

## РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1(091); 171

**Неганов В.В.**

*Московский университет МВД России*

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЕНИЯХ ФИЛОСОФОВ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ

**V. Neganov**

*Moscow University of Ministry of Internal Affairs of Russia*

### ANTHROPOLOGICAL PROBLEMS IN THE CAPPADOCIANS

*Аннотация.* Актуальность философского осмысления антропологической проблематики подтверждается постоянным интересом и безусловной значимостью исследования основных вопросов философии и библейской антропологии не только в историко-философском контексте, но и как поиск способов согласования достижений философского наследия античности и опыта христианской веры, в контексте совокупного исследования мира и человека. В статье проанализированы основные философские аспекты исследований духовно-телесного состава человека, души человека и её способностей на основании творений философов Каппадокийской школы.

*Ключевые слова:* философия, история, античность, христианство, человек, антропология, каппадокийцы.

*Abstract.* The relevance of the philosophical understanding of anthropological problems is confirmed by constant interest and absolute value of the study of the core issues of philosophy and biblical anthropology, not only in historical-philosophical context, but also as a search for ways of harmonizing the achievements of ancient philosophical heritage and the experience of Christian faith in the context of the total exploration of the world and man. The article analyzes the basic philosophical aspects of studying spiritually-flesh composition of man, human soul and its faculties on the basis of the works of the Cappadocian school.

*Key words:* philosophy, history, antiquity, philosophy, Christianity, human being, anthropology, the Cappadocians.

Поскольку все явления в мире склонны друг к другу, свт. Григорий указывает на сопричастность всей твари всему творению в целом. Однако, поскольку любая тварь несовершенна перед Творцом, хотя и удивительна в своей гармоничности, человек, созданный последним, вводится в мир как его владыка. Хотя креационизм не был христианским нововведением, но впервые именно для христианских мыслителей «полную челове-

---

© Неганов В.В., 2013.

скую природу составляет соединение тела и духа чрез реальное посредство чувственной силы» (цит. по: [6, с. 378-379]). Рассматривая проблему *двусоставности* человека, мы должны чётко разделять личность человека и его природу.

Свт. Григорий Нисский учит, что личность есть «избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы», возможность свободно себя определять с помощью воли (цит. по: [1, с. 20-21]). «Цель свободы, – объясняет свт. Григорий Богослов, – в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает» (цит. по: [3, 380-416]). Личные существа – «апогей творения», так как «они могут по своему свободному выбору и по благодати стать богом». Бог сотворил человека «животным, получившим повеление стать богом», – это Слово свт. Василия Великого, на которое ссылается свт. Григорий Богослов. Существует парадокс: человек способен к падению в самом своём величии – способности стать богом, но без этой способности пасть нет и величия [3, с. 380-416].

Свобода человека исходит от всемогущества Бога, не нарушающего, не воздействующего на неё силой, но благодатно направляющего (при синергии Божественной и человеческой воли) ко спасению.

Важным фактом христианской антропологии является антиномия абсолютности воли Бога и свободы нравственного самоопределения человека: согласование положений, что всё зависит от Бога и всё зависит от человека, было «всегдашней задачей богословов и христианских философов, вызывающей множество разных решений и споров, иногда обострившихся до вероисповедных разделений» [10, с. 5–18].

По учению свт. Василия Великого, субстанциальной основой всех личных качеств человека является именно духовная часть его природы. Телесная часть относится к тому, что принадлежит личности –

*присуще* ей, но не есть она сама. Наконец, окружающие человека вещи, строго говоря, даже не принадлежат ему как личности. «Иное – мы сами, иное – принадлежащее нам, а иное – что около нас. Мы – это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу Создавшего; наше – это тело и приобретаемое посредством его ощущение; около же нас – имущества, искусства и прочие удобства жизни» (цит. по: [5, с. 59]).

Отношение к телу как к препятствию в познании человеком самого себя было настоящей традицией в платонизме. По убеждению Сократа, «человек – это нечто отличное от своего собственного тела» (цит. по: [5, с. 59]). При этом самопознание трактуется именно как познание своей души. В диалоге «*Горгий*» Платон даже приводит пример с несправедными судьями, который можно соотнести с известной пророческой фразой из Библии: «*Огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их*» (Ис. 6, 10) [2]. Греческий философ говорит о софистах, несправедных судьях и не чутких к философии людях, что «душа у них заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят» (цит. по: [5, с. 60]). Но эта фраза, хотя напоминает библейскую, содержит свою особенную подоплеку в учении *σῶμα – σῆμα*, разработанном в философии Платона.

