

УДК 13; 130.3; 130.12

Неганов В.В.

Московский университет Министерства внутренних дел России

ТЕЛЕОЛОГИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ

V. Neganov

Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia

TELEOLOGY OF HUMAN ORIGIN IN THE PHILOSOPHICAL TRADITION OF CAPPADOCIAN SCHOOL

Аннотация. В статье систематизирована и проанализирована философская полемика о происхождении и цели существования человека в творениях мыслителей Каппадокийской школы, в философских системах античности и раннехристианского наследия. Учение каппадокийцев о человеке – это способ согласования вопросов разума и парадоксов веры, совокупное исследование мира и человека с точки зрения провиденциальной телеологии. Телеологический антропоцентризм, телеологическое восприятие мира – определяющее для всех отцов, а для средневековой ментальности составляет историческую и метафизическую телеологию.

Ключевые слова: философия, человек, метафизика, телеология, антропоцентризм, каппадокийцы.

Abstract. The article systematizes and analyzes the philosophical argument on the origin and purpose of human existence in the works of Cappadocian school thinkers, philosophical systems of antiquity and early Christian heritage. The doctrine of the Cappadocians concerning humans is a way to agree on the matters of reason and paradoxes of faith, a combined study of man and the world in terms of providential teleology. Teleological anthropocentrism and teleological view of the world are essential for all thinkers and laid the basis of historical and metaphysical teleology for medieval mentality.

Key words: philosophy, human being, metaphysics, teleology, anthropocentrism, Cappadocians.

Космогония и антропогония тесно взаимосвязаны во всех мифологиях и философских системах античности. В период развития патристики популярность приобрела платоническая концепция, согласно которой человек – есть прежде всего душа, и ум (*νοῦς*) составляет в нём самое существенное [7, с. 13]. Благодаря божественному элементу в себе человек может познавать Божество, которое является источником его происхождения. При этом языческая философская мысль всё больше приближалась к монотеизму. Правда, как и для Аристотеля, для большинства средних платоников Бог «находится в числе первых причин и есть одно из начал» [1], но Он мыслится, безусловно, более реальным, чем ноуменальный мир, образующийся лишь при условии божественного воздействия на материю. В александрийском же учении, особенно у александрийских иудеев, материя и всё сущее были подчинены единому Богу абсолютно. Стоическая теология также тяготела к монотеизму. Так, у Эпиктета Судьба, или Промысел, является «скорее личностным трансцендентным Богом, нежели безличностным Божественным дыханием» [2, с. 162]. Марк Аврелий называл повиновение Разуму повиновением Богу. В связи с этим не удивительно, что ко времени торжества христианства в IV в. человек в философии всё чаще определяется преимущественно с точки зрения его отношения к Богу и вне этого отношения практически не рассматривается.

© Неганов В.В., 2012.

Философская полемика о происхождении человека и цели его существования развернулась во II – III вв. между гностиками, платониками и христианами. Гностики были первоприемниками античного синкретизма. Если следовать суждению Аристотеля, что всякий любитель мифов есть в своём роде философ, так как руководствуется чувством удивления [1], то теоретики гностицизма были выдающимися философами, хотя их философия носила в значительной степени иррациональный характер. Они не только любили мифы, но и сочиняли их, смешивая религиозные идеи с философскими, а также добавляя многое и от себя. Родословную человека гностики возводили к самой бездне Божества. «Первый, кто появился в бесконечности, прежде всего, – писал Евгност, – это саморастущий, самосоздающий Отец, совершенный в неизреченном свете. В начале Он задумал дать своему подобию (ὁμοίωμα) прийти в бытие в качестве великой силы. Немедленно начало этого Света показало себя бессмертным, андрогинным Человеком»; цит. по: [7, с. 14]. Однако не всякий человек причастен этому первообразу, а лишь тот, кто «духовен» (πνευματικός). Отчасти, через исполнение заповедей, ему может соответствовать и «душевный» (ψυχικός) человек, который не способен взойти на вершины гносиса. И совершенно безнадёжен, ибо чужд плероме (πλήρωμα – полнота) духовного благобытия, человек плотский, материальный (ύλικός). Гностики утверждали онтологическое неравенство всех людей, более того – отрицали их соестественность. Главной целью гносиса было познание Бога и спасение «духовных», а главной задачей при построении систем – теодицея, как выход ума за пределы обманчивого мира добра и зла в пространство абсолютного блага. Зло есть следствие распада плеромы, своего рода сбой и ошибка в алгоритме развёртывания ноуменального мира, порождающий

