, 562, 563, 584, 585, 586, 587, 597, 636, 640, 644, 645, 647
Арнобий Африканец, 354, 644
Артемон, 78
Астерий Софист, 125
Афанасий Александрийский, 23, 35, 37, 50, 80, 97, 99, 100, 101, 102, 107, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 139, 143, 149, 150, 152, 158, 198, 248, 280, 359, 380, 381, 382, 383, 395, 398, 405, 489, 500, 504, 505, 506, 507, 508, 510, 511, 512, 513, 539, 554, 555, 558, 559, 565, 635, 643
Афинагор Афинский, 21, 22, 308, 309, 570, 636
Аэций Антиохийский, 129

Барсума Низибийский, 166
Бозций, 640
Валентин Гностик, 19, 98, 251, 253, 254, 255, 257, 258, 308, 334
Валентиниан, 118
Варнава, 45, 227, 289, 290, 297, 305
Василид Гностик, 251, 254, 334, 405
Василий Анкирский, 129
Василий Кесарийский, 36, 37, 111, 113, 123, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 197, 199, 242, 244, 264, 368, 378, 382, 383, 384, 388, 396, 416, 431, 432, 478, 480, 481, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 553, 556, 561, 562, 565, 635, 643
Василиск, 104, 182, 183, 184, 185, 186, 189
Вергилий, 276
Вигилий Тапсийский, 164, 200
Викентий Леринский, 160
Виктор Римский, 78, 79, 329
Викторин, 91
Габироль, 325
Гай Ферапевт, 426
Гален, 31, 32, 480, 481, 483, 642
Геласий Римский, 184, 185, 186, 192, 193, 194
Георгий Лаодикийский, 129, 248
Гераклеон, 435
Гераклид, 24, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 319, 499, 563
Гераклит, 71, 318, 517, 520, 522, 523
Гермес Трисмегист, 251, 262, 294, 324, 325, 356
Гесиод, 270, 298, 299, 301, 302
Гиларий Римский, 163, 185
Гиллель, 229
Гиппократ, 31, 480
Гомер, 169, 270, 357, 534
Гонорий, 578
Гормизд Римский, 195
Грациан, 106, 118
Григорий Назианзин, 32, 36, 37, 113, 129, 133, 137, 138, 143, 144, 150, 151, 158, 159, 178, 190, 195, 242, 280, 381, 382, 384, 486, 491, 505, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 539, 551, 552, 554, 557, 560, 561, 563, 565, 566, 642, 647, 651
Григорий Нисский, 26, 32, 33, 34, 36, 37, 80, 129, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 151, 200, 244, 245, 250, 265, 285, 286, 287, 383, 384, 385, 396, 445, 447, 464, 465, 466, 467, 478, 479, 528, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 554, 555, 565, 635, 642, 651, 652
Дамас Римский, 45, 118, 120, 567
Даниил Столпник, 184, 185
Демокрит, 154, 296, 407, 453, 480

- Демосфен, 169
 Диадок Фотикийский, 456, 468, 469, 470
 Дианий Кесарийский, 382
 Дидим Слепец, 86, 133, 377, 637, 638
 Диоген Лаэртский, 243
 Диоген Синопский, 431, 534
 Диодор Тарсийский, 153, 159
 Диоклетиан, 95, 354, 503
 Дионисий Александрийский, 96, 102
 Диоскор Александрийский, 163, 166, 167, 169, 180, 194, 196, 383, 426
 Евагрий Понтийский, 40, 291, 566
 Евагрий Схоластик, 182, 183, 185
 Евсевий Кесарийский, 78, 79, 87, 94, 95, 96, 106, 107, 109, 113, 114, 115, 119, 124, 125, 127, 131, 248, 335, 480, 587
 Евсевий Никомедийский, 96, 97, 107, 113, 114, 119, 124, 125, 127, 129, 248
 Евстафий Антиохийский, 107, 119, 151, 158
 Евтихий, 155, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 193, 194, 383
 Епифаний Кипрский, 40, 69, 80, 95, 97, 128, 145, 457, 472
 Епифаний Константинопольский, 195
 Епифаний Пергский, 156
 Ерма, 21, 289, 291, 295, 303, 305, 637
 Ефрем Амидский, 383
 Ефрем Сирийский, 504
 Захария Ритор, 182, 183, 185
 Зенон, 186, 189, 407
 Зефирин Римский, 78, 80, 81
 Зосима Римский, 577, 578
 Игнатий Антиохийский, 289, 291, 304, 305, 637
 Иеракас, 98
 Иероним Стридонский, 40, 120, 121, 223, 351, 419, 448, 450, 457, 576, 597
 Иларий Пикгавийский, 97, 129, 130
 Иннокентий I Римский, 577
 Иоанн Антиохийский, 162, 163, 600
 Иоанн Газофилакс, 155
 Иоанн Дамаскин, 156, 157, 201, 362, 479, 563, 564
 Иоанн Златоуст, 159, 332, 521, 530, 552, 553, 598, 651
 Иоанн Филопон, 641
 Иосиф Флавий, 302, 307
 Ипполит Римский, 28, 78, 79, 80, 81, 82, 254, 255
 Иринеи Лионский, 6, 27, 28, 35, 36, 50, 72, 73, 74, 78, 198, 252, 254, 255, 265, 280, 285, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 363, 378, 381, 393, 394, 395, 396, 398, 403, 436, 452, 490, 510, 511, 539, 542, 581, 600, 635, 636, 637, 638, 639, 651
 Иустин Философ, 21, 22, 50, 67, 70, 71, 78, 211, 248, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 327, 333, 397, 583, 586, 643, 644, 648
 Каликст Римский, 80, 81, 82
 Киприан Карфагенский, 399, 402, 409, 452, 573, 603, 612, 643, 651
 Кирилл Александрийский, 37, 38, 132, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 179, 190, 194, 195, 200, 241, 264, 383, 469, 470, 502
 Кирилл Иерусалимский, 35, 131, 144
 Климент Александрийский, 23, 78, 235, 241, 254, 264, 301, 303, 307, 320, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 369, 372, 373, 376, 377, 378, 394, 403, 404, 405, 406, 408, 410, 421, 448, 449, 453, 455, 530, 570, 581, 583, 598, 635, 636, 637, 640
 Климент Римский, 68, 289, 291, 297, 303, 304, 305, 307, 378, 637
 Константин I, 97, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 114, 115, 118, 119, 127, 128, 354, 637
 Ксенофан, 207, 270, 271
 Лактанций, 29, 354, 355, 356, 357, 358, 363, 378, 387, 394, 395, 396, 637
 Леазар, 229
 Лев I Римский, 155, 156, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 188, 189, 190, 195, 196, 200, 365, 429, 431, 503
 Леонтий Византийский, 492, 641
 Либерий Римский, 128
 Лукиан Антиохийский, 96, 111
 Макарий Иерусалимский, 107
 Македоний, 258
 Максенций, 195
 Максим Антиохийский, 161, 174, 178
 Максим Исповедник, 194, 524, 560
 Мани, 154, 155, 251, 258, 259, 615
 Марий Меркатор, 499, 578
 Марк Диадок Фотикийский, 468, 469
 Маркелл Анкирский, 29, 107, 119, 121, 122, 123, 124, 125
 Маркиан, 161, 166, 167, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 188, 189
 Маркион, 253, 256, 258, 308
 Мелитий Ликопольский, 95
 Мелитон, 78
 Мефодий Патарский, 26, 27, 244, 308, 456, 457, 458, 461, 462, 463, 464, 467, 469, 472, 635
 Мильтиад, 78
 Минуций Феликс, 355, 356, 583
 Монтан, 122, 350, 351
 Немезий Эмесский, 30, 31, 32, 33, 34, 478, 479, 480, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 498, 556, 569, 642

- Несторий Константинопольский, 34, 152, 153, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 171, 176, 184, 193, 499, 500, 501, 502, 556, 558, 578, 600
- Никита Аквилейский, 165
- Николай Кавасила, 202
- Новациан, 80, 81, 83, 84
- Поэт, 80
- Нумений Апамейский, 317, 411, 479
- Ориген, 14, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 70, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 102, 114, 125, 131, 133, 158, 199, 205, 209, 211, 230, 241, 244, 245, 250, 263, 275, 301, 307, 319, 359, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 376, 377, 378, 379, 382, 395, 397, 403, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 442, 443, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 467, 471, 478, 479, 484, 491, 493, 494, 507, 537, 541, 547, 557, 560, 562, 563, 566, 572, 581, 582, 584, 585, 608, 635, 637, 651
- Осия Кордовский, 103, 106, 107, 113, 124
- Павел Самосатский, 69, 78, 79, 84, 111
- Павлин Ноланский, 599
- Памфил, 442
- Парменид, 449
- Пелагий, 33, 38, 39, 52, 327, 337, 386, 394, 405, 453, 489, 497, 498, 505, 506, 557, 568, 569, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 590, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 603, 610, 621, 632, 633
- Петр Хрисолог, 165
- Пифагор, 276, 450
- Платон, 22, 31, 131, 212, 213, 237, 238, 242, 244, 246, 248, 264, 335, 337, 357, 359, 361, 362, 368, 378, 394, 395, 408, 410, 411, 413, 438, 442, 449, 450, 451, 453, 457, 459, 462, 472, 478, 480, 481, 494, 515, 516, 517, 518, 522, 523, 525, 530, 534, 539, 541, 560, 566, 597, 636, 642, 644, 647
- Плотин, 85, 86, 131, 211, 212, 213, 214, 217, 242, 246, 247, 248, 253, 261, 264, 364, 368, 414, 435, 459, 460, 463, 472, 479, 522, 524, 548, 559, 615
- Поликарп Смирнский, 304, 347, 637
- Порфирий, 27, 242, 247, 411, 468, 472, 479, 488, 559, 564, 565
- Посидоний, 31, 32, 238, 479, 480, 481
- Присциллиан, 67, 503
- Прокл Диадох, 248
- Прокл Константинопольский, 195, 521
- Псевдо-Амвросий, 567, 568
- Псевдо-Афанасий, 153, 157, 195
- Псевдо-Варнава, 297, 306
- Псевдо-Дионисий Ареопагит, 426, 524
- Псевдо-Захария Ритор, 161
- Псевдо-Ионафан, 231
- Псевдо-Кирилл, 201
- Псевдо-Плутарх, 484, 517, 556
- Псевдо-Фокид, 299, 300, 307
- Птолемей, 251, 255
- Руфин, 40, 86, 165, 414, 438, 440, 445, 446, 450, 581, 585
- Савеллий, 69, 80, 81, 82, 84, 98, 122, 126, 258
- Саллюстий, 249, 250
- Севир Антиохийский, 153, 154, 155, 168, 194, 196, 200
- Секунд Птолемаидский, 97, 99, 113
- Сенека, 245, 547
- Серватий Маастрихтский, 127, 128
- Сикст III Римский, 162
- Сильвестр Римский, 99, 107
- Симлай, 374
- Симпликий Киликийский, 243, 244, 247, 565
- Симпликий Римский, 155, 184, 185, 186
- Сократ, 242, 296, 318, 335, 408, 597
- Сократ Схоластик, 114, 122
- Солон, 313
- Софокл, 271, 281
- Суккенсий Диокесарийский, 155
- Татиан, 21, 22, 78, 308, 318, 319, 324, 344, 499, 598, 636, 640
- Тертуллиан, 21, 22, 35, 50, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 84, 113, 154, 164, 192, 193, 198, 200, 254, 318, 339, 350, 351, 352, 353, 354, 358, 359, 360, 363, 381, 393, 394, 395, 396, 399, 400, 401, 402, 409, 451, 452, 489, 496, 498, 557, 587, 613, 635, 637, 642, 643, 651
- Тиконий Африканский, 623, 624, 625, 632
- Тимофей Элур, 172, 182, 183, 184, 185, 186, 187
- Тифдай, 230
- Факунд Гермианский, 187, 493
- Фауст, 259, 386
- Феодор Мопсуестийский, 29, 30, 151, 153, 159, 381, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 502, 556, 557, 578
- Феодор Студит, 559, 563, 564, 565
- Феодорит Кирский, 79, 153, 166, 469, 604, 637
- Феодосий I, 106, 118, 144, 173
- Феодосий II, 162, 165, 166
- Феодот Кожевник, 69, 79, 82
- Феона Мармарикский, 97, 99, 113
- Феофан Исповедник, 172
- Феофил Антиохийский, 21, 22, 40, 71, 308, 309, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 327, 397, 498, 499, 636
- Филипп Сидский, 309
- Филон, 37, 226, 230, 232, 233, 236, 237, 238, 239, 243, 263, 264, 300, 363, 369, 373, 376, 377, 378, 395, 397, 410, 413, 415, 430, 431, 433, 435, 453, 454, 465, 478, 537, 560, 562, 635, 636, 637, 638, 639, 641

Флавиан Константинопольский, 155, 156, 163, 164,
166, 167, 169, 173, 179, 195
Флакк, 276
Фотий Константинопольский, 152, 449, 450, 457, 604
Фотин, 258
Целестий, 575, 576, 577, 578, 590, 596, 598, 599, 600,
603
Целестин Римский, 160, 161
Цельс, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 217, 275,
308, 364, 365, 436
Цецилиан Карфагенский, 107
Цицерон, 237, 356, 386, 394
Шаммай, 229
Эмпедокл, 407, 408, 453, 459
Эпикур, 480, 644
Юлиан Галикарнасский, 200
Юлиан Киосский, 175, 176, 177
Юлиан Отступник, 121, 128, 249, 250, 382
Юлиан Экланский, 38, 40, 52, 368, 386, 552, 553, 577,
578, 579, 599, 600, 605, 607, 608, 609, 611, 612, 613,
634, 635, 640
Юлий Римский, 124, 128, 383
Юстиниан I, 181, 195, 196, 419, 426, 439, 441, 442, 443,
445, 449, 450, 451, 453
Ямвлих, 479

БИБЛИОГРАФИЯ

І. Источники

Патристические источники из «Patrologia Graeca»

1. *Alexander Alexandrinus. Epistolæ / Alexander Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 547–584.*
2. *Athanasius Alexandrinus. Contra Apollinarium / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1093–1169.*
3. *Athanasius Alexandrinus. De decretis nicænæ synodi / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 415–476.*
4. *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Dei Verbi / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 89–95.*
5. *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 984–1029.*
6. *Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Adelphium episcopum / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1071–1085.*
7. *Athanasius Alexandrinus. Epistola ad afros episcopos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1029–1049.*
8. *Athanasius Alexandrinus. Epistola ad monachos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 691–694.*
9. *Athanasius Alexandrinus. Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 708–717.*
10. *Athanasius Alexandrinus. Epistola episcoporum Ægypti et Libyæ nonaginta / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1029–1048.*
11. *Athanasius Alexandrinus. Epistolæ ad Serapionem Thmuitanum / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 525–681.*
12. *Athanasius Alexandrinus. Oratio contra gentes / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1–95.*
13. *Athanasius Alexandrinus. Oratio de incarnatione Verbi / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 95–197.*
14. *Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus arianos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca. – Т. XXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 12–525.*
15. *Athenagoras. De resurrectione mortuorum / Athenagoras // Patrologia Graeca. – Т. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 974–1023.*

16. *Athenagoras*. Legatio pro christianis / Athenagoras // Patrologia Graeca. – T. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 890–974.
17. *Barnabas apostolus*. Epistola catholica / Barnabas apostolus // Patrologia Graeca. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 727–783.
18. *Basilius Magnus*. Adversus Eunomium / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXIX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 495–774.
19. *Basilius Magnus*. Commentarium in Isaiam prophetam / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXX. – Paris: J.-P. Migne, 1888. – Col. 118–670.
20. *Basilius Magnus*. Constitutiones monasticae / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1322–1429.
21. *Basilius Magnus*. De iudicio Dei / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 633–676.
22. *Basilius Magnus*. Eiusdem sermo asceticus / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 869–888.
23. *Basilius Magnus*. Epistolae / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 219–1115.
24. *Basilius Magnus*. Homiliae et sermones / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 163–619.
25. *Basilius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXIX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 2–207.
26. *Basilius Magnus*. Homiliae in psalmos / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXIX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 207–468.
27. *Basilius Magnus*. Homiliae quaedam dubiae / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1429–1514.
28. *Basilius Magnus*. Liber de Spiritu sancto / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 67–219.
29. *Basilius Magnus*. Moralia / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 700–890.
30. *Basilius Magnus*. Regulæ fusius tractatae / Basilius Magnus // Patrologia Graeca. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 890–1051.
31. *Clemens Alexandrinus*. Cohortatio ad gentes / Clemens Alexandrinus // Patrologia Graeca, Tomus VIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 49–247.
32. *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus / Clemens Alexandrinus // Patrologia Graeca. – T. VIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 247–685.