Свт. Григорий Нисский, говоря о борьбе разума со страстями, пользуется аллегорией Платона «о колеснице с впряжёнными в неё конями» (цит. по: [1, с. 46]). Сотворению человека предшествует совет внутри Святой Троицы. Душа человека самовластна. Человеческая природа добродетельна, бесстрастна и праведна, как Сам Бог. Она также умна и словесна и основана на Любви, укоренена в ней искони. Григорий Богослов, видя в человеке, являющимся смешением двух природ, образец высшей

мудрости и великолепия, связь видимой и невидимой природы, утверждает, что он должен «от всего собрать себе единый плод – Бога, Который есть истинная жизнь» (цит. по: [1, с. 15]). Всё это – свидетельство высокого места человека в мире среди иных тварей.

Рассуждая о духовно-телесном составе человека, философы Каппадокийской школы утверждают, что «человек, состоящий из души и тела, един» (цит. по: [5, с. 60]). В этих словах для них заключается не простое утверждение того, что человек по праву называется «смертным» (в этом смысле его приняли бы его и язычники), но утверждение того, что человек сотворён как духовно-телесное существо изначально и предназначен для бессмертия. Более того, единство души и тела для того и дано, что человек на земле является временным жителем, и ему предоставлен *единственный* срок на земле с определённой целью. В вечности же тело – внешнее обнаружение человека, душа – его внутренняя суть; по учению свт. Григория Нисского, есть человек видимый и есть – сокровенный [5, с. 60]. «Двойственность человека, духовного и столь же материального, земного существа, есть характерная черта антропологии свт. Григория Богослова. Эту двойственность он выражает с помощью контрастности» [10, с. 17]. Душа как бы срастворена с телом, а потому подвержена и свойственным ему состояниям.

Однако *образ Божий* не распространяется на материальную часть человеческой природы. «Боговидному в душе присуще не то, что есть в нашем [человеческом] сложении текущего и преходящего, а то, что в нём есть постоянного и самождественного» [5, с. 60]. Духовное начало – высшее, как «надмирная природа»,  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \upsilon\lambda\epsilon\rho\kappa\omicron\beta\sigma\iota\omicron\varsigma$  [5, с. 60]. Разум, преимущественный образ Божий, находится в душе. При этом всякий сотворённый дух сам по себе обладает в одно и то же время «конечностью» и «бесконеч-

ностью» [8, с. 35]. Он живёт «бесконечные веки, и его конечность (πέρας) не имеет конца (букв. *бесконечна, ἀπειρία*)» [5, с. 61].

Космос для каппадокийских философов – это живое целое существо. В космосе, утверждает свт. Василий, царствует принцип «всё во всём» (цит. по: [5, с. 61]). Но, отвергая концепцию «человек – микрокосм», свт. Григорий Нисский утверждает: «Говорили, что человек есть малый мир, составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем, воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями комара и мыши <...> Что ж великого в этом – почитать человека печатью (χαρακτήρα) и подобием мира?» (цит. по: [5, с. 61]). Каппадокийцы считали, что человека можно назвать новым миром в мире малом, то есть «миром великим». Не мир вмещает в себя человека (хотя в телесном смысле это и верно), а человеческий ум охватывает мир и призван господствовать над ним. При этом их родственность, конечно, не отрицалась. Как мир, так и человек является сложным. Мы «участвуем в естестве целого» (цит. по: [5, с. 61]). Отличие человека от стихий мира, и одновременно его организующий принцип, заключается в уме и свободе выбора человеком добра или зла. Все же остальные качества являются производными от этих. По замечанию Несмелова, «разум и свобода необходимы для самого бытия человека, как человека; прочие же совершенства нужны не для того, чтобы сделать человека человеком, а только для того, чтобы украсить и возвеличить его природу до подобия с Божеством» [6, с. 387]. Таким образом, целью бытия человека в мире является богоуподобление и богоусыновление по благодати.

Свт. Феодорит Кирский, свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский поясняют, что человек, обладая естественной властью над своим телом, как над рабом, более отображает в себе образ Божий, чем ангел,

который, не имея тела по природе, лишён и соответствующей власти. Свт. Феодорит говорит о «более точном подобии» Богу человеческой души, состоящем в том, что «ум рождает слово, с словом же исходит дух, не рождаемый подобно слову», но всегда сопровождающий слово, «исходящий вместе с рождаемым словом» (цит. по: [1, с. 192]).

