

УДК 13;130.3

Неганов В.В.

Московский университет МВД России

**ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ
В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ**

V. Neganov

Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia

**THE PROBLEM OF MORAL IMPROVEMENT IN THE CAPPADOCIAN
SCHOOL TRADITION**

Аннотация. В статье систематизированы и проанализированы важнейшие категории нравственного совершенствования человека, сформулированные в творениях мыслителей каппадокийской школы на основании переосмысления положений античной философской мысли и раннехристианского наследия. Актуальность темы подтверждается постоянным интересом к проблеме совершенствования человека и в эпоху патристики, и в современности. Автором установлено, что предельной нравственной задачей человека, с точки зрения каппадокийцев, является достижение добродетели, которая по своей природе безгранична, а стремление к ней не имеет конца.

Ключевые слова: философия, человек, нравственность, добродетель, духовность, совершенствование, каппадокийцы.

Abstract. The article systematizes and analyzes the most important category of moral perfection of man, formulated in the works of the thinkers of the Cappadocian school on the basis of rethinking the provisions of classical philosophical ideas and early Christian heritage. The relevance of the subject is confirmed by a continuous interest to the problem of improvement of the human in the Patristic Era and at present. The author claims that from the Cappadocian point of view of the utmost moral task of man is the attainment of virtue which is boundless by nature and the longing for which is limitless.

Key words: philosophy, human being, morality, virtue, spirituality, improvement, the Cappadocians.

Вопрос о возможности, необходимости и цели нравственного совершенствования человека на протяжении всей истории является одним из основополагающих. Каппадокийцы соединили в своих трудах различные аспекты антично-христианской мысли, равно богословской и философской. Как ученики, хотя и “косвенные”, Ириней Лионского, они восприняли существенные грани его мирозерцания, во многом отличные от александрийских [9, с. 40]. Воспитанные с детства в правилах ортодоксии, они «не предоставляли права философскому гносису перерабатывать положения веры, а только обосновывать их, связывать и выяснять» [8, с. 809]. Несмотря на это, каппадокийцы «с отрицанием оригенизма как такового соединили защиту александрийской духовности» [13, с. 118], а их мировоззрение «явило собой первую форму неоплатоническо-христианского синтеза» [4, с. 150]. Поскольку патристика явилась посредницей между античностью и средневековьем, применение Библии в гуманитарных целях имело далеко идущие последствия. Утверждение библейской доктрины божественного происхождения языка

привело к преобразованию античного гимназия в систему преподавания «тривиума», в состав которого теперь фактически входили грамматика, риторика, богословие, а диалектика и науки «квадривиума» становились служебными [5, с. 17]. Библия должна была теперь стать главным основанием всего понятийного аппарата философской мысли. Христианские мыслители критически оценивали античную культуру, выделяя в ней совместимое со словом Откровения и отделяя несовместимое. В связи с этим возникла проблема философского толкования Библии, вполне определенно поставленная в Александрийской школе, где утвердился метод аллегорического толкования Священного Писания. На Востоке александрийскому методу толкования Библии противостояла антиохийская традиция с её историцизмом [2, с. 18], а в Малой Азии – влиятельное на Западе богословие св. Иринея Лионского, в котором отрицалась характерная для философии того времени тенденция к спиритуализации в трактовке человека и космоса. Вместе с тем, по глубине теоретической разработки насущных философских проблем Александрии уступали все другие центры распространения христианского учения [7, с. 15]. Александрия стала главной ареной борьбы между православными и арианами, и это ещё более возвеличило её значение, особенно когда местные архиепископы Александр и, позднее, Афанасий Великий в своей полемике с еретиками представили триадологию и христологию в том виде, в каком их принял I Вселенский Собор 325 г. в Никее. Подобных взглядов придерживался в III в. св. Григорий Чудотворец – миссионер в провинциальной Каппадокии, который отстаивал ортодоксальные триадологические воззрения, сделавшиеся содержанием «никейского» богословия. Каппадокия, находившаяся всегда «на окраине культурной жизни Церкви, достигла своего славного времени при Василии (Кесарийском), Гри-

гории Назианзине и Григории Нисском» [14, с. 64] и дала своё скромное имя наиболее влиятельной школе «золотого века» патристики.

