

УДК 1(091); 171

Неганов В.В.

Московский университет МВД России

**РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ НА ПРИРОДУ И НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА
ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ
(ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)**

V. Neganov

Moscow University of Ministry of Internal Affairs of Russia

**THE DEVELOPMENT OF THE CAPPADOCIANS' VIEWS ON THE NATURE
AND PURPOSE OF MAN (HISTORICAL PHILOSOPHICAL ANALYSIS)**

Аннотация. Исследование взглядов на природу и назначение человека является, безусловно, актуальной проблемой, поскольку никакая антропологическая концепция не возникает в отрыве от общепризнанного исторического контекста. Каппадокийские Отцы выразили в философских терминах основы христианского вероучения, в том числе ключевые антропологические категории. В научной статье проанализированы основные философские аспекты исследования антропологических проблем тленного и нетленного в человеке, поврежденной синергии человека и возможности её восстановления на основании анализа трудов каппадокийских философов.

Ключевые слова: философия, античность, христианство, синергия, человек, антропология, каппадокийцы.

Abstract. The study of the views on the nature and purpose of man is a current one, as no anthropological concept occurs in isolation from general philosophical historical context. The Cappadocian Fathers philosophically expressed the foundations of the Christian doctrine of faith, including basic anthropological categories. Based on the analysis of the works of Cappadocian philosophers the article considers the main philosophical aspects of the study of anthropological problems of corruptible and incorruptible in man, the damaged synergy of human and possibility of its recovery.

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

Исследуя вопросы о душе человека и её способностях, философы Каппадокийской школы опираются на христианское учение о воскресении, которое в корне меняло античные представления о человеческом бессмертии. С точки зрения Отцов Церкви, характер первозданной телесности, к которой должен вернуться человек, не был «эфирным», как думал, например, Ориген. Св. Амфилохий Иконийский чётко утверждает, что «первый человек создан не из небесной материи, а из земли» [8, с. 229]. Телесное воскресение представлялось Отцами Церкви по образу Воскресения Христа, верить в которое их убеждала *traditio apostolica*: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша <...> и умершие во Христе погибли» (1 Кор. 15, 14, 18) [2].

Душу и тело, подобно строительному клею, удерживает в совокупности сама Божественная сила (θεῖα δύναμις). «И это есть воскресение – того, что прежде было сопряжено и по разложению взаимно соединяется, возвращаемое в неразлагаемое единение (συνφθομένον), чтобы человечеству возвратилась первоначальная благодать и снова

© Неганов В.В., 2013.

вступили мы в вечную жизнь, когда при- мешавшийся к естеству порок по причине разложения нашего состава исчезает в нас, как бывает это с жидкостью, которая, когда сосуд с ней разбит, не будучи ограждаема ничем, разливается и пропадает» (цит. по: [6, с. 66]). Итак, телесная смерть необходима для полного исчезновения живущего в теле греха. Затем, если душа приобрела святость, человек воскреснет уже в непорочном и совершенном теле. Противоположного воззрения на духовно-телесный состав человека придерживался Плотин. Специально этому вопросу философ посвятил притчу о человеке, живущем в некоем доме как странник или гость. Он может устроиться в доме так, чтобы недостатки сооружения почти не стесняли его свободы, но всё равно «настанет время, и он уйдёт, и уже более не будет нуждаться в доме» (цит. по: [6, с. 66]). Таков, по Плотину, путь души: тело – лишь её временное пристанище. Она призвана слиться с Умом в созерцании Единого.

Философы Каппадокийской школы, рассуждая о тленном и нетленном в человеке, унаследовали двойственное отношение к телесной жизни человека от Апостола Павла. По учению Апостола, помыслы духовные противостоят плотским, и эта борьба есть основная внутренняя динамика человеческой жизни. *«Не живёт во мне, то есть, в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?»* (Рим. 7, 18, 19, 22, 23) [2]. В то же время Апостол не мыслил человека в вечной жизни бесплотным духом. Воскресшее

тело, говорил он, будет преображённым и «духовным», однако же телом (σῶμα). *«Не все мы умрём, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мёртвые воскреснут нетленными, а мы изменимся; ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему – облечься в бессмертие»* (1 Кор. 15, 51-53) [2].