Несколько иначе интерпретирует Хильт, поясняя, что «образ (εἰκών) означает для свт. Григория *естественное*, подобие (ὁμοίωσις) – *сверхъестественное* уподобление человека Богу» [12, S. 77]. Исследуя вопрос, что здесь естественно и что сверхъестественно, Хильт прилагает к мысли восточного Отца категории западной теологии [12]. Для Отцов-каппадокийцев всё исчерпывалось двумя диалектическими связями: объективной связи твари и Творца и субъективной связи активного и инертного начал в человеке. При условии горения к Богу, владычественной стороной души человек способен, хотя и через силу, воздействовать на пассивную, материальную часть собственной природы. Целый человек, по учению Назианзина, «так же уступчив разуму, как и медь огню» (цит. по: [5, с. 62]). Следовательно, для человека требуется та же суровая закалка, что и для меди, если есть намерение сделать из него оружие духа.

По свидетельству святых отцов, совесть – это средство для безошибочного выбора добра; защита, не позволяющая человеку погружаться в бездну греха. Сознательно отрешаясь от зла, укрепляя свою волю в добре, человек, получивший от Создателя чувственно-духовную природу, становится личностью, занимающей царственное положение в мире и соединяющей весь мир: «В человеке заключается единение противоположностей между высшим и низшим, небесным и земным, разумным и неразумным, свободным и несвободным, духом и материей», – свидетельствует Григорий Нисский (цит. по: [1, с. 104]).

Двусоставное существо имеет единый центр, который равно относится к духов-

ной и телесной составляющим его природы. Таким центром для Отцов-каппадокийцев является «*сердце*». Данное понятие воспринято ими в основном из Библии. Говоря о сердце, каппадокийские философы почти никогда не имеют в виду его узкое значение как сердечной мышцы. Со стороны духовной сердце – это сама личность человека: «Писание во многих местах слово «сердце» употребляет в значении владычественного в душе» [5]. Так, человек, «побеждённый удовольствием <...> терпит поражение в самом сердце» [5]. Сердце может выступать носителем, казалось бы, чисто интеллектуальной информации. Например, оно сравнивается с воском, на который наносятся письмена добрых или злых привычек, и с ароматом «Христово благоухания» (то есть благодати), повешенном на грудь с целью распространения аромата на все тело. Однако всё это не отменяет его телесных качеств как носителя эмоций. По словам свт. Василия, человек есть «ум, тесно сопряжённый с приспособленной к нему и приличной плотью» (цит. по: [5, с. 62]). А сердце – седалище ума, поэтому едва ли только в спиритуалистическом смысле нужно понимать слова Григория Нисского о том, что целомудренные девы «живым сердцем воспринимают нетление Духа» (цит. по: [5, с. 63]).

Исследуя вопросы о душе человека и её способности, философы Каппадокийской школы порой высказываются в том смысле, что по внешнему облику человека можно понять его внутреннее состояние. Свт. Василий Великий высказывает здесь определённые физиогномические воззрения, хотя не в философском дискурсе, а в проповеди. Для сравнения, свт. Григорий Нисский приводит другой пример: тайные страсти души «выказываются явными признаками на лице» (цит. по: [5, с. 63]).

Но христианская калокагатия коренным образом отличается от античной классической. Она вообще не видит идеала в ныне

существующем теле, как подверженном тлению, и ищет в образе *святого* человека признаки нетленной жизни, как бы просвечивающие сквозь его плоть признаки будущего воскресения. Вся каппадокийская антропология «направлена на преодоление телесности в человеке, какой она является после падения» [13, р. 89]. Тело, по учению Отцов Церкви, несомненно, *было* выражением духа в первозданном человеке и, несомненно, *будет* им в райской жизни святых, обоженных людей. Но *является* ли оно таковым теперь? – Только до некоторой степени. Тело является страдательным, а душа – деятельным началом. Однако человек познаёт мир именно при помощи души, а действует посредством тела. Между этими двумя сторонами субъективной действительности постоянно действует перекрёстная связь. «Сила сообщается телу душою <...> сочувствие возвращается от тела к душе <...> тело приемлет жизнь от души, и душа приемлет болезненные ощущения от тела» [5, с. 63].