целое множество бесполезных и вредных созданий, среди которых – «плотные» люди. Но, так как в заложниках у зла оказывается сама Премудрость (София), необходимый элемент плеромы, уничтожение зла неизбежно, и возвращение «гностиков» к небесному Отцу представляет собой завершающий акт этой космической драмы. Таким образом, гностицизм во всём своём многообразии был религией спасения, и это составляло его сходство с церковным христианством.

Платоников и других «эллинов» равно раздражало в гностиках и христианах деление всего человечества на две неравные части, одна из которых принадлежит к «спасаемым», а другая – к «погибающим». Если гностицизм и христианство рассматривали проблему зла исходя из задач теодицеи, то языческие мыслители больше заботились об оправдании космоса. Единое, с их точки зрения, непричастно распаду и не порождает ничего двусмысленного, способного на экзистенциальное раздвоение между добром и злом. В торжественном порядке, не убывая и не истощаясь, оно производит путём «исхождения» (πρόοδος, emanatio), или своего рода излучения, подобного солнечному [9], сначала Ум, созерцающий вечно сущие Идеи, а затем Душу, воплощающую эти идеи в бытовании живых существ и материи, которая сама по себе представляет чистую лишённость [7, с. 15], способную только к хаосу [10].

Таким образом, природа в своей сущности единообразна, и все живые существа причастны Благу: им надо лишь познать это и проявить волю к созерцанию. В своей антропологии философ предшествовавшего каппадокийцам III века Плотин «часто настаивает на тождестве высшей части души с Божественным Умом. Мы – больше, чем «человек», и больше, чем «душа». В нашем возвращении к высшему мы можем удалить наше более низкое человеческое и стать теми, каковыми мы являемся по пра-

ву и в некотором смысле никогда не прекращали быть, Божественным Умом, который также есть Всё, безграничная тотальность действительного бытия» [2, с. 202-203].

В этой гуманистической установке, подчёркивающей идеальное величие человека и принципиальное (хотя и никогда не осуществляющееся в действительности) равенство всех людей, нельзя упустить одной существенной особенности: чтобы стать тем, кем он должен быть, человек должен перестать быть человеком. Ему надлежит отрешиться от всего, с чем он связан случайными узами земного бытия, обратить сознание на вечный мир Идей и слиться с Умом. Таким образом, значительный пласт бытия – а именно бытия исторического, конкретного, текущего – вычеркивался неоплатониками из сферы философских интересов, становился лишним балластом в процессе постижения истины. Похожим образом рассуждали в III в. мыслители христианской Александрии, особенно Ориген. Для него равенство, качественное тождество духовных существ, было ещё более важным постулатом, чем для Плотина. Весь материальный мир Ориген считал временным, по своему происхождению случайным (обусловленным исключительно падением духов с умопостигаемого «неба») феноменом, и ждал конца истории как всеобщего восстановления в созерцании даже не мира Идей, а Самого Сущего. В александрийском «альянсе между христианством и неоплатонизмом» наиболее существенным являлся гуманистический элемент [7, с. 16].