Неоплатонизм был завершением античной философии, попыткой объединить все её достижения во всеобъемлющей системе. Он продолжал развиваться с III по VI вв. н. э. Каппадокийская школа дала христианскую интерпретацию многих вопросов, поставленных в рамках этого движения мысли. Понятие «христианский платоник» включает в себя два значения: платоник, укрепляющий и трансцендирующий с помощью веры свои умозрения (например, блаж. Августин и Иоанн Филопон), и христианин, мыслящий и выражающий свою веру в терминах, понятных платоникам (каппадокийцы и преп. Максим Исповедник). Антропология каппадокийцев является наглядным примером их библейско-философского синтеза, поскольку человек в понимании христиан, как и философов, был существом, объединяющим в себе два мира – небесный и земной, идеальный и материальный; был божественным образом среди видимого и представителем вещественной вселенной среди невидимого. Философская антропология представляла собой как бы портик, с которого каппадокийцы обращались к современникам со словом христианского учения о цели человеческой жизни. По утверждению Дж.Ф. Кэллахана, «традиционные философские и научные теории применялись Василием или Григорием (Нисским) к обсуждаемым ими проблемам не механически, так как «мудрость мира» была усвоена ими как органическая часть их собственной интеллектуальной жизни» [10, с. 53-54]. Следует отметить, что философия в творчестве каппадокийцев претерпевала изменения, носившие характер внутреннего развития, закономерности которого зависели от оценки философских положений с точки зрения христианского

Священного Писания. Плоды этого развития, ставшие достоянием всей христианской культуры, представляют значимость не только для историко-богословского, но и для историко-философского осмысления. Прежде всего, фидеизм каппадокийской школы предполагал не отрицание философствующего разума, а его превосхождение. Философские идеи занимали важное место на пути к высшим, духовным созерцаниям. Философия рассматривалась как неотъемлемое звено дидактики, принимающей гомилетическую форму, в связи с чем она нередко сливалась с риторикой. Догматические вопросы, выносимые на широкое обсуждение, имели характер спора об определениях и требовали выработки точного понятийного аппарата. Среди них антропологические вопросы обладали значением интегральных, так как в ракурсе антропологии пересекались друг с другом проблемы христологии, теории познания, соотношения духа и материи, теодицеи, провидения и предестинации, Откровения, герменевтики, эсхатологии. Таким образом, философия продолжала быть важной частью христианской проповеди, хотя и не являлась руководящим началом при построении христианского мировоззрения. Исследование каппадокийской антропологии позволяет представить соотношение философии и библейской веры как соотношение научного языка, позволяющего выработать точную терминологию, и религиозного смысла, выражаемого средствами этого языка.

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 – греховно-

го и будущего – возрождённого», а также важности различения этих состояний человеческой природы и соответствующих им изменений, которые «не были ещё достаточно раскрыты церковными писателями» [1, 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.

Предельной нравственной задачей человека, с точки зрения каппадокийцев, является достижение добродетели, которая по своей природе безгранична, а стремление к ней не имеет конца. Глубокая убежденность в том, что «спасение» подразумевает не только избежание смерти, но «иной образ жизни, претворение самой природы» [5, с. 109], и что «новый Адам», каковым во Христе становится всякий человек, не есть лишь возвращение к «первому Адаму», но приобретение чего-то превосходного, – предполагала существенный пересмотр идеи совершенства человека, бытовавшей ещё со времен мифа о «золотом веке». Цель жизни заключается, по мысли каппадокийцев, не в том, чтобы вернуться в прежнее состояние, а в достижении того, чего не достиг Адам. Иными словами, христианин видит перед собой, как идеал, не то совершенство, которое изначально заложено в человеческое существо законами природы, а совершенство Богочеловека Иисуса Христа. В этом совершенстве снимается та дуальность человека, которая была дана ему для испытания и упражнения в добродетели. «Я желаю, – писал св. Григорий Богослов, – с Христом соумереть, чтобы с Ним и совосстать, имея всё Христово: и ум (λόγος), и тело (δέμας), и гвозди, и воскре-