Эта точка зрения полностью разделялась каппадокийцами, и Г. Ладнер совершенно справедливо связывает с ней утончённую и, на взгляд европейца, «не вполне реальную» технику изображения человека, которая отличает византийское искусство [10, р. 94]. Свт. Григорий Нисский, свт. Иероним, св. Максим Исповедник, исследуя способность познания и чувственного восприятия человека, утверждают, что внешние чувства – это проводники страстей: каждый порок входит в душу чрез одно какое-либо чувство (зрение, слух, вкус и т. д.), как «чрез своего рода окна»; «многие страсти таятся в душах <...> и обнаруживаются только при появлении предметов» (цит. по: [1, с. 103]). Был ли Апостол Павел в своём недоверии к телесной жизни вдохновлён эллинской философией? Это предположение частично может быть оправданным, но ни в какой мере не является необходимым. Во всех основных мистических течениях Востока существовала аскетическая дисциплина, что говорит об осознании нужды в укрощении плоти, а следовательно – об отношении к ней как к препятствию в духовной жизни.

Ко времени Апостола Павла в Палестине уже укоренилось ессеиство, мало связанное с эллинизмом: проповедуя, вёл крайне суровую жизнь Иоанн Креститель; наконец, и пример большинства ветхозаветных пророков свидетельствует о тех же тенденциях. В свою очередь, *оправдание* тела в акте воскресения было чисто библейской идеей, хотя впервые отчётливо проявленной в христианстве: *«Была на мне*

рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвёл меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово Господне!» Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживёте. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дух, и оживёте, и узнаете, что Я Господь. Я изрёк пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошёл шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырёх ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрёк пророчество, как Он повелел мне, и вошёл в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище» (Иезекииль 37, 1-10) [2]. Тело в библейском, ветхозаветном и новозаветном мышлении понималось как актуализация душевной жизни в мире. А если мир сотворён Богом и по существу своему благ, человеческое тело по существу не может быть даже нейтральным, а необходимо должно быть благим – разумеется, при полной телеологической адекватности, которая в настоящее время коренным образом повреждена смертью: кто «чтит частицу Божества, какую имеет в себе <...> саму плоть (прах – χούς) влечёт за собой к небу (πρός οὐρανόν)» [6, с. 68].

Рассуждая о душе человека и её способностях, мыслители Каппадокийской школы рассматривают отдельно понятие души, т. е. человеческой личности как таковой. В Ветхом Завете «душа», или «душа живая»

была синонимом «живого существа», или самой «жизни». В Псалтири пророка Давида она также – главный орган общения с Богом. Отношения Бога к человеку формулируются чаще всего как отношения к его душе: Бог «избавляет» душу от смерти, «отводит» её от несчастий, «веселит» её, «исполняет благами» и т. д. В свою очередь, человек «возносит» душу к Богу, «изнуряет постом» или, наоборот, «ублажает» её, «изливает» душу перед Богом. Иногда «душа» принадлежит одновременно целой группе людей, например: «душа наша чаёт Господа» (Пс. 32, 20) [2]. В Новом Завете «душа» больше приближается к понятию личности. В отличие от всего временного, изменяющегося (в том числе человеческого тела), душа имеет непреходящую ценность. «Какая польза человеку, – говорит Иисус Христос, – если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Матф. 16, 26) [2]. Соответственно, более определёнными и уверенными становятся представления о «душах праведников», находящихся на небе, в целом – о персональном бессмертии каждой человеческой души. Античные концепции души как оживляющей силы, в которой состоит сущность человека, во многом были схожи с библейскими. Но они отличались значительно большей нагруженностью философской рефлексией. Так, одной из проблем античной психологии была проблема соотношения души и ума. С одной стороны, ум признавался самым благородным качеством человека, и в уме концентрировалось его личностное самосознание. С другой стороны, невозможно было вывести полностью за пределы души эмоции, ощущения и страсти.