Но далеко не все христиане принимали такую антропологию, которая неминуемо замыкалась в античном циклическом круге: ведь «восстановленные» в первоначальное состояние вечно сущие твари могли бы неисчислимо количество раз пасть снова в различные меры зла. Если же от человека ожидается какое-то постоянство, которого он способен достичь, исчерпав некий

лимит времени, то способности мыслить, созерцать и делать свободный выбор отнюдь не могут исчерпывать сущностных характеристик его природы. «Некоторые думали, – писал Диодор Тарсский в начале IV в., – что сотворение человека как образа Божьего относится к невидимости души. Но они не принимали во внимание, что ангелы и даже демоны также невидимы. В каком же смысле человек есть образ Божий? По своему владычеству [над видимым миром]»; [цит. по: 7, с. 17]. Положение человека в космосе, а не изъятие его из космоса, – вот прочное основание антропологии, альтернативной неоплатонической.

Для сирийских и малоазийских богословов человек есть прах, одушевлённый дыханием Бога. «Поэтому, – рассуждает Феофил Антиохийский в послании к Автолику, – весьма многими душа названа бессмертной». Но душа не бессмертна по существу, хотя её нельзя назвать и смертной: она, прежде всего, свободна. Это значит, что человек, будучи некоторым одушевлённым количеством вещества, способен к развитию, формированию. Он может «стать Богом», следуя заповедям своего Создателя, и может погибнуть, злоупотребив имеющейся у него нравственной свободой. По учению Ириния Лионского, бессмертие является следствием торжества в душе чувства благодарности Творцу [6].

Таким образом, человек прежде всего историчен, и в его лице вся материальная тварь предстает Богу как история, как процесс, имеющий славное начало и ещё более славный конец, а целью – становление в добре путём испытания воли. Для этой христианской мысли, менее затронутой влиянием эллинизма, нет более дикого положения, чем то, что тварь (прах – $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) может быть совечна Богу. Тварь, имея сугубо временное бытие, возникла однажды путём актуализации Слова, Сущего в Отце. Этот акт можно было бы назвать спонтанным, немотивированным. Но он испол-

нен любви, мудрости и заботы. Традиция св. Иринея «поднимает человека на максимальную высоту, так как ищет Божественную славу в живом (то есть состоящем из души и тела) человеке»; цит. по: [7, с. 18]. В силу своей связи со Словом человек может, хотя он и является всего лишь прахом, предстоять Богу: так, именно Слово «ходило» по Раю и «беседовало» с первозданным Адамом.

Неоплатоническая, в том числе христианская, антропология была слишком эллинизирована по сравнению с новозаветной литературой; учение о человеке апологетов и сирийских богословов было недостаточно разработанным философски, во многих пунктах даже наивным. Каппадокийцы должны были выстроить новое здание антропологии, воздавая должное и возвышенному идеализму, и космо-историческому реализму. Подобно тому, как в жизни они совмещали научно-философскую деятельность с аскетической наукой, разработанной совсем не александрийцами, так и в теории философская терминология у них эксплицировалась на выполнение задач каждодневной пастырской работы и на проповедь о воплощении в жизнь заповедей Христа.

Христианские рассуждения о Боге Э. Кэмерон называет «риторикой парадоксов» [7, с. 18]. Учение каппадокийцев о человеке было способом согласования вопросов разума и парадоксов веры как целесообразности в космосе, восхождения к Богу-Творцу, через рассмотрение Его творений концентрированность вокруг человека, показывая, как Откровение приводит к совершенству истины, доступной человеческому разуму. Василий Великий трактует всю природу как «дидактическое иносказание и поучение человеку»: «Телеологический антропоцентризм достигает здесь своей высшей точки – природа рассматривается как устроенная не только ради потребительских и эстетических нужд че-

ловека, но и ради его нравственного воспитания» [5, с. 250]. Антропологические проблемы решаются всеми каппадокийцами исходя из идеи Промысла, или Провидения (πρόνοια). Данная концепция была уже к тому времени глубоко разработана в христианстве. Бог сотворил мир, предвидя и возможное падение человека, и пути его восстановления. Таким образом, свободная воля была заранее учтена. Из этого начала происходят «Идеи», по которым происходило творение: они производны от взаимоотношений Бога и человека. Теория Идеи как вечных сущностей здесь отвергается. Для каппадокийцев любая Идея «является истинной в той мере, в которой она является прозрачной», то есть открывает замысел Творца. Следовательно, не познание природы в её частных явлениях, а познание телеологических связей приближает к цели умственной деятельности: «если сие изучим, то познаем себя самих, уведем Бога...»; цит. по: [7, с. 20]. Именно в этом смысле толкует св. Василий слова апостола Павла: «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20).