33. *Clemens Alexandrinus*. Quis dives salvetur / Clemens Alexandrinus // Patrologia Graeca. – T. IX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 603–681.
34. *Clemens Alexandrinus*. Stromata / Clemens Alexandrinus // Patrologia Graeca. – T. VIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 685–1382.
35. *Clemens Alexandrinus*. Stromata / Clemens Alexandrinus // Patrologia Graeca. – T. IX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 9–603.
36. *Clemens Romanus*. Epistola I ad Corinthios / Clemens Romanus // Patrologia Graeca. – T. I. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 199–329.
37. *Clemens Romanus*. Epistola II ad Corinthios / Clemens Romanus // Patrologia Graeca. – T. I. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 329–348.
38. *Cyrillus Alexandrinus*. Apologeticus pro XII capitibus contra orientales / Cyrillus Alexandrinus // Patrologia Graeca. – T. LXXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 315–385.
39. *Cyrillus Alexandrinus*. De Trinitate / Pseudo-Cyrillus // Patrologia Graeca. – T. LXXVII. – Paris: J.-P. Migne, 1859. – Col. 1119–1174.
40. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistolæ / Cyrillus Alexandrinus // Patrologia Graeca. – T. LXXVII. – Paris: J.-P. Migne, 1859. – Col. 9–390.
41. *Cyrilius Hierosolymitanus*. Catecheses / Cyrilius Hierosolymitanus // Patrologia Graeca. – T. XXXIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 331–1059.
42. *Diodorus Tarsensis*. Ex libro primo contra Synusiastas / Diodorus Tarsensis // Patrologia Graeca. – T. XXXIII. – Paris: J.-P. Migne, 1859. – Col. 1559–1561.
43. *Dionysius Areopagita*. Epistolae / Dionysius Areopagita // Patrologia Graeca. – T. III. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1065–1125.
44. *Epiphanius Constantiensis*. Ancoratus / Epiphanius Constantiensis // Patrologia Graeca. – T. XLIII. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 11–237.
45. *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses / Epiphanius Cyprius // Patrologia Graeca. – T. XLI. – Paris: J.-P. Migne, 1858. – Col. 173–1200.
46. *Epiphanius Cyprius*. Adversus hæreses / Epiphanius Cyprius // Patrologia Graeca. – T. XLII. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 9–773.
47. *Eusebius Pamphili*. De Ecclesiastica theologia / Eusebius Pamphili // Patrologia Graeca. – T. XXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 827–1048.
48. *Eusebius Pamphili*. De vita Constantini / Eusebius Pamphili // Patrologia Graeca. – T. XX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 910–1234.
49. *Eusebius Pamphili*. Historia Ecclesiastica / Eusebius Pamphili // Patrologia Graeca. – T. XX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 9–910.

50. *Eusebius Pamphili*. Oratio Constantini ad sanctorum coetum / Eusebius Pamphili // Patrologia Graeca. – T. XX. – Paris, 1857. – Col. 1233-1314.
51. *Eusebius Pamphili*. Oratio de laudibus Constantini in ejus tricennialibus habita / Eusebius Pamphili // Patrologia Graeca. – T. XX. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1315–1439.
52. *Eusebius Pamphili*. Praeparatio Evangelica / Eusebius Pamphili // Patrologia Graeca. – T. XXI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 21–1457.
53. *Eustathius Antiochenus*. Fragmenta varia / Eustathius Antiochenus // Patrologia Graeca. – T. XVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 676–708.
54. *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 243–1122.
55. *Gregorius Nyssenus*. De anima et resurrectione / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLVI. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 11–160.
56. *Gregorius Nyssenus*. De beatitudinibus / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 1119–1194.
57. *Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 123–256.
58. *Gregorius Nyssenus*. De oratione Dominica / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 1119–1194.
59. *Gregorius Nyssenus*. De perfecta christiani forma / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLVI. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 251–287.
60. *Gregorius Nyssenus*. De vita Moysis / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 298–434.
61. *Gregorius Nyssenus*. Epistolæ / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLVI. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 999–1107.
62. *Gregorius Nyssenus*. In Heiaemeron explicatio apologetica / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 61–124.
63. *Gregorius Nyssenus*. In psalmos / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 434–615.
64. *Gregorius Nyssenus*. In Scripturæ verba / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 258–298.
65. *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 10–106.
66. *Gregorius Nyssenus*. Quod non sint tres Dii / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 115–136.

67. *Gregorius Nyssenus*. Tractatus adversus Græcos / Gregorius Nyssenus // Patrologia Graeca. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 175–186.
68. *Gregorius Theologus*. Epistolae / Gregorius Theologus // Patrologia Graeca. – T. XXXVII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 21–388.
69. *Gregorius Theologus*. Orationes I–XXVI / Gregorius Theologus // Patrologia Graeca. – T. XXXV. – Paris: J.-P. Migne, 1858. – Col. 393–1252.
70. *Gregorius Theologus*. Orationes XXVII–XLV / Gregorius Theologus // Patrologia Graeca. – T. XXXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1858. – Col. 9–623.
71. *Gregorius Theologus*. Poemata / Gregorius Theologus // Patrologia Graeca. – T. XXXVII. – Paris: J.-P. Migne, 1858. – Col. 397–1599.
72. *Hermas*. Pastor / Hermas // Patrologia Graeca. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 892–1024.
73. *Ignatius Theophorus*. Epistolae genuinae / Ignatius Theophorus // Patrologia Graeca. – T. V. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 625–729.
74. *Irenaeus Lyonensis*. Adversus haereses libri quinque / Irenaeus Lyonensis // Patrologia Graeca. – T. VII–1. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 433–1118.
75. *Irenaeus Lyonensis*. Adversus haereses libri quinque / Ignatius Theophorus // Patrologia Graeca. – T. VII–2. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1119–1224.
76. *Iustinus Martyr*. Apologia prima pro christianis / Iustinus Martyr // Patrologia Graeca. – T. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 327–440.
77. *Iustinus Martyr*. Apologia secundae / Iustinus Martyr // Patrologia Graeca. – T. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 441–470.
78. *Iustinus Martyr*. Dialogos cum Tryphone judaeo / Iustinus Martyr // Patrologia Graeca. – T. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 471–802.
79. *Joannes Chrysostomus*. De incomprehensibili Dei natura, ets., homiliae XII / Joannes Chrysostomus // Patrologia Graeca. – T. XLVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 701–812.
80. *Joannes Chrysostomus*. Homiliae in Genesin / Joannes Chrysostomus // Patrologia Graeca. – T. LIII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 21–386.
81. *Joannes Chrysostomus*. In Matthæum homiliae XC / Joannes Chrysostomus // Patrologia Graeca. – T. LVII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 21–472.
82. *Joannes Damascenus*. De duabus in Christo voluntatibus, 8 / Joannes Damascenus // Patrologia Graeca. – T. XCV. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 127–186.
83. *Justinianus*. Contra monophysitas / Justinianus // Patrologia Graeca. – T. LXXXVI. – Pars I. – Paris: J.-P. Migne, 1865. Col. 1104–1145.

84. *Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychianos, III, XLI / Leontius Byzantinus // Patrologia Graeca. – T. LXXXVI–1. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 1273–1396.
85. *Marcus Diadochus*. Homilia de ascensione Domini / Marcus Diadochus // Patrologia Graeca. – T. LXV. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 1141–1148.
86. *Maximus Confessorus*. Ambiguorum liber / Maximus Confessorus // Patrologia Graeca. – T. XCI. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 1031–1418.
87. *Methodius Olympius*. Convivium decem virginum / Methodius Olympius // Patrologia Graeca. – T. XVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 27–229.
88. *Nemesius Emesenus*. De natura hominis / Nemesius Emesenus // Patrologia Graeca. – T. XL. – Paris: J.-P. Migne, 1858. – Col. 505–844.
89. *Nicephorus Callistus*. Ecclesiasticae historiae / Nicephorus Callistus // Patrologia Graeca. – T. CXLVII. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 9-448.
90. *Origenes*. Commentarioria in epistolam b. Pauli ad romanos / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIV. – Paris, 1857. – Col. 839–1291.
91. *Origenes*. Commentariorum in Evangelium secundum Joannem / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 21–830.
92. *Origenes*. Commentaria in Evangelium secundum Matthæum / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 829–1801.
93. *Origenes*. Commentariis in psalmos / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1053–1686.
94. *Origenes*. Contra Celsum / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 641–1650.
95. *Origenes*. De principiis / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 107–412.
96. *Origenes*. Epistola ad Gregorium / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 87–92.
97. *Origenes*. Homiliae in Canticum canticorum (Prologus) / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIII. – Paris, 1862. – Col. 37–197.
98. *Origenes*. Homiliae in Exodum / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 297–395.
99. *Origenes*. Homiliae in Ezechielem / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 663–767.
100. *Origenes*. Homiliae in Genesim / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 145–281.

101. *Origenes*. Homiliae in Jeremiam / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 253–513.
102. *Origenes*. Homiliae in Leviticum / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 405–573.
103. *Origenes*. Homiliae in librum Regnorum / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 995–1031.
104. *Origenes*. Homiliae in Numeros / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 583–804.
105. *Origenes*. In epistolam ad Titum / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1303–1305.
106. *Origenes*. Libellus de oratione / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 415–561.
107. *Origenes*. Scholia in Matthæum / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XVII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 289–310.
108. *Origenes*. Selecta in Genesim / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 91–145.
109. *Origenes*. Commentarioria in epistolam b. Pauli ad romanos / Origenes // Patrologia Graeca. – T. XIV. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 839–1291.
110. *Origenes* [*Hippolytus Romanus*]. Philosophumena, sive Omnium haereseon refutatio / Hippolytus Romanus // Patrologia Graeca. – T. XVI, 3. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 3009–3454.
111. *Pamphilus*. Apologia pro Origene / Pamphilus // Patrologia Graeca. – T. XVII. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 541–615.
112. *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca CXCII / Photius Constantinopolitanus // Patrologia Graeca. – T. CIII. – Paris: J.-P. Migne, 1860. – Col. 637–650.
113. *Photius Constantinopoutanus*. Epistolarum liber II, LXXXIII–LXXXIV / Photius Constantinopoutanus // Patrologia Graeca. – T. CII. – Paris, 1900. – Col. 889C–896A.
114. *Photius Constantinopoutanus*. Myriobiblon sive Bibliotheca / Photius Constantinopoutanus // Patrologia Graeca. – T. CIII. – Paris: J.-P. Migne, 1860. – Col. 9–1588.
115. *Proclus Constantinopolitanus*. Oratio I / Proclus Constantinopolitanus // Patrologia Graeca. – T. LXV. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 679–692.
116. *Serapionus Thmueus*. Liber adversus Manichaeos / Serapionus Thmueus // Patrologia Graeca. – T. XL. – Paris: J.-P. Migne, 1858. – Col. 899–924.
117. *Socrates*. Historia ecclesiastica / Socrates // Patrologia Graeca. – T. LXVII. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 30–843.

118. *Tatianus Syriacus*. Oratio adversus graecos / Tatianus Syriacus // Patrologia Graeca. – T. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 803–889.
119. *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Ezechielem / Theodoretus Cyrensis // Patrologia Graeca. – T. LXXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 807–1255.
120. *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio secundæ epistolæ ad corinthios / Theodoretus Cyrensis // Patrologia Graeca. – T. LXXXII. . – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 375–460.
121. *Theodoritus Cyrensis*. Haereticarum fabularum compendium / Theodoritus Cyrensis // Patrologia Graeca. – T. LXXXIII. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 335–355.
122. *Theodoritus Cyrensis*. Historia ecclesiastica / Theodoretus Cyrensis // Patrologia Graeca. – T. LXXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 879–1279.
123. *Theodoritus Cyrensis*. Interpretatio epistolæ ad romanos / Epiphanius Cyprius // Patrologia Graeca. – T. LXXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1864. – Col. 43–224.
124. *Theodorus Mopsuestenus*. Fragmenta Dogmatica / Theodorus Mopsuestenus // Patrologia Graeca. – T. LXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1859. – Col. 969–1020.
125. *Theodorus Studita*. Antirrheticus / Theodorus Studita // Patrologia Graeca. – T. XCIX. – Paris: J.-P. Migne, 1903. – Col. 327–436.
126. *Theophanes Confessor*. Chronographia / Theophanes Confessor // Patrologia Graeca. – T. CVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 63–1010.
127. *Theophilus Antiochenus*. Ad Autolyicum libri / Theophilus Antiochenus // Patrologia Graeca. – T. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1857. – Col. 1023–1175.

Патристические источники из «Patrologia Latina»

128. *Ambrosius Mediolanensis*. Apologia altera prophetae David / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XIV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 887–921.
129. *Ambrosius Mediolanensis*. Commentaria in epistolas b. Pauli / Ambrosiaster // Patrologia Latina. – T. XVII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col.45–509.
130. *Ambrosius Mediolanensis*. De excessu fratris sui Satyri / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XVI. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1289–1409.
131. *Ambrosius Mediolanensis*. De mysteriis / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XVI. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 389–417.
132. *Ambrosius Mediolanensis*. De obitu Theodosii oratio / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XVI. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1385–1406.
133. *Ambrosius Mediolanensis*. De sacramentis / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XVI. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 417–465.

134. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio evangelii secundum Lucam / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1527–1851.
135. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio in psalmum CXVIII / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1197–1527.
136. *Ambrosius Mediolanensis*. Hexaameron / Ambrosius Mediolanensis // Patrologia Latina. – T. XIV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 123–275.
137. *Auctor incertus*. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti / Ambrosiaster // Patrologia Latina. – T. XXXV. – Paris: J.-P. Migne, 1841. – Col. 2213–2417.
138. *Augustinus Hipponensis*. Admonitio de sequentibus duobus soliloquiorum libris / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 867–904.
139. *Augustinus Hipponensis*. Confessiones / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1841. – Col. 659–869.
140. *Augustinus Hipponensis*. Contra adversarium legis et prophetarum / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 603–666.
141. *Augustinus Hipponensis*. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 549–641.
142. *Augustinus Hipponensis*. Contra Faustum manichaeum / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 207–519.
143. *Augustinus Hipponensis*. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 641–881.
144. *Augustinus Hipponensis*. Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 1049–1608.
145. *Augustinus Hipponensis*. De beata vita / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 959–977.
146. *Augustinus Hipponensis*. De catechizandis rudibus / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XL. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 309–349.
147. *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLI. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 13–804.
148. *Augustinus Hipponensis*. De consensus evangelisatorum / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1841. – Col. 1041–1229.
149. *Augustinus Hipponensis*. De diversis quaestionibus / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XL. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 11–147.

150. *Augustinus Hipponensis*. De dono perseverantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 993–1049.
151. *Augustinus Hipponensis*. De Genesi ad litteram / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 245–485.
152. *Augustinus Hipponensis*. De gestis Pelagii / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 319–359.
153. *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali. Contra Pelagium et Coelestium / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 359–415.
154. *Augustinus Hipponensis*. De haeresibus ad Quodvultdeum / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 21–50.
155. *Augustinus Hipponensis*. De immortalitate animae / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1021–1035.
156. *Augustinus Hipponensis*. De libero arbitrio / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1221–1310.
157. *Augustinus Hipponensis*. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1309–1376.
158. *Augustinus Hipponensis*. De nuptiis et concupiscentia / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 413–473.
159. *Augustinus Hipponensis*. De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum libri tres / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 109–199.
160. *Augustinus Hipponensis*. De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 959–992.
161. *Augustinus Hipponensis*. De Trinitate / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XLII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 819–1101.
162. *Augustinus Hipponensis*. De vera religione / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1841. – Col. 121–173.
163. *Augustinus Hipponensis*. De Genesi ad litteram / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 245–485.
164. *Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in psalmos / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXVI. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 19–1028.