В связи с этим в идеалистической философии душа понималась как нечто посредствующее между умом и телом. Так возникла *трихотомия* «дух (ум) – душа – тело», воспринятая Отцами Церкви ещё из апостольской традиции. «Сам же Бог мира да

освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фессал. 5, 23) [2]. Сущность этой концепции была, разумеется, не в представлении человека состоящим из трёх субстанций, а только в формальном разграничении функций в пределах духовно-телесной жизни. Трихотомия, как правило, имела у восточных Отцов «условный смысл» [3, с. 184]. В свою очередь, умственная способность, представленная духом, в соответствии со стоической психологией (учением о логосе внутреннем и внешнем), делилась на два аспекта. По словам свт. Григория Богослова, «душа – природа, оживляющая и движущая; с моею же душою соединены разум (λόγος) и ум (νοῦς)... Ум – это внутреннее и безграничное зрение; а дело ума – мышление и впечатление в себе мыслимого. Разум – разыскание впечатлений ума (λόγος δ' ἔρευνα τῶν νοῶς τολωμάτων); его ты выговариваешь посредством органов речи» (цит. по: [6, с. 70]). Учение о душе было так тонко разработано в античной мысли, что греческие Отцы Церкви воспринимали его скорее как научно-теоретическую доктрину, чем как философскую. В этом учении сконцентрировались достижения логики, педагогики, метафизики классического периода. Представление о трёх душевных силах – разумной, раздражительной и желательной – до сих пор остаётся значимым в христианской антропологии, так как она необходимо изучает прежде всего способности восприятия, мышления и мотивации. Для представителей Каппадокийской школы не было принципиальным вопросом, как называть эти силы – «способностями» души или даже её «частями» [4, с. 11]. Главное, что они усматривали в человеческой личности «единство в троичности и троичность в единстве» (цит. по: [6, 70]). Личность человека оставалась нераздельной, как и его духовная субстанция.

Подобно «энергиям» Бога в христианском богословии, «силы» души различались не по существу, а по своей деятельности, как определённое позиционирование души в окружающем мире. Вследствие этого и познавались они эмпирически, по результатам, которые производятся ими в поведении человека. Ими душа, «как бы членами, выражает свою деятельность <...> эти силы не вещественны и не имеют бытия, отдельного от души» [4, с. 12].

Учение о силах души является диалектическим. Это попытка описать человека разносторонне, как существо, принадлежащее к миру и действующее в мире. Человек обращён к действительности впечатлительной, страдательной стороной своей природы. Но для того, чтобы действовать в мире, этого недостаточно. Ему необходимо иметь влечения, которые исходят из его внутренней природы и определяют мотивы его поступков. Отцы Церкви отдавали себе отчёт в том, что волевая регуляция как таковая имеет непростую и противоречивую природу. Однако высшим регулятивным принципом они, несомненно, считали разум. Сама невидимость души увязывалась ими с безвидностью разумной природы [6, с. 71]. Обладая разумом и свободой, человек, с точки зрения Отцов-каппадокийцев, может рассудить между разнообразными впечатлениями и желаниями своей души, сознательно делая выбор в пользу того, что сочтёт наилучшим.

Проблема согласования страдательной, желательной и разумной сил в человеке – это, по сути, проблема свободы воли. Черпая содержание своего сознания и мышления из окружающего мира, имея к нему неопровержимую привязанность, может ли человек быть свободным, и не зависит ли он от превращения и «смешения стихий», которое составляет его природу, во всех своих проявлениях? Этот вопрос решался Отцами Церкви в духе библейской антропологии, которая утверждает как со-

творённость и континуальность человека, так и его бытие по образу и подобию Творца. Заключение души в мире и в теле, за пределы которых она сама выйти не может, её жизнь по желаниям, привязывающим её к чуждым ей по природе вещам, – доказывает безусловно, что человек не безначален и не самопроизволен, а сотворён и помещён в настоящие условия своей жизни по воле и законам, от него не зависящим. В то же время его способность ограничивать свои желания, отвращаться от удовольствия и добровольно идти на страдание, даже смерть, равно как и чувство совести, осуждающее за то, что всеми тремя силами души может быть принято с одобрением, – свидетельствуют о свободе выбора и некоем испытании человека в этом мире. Всякое испытание бывает призвано проверить какую-то способность. Христианские мыслители отмечали, что человек носит в себе образ Бога: Его автономности, благодати, премудрости, силы. Испытанием свободы проверяется действительное соответствие личности тому образу, который в ней заключён. Итак, различие «образа» и «подобия» Божьего в человеке, которое имеет место у свт. Григория Нисского, есть не что иное, как различие потенциального и актуального соответствия Божественной природе. Однако уже потенциальное соответствие указывает на неотъемлемые свойства духовной природы. По интерпретации профессора В.И. Несмелова, «как природу не делают, а имеют, – так и подобие в свойствах природы не приобретается, а имеется; и как нравственную личность не имеют, а вырабатывают, так и подобие в нравственных свойствах не имеется, а приобретается. Первое подобие есть подобие образа, а второе – подобие в собственном смысле» [7, с. 384].