Традиция такого восхождения к теологии от антропологии была воспринята богословами IV в. из периода апологетов. Отчасти эта традиция восходит к стоическому платонизму Посидония, который «первым выразил чёткую концепцию, присущую во многом ранней греческой мысли, что человек является «мостом», посредником между двумя мирами, высшим и низшим, между животным и божеством» [1, с. 160]. Посидоний, главным образом в учении о богопознании, оказал влияние на трактат Григория Нисского «Об устройении человека» [7, с. 20]. Однако учение самого Посидония, насколько оно поддаётся реконструкции, было во многом проникнуто пантеизмом; кроме того, влияние этого мыслителя на развитие среднего платонизма в целом в настоящее время признаётся весьма огра-

ниченными [4, с. 114-117]. Значительно в большей степени помогли каппадокийцам освоить греческую философскую терминологию александрийцы: Филон, Климент и Ориген. В этом смысле можно даже говорить об их следовании в русле александрийской мысли [11, с. 656-657].

Василий Кесарийский «строил широкую теоцентрическую картину космического бытия <...> Телеологическая концепция Аристотеля при теоцентрическом её переосмыслении (разумеется, не только у св. Василия) трансформирует его имманентную телеологию в телеологию трансцендентную. Вся природа становится результатом искусства, произведением Логоса трансцендентного Мастера. Телеологическое восприятие мира – определяющее для всех отцов, а после них и для средневековой ментальности» [12, с. 55]. Мир, понимаемый как «училище разумных душ, в котором преподаётся им Боговедение и через видимое и чувственное руководит к созерцанию невидимого», конечно, имеет не только историческую, но и метафизическую телеологию. И та, и другая органично связаны между собой посредством законов природы, действие которых направляется Творцом. Углубляющийся в познание этих законов углубляется в познание Творца [7, с. 21]. Но здесь не циклическая модель вселенной, которая всегда пребывает в одних и тех же, сменяющих друг друга, состояниях. И первозданный мир был иным, и «будущий век» будет иной. Однако всё нужное для человека заготовлено с самого начала, и существующего теперь достаточно для познания, которое продолжится в будущем. Здесь можно задать вопрос о том, чем в первую очередь является такое познание Бога из телеологии человека: рассудочным познанием, обнаруживающим «место всякой вещи под Солнцем» по её предназначению и отношению к другим вещам, или созерцанием Идей, стоящих за единичными вещами, или, наконец, эстетическим

созерцанием красоты, заключённой в единичных вещах. Последнее означало бы, что возможно некое «сочувствие» между Богом и человеком (в их восприятии космоса), тогда как первое ограничивает сферу мистического познания классификацией благ, полученных тварью от Творца. В Схолии на труды св. Григория Богослова преп. Максим Исповедник приводит высказывание Пантена Александрийского (II в.), которое характеризует александрийское понимание данного вопроса: «Бог чувственные вещи познаёт не чувством, и умопостигаемые – не интеллектом. Ибо невероятно, чтобы Тот, Который превыше всех существующих вещей, воспринимал существующие вещи в соответствии с их существованием. Мы утверждаем, что Он познаёт существующие вещи как акты Его собственной воли»; цит. по: [7, с. 22]. Соответственно, и человек познаёт Бога не из какой-то общей среды между тварным и нетварным, а исключительно по воле Божией.