165. *Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in psalomos / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXVII. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 1033–1968.
166. *Augustinus Hipponensis*. Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XL. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 231–289.
167. *Augustinus Hipponensis*. In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 1977–2062.
168. *Augustinus Hipponensis*. In Joannis Evangelium / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1379–1976.
169. *Augustinus Hipponensis*. Liber imperfectus de Genesi / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 219–244.
170. *Augustinus Hipponensis*. Sermones / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 23–1484.
171. *Augustinus Hipponensis*. Soliloquia / Augustinus Hipponensis // Patrologia Latina. – T. XXXII. – Paris: J.-P. Migne, 1845 – Col. 869-904
172. *Aurelius Carthagenensis*. Excerpta ex gestis habitis contra Pelagium haereticum / Aurelius Carthagenensis // Patrologia Latina. – T. CXXX. – Paris: J.-P. Migne, 1853. – Col. 902D–904A.
173. *Balduinus*. Historia collationis Carthagenensis / Balduinus // Patrologia Latina. – T. XI. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1439–1512.
174. *Boetius*. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, III / Boetius // Patrologia Latina. – T. LXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 1337–1354.
175. *Coelestius*. Definitiones de impeccantia / Coelestius // Patrologia Latina. – T. XLVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1862. – Col. 617–619.
176. *Cyprianus Carthagenensis*. De infantibus baptizandis / Cyprianus Carthagenensis // Patrologia Latina. – T. III. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 1011–1019.
177. *Cyprianus Carthagenensis*. De opere et eleemosynis / Cyprianus Carthagenensis // Patrologia Latina. – T. IV. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 601–622.
178. *Cyprianus Carthagenensis*. Testimoniorum libri tres adversus judaeos / Cyprianus Carthagenensis // Patrologia Latina. – T. IV. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 675–780.
179. *Facundus Hermianensis*. Libri duodecim pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedonensis / Facundus Hermianensis // – Patrologia Latina. – T. LXVII. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 527-853.
180. *Flaccus Albinus (Alcuinus)*. Adversus Elipandum Toletanum / Flaccus Albinus (Alcuinus) // Patrologia Latina. – T. CI. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 83–303.
181. *Flavianus Constantinopolitanus*. Epistola XXVI / Flavianus Constantinopolitanus // Patrologia Latina. – T. LIV. – Paris: J.-P. Migne, 1846. – Col. 743–748.

182. *Hieronymus Stridonensis*. Apologia adversus libros Rufini / Hieronymus Stridonensis // Patrologia Latina. – T. XXIII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 397–495.
183. *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Isaiam / Hieronymus Stridonensis // Patrologia Latina. – T. XXIV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 9–679.
184. *Hieronymus Stridonensis*. Dialogus adversus pelagianos, sub persona attici catholici et critobuli haeretici / Hieronymus Stridonensis // Patrologia Latina. – T. XXIII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 491–590.
185. *Hieronymus Stridonensis*. Epistolae / Hieronymus Stridonensis // Patrologia Latina. – T. XXII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 325–1191.
186. *Hieronymus Stridonensis*. Pelagii dogmata sub critoboli nomine proferuntur, et ab attico catholicorum causam agente discutuntur / Hieronymus Stridonensis // Patrologia Latina. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1841. – Col. 1701–1708.
187. *Hieronymus Stridonensis*. Translatio homiliarum Origenes in Jeremiam. Homilia XII / Hieronymus Stridonensis // Patrologia Latina. – T. XXV. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 584–787.
188. *Justinianus*. Exemplum epistolæ Justiniani ad Hormisdam / Justinianus // Patrologia Latina. – T. LXIII. – Paris: J.-P. Migne, 1847. – Col. 476–477.
189. *Justinianus*. Liber adversus Origenem / Justinianus // Patrologia Graeca. – T. LXXXVI.I. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 946–994.
190. *Justinianus*. Liber adversus Origenem / Justinianus // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. – T. IX. – Florentia: J.D. Mansi, MDCCLXIII (1763). – Col. 487–588.
191. *Lactantius*. Divinarum institutionum / Lactantius // Patrologia Latina. – T. VI. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 111–822.
192. *Lactantius*. Liber de ira Dei / Lactantius // Patrologia Latina. – T. VII. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 79–148.
193. *Lactantius*. Liber de opificio Dei / Lactantius // Patrologia Latina. – T. VII. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 9–78.
194. *Leo Magnus*. Sermones et Epistolae / Leo Magnus // Patrologia Latina. – T. LIV. – Paris: J.-P. Migne, 1846. – Col. 141–1218.
195. *Marcus Minucius Felix*. Octavius / Marcus Minucius Felix // Patrologia Latina. – T. III. – Paris: J.-P. Migne, 1886. – Col. 239–375.
196. *Marius Mercator*. In commonitorio subnotationum in scripta Juliani / Marius Mercator // Patrologia Latina. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1841. – Col. 1737–1740.
197. *Nicetas Aquileiensis*. Explanatio Symboli / Nicetas Aquileiensis // Patrologia Latina. – T. LII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 865–873.

198. *Novatianus*. Liber de Trinitate / Novatianus // Patrologia Latina. – T. III. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 885–952.
199. *Orosius*. Liber apologeticus, contra Pelagium, de arbitrii libertate / Orosius // Patrologia Latina. – T. XXXI. – Paris: J.-P. Migne, 1846. – Col. 1173–1212.
200. *Pelagius*. Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem / Pelagius // Patrologia Latina. – T. XXXIII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 1099–1120.
201. *Pelagius*. Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus / Pelagius // Patrologia Latina. – T. XLV. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 1716–1718.
202. *Petrus Chrysologus*. Sermones / Petrus Chrysologus // Patrologia Latina. – T. LII. – Paris: J.-P. Migne, 1845. – Col. 183–691.
203. *Rufinus Aquileiensis*. Commentarius in Symbolum apostolorum / Rufinus Aquileiensis // Patrologia Latina. – T. XXI. – Paris: J.-P. Migne, 1849. – Col. 325–387.
204. *Tertullianus*. Adversus Marcionem / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 239–524.
205. *Tertullianus*. Adversus Praxeam / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 153–196.
206. *Tertullianus*. Apologeticus / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. I. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 258–536.
207. *Tertullianus*. De anima / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 641–752.
208. *Tertullianus*. De baptismo / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. I. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 1197–1223.
209. *Tertullianus*. De exhortatione castitatis / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 913–930.
210. *Tertullianus*. De poenitentia / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. I. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 1223–1248.
211. *Tertullianus*. De pudicitia / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 979–1030.
212. *Tertullianus*. De resurrectione carnis / Tertullianus // Patrologia Latina/ accurate J.-P. Migne. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 791–886.
213. *Tertullianus*. De testimonio animae / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. I. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 607–618.
214. *Tertullianus*. Scorpiace adversus gnosticos / Tertullianus // Patrologia Latina. – T. II. – Paris: J.-P. Migne, 1844. – Col. 121–154.

215. *Tichonii Afri. Liber de septem regulis / Tichonii Afri // Patrologia Latina.* – T. XVIII. – Paris: J.-P. Migne, 1848. – Col. 15–66.
216. *Vigilius Tapsensis. Contra Eutychetem / Vigilius Tapsensis // Patrologia Latina.* – T. LXII. – Paris: J.-P. Migne, 1863. – Col. 95–155.
217. *Vincentius Lirinensis. Commonitorium primum / Vincentius Lirinensis // Patrologia Latina.* – T. L. – Paris: J.-P. Migne, 1865. – Col. 637–678.

Патристические источники из «Sources Chrétiennes»

218. *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (hom. X et XI de l'Hexaéméron) / Basile de Césarée // Sources Chrétiennes.* – Vol. 160. – Paris: Editions du Cerf, 1970. – 360 p.
219. *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens / Clément de Rome // Sources Chrétiennes.* – Vol. 167. – Paris: Editions du Cerf, 1971. – 278 p.
220. *Diadoque de Photicé. Œuvres Spirituelles / Diadoque de Photicé // Sources Chrétiennes.* – Vol. 5 bis. – Paris: Editions du Cerf, 1955. – 244 p.
221. *Épître de Barnabé / Barnabé // Sources Chrétiennes.* – Vol. 172. – Paris: Editions du Cerf, 1971. – 264 p.
222. *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine / Évagre le Pontique // Sources Chrétiennes.* – Vol. 171, I. – Paris: Editions du Cerf, 1971. – 474 p.
223. *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine / Évagre le Pontique // Sources Chrétiennes.* – Vol. 171, II. – Paris: Editions du Cerf, 1971. – 314 p.
224. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV / Irénée de Lyon // Sources Chrétiennes.* – Vol. 100, I. – Paris: Editions du Cerf, 1965. – 995 p.
225. *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales / Jean Chrysostome // Sources Chrétiennes.* – Vol. 50. – Paris: Editions du Cerf, 1957. – 453 p.
226. *Méthode d'Olympe. Le Banquet / Méthode d'Olympe // Sources Chrétiennes.* – Vol. 95. Paris: Editions du Cerf, 1963. – 352 p.
227. *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu (Livres X et XI) / Origène // Sources Chrétiennes.* – T. 162. – Paris: Editions du Cerf, 1970. – 404 p.
228. *Origène. Commentaire sur saint Jean. Livres XIX-XX / Origène // Sources Chrétiennes.* – Vol. 290, IV. – Paris: Editions du Cerf, 1982. – 412 p.
229. *Origène. Commentaire sur saint Jean. Livres VI et X / Origène // Sources Chrétiennes.* – Vol. 157, II. – Paris: Editions du Cerf, 2006. – 600 p.
230. *Origène. Contre Celse. Livres III et IV / Origène // Sources Chrétiennes.* – Vol. 136, II. – Paris: Editions du Cerf, 1968. – 448 p.

231. *Origène. Contre Celse. Livres V et VI / Origène // Sources Chrétiennes.* – Vol. 147, III. – Paris: Editions du Cerf, 1969. – 396 p.
232. *Origène. Contre Celse. Livres VII et VIII / Origène // Sources Chrétiennes.* – Vol. 150, IV. – Paris: Editions du Cerf, 1969. – 368 p.
233. *Origène. Dialogus cum Heraclide / Origène // Entretien d' Origène avec Héraclide. Sources Chrétiennes.* – Vol. 67. – Paris: Editions du Cerf, 1960. – P. 52–111. – 138 p.
234. *Origène. Homélie sur Ezéchiel / Origène // Origène. Homélies sur Ezéchiel. Sources Chrétiennes.* – Vol. 352. – Paris: Editions du Cerf, 1989. – 532 p.
235. *Origène. Traité des principes, I-II / Origène // Sources Chrétiennes.* – Vol. 252, I. – Paris: Editions du Cerf, 1978. – 416 p.
236. *Origène. Traité des principes, III / Origène // Sources Chrétiennes.* – Vol. 268, III. – Paris: Editions du Cerf, 1980. – 432 p.
237. *Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène / Pamphile, Eusèbe de Césarée // Sources Chrétiennes.* – Vol. 464, I. – Paris: Editions du Cerf, 2002. – 352 p.
238. *Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène / Pamphile, Eusèbe de Césarée // Sources Chrétiennes.* – Vol. 465, II. – Paris: Editions du Cerf, 2002. – 328 p.

Патристические источники из разрозненных изданий

239. *Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz.* – T. II, vol. I, pars. III. – Berlin: de Gruyter, 1965. – XXX, 154 p.
240. *Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz.* – T. II, vol. III, pars. II. – Berlin: de Gruyter, 1965. – VII, 180 p.
241. *Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz.* – T. II, vol. IV. – Berlin: de Gruyter, 1962. P. 167-168. – XXXXVI, 192 p.
242. *Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz.* – T. II, vol. V. – Berlin: de Gruyter, MDCCCXXXVI(1936). – XXII, 167 p.
243. *Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz.* – T. III. – Berlin: de Gruyter, MDCCCXXXIX (1940). – 267 p.
244. *Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz.* – Series II, vol. I, pars. I. – Berlin: de Gruyter, 2011. – XVI, 196 p.
245. *Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz.* – Series II, vol. I, pars. II. – Berlin: de Gruyter, 2011. – XII, 163 p.

246. *Actio quarta Chalcedonensis Concilii // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* – T. VII. – Florentia: J.D. Mansi, MDCCLXII (1762). – Col. 1–97.
247. *Cælestinus. Epistula ad clerum et populum Constantinopolitanum / Cælestinus // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* – T. IV. – Florentia: J.D. Mansi, MDCCLX (1760). – Col. 1035–1048.
248. *Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rylands Library, Manchester.* – Vol. III: *Theological and Literary Texts (Nos. 457–551).* – Manchester: Manchester University Press, 1938. – 227 p.
249. *Codex Vaticanus gr. 1431: eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos / ed. E. Schwartz.* – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1927. – 152 s.
250. *Codicis sacratissimi imperat. Iustiniani pp. Augusti [Corpus juris civilis].* – Lugduni (Lyon): Avreliae, MDCXVIII (1618). – 2464 col.
251. *Collatio Catholicorum cum Severianis // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* – T. VIII. – Florentia: J.D. Mansi, MDCCLXII (1762). – Col. 817–836.
252. *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed / Theodore of Mopsuestia; trans. A. Mingana.* – Cambridge: W. Heffer and Sons, 1932. – 240 p.
253. *Corpus christianorum. Series Latina / ed. G.F. Diercks.* – T. LXXXV A. – Turnholti (Turnhout): Brepols Publishers, MCMLXXVIII (1978). – CXXXI, 565 p.
254. *Cyprianus Carthagenensis. Ad Fidum presbyterum epistola de infantibus baptizandis / Cyprianus Carthagenensis // D. Caecilii Cypriani, Episcopi Carthagenensis & martyris, opera / ed. Erasmus Desiderius.* – Basileae [Basel], 1558: I. Hervagivm et B. Brand. – P. 57–59.
255. *Cyprianus Carthagenensis. Opera omnia / Cyprianus Carthagenensis // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* – Vol. III. – Pars I. – Vidobona (Wien): APVD C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, MDCCCLXVIII (1868). – CXXI, 842 p.
256. *Definitio concilii Chalcedonensis // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* – T. VII. – Florentia: J.D. Mansi, MDCCLXII (1762). – Col. 108–117.
257. *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / Zacharia Rhetor; übers. K. Ahrens, G. Krüger.* – Buch III, 1. – Leipzig: B.G. Teubner, 1899. – XLV, 42, 417 s.
258. *Dio Chrysostom. Orations VII, XII, XXXVI / Joannes Chrysostomus.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – VIII, 266 p.
259. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. F. Diekamp.* – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907. – XCI, 367 s.
260. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum / ed. H. Denziger, P. Hünermann.* – Bologna: Centro editotiale, 1996. – LXVIII, 1851, 378 p.

261. *Epiphanius*. Ancoratus und Panarion / Epiphanius Cyprius // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte / hrsg. K. Holl, J. Dummer. – Bd. 31, II. – Berlin: Akademie Verlag, 1980. – 435 s.
262. *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae*. Avellana quae dicitur collection. – Pars II. – Pragae-Vindobonae-Lipsiae: F. Tempsky, MDCCCLXXXVIII (Praha-Wien-Leipzig, 1898). – 490 p.
263. *Eustathii Antiocheni opera quae supersunt omnia*. Corpus christianorum. Series Graeca / Eustathius Antiochenus. – T. 51. – Turnhout–Leuven: Brepols; University Press, 2002. – CCCCLXII, 286 s.
264. *Gelasius I. De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium* / Gelasius I // Schwartz, E. Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1934. – S. 85–106. – (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse ; Bd. 10).
265. *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger. – Vol. III. – Pars I. – Leiden: Brill, 1958. – P. 17–33.
266. *Gregorius Nyssenus. Commentarius in Canticum Canticorum* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck. – Vol. VI. – Leiden: Brill, 1960. – P. 3–469.
267. *Gregorius Nyssenus. De beatitudinibus* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. – Vol. VII. – Pars II. – Leiden, NY, Köln: Brill, 1992. – P. 77–170.
268. *Gregorius Nyssenus. De mortuis* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck. – Vol. IX. – Leiden: Brill, 1967. – P. 30–68.
269. *Gregorius Nyssenus. De oratione Dominica* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. – Vol. VII. Pars II. – Leiden, NY, Köln: Brill, 1992. – P. 5–74.
270. *Gregorius Nyssenus. De virginitate* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger. – Vol. VIII. – Pars I. – Leiden: Brill, 1952. – P. 247–343.
271. *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Musurillo. – Vol. VII. – Pars I. – Leiden: Brill, 1964. P. 1–145.
272. *Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, J. Mc Donough, P. Alexander. – Vol. V. – Leiden: Brill, 1962. – P. 277–442.
273. *Gregorius Nyssenus. In inscriptions psalmodum* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, J. Mc Donough, P. Alexander. – Vol. V. – Leiden: Brill, 1962. – P. 24–175.
274. *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica* / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie. – Vol. III. – Pars IV. – Leiden: Brill, 1996. – P. 5–104.