Благодаря наличию разума, вся душа в целом носит печать Божественности. Бог отличается от человека не тем, что ничего не воспринимает и не желает, а тем, что аб-

солютно свободен и разумен во всех Своих проявлениях. Поэтому раздражительная и желательная силы не отсекаются каппадокскими философами от природы души, как нечто ей чуждое, а приводятся в соответствие и, можно сказать, в центростремительное движение относительно разума. В свою очередь, сам разум должен обратиться к Богу для того, чтобы воспринять подлинное господство над прочими силами души, потому что, причастные стихиям мира, они могут отказывать ему в повиновении, как мир отказал в повиновении Адаму после падения. С этим связано представление об уме (или духе) как некоем Божественном уделе в человеке, который до воздействия благодати пребывает непробуждённым. Ум дан от Бога, и потому все блага ума также происходят от Бога. Воспринимая плоды ума, душа оказывается в состоянии, подобно зеркалу, нести на себе облик своего Создателя. Тогда все её силы очищаются от страстей. Их произведениями становятся добродетели. «Григорий Богослов, – пишет учитель Церкви начала IX в., – добродетели мысленной части называет благоразумием, рассудительностью и мудростью; раздражительной – мужеством и терпением; возделывательной – любовью, целомудрием и воздержанием. Правда же рассеяна во всех них, поскольку всем даёт приличное направление <...> Такова гармония благозвучного органа души» (цит. по: [6]). Эти качества приобретаются большим трудом христианской жизни; но с самого начала они были присущи душе. При сотворении человека «Зиждитель, как будто красками, наложением добродетелей расцветил образ, словно Свою собственную красоту» (цит. по: [6]). Так, «истинно прекрасное есть соразмерность в душе, доблестно настроенной (τὸ ἐν τῇ ψυχῇ σύμμετρόν ἐστι κατ' ἀρετὴν διακεκμένῃ)» (цит. по: [6, с. 73]). По мнению свт. Василия Великого, труд был необходим и первозданному человеку. Например, имея в виду искушение плодом

древа познания в райском саду, святитель говорит о том, что *пост*, как урок добровольного воздержания, «современен человечеству». Между человеком и его Творцом стоит одна только свобода воли (ἡ προαίρεσις), которая может становиться «демиургом зла» [11, р. 58]. Но она не просто разделяет, а ещё и посредствует. Свт. Григорий Богослов утверждает, что свобода важна для человека, так как сделанное недобровольно ни при каких обстоятельствах не может быть ни похвальным, ни долговременным. В этом убеждении Отцов Церкви можно усмотреть глубокую мысль, что свобода была дана человеку для бесконечного совершенствования. «Человек наделён свободной волей, – писал свт. Амфилохий Иконийский, – поэтому его нельзя исцелить от греха без его согласия» (цит. по: [6, с. 74]). Ум подвижен от света к тьме и от тьмы к свету, подобно глазу, который практически без усилия преодолевает взглядом огромные расстояния.