Каппадокийцы также уделяли этому вопросу внимание и стремились определить богопознание, сохраняя как трансцендентность, так и имманентность, одинаково важные для полноты христианской истины. «Мне желательно, – указывает св. Василий Великий, – твёрже укоренить в тебе удивление к твари, чтобы ты, где ни находишься... всегда возобновлял в себе ясное воспоминание о Творце»; цит. по: [7]. Познание творений как мыслей Бога должно в перспективе давать познание самого Ума Бога. Василий Кесарийский уделял преимущественное внимание связям между вещами, структуре космоса, не упоминая об Идеях как отдельных сущностях и всегда подчёркивая относительность, мимолётность всякой частной красоты. Хороший пример представляет его рассуждение о море. Созерцая первозданный вид моря, Бог наслаждался не блеском волн, а общим течением видимых и подземных вод, со-

единённых между собой, а также пребывающих в постоянном круговороте с водами небесными, восходящими под действием солнечного тепла и затем снова нисходящими на землю: «Если море прекрасно и достойно похвалы пред Богом, то не гораздо ли прекраснее собрание такой Церкви, в которой, подобно волне, ударяющей в берег, совокупный глас мужей, жён и младенцев воссылается к Богу в наших к Нему молитвах? Глубокая тишина хранит её незыблемою, потому что лукавые духи не возмogli возбудить её еретическими учениями»; [цит. по: 7, с. 23].

Но если премудрость Создателя видна из употребительности всех вещей на пользу человеку, то тем более она видна из того, что все эти вещи, будучи утилитарными по замыслу, являются прекрасными по исполнению. И всё-таки ни рассудок, ни тонкое эстетическое восприятие сами собой не приближают к Богу. Для их правильного использования нужно выполнить библейское правило: «Внемли себе» (πρόσεχε σεαυτῷ) (Втор. 4, 9; 15, 9). Эта максима так напоминает сократовское требование, прочитанное учителем Платона на фронтоне Дельфийского храма, «Познай самого себя» (γνῶθι σε αὐτόν), что Ярослав Пеликан даже говорит о «христианском сократизме» каппадокийцев. Самопознание все Отцы Церкви принимали «как исходный пункт и основной принцип всякого человеческого познания и нравственной деятельности» [2, с. 176]. Так трактует слова Моисея св. Григорий Нисский: «Знание самого себя бывает средством очищения грехов, происходящих от неведения». Но в библейском изречении «Внемли себе» (Втор. 4, 9; 15, 9) присутствует особый смысл, который не был понятен языческим философам с их интеллектуалистским подходом к аскезе. «Не своди глаз с противника... – пишет св. Василий. – В борьбе ратоборствуй с невидимыми врагами. Слово требует, чтобы таков ты был в жизни, не расслабевал, не

предавался сну, но трезвенно и бодрственно стоял за себя»; цит. по: [7]. Если Сократ говорит о «внутреннем голосе», а Платон – о познании человеком своей духовной субстанции, то каппадокиец – о монашеском принципе «бдения» над «помыслом»: борьбе с мыслями, имеющими инородное для человека духовное происхождение, и внутреннем молчании. Тогда, при прочих необходимых условиях христианской жизни, «как бы с вершины горы, с высоты ума созерцаются мир и благоустройство мира, а чрез них и сам Бог; а также созерцаются дела житейские и их малоценность». В данном случае «чрез» означает скорее «сквозь», чем «посредством». Ибо «если внемлешь себе, – писал св. Василий Великий, – ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве Вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»; [цит. по: 7, с. 24].

Из рассмотренного выше можно сделать выводы, что представители Каппадокийской школы внимательно относились к телеологии комплексного строения человека и усматривали в ней доказательства причинности единой Божественной воли, пользуясь при этом и философскими понятиями, и Библейским Откровением как руководящим принципом. Согласно святоотеческому учению, Божественная воля в неизменно действующих законах природы, и сила Бога, действующая в Его Промысле, участвует во всех процессах физической жизни и содержит каждый шаг жизни человека. Одна из функций Промысла состоит в том, чтобы вести человека через живую веру в Спасителя к блаженной вечности, указывая пути жизни на земле: «Я свет пришел в мир, чтобы всякий, верующий в Меня, не оставался во тьме» (Ин. 12, 46). При этом раскрывается механизм синергии – совместного свободно-промыслительного Божественного и свободно-человеческого делания, совершающего