275. *Gregorius Nyssenus*. Refutatio confessionis Eunomii / Gregorius Nyssenus // Gregorii Nysseni Opera; hrsg. W. Jaeger. – Vol. II. – Leiden: Brill, 1960. P. 312–410.
276. *Hippolytus*. Werke / Hippolytus; hrsg. P. Wendland. – Bd. III. – Leipzig: J.C. Hinrichs, 1916. – XXIII, 337 s.
277. *Iustinianus*. Ad senatores / Iustinianus // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. – T. VIII. – Florentia: J.D. Mansi, MDCCLXII (1762). – Col. 803–806.
278. *Lietzmann, H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen / Apollinarius Laodicensis. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1904. – XVI, 323 s.
279. *Maximos the Confessor*. On difficulties in the church fathers: The ambigua / Maximus Confessor; ed. N. Constat. – Vol. II. – Harvard: University Press, 2014. – 388 p. – (Dumbarton Oaks Medieval Library).
280. *Methodius Olympius*. Werke / Methodius Olympius // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte / ed. G.N. Bonwetsch. – Bd. 27. – Leipzig: de Gruyter, 2012. – XLII, 578 s.
281. *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas / Nestorius; trad. F. Nau. – Paris: Letouzey et ané, 1910. – XXVIII, 404 p.
282. *Origenes*. Commentarius in Matthaicum II / Origenes // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller / ed. P. Koetschau. – Bd. 11. – Leipzig: J.C. Hinrichs, 1933. – X, 304 s.
283. *Origenes*. De Principiis / Origenes // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller / ed. P. Koetschau. – Bd. 5. – Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1913. – CLVIII, 423 s.
284. *Origenes*. Der Johanneskommentar / Origenes // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller / ed. E. Preuschen. – Bd. 4. – Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903. – CVIII, 668 s.
285. *Origenes*. Matthäuserklärung I / Origenes // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller / ed. P. Koetschau. – Bd. 40. – Leipzig: J.C. Hinrichs, 1935. – XIII, 704.
286. *Paulinus Nolanus*. Carmen XXV / Paulinus Nolanus // Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. – Vol. XXX. – Pars II. – Praga-Vindobona-Lipsia (Praga-Wien-Leipzig): de Gruyter, MDCCCLXXXIII (1894). – P. 238–245.
287. *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul: Text and apparatus criticus* / Pelagius; ed. A. Souter. – Vol. 2. – Cambridge: Wipf and Stock, 2004. – 570 p. – (Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature ; Vol. IX).
288. *Philoxène de Mabbog*. Lettre aux moines de Palestine / Philoxène de Mabbog; ed. A. de Halleux // Le Muséon. – Vol. 75. – Louvain: Peeters, 1962. – P. 31–62.
289. Regesta pontificum Romanorum / ed. Ph. Jaffé. – T. I: A S. Petro ad a. MCXLIII. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1956. – XXXI, 919 p.

290. *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta: Tractatus XXXIX–XCVI / Leo Magnus*; ed. A. Chavasse. – T. II. – Turnholt: Brepols, 1973. – 640 p. – (Corpus christianorum. Series Latina ; T. CXXXVIII A).
291. *Severus. Ex lib. contra Jo. Grammaticum Caesarea episcopum / Severus // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* – T. VII. – Florentia: J.D. Mansi, MDCCLXII (1762). – Col. 840BC.
292. *Tertullianus. Liber Apologeticus / Tertullianus.* – Cambridge: J. Deighton, 1850. – LX, 174 p.
293. *The Bazaar of Heracleides Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction / Nestorius*; ed. G.R. Driver & L. Hodgson. – Oxford: Clarendon Press, 1925. – 431 p.
294. *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Syriaca : e codicibus Musei Britannici Nitriacis / Theodorus Mopsuestenus.* – Lipsiae: Sumptibus Guilelmi Engelmann, MDCCCLXIX (Leipzig, 1869). – VII, 72, 102 p.
295. *Theodor von Mopsuestia. De Incarnatione : Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe / Theodorus Mopsuestenus*; hrsg. T. Jansen. – Berlin, NY: de Gruyter, 2009. – XII, 311 s. – (Patristische Texte und Studien ; Bd. 65).
296. *Weber, S. Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis / Irenaeus Lyonensis.* – Freiburg: Herder, 1917. – VII, 124 p.
297. *Zacharias of Mytilene. The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene / Zacharias Rhetor*; transl. F.J. Hamilton, E.W. Brooks. – London: Methuen & Co., 1899. – 344 p.
298. *Zacharias Rhetor. Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung herausgegeben / Zacharias Rhetor*; hrsg. K. Ahrens, G. Krüger. – Leipzig, 1899. – 417 s.
299. *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα / Γρηγόριος ό Θεολόγος.* – T. 1. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1975. – 407 σ. – (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας ; 18).
300. *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα / Γρηγόριος ό Θεολόγος.* – T. 2. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1977. – 319 σ. – (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας ; 73).
301. *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα / Γρηγόριος ό Θεολόγος.* – T. 5. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1977. – 493 σ. – (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας ; 27).
302. *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα / Γρηγόριος ό Θεολόγος.* – T. 8. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1977. – 398 σ. – (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας ; 24).

303. *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα / Γρηγόριος ό Θεολόγος.* – Τ. 9. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1985. – 460 σ. – (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας ; 74).
304. *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα / Γρηγόριος ό Θεολόγος.* – Τ. 10. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1986. – 439 σ. – (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας ; 08).
305. *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα / Γρηγόριος ό Θεολόγος.* – Τ. 11. – Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1986. – 358 σ. – (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας ; 82).
306. *Κλήμης ό Ρώμης. Πρòς Κορινθίους έπιστολαί Α' καί Β' / Κλήμης ό Ρώμης // Βιβλιοθήκη Έλλήνων Πατέρων καί Έκκλησιαστικòν Συγγραφέων.* – Τ. 1. – Άθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1955. – 318 σ.
307. *Οι Αποστολικοί Πατέρες: Πλήρης Οδηγός Μελέτης.* – Άθήνα: Εκδόσεις ΟΡΟΣ, 2007. – 600 σ. – (Dux Completus Studii).

Переводы патристических источников

308. *Αβγυστιν Аврелий, блж.* Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам. Рассуждение второе: На 1 Ин 2:12–17 / *Αβγυστιν Аврелий; пер., прим. С. Степанцова // Альфа и Омега.* – № 1 (35). – Μ.: Издательский дом «Φομα», 2003. – С.54–69.
309. *Αβγυστιν, блж.* Ο граде Божиом / *Αβγυστιν Аврелий.* – Μн.: АСТ, 2000. – 1296 с.
310. *Αβγυστιν Аврелий, блж.* Ο Τроице: в пятнадцати книгах против ариан / *Αβγυστιν Аврелий; пер. Α.Α. Ταщина.* – Κρασνοдар: Глагол, 2004. – 416 с. – (Πατριστικά. Τεκсты и исследования).
311. *Αβγυστιν, блж.* Τворения / *Αβγυστιν Аврелий.* – Τ. 1. – СПб.: Αлетейя; Κиев: УЦИММ-Пресс, 2000. – 742 с.
312. *Αβγυστιν, блж.* Цветы благодатной жизни / *Αβγυστιν Аврелий.* – СПб.: Библия для всех, 1997. – 192 с.
313. *Αντολογία βοσочно-христианской богословской мысли. Ορθοδοξια и гетерοδοξια : В 2-х т. / сост. Г.И. Беневич.* – Τ. 1. – Μ.-СПб.: Νικεя, 2009. – 668 с.
314. *Ασμυс, Михаил, диак.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие / *Οριген // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Φιλοσοφια.* – Вып. 1 (21). – Μ., 2008. – С. 17–40.
315. *Αφanasий Александрийский, свт.* Τворения иже во святых отца нашего Αφanasия Βελοικογο, αρχιεπισκοπα Αλεξανδрийского / *Αφanasий Αλεξανδрийский.* – Часть I. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. – 472 с.

316. *Афанасий Александрийский, свт.* Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского / Афанасий Александрийский. – Часть II. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. – 495 с.
317. *Афанасий Александрийский, свт.* Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского / Афанасий Александрийский. – Часть III. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. – 526 с.
318. *Афанасий Александрийский, свт.* Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского / Афанасий Александрийский. – Часть IV. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. – 478 с.
319. *Василий Великий, свт.* Творения / Василий Великий. – Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. – М.: Сибирская благовонница, 2008. – 1135 с.
320. *Григорий Богослов, свт.* Неизреченное / Григорий Богослов // Богословские труды / пер. В.Н. Генке. – Вып. 43-44. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2012. – С. 61-98.
321. *Григорий Богослов, свт.* Творения / Григорий Богослов // – Том 2: Стихотворения. Письма. Завещание. – М.: Сибирская благовонница, 2011. – 944 с.
322. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели / Григорий Нисский // Антология. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. – Т. II. – М.: Изд-во МФТИ, 2000. – С. 257-328.
323. *Григорий Чудотворец, свт.; Мефодий Патарский, св.* Творения / Мефодий Патарский. – М.: Православный паломник, 1996. – 618 с.
324. Деяния Вселенских соборов. – Т. I. – Казань: Центральная Типография, 1910. – 402 с.
325. Деяния Вселенских соборов. – Т. II. – Казань: Типография Императорского Университета, 1892. – 195 с.
326. Деяния Вселенских соборов. – Т. IV. – Казань: Центральная Типография, 1908. – 283 с.
327. *Евагрий Схоластик.* Церковная история / Евагрий Схоластик; пер. И.В. Кривушина. – СПб.: О. Абышко, 2010. – 672 с.
328. *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. – М.: Labarum, 1998. – 352 с.
329. *Ефрем Сирий, прп.* О страстях и добродетелях / Ефрем Сирий. – М.: Неугасимая лампада, 2014. – 64 с.
330. *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на Четвероевангелие преподобного Ефрема Сирина / Ефрем Сирий. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – 306 с.
331. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Иоанн Дамаскин. – М.: Индрик, 2002. – 414 с.
332. *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Иоанн Дамаскин; пер. и коммент. свящ. М. Козлова и Д.Е. Афиногенова. – М.: Мартис, 1997. – 353 с.

333. *Иринея Лионский, сщмч.* Творения / Иринея Лионский; пер. прот. П. Преображенского, Н.И. Сагарды. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – 642 с.
334. *Иринея Лионский, сщмч.* Доказательство апостольской проповеди / Иринея Лионский. – М.: Благовест, 2011. – 64 с.
335. *Иустин Философ, мч.* Апология I / Иустин Философ; пер. прот. П. Преображенского // Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – С. 271–344.
336. *Климент Римский, сщмч.* Второе послание к коринфянам / Климент Римский; пер. П. Преображенского // Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – С. 81–92.
337. *Лактанций.* Божественные установления. Книги I–VII / Лактанций; пер. В.М. Тюленева. – СПб.: О. Абышко, 2007. – 512 с.
338. *Минуций Феликс.* Октавий / Минуций Феликс // Богословские труды. – Вып. 22. – М.: Издание Московской Патриархии, 1981. – С. 139–177.
339. *Немезий Эмесский.* О природе человека / Немезий Эмесский; пер. Ф.С. Владимирского. – М.: Канон+, 2011. – 464 с.
340. *Несторий.* Книга Гераклида Дамасского (избранное) / Несторий; пер. Н.Н. Селезнева // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. – Вып. XII. – М.: Волшебная Гора, 2006. – С. 66–82.
341. *Ориген.* О молитве и увещание к мученичеству / Ориген; пер. Н. Корсунского. – СПб.: И.Л. Тузов, 1897. – 240 с.
342. *Ориген.* О началах. Против Цельса / Ориген; пер. Л. Писарева. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.
343. *Ориген.* Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе / Ориген. – Казань: Казанская духовная академия, 1899. – 253 с.
344. Пастырь Гермы / Герма; коммент. И. Свенцицкой. – М.: Присцельс, 1997. – 251 с. – (Памятники древней христианской письменности; т. 2).
345. *Пелагий.* Послание к Деметриаде / Пелагий // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 594–635.
346. *Преображенский, П., прот.* Памятники древней христианской письменности / П. Преображенский. – Т. IV: Сочинения древних христианских апологетов. Святой Иустин Философ, Татиан. – М.: Университетская типография, 1863. – 182 с.
347. *Тертуллиан.* Избранные сочинения / Тертуллиан; пер. А.А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – 448 с.
348. *Тертуллиан.* Против Праксея / Тертуллиан; пер. под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. – № 1 (27). – М.: Издательский дом «Фома», 2001. – С. 66–93.

349. *Тертуллиан. Против Праксея* / Тертуллиан; пер. под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. – № 2 (28). – М.: Издательский дом «Фома», 2001. – С. 55–78.
350. *Учение двенадцати апостолов* // Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – С. 16–27.
351. *Учение Двенадцати Апостолов* // Журнал Московской Патриархии. – №11. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1975. – С. 68-72.
352. *Феофан Исповедник. Хронография* / Феофан Исповедник. – М.: Директ-Медиа, 2016. – 1246 с.
353. *Anonymous. Refutation of Cyril's anathemata* // Abramowski, L., Goodman, A.E. A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library. Ms. Oriental 1319. – Vol. II. – Cambridge: University Press, 1972. – P. XXXVIII–XLII.
354. *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus (X–XIII)* / Origenes; übers. H.J. Vogt. – Stuttgart: Hiersemann, 1983. – IX, 344 s. – (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 18, 1).
355. *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus (XIV–XVII)* / Origenes; übers. H.J. Vogt. – Stuttgart: Hiersemann, 1990. – XII, 417 s. – (Bibliothek der griechischen Literatur ; Bd. 30, 2).
356. *Origen. Treatise on the passover and dialogue of Origen with Heraclides and his fellow bishops on the father, the son, and the soul* / Origen; transl. R.J. Daly. – New Jersey, 1992. – 128 p. – (Ancient Christian Writer ; 54).
357. *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien* / Theodorus Mopsuestenus; ed. P. Bruns. – Bd. I. – Freiburg: Herder, 1994. – S. 1–238. – (Fontes Christiani ; 17/1).
358. *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien* / Theodorus Mopsuestenus; ed. P. Bruns. – Bd. II. – Freiburg: Herder, 1995. – S. 238–478. – (Fontes Christiani ; 17/2).

Источники по иудаизму и язычеству

359. *Алкиной. Учебник платоновской философии* / Алкиной // Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. – М.-Томск: Водолей, 1995. – С. 67–100.
360. *Апокрифы древних христиан.* – М.: Мысль, 1989. – 336 с.
361. *Аристотель. Сочинения в четырех томах* / Аристотель. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с. – (Философское наследие).
362. *Аристотель. Сочинения в четырех томах* / Аристотель. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 687 с. – (Философское наследие).
363. *Аристотель. Сочинения в четырех томах* / Аристотель. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – 613 с. – (Философское наследие).

364. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах / Аристотель. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с. – (Философское наследие).
365. *Вейсман, Моше, рабби*. Мидраш рассказывает: Берешит / М. Вейсман. – Иерусалим: Швут Ами, 1996. – 437 с.
366. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Гермес Трисмегист; пер. К. Богущкий. – Киев–М.: Ирис-Алетейя, 1998. – 623 с.
367. *Гесиод*. Полное собрание текстов / Гесиод. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
368. *Гомер*. Илиада / Гомер; пер. Н. Гнедича. – М.: Правда, 1985. – 432 с.
369. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1986. – 571 с. – (Философское наследие).
370. Досократики / пер. А.О. Маковельского. – Мн.: Харвест, 1999. – 784 с. – (Классическая философская мысль).
371. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. – М.: Наука, 1993. – 379 с.
372. *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. – СПб.: Наука, 1993. – 247 с.
373. *Саллюстий*. Книга о богах и о мире / Саллюстий // Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. – М.-Томск: Водолей, 1995. – С. 105–121.
374. Книги Сивилл / пер. М. и В. Витковских. – М.: Энигма, 1996. – 288 с.
375. *Платон*. Сочинения в четырех томах / Платон. – Т. 1. – СПб.: О. Абышко, 2006. – 632 с. – (Философское наследие).
376. *Платон*. Сочинения в четырех томах / Платон. – Т. 2. – СПб.: О. Абышко, 2007. – 626 с. – (Философское наследие).
377. *Платон*. Сочинения в четырех томах / Платон. – Т. 3. – Ч. 1. – СПб.: О. Абышко, 2007. – 752 с. – (Философское наследие).
378. *Платон*. Сочинения в четырех томах / Платон. – Т. 3. – Ч. 2. – СПб.: О. Абышко, 2007. – 731 с. – (Философское наследие).
379. *Плотин*. Первая эннеада / Плотин. – Т. 1. – СПб.: О. Абышко, 2004. – 320 с.
380. *Плотин*. Вторая эннеада / Плотин. – Т. 2. – СПб.: О. Абышко, 2004. – 384 с.
381. *Плотин*. Третья эннеада / Плотин. – Т. 3. – СПб.: О. Абышко, 2004. – 480 с.
382. *Плотин*. Четвертая эннеада / Плотин. – Т. 4. – СПб.: О. Абышко, 2004. – 480 с.
383. *Плотин*. Пятая эннеада / Плотин. – Т. 5. – СПб.: О. Абышко, 2005. – 320 с.
384. *Плотин*. Шестая эннеада / Плотин. – Т. 6–1. – СПб.: О. Абышко, 2005. – 480 с.
385. *Плотин*. Шестая эннеада / Плотин. – Т. 6–2. – СПб.: О. Абышко, 2005. – 416 с.
386. *Плутарх*. Исида и Осирис. – М.: Эксмо, 2006. – 464 с.
387. *Порфирий*. Труды / Порфирий. – Т. 1. – СПб.: Квадривиум, 2017. – 800 с.