Следуя в этом вопросе той же линии христианской мысли, что Тертуллиан и представители Александрийской школы, которым принадлежит философская разработка учения о свободе, Отцы-каппадокийцы отвергли предопределение – не только в смысле существования изначально «чистых» и «нечистых» душ, как в гностических системах, но и в смысле непреодолимого влияния космических сил на события жизни человека, как в астрологии. Свт. Василий Великий утверждал, что вера во всемогущую «судьбу» (ἀνάγκη) совершенно уничтожает все «надежды христиан» [6, с. 74]. Решительное утверждение свободы воли имело далеко идущие последствия для христианской мысли и дисциплины. Воля эффективна, только когда она свободна во Христе: «К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5, 18) [2]. Быть мудрым, как говорит свт. Григорий Богослов, – значит «иметь ведение о Божественном и человеческом» (цит. по: [6]). Свт. Григорий Нисский утверждает, что «личность

свободна от законов необходимости, неподвластна господству природы» (цит. по: [6]), поэтому имеет возможность свободно себя определять с помощью воли. «Цель свободы, – поясняет свт. Григорий Богослов, – в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает» (цит. по: [6]). Греческое слово «свобода» означает прежде всего высвобождение от рабства, но не отсутствие дисциплины вообще, поэтому для современников свт. Василия Великого не существует противоречия между идеей христианской свободы и необходимостью исполнять Заповеди: Сын освобождает верующих от рабства греха (см.: Ин. 8, 31-36) [2], т. е. человек уже не вовлекается в грех с необходимостью, грех не властвует над человеком, как прежде (Рим. 7, 14, 19) [2]. Тем не менее освобождение от греха неосуществимо без усилий самого человека (Мф. 11, 12) [2], от которого требуется исправление воли, реализуемое через особое усилие, упражнение воли [1, с. 14, 48-49]. По словам свт. Григория Нисского, то, что человек по природе свободен, означает, что он «не страдает от послушания» (цит. по: [6, с. 75]). Полноценное исполнение заповедей Христа может быть лишь добровольным. Вот почему и в истории грехопадения Бог не обезопасил людей от обмана со стороны змия: их решение должно было выявить их твёрдость в любви к Богу. Любовь совершенно свободна – этот тезис, довольно странный для античного мира (ибо любовь, даже самая чистая, есть влечение), отстаивался защитниками христианства со всей категоричностью. Именно в любви разрешается противоречие между страдательным и активным аспектами человеческой души. Человек выбирает между расположениями своего сердца: эта идея патристической антропологии была продиктована Евангелием: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Матф. 6, 21) [2]. Личные существа – «апогей творения», так как «они могут по своему свободному выбору и по

благодати стать богом» (цит. по: [6]). Бог сотворил человека «животным, получившим повеление стать богом» (цит. по: [6]), – 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» [1, с. 20-21].

Философы Каппадокийской школы рассматривали деятельность души как синергию. С одной стороны, это синергия различных сил души между собой, с другой – синергия воли человека и воли Бога. Противоположна этому синергия греха, в которой участвует злая воля бесплотных существ – противников Бога, демонов. Она разрушает естественную синергию сил души, подчиняя эти силы дьяволу. Вера в существование бесплотных духов, оказывающих влияние на жизнь людей, была почти повсеместной в эллинистическую эпоху, так что даже Цельс (II век) упрекал христиан в непочтительности к этим могущественным участникам мирового процесса. Христиане, однако, представляли себе реальность духовного мира ещё более драматично, чем язычники. Они были убеждены, что некогда в нём произошло фатальное разделение на стороны добра и зла, которые теперь сознательно стремятся склонить и людей на свою сторону и привести человечество, ко времени огненной гибели физического космоса, в состояние такого же фатального разделения. Результатом отпадения первой человеческой пары, Адама и Евы, от Бога, было их подчинение воле того, кто искушал их совершить грех. Три основных компонента богообразности человека – разум, свободная воля и бессмертие – не остались предоставленными самим себе, а «приобрели демонического двойника в «образе противоборствующей природы»» [12, р. 281]. Изменчивый по существу, человек не должен был совершить особенного усилия над собой, чтобы