сение» [5, с. 109]¹. Главой *полноты* человечества, к Которой принадлежат все люди, способные к вечному совершенствованию, является Богочеловек, обладающий полным и безусловным совершенством, – Иисус Христос. Благодаря «главе», всё «тело» также является безупречным, хотя оно и не равноценно во всех частях, и не просто. Л.П. Карсавин замечает, что «движение» к Богу есть в то же время «стояние» в добродетели [3, с. 122]. Понять эту диалектику можно через призму учения апостола Павла, согласно которому Христос распространяет Свои личные качества на всю Церковь, питая её Своим телом в буквальном смысле, так что в перспективе вся Церковь есть Христос в одной Богочеловеческой и во множестве человеческих ипостасей. «Он воспринимает мою плоть, – пишет Григорий Богослов, – чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь восприимлет худшее; но это боголепнее первого, это выше для имеющих ум» [5, с. 111]. Связь обновлённого человечества с Логосом со времён апостола Павла представлялась как связь тела со своей главой (Еф. 5, 23). На этом особенно настаивали каппадокийцы в своём нравственном учении: если тело будет в подчинении у главы, плоть – у разума, человек у Христа, то грех будет побеждён, и путь к совершенству открыт. Единство человеческого рода, который до сих пор разделён многообразной враждой, осуществляется таким же образом: «... Всякая глава, – рассуждает Григорий Нисский, – имеет одно естество и сущность с подчинённым ей телом, и некое сродство соединяет отдельные члены в единое целое, производя сочувствие и согласие целого с

частями. <...> Итак, чтобы тело пребывало цельным по своему естеству, необходимо, чтобы и отдельные члены были соединены с Главой, будучи по существу своему вполне тем же, что и Глава» [5, с. 111]. Вездеприсутствие Христа в Церкви есть и залог вечного совершенствования человека, и его осуществление в предельном смысле, так, что каждая личность, хотя и никогда не достигнет “конца” совершенства, будет на всех этапах пути видеть его исполнение в своём Вожде и Спасителе, открывая всё новые грани величия своей собственной, теперь уже *тварно-нетварной* природы. Это даёт возможность человеку надеяться на «всецелое познание (озарение – ἔλλαμψιν) Святой Троицы <...> в самом Христе» [5, с. 111], если только «всецелое» понимать динамически, а не статически. Отсюда можно выявить и требование, предъявляемое каппадокийцами к самому человеку. Если «мера» совершенства есть Христос, то «мера» участия в этом совершенстве каждой личности индивидуальна. Требуется наполнение души Божественной жизнью, чтобы можно было говорить о переполненности и ожидать восхождения к совершенствованию. Об этом вдохновенно писал Григорий Назианзин: «Всецело предадим себя самих, да и восприимем себя всецело, потому что совершенно себя воспринять, значит предаться Богу и принести в жертву своё собственное спасение» [5, с. 112]. Григорий Нисский излагает данное положение философски: «Как мы, действуя сообразно своей природе, приносим малое <...>, так прилично Тому, Кто всем богат, за вверенное Ему малое воздать тем, что Сам имеет по природе» [5, с. 112]. Так в антропологии каппадокийцев раскрывается христологическое понятие «общения природ». Путь человека к своему совершенству пролегает через его личность и осуществляется в самоотречении, самопожертвовании. Другого пути каппадокийцы не знают. Иным путём нельзя исчерпывающе «познать са-

¹ Здесь и далее высказывания каппадокийских мыслителей цитируются по: Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: Дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.