Вообще взаимоотношения тела и души в высшей степени сложны. Согласно христианскому учению, первый человек, поселённый в раю, был почтён Богом свободой: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Галатам 5, 13) [2]. В этом раскрывается особый Божественный замысел о человеке: в отличие от тварей, не имеющих свободы выбора, человек мог выбирать добро свободно, и выбранное им добро принадлежало лично ему, пишет Григорий Богослов. «Для упражнения свободы» первозданный человек получает заповедь не вкушать плодов с древа познания добра и зла [8, с. 666].

Казалось бы, тело только препятствует высшим созерцаниям духа. Оно вечно «течёт и рассеивается», и «если бы мы жили, имея душу ничем не покровенную, то могли бы тотчас понимать друг друга, по одним помышлениям» [5, с. 63]. Тело по-

стоянно противостоит духу в отношении добродетели и порока. Они даже подобны весам: когда перевешивает одно, другое неизбежно терпит ущерб. Однако, учитывая обилие платонических выражений в рассмотрении каппадокийцами этих вопросов, никогда нельзя забывать о том, что имеется в виду тело, подвергнутое тлению, болезням, а главное – страстям, которыми в сущности больна душа, а не тело. Душа погибла прежде. Тело за ней тотчас последовало, по обетованию: «*в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь*» (Быт. 2, 17) [2].

Исследуя генетическую связь между страстями, христианские аскеты сравнивают взаимное родство страстей со звеньями цепи: «Как в цепи, – говорит свт. Григорий Нисский, – когда потянут первое звено, прочие не могут оставаться в покое вне кругового сцепления, <...> так переплетены и соединены между собою и страсти человеческие: когда одна из них возымеет силу, то и всё прочее скопище пороков входит в душу» [4]. Так, «за тщеславием следует <...> любостыжательность», которая «влечёт за собою или гнев к равным, или гордость в отношении к низшим, или зависть к высшим» и т. д. [5]. По учению Иоанна Кассиана, страсть блуда соединена с чревоугодием, гнев – со сребролюбием, уныние с печалью, гордость – с тщеславием. По словам свт. Максима Исповедника, «от чревоугодия зарождается страсть блуда, от тщеславия – гордость, от сребролюбия – любостыжательность» и так далее [9, с. 98].

Свт. Григорий Нисский – каппадокиец, наиболее расположенный к спекулятивному идеализму, особенно сильно отстаивал достоинство человеческого тела в учении о Боговоплощении. Язычники (в лице таких критиков христианства, как Цельс) полагали, что Бог никогда бы не воплотился в человеческую плоть, и особенно не избрал бы путём для Своего рождения «скверные» органы женского тела. Обычно скептические

ский по отношению ко всем проявлениям плотской жизни, в «*Большом огласительном слове*», рассматривая этот вопрос, епископ Ниссы довольно твёрдо заявляет, что «скверных» органов у тела вообще нет, а детородная функция к тому же является почтенной, так как «сообщает бессмертие человеческому роду». И это убеждение, высказанное в форме проповеди, вполне соотносится с его философским учением о «плероме» (πλήρωμα), как количественной «полноте» человеческой природы, к которой стремится человечество путём череды деторождений и прежде достижения которой не наступит конец этого мира. Итак, мы не можем согласиться с тем, что «для Григория Нисского природа человека – это, прежде всего, духовная сущность, а тело рассматривается им как не свойственная этой природе примесь, чуждая его изначальному состоянию» [7, с. 125]. Если бы Григорий так плохо различал понятия *личности и природы*, он бы не был одним из новоникейцев. Необходимость сотворения тела, вероятно, оставалась для него загадкой, однако это творческий замысел Бога, а не досадная случайность, и тем более не последствие вольного падения человека (здесь коренное отличие от античного идеализма и христианского спиритуализма Оригена). Свт. Григорий Нисский ясно утверждает, что тело и душа были сотворены одновременно. Более того, в сочинении «*О блаженствах*» он толкует слова Апостола Павла «*Он (Христос) есть мир наш, сделавший из обоих одно*» (Еф. 2, 14) [2] как относящиеся к душе и телу. Совершенный человек – не бестелесный дух, а духовно-телесное существо, в котором устранён всякий дуализм. «В нём одно и то же есть и видимое с сокровенным, и сокровенное с видимым» [5, с. 65].