388. *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Прокопий Кесарийский; пер. А.А. Чекаловой. – М.: Наука, 1993. – 571 с.
389. *Ранович, А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства / А.Б. Ранович. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – 479 с.
390. *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию / Сенека. – М.: Наука, 1977. – 384 с.
391. *Сенека*. О скоротечности жизни / Сенека // Историко-философский ежегодник '96. – М.: Наука, 1997. – С. 16–40.
392. *Софокл*. Драмы / Софокл; пер. Ф.Ф. Зелинского. – М.: Наука, 1990. – 605 с.
393. *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей / Тит Лукреций Кар; пер. Ф. Петровского. – М.: Библиотека античной литературы, 1983. – 384 с.
394. Учебники платоновской философии / сост. Ю.А. Шичалин. – М.-Томск: Водолей, 1995. – 160 с.
395. *Филон Александрийский*. О Гигантах / Филон Александрийский // Историко-философский ежегодник 2012. – М.: Канон+, Реабилитация, 2013. – С. 5–45.
396. *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета / Филон Александрийский. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – 452 с.
397. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
398. *Цицерон*. Философские трактаты / Цицерон. – М.: Наука, 1985. – 382 с. – (Памятники философской мысли).
399. Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / hrsg. J. Theodor. – Berlin: Poppelauer, 1912. – 486 p.
400. Corpus Hermeticum / ed. A.J. Festugiere, A.D. Nock. – T. IV. – Paris: Les Belles Lettres, 1954. – 150 p.
401. *Demokritos*. Unechte Fragmente / Demokritos // Die Fragmente der Vorsokratiker / hrsg. v. H. Diels. – Bd. II. – Berlin: Weidmann, 1912. – S. 122–134.
402. Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. – Wien: Heinrich Glanz, 1932. – 394 s.
403. Die Sibyllinische Weissagungen / Hrsg. J.H. Friedlieb. – Leipzig, 1852. – 229, CXXII s.
404. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch / Hrsg. H. Diels. – Bd. I. – Berlin: Weidmann, 1912. – XVI, 434 s.
405. Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. – Vol. I. – London: Dawsons of Pall Mall, 1968. – 550 p.
406. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection / ed. C.R.C. Allberry. – Stuttgart: Kohlhammer, 1938. – XXIII, 234 p.

407. Midrash Bereshit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary / eds. J. Theodore, C. Albeck. – Jerusalem: Wahrman Books, 1965. – 248 p.
408. Midrash Rabbah / transl. H. Freedman, M. Simon. – London: Soncino, 1961. – 508 p.
409. Philo in ten volumes (and two supplementary volumes) / Philonus Alexandrinus; trans. H. Colson, G.H. Whitaker. – Vol. I. – London: Heinemann Ltd., MCMLXXXI (1981). – XXXVI, 483 p.
410. Philonis Alexandrini Opera quae supersunt : in 3 vol. / Philonus Alexandrinus; ed. L. Cohn, P. Wendland. – Vol. I. – Berolini (Berlin): Reimer, MDCCCLXXXVI (1896). – 298 p.
411. Philonis Alexandrini Opera quae supersunt : in 3 vol. / Philonus Alexandrinus; ed. L. Cohn, P. Wendland. – Vol. II. – Berolini (Berlin): Reimer, MDCCCLXXXVII (1897). – 314 p.
412. Philonis Alexandrini Opera quae supersunt : in 3 vol. / Philonus Alexandrinus; ed. L. Cohn, P. Wendland. – Vol. III. – Berolini (Berlin): Reimer, MDCCCLXXXVIII (1898). – 306 p.
413. Philonis Judaei Opera omnia / Philonus Alexandrinus. – T. II. – Leipzig: Schwickert, 1828. – 343 p.
414. Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. – Vol. I. – London: Dawsons of Pall Mall, 1968. – 549 p.
415. *Plotinus*. Opera / Plotinus. – Vol. I. – Oxford: Clarendon Press, 1964. – XXVIII, 382 p.
416. *Ps.-Plutarch*. On Fate / Pseudo-Plutarch // Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. The Greek and Latin Texts / ed. G. Boys-Stones. – Durham: University Press, 2017. – P. 359-360.
417. *Simplicius*. Simplicii in Aristotelis categorias commentarium / Simplicius; hrsg. K. Kalbfleisch. – Berolini (Berlin): Reimer, MCMVII (1907). – XXI, 575 p.
418. Stoicorum veterum fragmenta. – Vol. II. – Stutgardiae (Stuttgart): B.G. Teubner, MCMLXIV (1964). – 358 p.
419. Synopse zur Hekhalot–Literatur / hrsg. v. P. Schäfer in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1981. – XXV, 299 s.
420. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis (Aramaic Bible) / trans. M. Maher. – Vol. 1B. – Edinburgh: Liturgical Press, 1992. – 256 p.
421. Texte und Welten. Eine Anthologie zur jüdischen Esoterik. – Köln: Brill, 1988. – XXXV, 154 s.
422. The wisdom of the Zohar. An anthology of texts. – Vol. II. – Oxford: Oxford University Press, 1989. – XIII, 448-863 s.
423. The works of Philo. Complete and Unabridged / Philonus Alexandrinus; transl. C.D. Yonge. – Massachusetts: Hendrickson, 1997. – 944 p.
424. *Xenophon*. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia / Xenophon; ed. F.C. Marchant, O.J. Todd. – Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library, 1923. – XXIX, 673 p.

II. Литература

425. *Аверинцев, С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья (Общие замечания) / С.С. Аверинцев // *Античность. Византия.* – М.: Наука, 1975. – С. 266–285.
426. *Ассман, Я.* Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М.: Присцельс, 1999. – 369 с.
427. *Афонасин Е.В.* Античный гностицизм и его критики : собрание античных свидетельств о гнозисе и исследование христианского платонизма и гностицизма первых двух веков по Р.Х.: дис. ...д-ра философ. наук: 09.00.03 / Афонасин Евгений Васильевич. – СПб., 2002. — 328 с.
428. *Бердяев, Н.* Философия свободы. Смысл творчества / Н. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
429. *Бирюков, Д.С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст / Д.С. Бирюков // *Богословские труды.* – № 42. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2009. – С. 87–109.
430. *Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь / под ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха.* – М.: Паломник; Никея, 2013. – 736 с.
431. *Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / под ред. К. Шайо.* – М.: ББИ, 2001. – 186 с.
432. *Бор, Н.* Свет и жизнь / Н. Бор // *Бор, Н. Избранные научные труды / ред. И.Е. Тамм.* – Т. II. – М.: Наука, 1970. – С. 111–119.
433. *Бриллиантов, А.И.* Лекции по истории древней Церкви / А.И. Бриллиантов. – СПб.: О. Абышко, 2007. – 480 с.
434. *Буланенко, М., диак.* Понятие истины и проблема самообоснования философии в греческой и христианской античности / М. Буланенко. – Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011. – 384 с.
435. *Булгаков, Сергей, прот.* Агнец Божий. О богочеловечестве / С. Булгаков. – Ч. I. – Paris: YMCA-Press, 1933. – 473 с.
436. *Булгаков, Сергей, прот.* Два града: исследования о природе общественных идеалов / С. Булгаков. – М.: Юрайт, 2019. – 459 с.
437. *Булгакова, А.А.* Топос как единица культурной и литературной памяти / А. А. Булгакова // *Художественный текст и текст в массовых коммуникациях: материалы международной научной конференции.* – Вып. 5. – Ч. 2. – Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2009. – С. 70-74.

438. *Виноградов, Николай, свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова / Н. Виноградов. – Казань: тип. Имп. ун-та, 1887. – 508 с.
439. *Владимирский, Ф.С.* Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе / Ф.С. Владимирский. – Житомир: М. Дененман, 1912. – 454 с.
440. *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
441. *Гидулянов, П.* Юлиан Экланский / П. Гидулянов // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. – Т. 46. – СПб.: Семеновская Типолитография, 1904. – С. 342.
442. *Данилов, А.В.* Модели теологии религий в современном коммуникативном социуме (Часть 1) / А.В. Данилов // OIKONOMOS: Journal of Social Market Economy. – № 3(15). – Vilnius: Oikonomos European Research Association, 2019. – С. 41-57.
443. *Данилов, А.В.* Основы систематического религиоведения : учебно-методическое пособие / А.В. Данилов; под общ. ред. С.Г. Карасевой. – Минск: Зорны верасень, 2009. – 296 с.
444. *Дмитриевский, А.А.* Опыт издания греческих церковных писателей древнейшего времени в русской патрологической литературе / А.А. Дмитриевский. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1905. – 124 с.
445. *Дунаев, А.Г. Фокин, А.Р.* Епифаний Кипрский / А.Г. Дунаев, А.Р. Фокин // Православная энциклопедия. – Том XVIII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. – С. 557–581.
446. *Еремина, А.В.* Идея предсуществования душ в трактате Оригена «О началах» / А.В. Еремина // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – Вып. № 1–1. – Тула: ТулГУ, 2012. – С. 247–254.
447. *Зайцев, Д.В.* Амброзиастер / Д.В. Зайцев // Православная энциклопедия. – Том III. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – С. 104–108.
448. *Зенько, Ю.М.* Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа) / Ю.М. Зенько // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, IV: Педагогика. Психология. – Вып. 2. – М.: ПСТГУ, 2006. – С. 167–182.
449. *Зизиулас, Иоанн, митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
450. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о смерти. Слово о человеке. (Серия «Наследие русского святителя») / Игнатий Брянчанинов. – М.: Благовест, 2011. – 415 с.
451. *Йонас, Г.* Гностицизм / Г. Йонас. – СПб.: Лань, 1998. – 384 с.

452. *Карсавин, Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Л.П. Карсавин; предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
453. *Керн, Киприан, архим.* Антропология св. Григория Паламы / К. Керн. – М.: Паломник, 1996. – LXXVIII, 449 с.
454. *Керн, Киприан, архим.* Патрология / К. Керн. – Киев: Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2003. – 256 с.
455. *Кикин, В., прот.* Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха / В. Кикин // Христианское чтение. – № 3. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2013. – С. 6–35.
456. *Колчанова, Е.А.* «Архетип» как категория философии культуры: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Колчанова Елена Августовна. – Тюмень, 2006. – 160 с.
457. *Кюнг, Г.* Церковь / Г. Кюнг; пер. А.В. Данилова. – М.: ББИ, 2012. – 677 с.
458. *Легеев, Михаил, свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией: [учеб. пособие] / Михаил Легеев ; Санкт-Петербургская православная духовная академия. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. – 592 с.
459. *Лосев, А.Ф.* Дерзание духа / А.Ф. Лосев. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – 366 с.
460. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
461. *Лосский, В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. – 586 с.
462. *Лурье, В.М.* История Византийской философии. Формативный период / В.М. Лурье. – СПб.: Аxioma, 2006. – 553 с.
463. *Лютер, М.* О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 290–545.
464. *Мейендорф, Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии, 2007. – 384 с.
465. *Мейендорф, Иоанн, прот.* Значение Реформации как события в истории христианства. Доклад на совещании комиссии «Вера и Церковный порядок» Всемирного Совета Церквей, 10 июля 1963 г., Монреаль [Электронный ресурс] / И. Мейендорф. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1170>.
466. *Мейендорф, Иоанн, прот.* Империя и Церковь в эпоху Юстиниана / И. Мейендорф // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А.В. Левитский. – Екатеринбург: Инф.-изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. – С. 12–31.

467. *Мейендорф, Иоанн, прот.* Антропология и первородный грех // Пасхальная тайна : статьи по богословию. М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов. Гуманитар. ун-т, 2013. С. 197–201. – (Религия. Сокровища православной мысли).
468. *Михайлов, П.Б.* Василий Великий. Учение о Боге / П.Б. Михайлов // Православная энциклопедия. – Т. 7. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – С. 158–161.
469. *Морескини, К.* История патристической философии / К. Морескини. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. – 864 с.
470. *Несмелов, В.И.* Догматическая система святого Григория Нисского / В.И. Несмелов. – Казань: Типография Императорского университета, 1887. – 652 с.
471. *Ницше, Ф.* Сочинения в 2-х томах / Ф. Ницше. – Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – 829 с. – (Философское наследие ; т. 126).
472. *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 274 с.
473. *Панайотис, Н.* Обожение. Основы и перспективы православной антропологии / Н. Панайотис. – М.: Никея, 2011. – 304 с.
474. *Пеликан, Я.* Христианская традиция. История развития вероучения / Я. Пеликан. – Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 376 с.
475. *Петров, В.В.* Учение Аристотеля о росте и растущем и идентичность тела индивида / В.В. Петров // Аристотель: идеи и интерпретации / ред. М.С. Петрова. – М.: Аквилон, 2017. – С. 245–281.
476. *Петров, В.В.* Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены / В.В. Петров // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25.01.2001, Институт философии РАН). – М.: Институт философии РАН, 2002. – С. 22–58.
477. *Позов, А.С.* Основы древнецерковной антропологии / А.С. Позов. – Т. 1. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 570 с.
478. *Позов, А.С.* Основы древнецерковной антропологии / А.С. Позов. – Т. 2. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 549 с.
479. *Пономарев, А.В.* Гностицизм / А.В. Пономарев // Православная энциклопедия. – Том XI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – С. 628–637.
480. *Ранер, К.* Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Ранер. – М.: ББИ, 2006. – 662 с.

481. *Рассел, Б.* История западной философии / Б. Рассел. – Т. 1. – Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 2001. – 768 с.
482. *Селезнев, Н.Н.* Несторий и Церковь Востока / Н.Н. Селезнев. – Москва: Путь, 2005. – 111 с.
483. *Сидоров, А.И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности / А.И. Сидоров. – М.: Русские огни, 1996. – 349 с.
484. *Сидоров, А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности / А.И. Сидоров. – Т.5: От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров. – М.: Сибирская Благовонница, 2017. – 768 с.
485. *Сидоров, А.И.* У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / А.И. Сидоров. – М.: Паломник, Сибирская Благовонница, 2002. – 480 с.
486. *Сидоров, А.И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет / А.И. Сидоров // Альфа и Омега. – № 2 (43). – М.: Издательский дом «Фома», 2005. – С. 76–90.
487. *Скурат, К.Е.* Сотериология святого Афанасия Великого [автореферат диссертации] // Богословские труды. – Вып. 7. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1971. – С. 257–262.
488. *Скурат, К.Е.* Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения / К.Е. Скурат // Богословские труды. – Вып. 11. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1973. – С. 120–128.
489. *Смагина, Е.Б.* Манихейство: по ранним источникам / Е.Б. Смагина. – М: Восточная литература РАН, 2011. – 519 с.
490. *Спасский, А.А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени) / А.А. Спасский. – Т. 1. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1914. – 648 с.
491. *Трубецкой, С.Н.* Метафизика в Древней Греции / С.Н. Трубецкой; примеч. И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 2010. – 589 с. – (Философское наследие ; т. 120).
492. *Трубецкой, С.Н.* Сочинения / С.Н. Трубецкой. – М.: Мысль, 1994. – 816 с.
493. *Филарет [Гумилевский], архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви / Филарет Гумилевский. – Т. 1. – СПб.: тип. II-го Отд-ния собств. Его. Импер. Вел. Канцелярии, 1859. – XXX, 240 с.
494. *Фокин, А.Р.* Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике [на правах рукописи] : дис. ... доктора философ. наук: 09.00.03 / Алексей Русланович Фокин. – М., 2013. – 472 с.
495. *Фокин, А.Р.* Иоанн Златоуст. Учение / А.Р. Фокин // Православная энциклопедия. – Том XXIV. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. – С. 205–222.