отпасть от Бога. Он только уклонился от прямого общения с Создателем, подобно подвижному зеркалу, которое легко поворачивается и меняет отражение [7, с. 417]. Однако за этим последовало повреждение, как его внутренней природы, так и всего вверенного ему космоса. «Когда, оставив добрый образ жизни в раю, мы без меры вкусили яда преслушания, то сделались немощными, и природа подчинилась этой злой и смертельной болезни» [6, с. 76]. Поскольку мир первоначально был соединён союзом любви, с утратой любви связи, обуславливающие бытие мира как единого организма, не исчезли, но качественно изменились. Прежде всего, люди и животные начали умирать – Отцы-каппадокийцы не сомневались, что прежде грехопадения этого не было, и утверждали необходимость перманентного разрушения человека именно по причине греха. Свт. Григорий Нисский так объясняет природу смерти: «Оттого нас приняла в себя мертвенная жизнь, что и самая наша жизнь, в некотором смысле, умерла. Ибо действительно мертва жизнь наша, лишённая бессмертия» (цит. по: [6, с. 76]). Следовательно, мир в его нынешнем состоянии представляет собой лишь тень и пародию на тот, что был создан в начале. Значит ли это, что человек лишён всякой способности к добру? Отцы Церкви так не считали. Они, вслед за Апостолом Павлом, видели в людях естественные внутренние наклонности к поступкам, которые внешне предписаны библейским законодательством: «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чём свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 14–15) [2].

Анализируя историю культуры и религии эллинского мира, каппадокийские философы не умаляли, а, напротив, под-

чёркивали примеры героизма, скромности, целомудрия древних. «Мы, – обращался свт. Василий к христианам, – часто и у людей чуждых веры должны заимствовать себе побуждение к показанию добрых дел» (цит. по: [6, с. 77]). Причина того, что человек остался способным к добру, заключается в его природе, устройстве которой было совершенно до греха. Но поскольку сама природа поражена грехом, это естественное добро не может быть устойчивым и постоянным. Добиться ясного понимания данной проблемы было важной целью каппадокийцев, для достижения которой они развивали учение о первозданном человеке. В душе, устроенной согласно с Божественным замыслом, не просто присутствует какое-то добро, а не отсутствует ни одна добродетель, и все блага находятся в совершенной гармонии. Так, согласно свт. Григорию Нисскому, Христос различает Заповеди блаженства в Нагорной проповеди не по существу, а таким образом, как опытный живописец по частям излагает несведущим каноны красоты человеческого лица. Между тем в естественном человеке мы находим противоположное: при наличии некоторых отдельных добродетелей, в нём не обретается ни гармонии, ни синергии с волей Бога, в то время как всякий, вольно или невольно совершённый грех становится «невыводимой краской» на ткани души [6, с. 77]. Рассматриваемая проблема имела в высшей степени конкретное и практическое значение, так как христианские мыслители были убеждены, что после испытания на земле решается судьба человека в вечности.

Эсхатология Каппадокийской школы тесно связана с её антропологией и проникнута высоким философским пафосом. На Страшном суде, по мысли старшего каппадокийца, человека будет обвинять не кто-либо, а его собственные дела. Свт. Василий Великий говорит также о *взаимном* суде Бога и людей. Смысл этого тезиса

заключается в том, что при окончательном и полном откровении Божественного Промысла (πρόνοια) люди *объективно* не смогут не признать правоту и благую предусмотрительность Бога, вследствие чего их осуждение за грех будет не субъективным произволом Божественного всемогущества, но твёрдым и непреложным удостоверением самоосуждения. Между тем заповеди Христа не невозможны для воплощения в жизнь. Это, по мысли каппадокийцев, доказал сам Христос: «учение словом предварил Он делами» (цит. по: [6]). Но для того, чтобы последовать за Логосом в Его воплощённой форме, человек должен, во-первых, уверовать в Него и, во-вторых, вверить себя Ему. Последнее совершается в присоединении к Церкви, как к телу Христову.

Экклесиология составляет, после христологии, важнейшее звено в сотериологии Каппадокийской школы. Внешнее воздействие на человека без его внутреннего преобразования исключается. Спасение – «это не простое действие, сообщающее нам некоторую благодать к избавлению от немощи». Повреждённая синергия должна восстановиться в сердцевине человеческой души. Для этого Логос не просто *явил* Себя в Откровении, но и в действительности *стал* человеком. В полемике с докетизмом, аполлинаризмом и арианством учение о Христе было чётко сформулировано сторонниками Никейского символа. Суть Воплощения в том, что Бог «ничто в естестве нашем не оставил невоспринятым» [6, с. 78]. Вселившись в изменчивую природу, Он истребил в ней зло. Далее Логос проходит через смерть вместе с человечеством, и совершается это посредством позорной казни, которой за свои дела достойно всё человечество. Правда, подчёркивается, что Христос не страдал по Божественному естеству, потому что это невозможно. Но страдания человеческого тела и души всецело были Его личным восприятием, хотя