спасение. Промысел Бога ведёт людей таким образом, чтобы в наибольшей полноте раскрылось нравственное содержание их жизни. Намеренное противодействие воле Бога и действию Его Промысла со стороны человека является нарушением законов бытия. Таким способом совокупное исследование мира и человека, с точки зрения провиденциальной телеологии, обусловленной Промыслом Божиим, по воле человека даёт возможность Богоуподобления [3, с. 183-185]. Такое исследование, по мысли св. Григория Нисского, даёт познание образа действий Бога-Творца и подражание (μίμησις) Ему [7, с. 30].

Существенным, если не ключевым, вопросом для исследования антропологической проблематики учения каппадокийцев является связь их богословия и античной философии, особенно неоплатонизма. Логика изложения антропологии каппадокийцев основана на утверждении о различении «трёх состояний в жизни всего человечества: первобытного – идеального, невинного; настоящего – греховного и будущего – возрождённого», а также важности различения этих состояний человеческой природы и соответствующих им изменений, которые «не были ещё достаточно раскрыты церковными писателями» [4, с. 182]. Идеей антропологической теории каппадокийских мыслителей стало учение о трёх состояниях человеческой природы: исходном, повреждённом и ожидаемом. Учение каппадокийцев вбирает идеи, воспринятые ими непосредственно из Библии или через посредство ортодоксальной традиции. Ключевые идеи соотносятся у каппадокийцев с собственными философско-теологическими воззрениями общего характера.

Актуальный во все периоды истории вопрос о связи телеологической проблематики и антропологического учения о нравственном совершенствовании, а также его философское осмысление в творе-

ниях мыслителей каппадокийской школы представляется как пример использования философии в зрелой патристике «золотого века», потребовавший размежевания и заимствованных идей, и оригинальных философских положений библейского мировоззрения. Не случайно зачастую философские и религиозные мотивы в творчестве каппадокийцев составляли единое целое, что особенно ярко прослеживается в разделах, посвящённых исследованию всегда актуальных этических проблем.

Таким образом, на основании исследования и анализа философского наследия Каппадокийской школы отчётливо прослеживается доминирующая тенденция: философия продолжает быть важной частью христианской проповеди, хотя и не является руководящим началом при построении христианского мировоззрения.

В свою очередь, и в настоящее время связь философской традиции и современности представляется нам гораздо очевиднее и актуальнее как в научно-исторической перспективе, так и в современно-практическом контексте. Исследование каппадокийской антропологии позволяет не только представить соотношение философии и библейской веры как соотношение научного языка, позволяющего выработать точную терминологию, и религиозного смысла, выражаемого средствами этого языка, но выявить и сформулировать основные проблемы целеполагания и смыслообразования, которые всегда являлись и будут являться ключевыми как для каждого отдельного человека, так и для общества в целом, выражая и отображая степень и меру его духовно-нравственной зрелости.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2006. – (Антология мысли). (Перевод в редакции 1934 г.). – 608 с.
2. Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – 256 с.

3. Байдакова М.Ю. Проблема воли в христианской антропологии. – М., 2010. – 288 с.
4. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // В кн.: Немезий Эмесский. О природе человека. – М.: Канон + РООИ “Реабилитация”, 1998. – 464 с.
5. Диллон Дж. Средние платоники // Серия: Античная библиотека. – СПб.: Алетейя, 2002. – 256 с.
6. Ириной Лионский, св. Творения. – М.: Паломник; Благовест, 1996. – 622 с.
7. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
8. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб.: Изд-во “ЦИОР”, 2000. – 652 с.
9. Платон. Государство. Кн. II // Перевод А.Н. Егунова // В кн.: Платон. Собрание сочинений: В 3-х т. – Т. 3 (1). – М., 1971. – 357 с.
10. Платон Афинский. Тимей. Собрание сочинений: В 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.
11. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: УРСС, 2006. – 1008 с.
12. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 352 с.