496. *Фокин, А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике / А.Р. Фокин. – М.: Познание, 2017. – 784 с. – (Патристические исследования и переводы).
497. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
498. *Хоружий, С.С.* Антропология христианская / С.С. Хоружий // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд. – Т. 1. – М.: Мысль, 2010. – С. 134–138.
499. *Чоран, Э.* После конца истории: Философская эссеистика / Э. Чоран. – СПб.: Симпозиум, 2002. – 544 с.
500. *Шаненко, И.Ф.* Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого / И.Ф. Шаненко // XI Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 г. — М.: ПСТБИ, 2001. – С. 13–24.
501. *Шичалин, Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте / Ю.А. Шичалин. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – 439 с.
502. *Abramowski, L.* The History of Research into Nestorius / L. Abramowski // Syriac Dialogue 1. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. – Vienna: Pro Oriente, 1994. – P. 54–69.
503. *Abramowski, L.* Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius / L. Abramowski. – Louvain: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1963. – 242 s.
504. *Aland, B.* Gnosis und Christentum / B. Aland // The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978 / ed. B. Layton. – Leiden: Brill, 1981. – P. 319–350.
505. *Aland, B.* Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums / B. Aland // Gnosis. Festschrift für H. Jonas. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. – S. 158–215.
506. *Aland, B.* Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems / B. Aland // Dietrich A. (hrsg.). Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. – S. 375-395. – (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge ; Nr. 96)
507. *Amacker R., Junod E.* Commentaire philologique et critique / R. Amacker // Sources Chrétiennes. – Т. 465. – Paris: Editions du Cerf, 2002. – P. 207–281.
508. *Amand, D.* Une ancienne version latine inédite de deux homélies de saint Basile / D. Amand // Revue Bénédictine. – № 57. – Denée: Abbaye de Maredsous, 1947. – P. 12–81.
509. *Amann, E.* L’Affaire Nestorius vue de Rome / E. Amann // Revue des Sciences Religieuses. – Tome 24. – Fascicule 3–4. – Strasbourg-Paris: Le Roux & C°, 1950. – P. 235–265.

510. *Arens, H.* Die christologische Sprache Leos des Grossen: Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian / H. Arens. – Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder, 1982. – 716 s.
511. *Bracht, K.* Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympos / K. Bracht. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. – XV, 438 s.
512. *Balas, D.* The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius / D. Balas // *Studia patristica*. – Vol. XIV, 5. – Berlin: Akademie-Verlag, 1976. – P. 275–281.
513. *Bardenhewer, O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur / O. Bardenhewer. – Bd. 2. – Freiburg i.B.: Herder, 1914. – 729 s.
514. *Barnard, L.W.* The council of Serdica 343 A.D. / L.W. Barnard. – Sofia: Synodal Pub. House, 1983. – 223 p.
515. *Barth, K.* Die Kirchliche Dogmatik / K. Barth. – Bd. III/3. – Zollikon-Zürich: Theologischer Verlag, 1961. – VII, 637 s.
516. *Batiffol, P.* Le siège apostolique 359-451 / P. Batiffol. – Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1924. – VII, 624 p.
517. *Bauch, K.* Studien zur Kunstgeschichte / K. Bauch. – Berlin: de Gruyter, 1967. – XII, 151 S.
518. *Beck, H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich / H.-G. Beck. – München: Beck, 1959. – XVI, 835 s.
519. *Benjamins, H.S.* Methodius von Olympos. Über die Auferstehung: Gegen Origenes und gegen Porphyrius? / H.S. Benjamins // *Origeniana septima. Origenes in der Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* / hrsg. W.A. Bienert und U. Kühneweg. – Leuven: University Press, 1999. – P. 91–98.
520. *Benz, E.* Urbild und Abbild. Der Mensch und die Mythische Welt / E. Benz. – Leiden: Brill, 1974. – 598 s.
521. *Berger, K.* Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung / K. Berger. – Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984. – 288 S.
522. *Berger, K.* Gnosis/Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich / K. Berger // *Theologische Realenzyklopädie*. – T. 13. – Berlin: De Gruyter, 1984. – S. 519-535.
523. *Berger, K.* Hellenistische Gattungen im Neuen Testament / K. Berger // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von H. Temporini, W. Haase. – Reihe II. – Bd. 25. – Berlin-NY: de Gruyter, 1984. – X, 894–1885 s.
524. *Bethune-Baker, J.F.* Nestorius and his Teaching : a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides) / J.F. Bethune-Baker. – Cambridge: University Press, 1908. – 266 p.

525. *Betz, H.D.* Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment "Kore Kosmu" / H.D. Betz // Betz, H.D. Hellenismus und Urchristentum. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990. – S. 22-51.
526. *Blosser, B.P.* Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul / B.P. Blosser. – Washington, DC: Catholic University of America Press, 2012. – 257 p.
527. *Boer, S. de.* De anthropologie van Gregorius van Nyssa / S. de Boer. – Assen: Van Gorcum, 1968. – XXII, 480 s.
528. *Bohlin, T.* Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis / T. Bohlin. – Uppsala: Lundequist, 1957. – 110 p.
529. *Bouelles, Ch. de.* Liber de sapiente / Ch. de Bouelles // Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance / ed. E. Cassirer. – Wiesbaden: Teubner, 1927. – S. 299-458.
530. *Brachtendorf, J.* Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De Trinitate" / J. Brachtendorf. – Hamburg: Meiner, 2000. – VIII, 335 s. – (Paradeigmata Series ; Vol. 19).
531. *Brakke, D.* Self-differentiation Among Christian Groups. The Gnostics and Their Opponents / D. Brakke // Cambridge History of Christianity. – Vol. 1: Origins to Constantine / ed. F. Young/M. Mitchell. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 245-260 p.
532. *Brown, P.* Religion and Society in the Age of Saint Augustine / P. Brown. – London: Faber and Faber, 1972. – 351 p.
533. *Brown, P.* The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire / P. Brown // Journal of Roman Studies. – Vol. 59. – London: Routledge and Kegan Paul, 1969. – P. 92–103.
534. *Brox, N.* Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie / N. Brox; hrsg. F. Dünzl, A. Fürst, F.R. Prostmeier. – Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000. – 443 s.
535. *Brox, N.* Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung / N. Brox // Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie. – Nr. 29. – Ostfildern: Schwabenverlag, 1993. – S. 427–430.
536. *Bruns, P.* Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia / P. Bruns. – Louvain: aedibus Peeters, 1995. – XVIII, 444 s. – (Corpus scriptorum christianorum orientalium ; T. 89).
537. *Burghardt, W.J.* The Image of God According to Cyril of Alexandria / W.J. Burghardt. – Woodstock: Woodstock College Pr., 1957. – XVI, 194 p. – (Studies in Christian Antiquity ; No.14).
538. *Burkitt, F.C.* Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century / F.C. Burkitt. – Cambridge: University Press, 1932. – 154 p.
539. *Chitchaline, Y.* À propos du titre du Traité de Plotin Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) / Y. Chitchaline // Revue des Études Grecques. – T. CV. – Paris: Les belles lettres, 1992. – P. 253–261.

540. *Chryssavgis, J.* Soma – Sarx: The Body and the Flesh – an Insight into Patristic Anthropology / J. Chryssavgis // *Colloquium: The Australian and New Zealand theological review.* – Vol. 18, No. 1. – Auckland: College of Saint John the Evangelist, 1985. – P. 61–66.
541. *Clark, E.A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Dialogue / E.A. Clark. – Princeton: University Press, 2016. – 300 p. – (Princeton Legacy Library ; Vol. 146).
542. *Coors, D.* Theater als Gottesdienst. Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform / D. Coors. – Berlin: LIT, 2015. – 446 s.
543. *Credner, K.A.* Zur Geschichte des Kanons / K.A. Credner. – Halle: Buchhandlung des Weisenhauses, 1847. – 424 s.
544. *Crouzel, H.* Les critiques adressés par Méthode et ses contemporains d la doctrine origénienne du crups ressusci / H. Crouzel // *Gregorianum.* – Vol. 53. – No. 4. – Roma: Pontificia Università gregoriana, 1972. – P. 679–716.
545. *Crouzel, H.* Origène / H. Crouzel. – Paris: Le sicomore, 1985. – 349 p.
546. *Crouzel, H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène / H. Crouzel. – Paris: Aubier, 1956. – 287 p. – (Théologie ; Nr. 34).
547. *Crum, W.E.* Sévère d'Antioche en Égypte / W.E. Crum // *Revue de l'Orient Chrétien* (1896–1946) / ed. R. Graffin. – NY: Gorgias Press, 2010. – P. 92–104.
548. *Daley, B.E.* Systematic Theology in Homeric Dress: Poemata arcana / B.E. Daley // *Re-reading Gregory of Nazianzus: essays on history, theology, and culture* / ed. Chr.A. Beeley. – Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2012. – P. 3–12.
549. *Daniélou, J.* La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse / J. Daniélou // *Papers presented to the fourth International Conference on Patristic Studies.* 1. Editiones, critica, philologica, biblica. – Berlin: Akademie-Verlag, 1966. – P. 159-169.
550. *Daniélou, J.* Origène / J. Danielou. – Paris: La table ronde, 1948. – 310 p.
551. *Danilov, A.* Die anthropologische Kontroverse um das "Eidos": Methodius von Patara gegen Origenes / A. Danilov // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* – № 68, 1. – Münster: Aschendorff, 2021. – S. 173-186.
552. *Decker, D. de, Dupuis–Masay, G.* L'«épiscopat» de l'empereur Constantin / D. de Decker // *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines.* – Vol. 50, No. 1. – Bruxelles: Peeters, 1980. – P. 118–157.
553. *Delekat, F.* Die Umsetzung der Grundprinzipien der Reformation in die Grundprinzipien der konstitutionellen Demokratie / F. Delekat // *Evangelische Theologie.* – Heft 14. – München: De Gruyter, 1954. – S. 485–498.

554. *Delekat, F.* Über den Begriff der Säkularisation / F. Delekat. – Heidelberg: Quelle & Meyer, 1958. – 73 s.
555. *Devreesse, R.* Essai sur Théodore de Mopsueste / R. Devreesse. – Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948. – VII, 439 p. – (Studi e Testi. Biblioteca Apostolica Vaticana ; 141).
556. Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche / hrsg. D. Wyrwa. – Berlin, NY: de Gruyter, 1997. – VIII, 480 s. – (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft ; Bd. 85)
557. *Djuth, M.* The Hermeneutics of “De libere arbitrie” III / M. Djuth // *Studia Patristica*. – Vol. XXVII. – Leuven: Peeters, 1993. – P. 281–289.
558. *Dölger, F.J.* Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien / F.J. Dölger. – Bd. 1. – Münster: Aschendorff, 1974. – VIII, 367 s.
559. *Dovere, E.* ‘L’ἐγκύκλιον Βασιλίσκου. Un caso di normativa imperiale in oriente su temi di dogmatica teologica / E. Dovere // *Studia et documenta historiae et iuris*. – T. 51. – Vatican: Lateran University Press, 1985. – P. 153–188.
560. *Dräseke, J.* Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften / J. Dräseke. – Leipzig: Hinrichs, 1892. – XIV, 494 s.
561. *Drecoll, V.H.* Der Pelagianische Streit / V.H. Drecoll // *Augustin Handbuch* / hrsg. v. V.H. Drecoll. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. – S. 179–183.
562. Dupuis, J. “L’esprit de l’homme”. Etude sur l’anthropologie religieuse d’Origène / J. Dupuis. – Paris: Desclée de Brouwer, 1967. – XVIII, 292 c. – (Museum Lessianu, section théologique ; N. 62).
563. *Edwards, M.J.* Origen Against Plato / M.J. Edwards. – Farnham: Ashgate Pub. Ltd, 2002. – VI, 191 p. – (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity).
564. *Edwards, M.J.* Origen no gnostic; or, on the corporeality of man / M.J. Edwards // *Journal of Theological Studies*. – Vol. 43. – No. 1. – Oxford: Oxford University Press, 1992. – P. 23–37.
565. *Ellversion, A.-S.* The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus [Dissertation] / Anna-Stina Ellversion. – Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1981. – 119 p. – (Acta Universitatis Upsaliensis).
566. *Falkenberg, R.* The Old and New Human Being: A Pauline Concept in Manichaean Texts / R. Falkenberg // «What is Human?»: Theological Encounters with Anthropology / ed. E.M. Becker; J. Dietrich, B.K. Holm. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017. – P. 155–168.
567. *Feige, G.* Der Begriff *νοιοπάτωρ* in der antimarkellischen Polemik des 4. Jahrhunderts / G. Feige // *Studia Patristica*. – Vol. XXVI. – Louvain: Peeters, 1993. – S. 365–368.
568. *Fernández, S.* A Neglected Sixth-Century Manuscript of Origen’s *De Principiis* / S. Fernández // *Adamantius. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la tradizione alessandrina”*. – № 22. – Brescia: Morcelliana, 2016. – P. 323–327.

569. *Festugière, A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste / A.-J. Festugière. – Paris: Gabalda, 1944. – XII, 423 p.
570. *Festugière, A.-J.* Les moines d'Orient / A.-J. Festugière. – T. II: Les moines de la région de Constantinople. – Paris: du Cerf, 1961. – 178 p.
571. *Fischer, J.* Neues von Origenes / J. Fischer // Münchener Theologische Zeitschrift. – Nr. 3. – München: Zink, 1952. – S. 256–271.
572. *Fontenrose, J.* Work, Justice, and Hesiod's Five Ages / J. Fontenrose // Classical Philology. – Vol. LXIX. – No. 1. – Chicago: The University of Chicago Press, 1974. – P. 1-16.
573. *Frend, W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries / W.H.C. Frend. – Cambridge: Cambridge University Press, 1972. – XVII, 405 p.
574. *Fuhrer, Th.* De libero arbitrio (Über die freie Entscheidungsinstanz) / Th. Fuhrer // Augustin Handbuch / hrsg. v. V.H. Drecoll. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. – S. 270–272.
575. *Fulford, B.* Gregory of Nazianzus and Biblical Interpretation / B. Fulford // Re-Reading Gregory of Nazianzus: essays on history, theology, and culture / ed. Ch.A. Beeley. – Washington: The Catholic University of America Press, 2012. – P. 31-49.
576. *Gatz, B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen / B. Gatz. – Hildesheim: Olms, 1967. – VIII, 238 s.
577. *Gerber, S.* Theodor von Mopsuestia und das Nicänum : Studien zu den katechetischen Homilien / S. Gerber. – Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000. – 322 s. – (Supplements to Vigiliae Christianae; LI).
578. *Gibbons, A.* Why 536 was 'the worst year to be alive' / A. Gibbons // Science. – Vol. 362. – Washington, DC: AAAS, 2018. – P. 733–734.
579. *Gilch, G.* Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild / G. Gilch. – Stuttgart: Steinkopf, 1968. – 165 s.
580. *Gleede, B.* The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus / B. Gleede. – Leiden, Boston: Brill, 2012. – IX, 210 p.
581. *Grillmeier, A.* Christ in Christian tradition / A. Grillmeier. – Vol. II. – Part I: Reception and Contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian. – Atlanta, GA: John Knox, 1987. – XXI, 340 p.
582. *Grillmeier, A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche / A. Grillmeier. – Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451–518). – Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004. – XXI, 398 s.
583. *Grillmeier, A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche / A. Grillmeier. – Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). – Freiburg i. Br.: Herder, 1990. – XXIV, 831

s.

584. *Grillmeier, A.* Mit ihm und in ihm: christologische Forschungen und Perspektiven / A. Grillmeier. – Freiburg i. Br.: Herder, 1978. – 767 s.
585. *Groß, W.* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift / W. Groß // Theologische Quartalschrift. – Bd. 161. – Tübingen, München: E. Wewel, 1981. – S. 244–264.
586. *Groß, W.* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26-27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts / W. Groß // Biblische Notizen. – № 68. – Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1993. – S. 35–48.
587. *Guardini, R.* Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen. Vortag zu Beginn der Arbeitstagung des 75. Katholikentages in Berlin / R. Guardini. – Würzburg: Werkbund, 1952. – 24 s.
588. *Haacke, R.* Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) / R. Haacke // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. – Bd. II: Entscheidung um Chalkedon / hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. – Würzburg: Echter, 1953. – S. 95–177.
589. *Habermas, J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften / J. Habermas. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982. – 606 s.
590. *Heimgartner, M.* Pseudojustin – Über die Auferstehung. Text und Studie / M. Heimgartner // Patristische Texte und Studien. – Bd. 54. – Berlin/New York: de Gruyter, 2001. – X, 362 s.
591. *Hamman, A.G.* L’homme image de Dieu. Essai d’une anthropologie chrétienne dans l’Église des cinq premiers siècles / A.G. Hamman. – Paris: Desclée, 1987. – 348 p.
592. *Härle, W.* Ethik / W. Härle. – Berlin/New York: de Gruyter, 2011. – XV, 522 S.
593. *Harnack, A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte / A. Harnack. – Bd. II. – Tübingen: Mohr, 1909/10. – XV, 483 s.
594. *Heidl, G.* Early Christian Imagery of the ‘virga virtutis’ and Ambrose’s Theology of Sacraments / G. Heidl // Studia Patristica. – Vol. LIX, 7. – Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2013. – P. 69–76.
595. *Hoheisel, K.* Das frühe Christentum und die Seelenwanderung / K. Hoheisel // Jahrbuch für Antike und Christentum. – Nr. 27/28. – Münster: Aschendorff, 1984/1985. – S. 24–46.
596. *Höhn, H.-J.* Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas / H.-J. Höhn // Frankfurter Theologische Studien. – № 32. – Frankfurt a. M.: Knecht, 1985. – S. 159–163.
597. *Holl, K.* Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern / K. Holl. – Tübingen-Leipzig: Mohr Siebeck, 1904. – VII, 266 s.
598. *Honigmann, E.* Juvenal of Jerusalem / E. Honigmann // Dumbarton Oaks Papers. – Nr. 5. – Harvard: Dumbarton Oaks, 1950. – P. 211–279.
599. *Houtman, C.* Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung einer Auswertung / C. Houtman. – Kampen: Kok Pharos, 1994. – XXII, 472 s. – (Biblical Exegesis and Theology ; 9).