Божество, оставаясь невозмутимым, дало Ему перенести их, а затем победить и самую смерть. В связи с этим свт. Григорий Нисский решается на такое утверждение: *Бог явился через Крест*. По мысли свт. Григория, жизнь и Воскресение Спасителя можно рассматривать как доказательство истинности всего Священного Писания. В подтверждение своей мысли епископ Григорий Нисский анализирует композицию Евангелия. В каждом из четырёх текстов Евангелия Христос «последовательно восходит к высшим степеням чудес» [6, с. 79]. Наконец, последним и самым главным чудом является Воскресение, засвидетельствованное очевидцами – апостолами и их учениками, которые за это свидетельство сами без страха шли на смерть. И всё это было предсказано пророками Ветхого Завета – таким образом, Логос наглядно раскрывает перед людьми смысл таинственного текста, в котором экзегет эпохи патристики находил разные уровни смысла, позволявшие углубиться в целый мир богословских и философских умозрений [5, с. 10]. Примером такого углубления служит классическое «Толкование Песни Песней Соломона» свт. Григория Нисского.

Таким образом, начиная с рассмотрения проблемы телеологии человека и связанной с ней телеологии космоса, которая занимала умы каппадокийских философов, до анализа основных антропологических проблем, можно утверждать, что «космология не может рассматриваться совершенно независимо от антропологии, поскольку человек есть причина бытия мира, или смысл философии истории, так как состояние и конечное завершение вселенной соответствует судьбе человеческой расы» [9, р. 57].

По нашему мнению, учение каппадокийцев о человеке является способом согласования вопросов разума и веры через совокупное исследование мира и человека. Нам удалось научно обосновать это положение и сделать выводы о том, что мыслители

Каппадокийской школы определяют цельность и единство человеческой природы, которая даже после грехопадения может вернуться к своему божественному образу и райской жизни и достигнуть к определённому возрасту совершенства после долгой аскетической практики. И в настоящее время связь философской традиции и современности очевидна и актуальна как в научно-историческом контексте, так, в современной практической перспективе. Мы научно доказали, что мыслитель Каппадокийской школы свт. Григорий Нисский при обосновании христианского учения о воскресении противостоит учению Оригена (предсуществование душ телам) и Климента (предсуществование тел душам), что важно не только в историко-философском контексте, но и значимо для правильного понимания христианской антропологии.

Таким образом, исследование и утверждение основных положений христианской веры при помощи философского инструментария позволяет не только раскрыть и обосновать библейские истины на теоретическом уровне, но и имеет практическое приложение к современному человеку. С нашей точки зрения, учение каппадокийцев о человеке – это не только философское осмысление и обоснование христианской антропологии, но и практическое руководство для человека на пути очищения от страстей, поскольку страстный человек – это человек, носящий в себе внутренний раскол; человек, утративший свою внутреннюю цельность. Каппадокийцы обнаруживают путь для возвращения человека к его естественному состоянию, «естественность» которого искажена, извращена и обезображена укоренением в страстях, уродующих человеческое естество и вменяющих ему неприсущие свойства. Борьба со страстями призывает человека к внутреннему воссоединению. Следовательно, можно утверждать, что непреходящая связь и преемственность

каппадокийской философской традиции и современности очевидна и актуальна как в научно-историческом контексте, так и в современной практической перспективе.

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. 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.
4. Кашменский С., прот. Святоотеческое учение о душе. – Пермь: Правосл. об-во “Панагия”, 2002. – 264 с.
5. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль 1979. – 431 с.
6. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
7. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб.: ЦИОР, 2000. – 652 с.
8. Попов И.В. Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II-IV веков. – Сергиев Посад, 2004. – 744 с.
9. Callahan J.F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // In: *Dumbarton Oaks Papers*. 12. – Cambridge, 1958.
10. Ladner G.B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // In: *Dumbarton Oaks Papers*. 12. – Cambridge, 1958.
11. Meredith A. The Cappadocians. – N.Y., 1995.
12. Pelikan J. Christianity and Classical Culture. – Bingham, 1993.