Свт. Григорий Нисский, опровергая учение Аполлинария, говорит, что «воля есть не иное что, как некоторый ум и расположение к чему-либо»; в ком нет ума, «тот не

может участвовать в чистой добродетели», так как добродетель осуществляется свободной волей, направляемой умом (цит. по: [1, с. 95]).

Эллинская философия, современная каппадокийцам, должна была с осуждением смотреть на такую попытку примирить непримиримые, с её точки зрения, начала: материю и дух, состояние деградации и то, что может (но не должно) деградировать. По словам А. Армстронга, для платоников настоящее земное, животное тело человека «не было истинной частью» его самого и являлось «больше препятствием, чем подспорьем для души в приобретении добродетели и мудрости. Оно не было злом, подобно всему материальному; оно было благим и прекрасным созданием божественного интеллекта», человек находился в нём «с определённой благой целью»: для того, чтобы «как можно выше поставить власть интеллекта и души», чтобы иметь «обязанности по отношению к телу и к внешнему миру, которого не должно избегать». Однако в целом «оно было неудобством и бременем, а необходимость войти в него снова после конечного освобождения от него производила на платоников угнетающее впечатление бессмыслицы, принять которую было бы просто неразумно» [11, р. 46-47].

Рассуждая о проблеме бытия человека в мире, каппадокийские философы исследуют вопросы о происхождении и цели существования человека, а также анализируют и систематизируют антропологическую проблематику в философских системах античности и раннехристианского наследия. Согласно христианской антропологии каппадокийских философов путь аскетического упражнения в добродетели должен пониматься как вид духовного творчества. В частности, свт. Григорий Нисский определяет модус бытия человека и главный признак его устройства, который стал присущ ему после грехопадения, как отпадение ума от созерцания Божественного первообра-

за, потерю владычественного положения ума в душе и подчинение его страстям.

Василий Великий пишет, что «Бог не виновник зла»; Григорий Богослов, Афанасий Великий, Григорий Нисский рассуждают так же. Первоисточник зла «не в Творце и Промыслителе», но в свободной воле человека; «зло имеет не субстанциальный, или космический», но нравственный и отрицательный характер: «Зло есть только отсутствие добра, подобно тому, как тьма есть отсутствие света»; зло есть только «быстрый переход от того, что согласно с природой, к тому, что противоестественно, [так как] ничто не зло по природе»; зло – «не сущность <...> и не свойство сущности, но нечто случайное, т. е. добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что противоестественно <...> и есть грех» [1, с. 225-226]. На основании рассмотрения и анализа основных положений каппадокийских философов можно утверждать, что устройство человека до грехопадения и после него – разные духовно-физические константы. Важнейший шаг на пути преодоления этого разрыва – обращение повреждённой человеческой природы к её божественному первообразу.

Таким образом, можно утверждать, что актуальность научного исследования антропологической проблематики подтверждается не только постоянным интересом и безусловной значимостью исследования самих антропологических проблем на протяжении всей истории бытия человека, но также и поиском путей развития и совершенствования человека как в эпоху расцвета философии Каппадокийской школы,

так и в современном контексте развития общества и человека.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Байдакова М.Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2008. – 233 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические / В русском переводе с параллельными местами и словарём. – М.: Российское библейское общество, 2001. – 1312 с.
3. Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека. Образ Божий в грехопадении // Русская религиозная антропология: В 2-х т. Т. 2. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. – М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. – 480 с. – (Сокровища русской религиозно-философской мысли. Вып. III).
4. Григорий Нисский, свт. Творения, ч. VII. О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни // Электронная библиотека одицовского Благодичиния. [Электронный ресурс]. – URL: [http://odinblago.ru/nisskiy\\_t7/8](http://odinblago.ru/nisskiy_t7/8) (дата обращения: 03.03.2013).
5. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
6. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб.: ЦИОР, 2000. – 652 с.
7. Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. – СПб.: АЛЕТЕИЯ, 2001. – 242 с.
8. Св. Григорий Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
9. Св. Максим Исповедник. О любви. Гл. 56. – СПб., 1991.
10. Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис. – М., 1911.
11. Armstrong A.H. and Markus R.A. Christian Faith and Greek Philosophy. – London, 1960.
12. Hilt F. Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. – Köln, 1890.
13. Ladner G.B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa. In: *Dumbarton Oaks Papers*. 12. – Cambridge, 1958.