600. *Hübner, R.M.* Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre / R.M. Hübner. – Leiden: Brill, 1974. – 377 s. – (Philosophia Patrum. Interpretations of patristic texts ; Vol. II).
601. *Huian, G.* The Human Being in the Poetry of Gregory of Nazianzus / G. Huian // *Studia patristica.* – Vol. CXV. – Leuven, Paris, Bristol: Peeters, 2021. – P. 29–39.
602. *Huian, G.* The Spiritual Experience in Diadochus of Photike / G. Huian // *Studia patristica.* – Vol. XCVI, 22. – Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2017. – P. 301–308.
603. *Jacobsen, A.C.L.* The Construction of Man according to Irenaeus and Origen / A.C.L. Jacobsen // *Körper und Seele, Aspekte spätantiker Anthropologie* / hrsg. B. Feichtiger, S. Lake, H. Seng. – München: Saur, 2006. – S. 67-93.
604. *Jaeger, W.* Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios / W. Jaeger. – Berlin: Weidmann, 1914. – 143 s.
605. *Jakobs, M.* Die Reichskirche und ihre Dogmen / M. Jakobs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. – 182 s.
606. *Jarry, J.* Hérésies et factions dans l'empire byzantin du IV^e au VII^e siècle / J. Jarry. – Caire: L'Institut français d'archéologie orientale, 1968. – XXI, 598 p.
607. *Jellinek, G.* Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte / G. Jellinek. – Heidelberg: Duncker & Humblot, 1904. – XI, 65 s.
608. *Jenni, E.* Die hebräischen Präpositionen / E. Jenni. – Bd. I: Die Präposition Beth. – Stuttgart: Kohlhammer, 1992. – 398 s.
609. *Jervell, J.* Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen / J. Jervell // *FRLANT.* – Nr. 76. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. – S. 52-70.
610. *Jonas, H.* The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity / H. Jonas. – Boston: Beacon Press, 1958. – 398 p.
611. *Jonsson, G.A.* Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research / G.A. Jonsson. – Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988. – XVI, 253 p. – (Coniectanea Biblica. Old Testament Series ; 26).
612. *Kallis, A.* Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa / A. Kallis. – Münster: Aschendorff, 1978. – (Münsterische Beiträge zur Theologie ; Bd. 43). – XXIV, 190 s.
613. *Kany, R.* Augustins Trinitätsdenken / R. Kany. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. – XXII, 635 s. – (Studien und Texte zu Antike und Christentum ; T. 22).
614. *Karpp, H.* Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts [Dissertation] / Heinrich Karpp. – Gütersloh: Bertelsmann, 1950. – 256 s. – (Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie ; Bd. 44, Heft 3).

615. *Kees, R.J.* Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa / R.J. Kees. – Leiden: Brill, 1995. – X, 342 s. – (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language ; 30).
616. *Kerrigan, A.* St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament / A. Kerrigan. – Rom: Pontificio Ist. Biblico, 1952. – XXXIX, 488 p. – (Analecta Biblica ; Vol. 2).
617. *Kissiing, W.* Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. ; eine historische Untersuchung / W. Kissiing. – Paderborn: Schöningh, 1920. – XIII, 149 s.
618. *Kleinknecht, H.* Theos / H. Kleinknecht // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / hrsg. G. Kittel. – Bd. III. – Stuttgart: Kohlhammer, 1938. – S. 65-79.
619. *Koch, H.* Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa / H. Koch. – Berlin: Weidmann, 1921. – 60 s.
620. *Kretschmar, G.* Studien zur frühkristlichen Trinitätstheologie / G. Kretschmar. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1956. – VIII, 247 s. – (Beiträge zur historischen Theologie ; Bd. 21).
621. *Kutschera, F.* v. Platons "Parmenides" / F. v. Kutschera. – Berlin, NY: de Gruyter, 1995. – XI, 171 s.
622. *Langerbeck, H.* A Patristic Greek Lexicon / H. Langerbeck // Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. – Bd. 36. – Heft 3. – München: C.H. Beck, 1964. – S. 225–227.
623. *Layton, B.* The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions / B. Layton. – NY: Doubleday, 1987. – 526 p.
624. *Lebon, J.* Le Monophysisme Sévérienétude. Historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite / J. Lebon. – Louvain: van Linthout, 1909. – XXXVI, 551, 24 s.
625. *Leist, F.* Biblische und gnostische Seinserfahrung // Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie / hrsg. H. Rombach. – Freiburg, München: Karl Alber, 1966. – S.326-351.
626. *Levison, J.R.* Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch / J.R. Levison. – Sheffield: JSOT Press, 1988. – 254 p.
627. *Liestke, A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes / A. Liestke. – Münster: Aschendorff, 1938. – XV, 230 s.
628. *Loofs, Fr.* Der Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte / Fr. Loofs. – T. 1-2. – Tübingen: de Gruyter, 1959. – XXIX, 573 s.
629. *Lössl, J.* Die Auseinandersetzung mit Julian ab 418 / J. Lössl // Augustin Handbuch / hrsg. V.H. Drecoll. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. – S. 197–202.

630. *Lössl, J.* Intellektualistischer Voluntarismus – Der Willensbegriff Augustins von Hippo / J. Lössl // Wille und Handlung in der Philosophie der Keiserzeit und Spätantike / hrsg. J. Müller, R.H. Pich. – Berlin, NY: de Gruyter, 2010. – S. 301–330. – (Beiträge zur Altertumskunde ; Bd. 287).
631. *Lössl, J.* Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung / J. Lössl. – Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. – 407 s. – (Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 60)
632. *Luther, M.* Die gantze Heilige Schrifft Deudsch / M. Luther. – Bd. II. – München: Taschenbuch, 1974. – S. 964–1961.
633. *Maraval, P.* Retour sur quelques dates concernant Basile de Césarée et Grégoire de Nysse / P. Maraval // Revue d'histoire ecclésiastique. – Vol. 99. – Louvain: Publications universitaires de Louvain, 2004. – P. 153–157.
634. *Markschies, Chr.* Die valentinianische Gnosis und Marcion. Einige neue Perspektiven / Chr. Markschies // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / hrsg. G. May, K. Greschat. – Berlin: de Gruyter, 2002. – S. 159–175.
635. *Markschies, Chr.* Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins / Chr. Markschies. – Tübingen: Mohr, 1992. – 516 s. – (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; Bd. 65).
636. *May, G.* Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa / G. May // Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse / ed. M. Harl. – Leiden: Brill, 1971. – P. 51-67.
637. *Mazzanti, A.M.* La creazione dell'uomo in Filone di Alessandria / A.M. Mazzanti // Studi e materiali di storia delle religioni. – Nr. 53. – Roma: Morcelliana, 1987. – P. 165-183.
638. *McGuckin, J.A.* Researches into the Divine Institutes of Lactantius / J.A. McGuckin. – London: British Library Document Supply Centre, 1981. – 539 sht.
639. *McLachlan, R.W.* Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament/Judentum/Alte Kirche / R.W. McLachlan // Theologische Realenzyklopädie. – T. 13. – Berlin: de Gruyter, 1984. – S. 535-550.
640. *Ménardo, L.* Hermes Trismégiste / L. Ménardo. – Paris: Perrin, 1910. – XCIX, 280 p.
641. *Mesyats, S.* Does the First have a Hypostasis? Some Remarks to the History of the Term hypostasis in Platonic and Christian Tradition of the 4th – 5th Centuries AD / S. Mesyats // Studia patristica. – Vol. LXII, 10. – Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2013. – P. 41–56.
642. *Michel, A.* Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung / A. Michel // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. – Bd. I: Der Glaube von Chalkedon / hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. – Würzburg: Echter, 1953. – S. 491–562.
643. *Misiarczyk, L.* The Relationship between nous, pneuma and logistikon in Evagrius Ponticus' Anthropology / L. Misiarczyk // Studia patristica. – Vol. LXVIII, 16. – Leuven-Paris-Walpole:

- Peeters, 2013. P. 149–154.
644. *Motta, B.* La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio d'Emesa fra platonismo e aristotelismo / B. Motta. – Padova: Poligrafo, 2004. – 230 p.
645. *Nautin, P.* Origene. Sa vie et son œuvre / P. Nautin. – Paris: Beauchesne, 1977. – 472 p.
646. *Niditch, S.* The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature / S. Niditch // *Journal of Jewish Studies.* – Vol. 34. – Oxford: Cornell University Press, 1983. – P. 137–146.
647. *Norden, E.* Agnostos Theos / E. Norden. – Leipzig, Berlin: Teubner, 1913. – X, 410 s.
648. *Obst, H.* Reinkarnation. Weltgeschichte einer Idee / H. Obst. – München: C.H. Beck, 2009. – 295 s.
649. *Ockinga, B.* Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament / B. Ockinga. – Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1984. – 176 s. – (Ägypten und Altes Testament ; Bd. 7).
650. *Opitz, H.-G.* Euseb von Caesarea als Theologe / H.-G. Opitz // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* – № 34. – Berlin: de Gruyter, 1935. – S. 1–19.
651. *Pålsson, K.* Negotiating Heresy. The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought / K. Pålsson. – Lund: Lund University, 2019. – 290 p.
652. *Pannenberg, W.* Systematische Theologie / W. Pannenberg. – Bd. 1. – Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1988. – 515 s.
653. *Pharr, Cl.* The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions / Cl. Pharr. – Clark, New Jersey: Lawbook Exchange, 2012. – XXVI, 643 p.
654. *Pilati, G.* Chiesa e Stato nei primi quindici secoli. Profilo dello sviluppo della teoria attraverso le fonti e la bibliografia / G. Pilati. – Roma, Paris, Tournai, NY: Desclée, 1961. – 414 p.
655. *Pircher, H.B.* Das Theater des Ritus. De arte liturgica / H.B. Pircher. – Wien: Edition Splitter, 2010. – 1124 s.
656. *Preuß, H.D.* Theologie des Alten Testaments / H.D. Preuß. – Bd. II: Israels Weg mit JHWH. – Stuttgart: Kohlhammer, 1992. – VIII, 361.
657. *Radde-Gallwitz, A.* Gregory on Gregory: Catechetical Oratio 38 / A. Radde-Gallwitz // *Studia patristica.* – Vol. XCV, 21. – Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2017. – P. 303–314.
658. *Rahner, H.* Das Menschenbild des Origenens / H. Rahner // *Eranos-Jahrbuch.* – T. XV. – Zürich: Rhein-Verlag, 1948. – S. 197–248.
659. *Rahner, H.* Der spielende Mensch / H. Rahner. – Einsiedeln: Johannes Verlag, 1952. – 79 s.
660. *Rahner, H.* Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung / H. Rahner. – München: Kösel, 1961. – 492 s.
661. *Rahner, K.* Zur Theologie der Menschwerdung / K. Rahner // *Rahner, K. Schriften zur Theologie.* – Bd. IV. – Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, 1967. – S. 137–155.

662. *Ramers, C.* Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Eine historisch-dogmatische Abhandlung / C. Ramers. – Trier: Fr. Linzsche Buchdruckerei, 1851. – 78 s.
663. *Rees, B.R.* Pelagius: life and letters / B.R. Rees. – Woodbridge: Boydell Press, 2004. – 552 p.
664. *Reif, E., Penn, M.* The Wright Decoder: A Page Index to the Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum / E. Reif, M. Penn // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. – Beth Mardutho: Gorgias Press, 2013. – Vol. 16.1. – P. 37–92.
665. *Retter, H.* Aspekte einer Theologie des Spiels – Spiel als Freizeitangebot in der kirchlichen Arbeit / H. Retter // *Freizeitpädagogik*. – Jahrgang 15. – Heft 2. – Duisburg: Duisburg-Essen Publications Online, 1993. – S. 123–132.
666. *Rigolio, A.* Christians in Conversation: a Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac / A. Rigolio. – Oxford: Oxford University Press, 2019. – XII, 297 p.
667. *Rist, J.M.* Ideas of Individuals in Plotinus / J.M. Rist // *Revue internationale de philosophie*. – Vol. 24. – Paris: Armand Colin, 1970. – P. 298-303.
668. *Rose, E.* Die manichäische Christologie / E. Rose. – Wiesbaden: Harrasowitz, 1979. – 199 s. – (Studies in Oriental Religions ; Vol. 5).
669. *Rosenau, H.* Allversöhnung: ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch / H. Rosenau. – Berlin, NY: de Gruyter, 1993.
670. *Röwekamp, G.* Streit um *Origenes*. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes des Pamphilus von Cäsarea: Dissertation [Электронный ресурс] / Georg Röwekamp. – Paderborn, 2004. – 272 s. – Режим доступа: <https://www.origenes.de/arbeiten-origenes/roewekamp/Streit%20um%20Origenes.pdf>
671. *Rudolph, K.* Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion / K. Rudolph. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. – 451 s.
672. *Runia, D.T.* God and Man in Philon of Alexandria / D.T. Runia // *The Journal of Theological Studies*. – Vol. 39. – Oxford: Oxford University Press, 1988. – P. 48–75.
673. *Rüsche, F.* Blut, Leben und Seele: ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen / F. Rüsche. – Paderborn: F. Schöningh, 1930. – 471 s.
674. *Sansterre, J.-M.* Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „Césaropapiste“ / J.-M. Sansterre // *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*. – Vol. 42. – Bruxelles: Peeters, 1972. – P. 131–195.
675. *Sarisky, D.* Who Can Listen to Sermons on Genesis? Theological Exegesis and Theological Anthropology in Basil of Caesarea's Hexaemeron Homilies / D. Sarisky // *Studia patristica*. – Vol. LXVII, 15. – Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2013. – P. 13–23.

676. *Skard, E.* Nemesiosstudien / E. Skard // *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. – Oslo: Scandinavian Univ. Press, 1936–1942. – Vol. 15/16 (1936), P. 23–43; 17 (1937), P. 9–25; 18 (1938), P. 31–45; 19 (1939), P. 46–56; 22 (1942), P. 40–48.
677. *Scheffczyk, L.* Gottebenbildlichkeit / L. Scheffczyk // *Lexikon für Theologie und Kirche*. – Bd. 4. – Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2006. – S. 871–876.
678. *Scherer, J.* Entretien d' Origène avec Héraclide. Introduction / J. Scherer // *Sources Chrétiennes*. – Vol. 67. – Paris: Editions du Cerf, 1960. – P. 13–49.
679. *Schillebeeckx, E.* Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden / E. Schillebeeckx. – Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1975. – 670 s.
680. *Schmid, H.H.* Gerechtigkeit und Glaube. Genesis 15, 1-6 und sein biblisch-theologischer Kontext / H.H. Schmid // *Evangelische Theologie*. – Bd. 40. – Augsburg: de Gruyter, 1980. – S. 396–420.
681. *Schmid, H.H.* Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung Zur Altorientalischen Und Israelitischen Weisheitsliteratur / H.H. Schmid. – Berlin: Töpelmann, 1966. – XIII, 250 s.
682. *Schmid, G.* Religion – eine List der Gene? Soziobiologie contra Schöpfung / G. Schmid. – Osnabrück: Fromm, 1989. – 161 s.
683. *Schmithals, W.* Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung / W. Schmithals. – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1994. – 332 s.
684. *Schooneberg, P.* Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch / P. Schooneberg. – Einsiedeln, Zürich, Köln: Benzinger, 1966. – 230 s.
685. *Schoonenberg, P.* Sin and Guilt / P. Schoonenberg // *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*. – NY: Seabury Press, 1975. – Col. 1579–1586.
686. *Schwartz, E.* Gesammelte Schriften / E. Schwartz. – T. 4: Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts. – Berlin: de Gruyter, 1960. – XI, 344 s.
687. *Scott, A.* Origen and the Life of the Stars / A. Scott. – Oxford: Clarendon Press, 1991. – XVI, 189 p.
688. *Seeberg, R.* Lehrbuch der Dogmengeschichte / R. Seeberg. – Bd. 2.: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche. – Erlangen: A. Deichert, 1923. – 538 s.
689. *Segal, A.F.* Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism / A.F. Segal. – Boston, Leiden: Brill, 2002. – XXIV, 313 s.
690. *Seibt, K.* Die Theologie des Markell von Ankyra / K. Seibt. – Berlin, NY: de Gruyter, 1994. – XIV, 558 s.
691. *Shichalin, Yu.* The Traditional View of Late Platonism as a Self-contained System / Yu. Shichalin // *Studia patristica*. – Vol. LXII, 10. – Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2013. – P. 3–9.

692. *Simonetti, M.* Agl'inizi della filosofia cristiana: Il de principiis di Origene / M. Simonetti // *Vetera Christianorum*. – Vol. 43. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 2006. – P. 157–174.
693. *Skard, E.* Nemesiosstudien // *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. – Vol. 17. – Oslo, 1937. – P. 9–25.
694. *Sonnemans, H.* Seele: Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie / H. Sonnemans. – Freiburg: Herder, 1984. – 543 s. – (Freiburger theologische Studien ; Bd. 128).
695. *Spruit, L.* The Pomponazzi Affair: The Controversy over the Immortality of the Soul / L. Spruit // *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy* / eds. H. Lagerland, B. Hill. – NY: Routledge, 2017. – P. 225-246.
696. *Stead, G.Chr.* Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers / G.Chr. Stead // *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* / ed. U. Bianchi, H. Crouzel. – Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981. – P. 170–191.
697. *Steenberg, M.C.* Of God and man: theology as anthropology from Irenaeus to Athanasius / M.C. Steenberg. – London: T&T Clark, 2009. – X, 208 p.
698. *Stein, E.* Histoire du Bas-Empire / E. Stein. – T. I. – Paris, Bruxelles, Amsterdam: Desclée de Brouwer, 1959. – XVI, 672 p.
699. *Straub, J.* Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός / J. Straub // *Studia Patristica*. – Vol. I. – Berlin: Akademie-Verlag, 1957. – S. 578–695.
700. *Streck, M.* Das schönste Gut: der menschliche Wille nach Nemesius vom Emesa und Gregor vom Nyssa / M. Streck. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005. – 220 s. – (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte ; Bd. 88).
701. *Strutwolf, H.* Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes / H. Strutwolf. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. – 405 s. – (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte ; Bd. 56).
702. Synkretismus im syrisch–persischen Kulturgebiet / hrsg. A. Dietrich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. – 177 s.
703. Synkretismus im syrisch–persischen Kulturgebiet / hrsg. A. Dietrich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. – 177 p.
704. *The Cambridge History of Christianity*. – Vol. 1. Origins to Constantine. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. – XLV, 740 p.
705. *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books* / ed. J.L. Lightfoot. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. – XXII, 613 p.

706. *Thier, S.* Kirche bei Pelagius / S. Thier. – Berlin, NY: de Gruyter, 1999. – IX, 358 s. – (Patristische Texte und Studien ; Bd. 50).
707. *Theissen, G.* Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums / G. Theissen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000. – 455 s.
708. *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis: et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes* / ed. Th. Mommsen, P.M. Meyer. – Berolini [Berlin]: Weidmann, 1962. – 931 p.
709. *Thomas, J.* Der jüdische Phokylides. Formgeschichtliche Zugänge zu Pseudo-Phokylides und Vergleich mit der neutestamentlichen Paränese / J. Thomas. – Fribourg, Göttingen: Univ.-Verl., 1992. – XV, 534 s.
710. *Thomas, G.* The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus / G. Thomas. – Cambridge: Cambridge University Press, 2019. – 208 p.
711. *Thon, N.* Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Grossen / N. Thon // *Vigiliae Christianae*. – Vol. 35. – Leiden, Boston: Brill, 1981. – S. 24–31.
712. *Treitinger, O.* Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell / O. Treitinger. – Bad Homburg: Gentner, 1969. – XIV, 274 s.
713. *Turner, C.H.* *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* / C.H. Turner. – T. I, I, 2.–Oxonii [Oxford]: Clarendon, 1904. – XV, 280 p.
714. *Tzamalikos, P.* Origen: Philosophy of History & Eschatology / P. Tzamalikos. – Leiden, Boston: Brill, 2007. – XVII, 498 p.
715. *Tzvetkova-Glaser, A.* Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen / A. Tzvetkova-Glaser. – Frankfurt a. M.: Lang, 2010. – 467 s.
716. *Verdenius, W.J.* A Commentary on Hesiod ‘Works and Days’ vv. 1-382 / W.J. Verdenius. – Leiden: Brill, 1985. – X, 190 s.
717. *Vittinghoff, F.* Eusebius als Verfasser der «Vita Constantini» / F. Vittinghoff // *Rheinisches Museum für Philologie*. – № 96. – Köln: J.D. Sauerländer, 1953. – S. 365–370
718. *Vogelstein, M.* Kaiseridee, Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin / M. Vogelstein. – Breslau: Marcus, 1930. – VIII, 127 s.
719. *Volp, U.* Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche / U. Volp. – Leiden–Boston: Brill, 2006. – 466 S. – (Supplements to *Vigiliae Christianae*. Formerly *Philosophia Patrum*. Texts and Studies of Early Christian Life and Language ; Vol. 81).
720. *Vööbus, A.* Syrische Kanonensammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde I. Westsyrische Originalurkunden / A. Vööbus. – Louvain: Peeters Publishers & Booksellers, 1970. – 262 s.
721. *Vööbus, A.* The Synodicon in the West Syrian Tradition / A. Vööbus. – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1976. – 284 p.

722. *Vouga, F.* Geschichte des frühen Christentums / F. Vouga. – Tübingen/Basel: Francke, 1994. – 287 s.
723. *Vries, W. de.* Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon / W. de Vries // *Orientalia Christiana Periodica*. – Nr. 35. – Roma: Pont. institutum orientalium studiorum, 1969. – P. 63–122.
724. *Vries, W. de.* Orient et occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques / W. de Vries. – Paris: du Cerf, 1974. – P. 101–160.
725. *Waßmuth, O.* Sibyllinische Orakel 1-2: Studien und Kommentar / O. Waßmuth. – Leiden, Boston: Brill, 2011. – XV, 589 s.
726. *Weiß, H.-F.* Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie / H.-F. Weiß. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. – 587 s.
727. *Wermelinger, O.* Rom und Pelagius: Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432 / O. Wermelinger. – Stuttgart: Hiersemann, 1975. – VIII, 340 s. – (Päpste und Papsttum ; Bd. 7).
728. *Westermann, C.* Genesis / C. Westermann. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987. – VIII, 824 s.
729. *Wickert, U.* Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia / U. Wickert. – Berlin: Töpelmann, 1962. – 214 s. – (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft ; 27).
730. *Wilckens, U.* Der Brief an die Römer / U. Wilckens. – Bd. 2. – Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1980. – (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament ; Bd. VI/2). – 255 s.
731. *Williams, M.A.* Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category / M.A. Williams. – Princeton: Princeton University Press, 1999. – 360 p.
732. *Wright, W.* Ecclesiastical canons, DCCCCVI / W. Wright // *Catalogue of Syriac manuscripts in the British museum*. – Part II. – London: Longmans & Co., 1871. – 1037 p.
733. *Zenger, E.* Einleitung in das Alte Testament / E. Zenger. – Stuttgart: Kohlhammer, 1995. – 447 s. – (Studienbücher Theologie, 1.1).
734. *Ziegenaus, A.* Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia / A. Ziegenaus. – München: Universität München, 1963. – 179 s.
735. *Ziegler, H.* Irenäus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche / H. Ziegler. – Berlin: Reimer, 1871. – XVI, 320 s.
736. *Παναγιώτης, Ν.* Ζώνον θεούμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου / Ν. Παναγιώτης. – Αθήνα: Αρμός, 2006. – 320 σ.

Основные положения диссертации отражены в двух индивидуальных монографиях и авторских статьях, опубликованных в периодических научных журналах, входящих в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковной ученой степени доктора богословия, а также в журналах, входящих в список рецензируемых научных журналов, рекомендуемых ВАК Российской Федерации и Республики Беларусь (отмечены символом *), и кроме того в статьях, опубликованных в иных изданиях:

I. Монографии

1. Феноменология религиозного символа. – Минск: Зорны Верасок, 2010. – 464 с. – (Теология в университетах). ISBN 978-985-6957-34-8.
2. Раннехристианская антропология. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2019. – 634 с. – (Монографии Минской духовной академии. Т. III). ISBN 978-985-7145-18-8

II. Статьи

1. Zum Verstaendnis der Religion. Durch das Christentum und den Hinduismus (nach R. Panikkar) // Towards the third millenium. The Reality of Incarnation according to Hinduistic and Christian Tradition Inter-Religious Symposium Regensburg 23.-25.1998. – Cochin, India: Malankara Syrian Orthodox Theological Seminary, 1999. – P. 28-37.
2. The image of God and the image of Man (an essay on religious metalanguage) // Towards a Holistic Vision of the World according to Hindu and Christian Traditions. – Cochin, India: Malankara Syrian Orthodox Theological Seminary, 2000. – P.110-119.
3. Универсальность Христа и кафоличность религии // Россия и вселенская церковь: В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. – М.: ББИ, 2004. – С.33–36. – (Религиозные мыслители ; 2).
4. Антропология как пространство взаимопонимания христиан и мусульман // Кафоликия. Сборник научных статей. – Вып. 4. – Минск: Зорны верасок, 2011. – С. 11–15.
5. Человек как образ откровения // Кафоликия. Сборник научных статей. – Вып. 4. – Минск: Зорны верасок, 2011. – С. 100–102.
6. Текст как предмет религиоведения и его влияние на образ религии // Религия и текст: от практики к теории. Материалы Международной научно-практической конференции. Минск, 17-18 марта 2011 г. – Минск: Изд. центр БГУ, 2012. – С. 14–24.
7. Два противоположных образа человека в христианской антропологии начала V в. // Человек и религия. Материалы Международной научно-практической конференции. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2013. – С. 43–52.
8. Нумизматическая реконструкция религиозной политики Константина Великого во времена Миланского эдикта // Значение Миланского эдикта в истории европейской цивилизации и актуальные вопросы отношений Церкви и государства в современных условиях. – Минск: Ковчег, 2015. – С. 58–75
9. Attualità del dialogo interconfessionale e interreligioso // Religione e diversità culturale: sfide per le Chiese cristiane in Europa. – Bologna: EDB, 2015. – P. 211–217.
10. Антропологические точки пересечения христианства и ислама // Культура мира среди религий. – Минск: БГУКИ, 2016. – С. 95–101.
11. Василий Кесарийский о христианской идентичности и гражданском самосознании // Религиоведение в системе социально-гуманитарного знания и образования. – Могилёв: МГОИ-РО, 2016. – С. 5–16.
12. Антропологические воззрения мужей апостольских: заблуждение против познания, смерть против бессмертия // Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность. – Минск: Минар, 2017. – С. 180–186.

13. Позиция Оригена в тринитарной дискуссии III века: спор с епископом Гераклидом // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития. Материалы Международной научной конференции. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2017. – С. 420–428.
14. Ранние раввины, Ориген и Августин Иппонский по вопросу экзегезы Быт. 1:26 и Быт. 2:7 // Скрижали. Ветхозаветные исследования. – Вып. 16. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2018. – С. 7–35.*
15. Религия, экстремизм, насилие // Журнал Белорусского Государственного Университета. Социология. – № 3. – Минск: БГУ, 2018. – С. 67–73.*
16. Антропологические воззрения священномученика Иринея Лионского // Труды Минской Духовной Академии. – № 15. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2018. – С. 59–78.*
17. Трансформации автохтонной религиозности под воздействием миссионерства мировых религий // Сектоведение. – Т. VII. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2018. – С. 32–42.*
18. Христологический спор александрийцев и антиохийцев после Ефесского Вселенского собора // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2019. – С. 32–38.
19. Антропологические воззрения святителя Василия Великого // Труды Київської Духовної Академії. – № 31. – Київ: Київська духовна академія і семінарія, 2019. – С. 184–194.*
20. Антропология мужей апостольских в контексте Оракулов сивилл // Труды Минской Духовной Академии. – № 16. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2019. – С. 61–78.*
21. Антропология мужей апостольских в контексте Мидраша и Герметического корпуса // Скрижали. Ветхозаветные исследования. – № 18. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2019. – С. 111–126.*
22. Антропологический ключ к экзегезе Оригеном Священного Писания // Скрижали. Ветхозаветные исследования. – № 17. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2019. – С. 7–33.*
23. «Толкования на Евангелие от Матфея» как доказательство отсутствия у Оригена антропологии переселения душ // Скрижали. Новозаветные исследования. – № 19. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2020. – С. 7–33.*
24. Понятие «ὄψερ ἀνθρώπος» в раннехристианской антропологии Александрийской школы // ΧΡΟΝΟΣ. Церковно-исторический альманах. – № 7–8. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2020. – С. 9–25.*
25. Антропологические воззрения Филона Александрийского в его толкованиях Ветхого Завета // Скрижали. Ветхозаветные исследования. – № 20. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2020. – С. 6–25.*
26. Доктрина о конфронтации двух типов социумов в антропологии Августина Иппонского // OIKONOMOS: Journal of Social Market Economy. – № 3(18). – Vilnius: Oikonomos European Research Association, 2020. – С. 22–31.
27. Триадологический и христологический ключи к антропологии Оригена // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – №8. – Смоленск: Свиток, 2020. – С. 35–46.*
28. Антропологические интерпретации Священного Писания у Амвросия Медиоланского и Амброзиастера // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – №9. – Смоленск: Свиток, 2020. – С. 88–98.*
29. Розенкрейцерские переводы конца XVIII – начала XIX в. в фондах Национальной Библиотеки Беларуси // Здабыткі : дакументальныя помнікі на Беларусі / Нацыянальная бібліятэка Беларусі ; складальнікі: Т.А. Сапега, А.А. Суша, К.В. Суша. – Мінск, 2020. – Вып. 23. – С. 34–62.*

30. Богословские концепции игры и антропология играющего человека // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2021. – С. 20–27.
31. Антропологическая матрица гностицизма как контекст формирования раннехристианской антропологии // Скрижали. Новозаветные исследования. – № 21. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2021. – С. 91–120.*
32. Историко-философский анализ терминологии латинского и греческого текстов Флорентийской унии // *Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus*. Счастье не в награде за доблесть, а в самой доблести. – Минск: БГУ, 2021. – С. 218–230.
33. Антропологическая дискуссия Юлиана Экланского с Августином Иппонским // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – №1. – Смоленск: Свиток, 2021. – С. 6–24.*
34. Die anthropologische Kontroverse um das „Eidos“: Methodius von Patara gegen Origenes // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. – Nr. 68, 1. – Münster: Aschendorff, 2021. – S. 173–186.
35. Иконоборчество в исторической ретроспективе: влияние, формы, методы // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – №2. – Смоленск: Свиток, 2021. – С. 17–35.*
36. Матрица античной философии как контекст формирования раннехристианской антропологии // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – №3. – Смоленск: Свиток, 2021. – С. 37–58.*
37. Отрицательная рецепция 28-го канона Халкидонского Собора Римской Церковью в V веке // Труды Київської Духовної Академії. – № 35. – Київ: Київська духовна академія і семінарія, 2021. – С. 231–256.*
38. Религия и экономика. Антропологический аспект от античности к современности // *OIKONOMOS: Journal of Social Market Economy*. – № 2(20). – Vilnius: Oikonomos European Research Association, 2021. – С. 27–36.
39. Социальная функция ахимсы у Ганди и контекст христианской антропологии // *OIKONOMOS: Journal of Social Market Economy*. – № 3(21). – Vilnius: Oikonomos European Research Association, 2021. – С. 62–75.
40. Логика и диалектика антропологии и христологии у Оригена // Труды Минской Духовной Академии. – № 18. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2021. – С. 47–72.*
41. Антропологические аспекты соотношения природного и духовного // Бог-человек-мир. Богословские, философские и этические аспекты внедрения передовых технологий в жизнь человека. – М.: Сретенская духовная академия, 2022. – С. 71-79.
42. Антропология и богословие иконоборчества // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – №1. – Смоленск: Свиток, 2022. – С. 36–55.*
43. Библейские и небиблейские элементы в антропологии свт. Григория Богослова // Скрижали. Библия и святоотеческое богословие. – № 22. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2022. – С. 7–28.*
44. Антропология «consuetudo» Пелагия // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – №3. – Смоленск: Свиток, 2022. – С. 24–40.*