мого себя», до дна исчерпать всю отрицательную, злую энергию повреждённой природы. Капподакийцы рассматривают итог жизни как некий предел, пройдя который, человек определяется уже навечно к добру или злу. Христианин становится святым, если меняет «меру» человеческую, исполнения которой он достиг, на «меру» Божью, все предикаты которой, как правило, характеризуются в превосходной степени. «Тот не достиг ещё цели, кто не увидел предела своего пути. <...> Признак целомудрия – знать меру своей жизни. <...> Ибо как по Божьим мерам отмеривается мера нашей жизни, так по мерам жизни отмеривается и Божья мера» [5, с. 113]. В связи с этим, становится понятным утверждение каппадокийцев, что «спасение происходит не solo fidae, а по мере дел» [5, с. 113]. Здесь речь идёт о специальной активности человека, именно активности нравственной, его способности творить добро или зло. Заповеди Христа указывают каждому его меру, так как нет человека, который не мог бы исполнить их. Человек не может любить Бога и своего ближнего настолько, чтобы иметь возможность остановиться в любви. Отсюда происходит неодинаковость пути монаха и мирянина, священника, которые, достигая совершенства, каждый в свою меру, отвечают за вверенные им «таланты», и, стоя на разных ступенях иерархии, причащаются одного и того же естества: причём, «насколько приближается кто к Царю, настолько делается он светом (φάος), а с просветлением приобретает и славу» [5, с. 114]. Утверждая это, каппадокийцы отчётливо сознавали, что Бог совершенно непостижим по сущности и может познаваться только в Его «энергиях» [11, с. 105]. Но это не было, с их точки зрения, препятствием к Богообщению. Во-первых, «энергии» суть волевые воздействия Бога на все воспринимающие способности человека, и эти воздействия могут целенаправленно сообщать некое познание. Во-вторых,

«энергии» являются основой творческого акта, которым создан человек, в связи с чем оправдывается уверенность апостола Павла: «познаю так, как я сам познан» (1 Кор. 13, 12). В-третьих, «энергии» воспринимаются экстатически, как тот безграничный свет, который встречает мистика, в Богосозерцании оставившего долу всю тварь и себя самого. Таким образом, *обожение* охватывает всего человека, исторгает его из его собственной природы и, открывая перед ним её вечную (духовную) сторону, опять водворяет в ней словом, обеспечивает его бесконечным ростом, который сравнивается у каппадокийцев с сосудом, переполняющимся и увеличивающимся по мере своего наполнения; этим сосудом будет сама жизнь, которой никогда не пресыщаются живые существа, имея её в избытке.

Таким образом, философское осмысление антропологического учения о нравственном совершенствовании в творениях мыслителей каппадокийской школы представляется как пример использования философии в зрелой патристике «золотого века». Для этого требовалось размежевание философских (в том числе заимствованных и оригинальных) идей и положений библейского мировоззрения в тех пунктах, в которых такое размежевание было возможным. Нередко философские и религиозные мотивы в творчестве каппадокийцев сливались в единое целое, особенно в разделах, посвящённых этике. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский – незаурядные мыслители, поднявшие христианскую проповедь среди образованных людей на небывалую высоту. И если можно встретить утверждения, отчасти справедливые, что не каждый из них стремился к «самостоятельной» философской мысли – особенно же Назианзин был скорее гениальным выразителем идей своих сподвижников, чем новатором [12], – то это свидетельствует, на наш взгляд,

лишь о том, что можно говорить о каппадокийском кружке как о целой школе святоотеческой мысли, в которой необходимо должны были быть как создатели новых идей, так и гомилеты, способные отшлифовать и выразить эти идеи с поэтической силой и эмоциональной убедительностью.

Анализируя антропологию каппадокийцев, мы имели возможность заметить, что структура их учения о человеке отвечает трём состояниям человеческой природы: состоянию до грехопадения, естественному состоянию и возрождённому бытию в «будущем веке». Источником антропологической мысли каппадокийцев является, по преимуществу, библейское учение о человеке. Философские концепции, созданные языческой мыслью, в том числе представителями неоплатонизма, использовались, в основном, для раскрытия падшего состояния человеческой природы. Мысль каппадокийцев была основана на вере и в своих конечных выводах требовала веры. Но строй аргументации там, где аргументация вообще могла применяться, и формы интерпретации в тех вопросах, которые признавались в принципе подлежащими интерпретации, были философскими. Непреходящая ценность каппадокийской школы заключается в том, что в истории философии её идеал человечности и обоснование этики остаются не только одними из наиболее возвышенных, но и наиболее действенных. Таким образом, нравственная жизнь и нравственный человек, которые в современной научной терминологии обычно противопоставляются естественной жизни и естественному человеку и воспринимаются как различные и несовместимые понятия, по нашему мнению, полностью не соотносимы с учением греческих Отцов Церкви. Нравственная жизнь человека является «естествен-

ной жизнью *par excellence*, и нравственный человек наиболее естественен» [11, 62]. Идея естественности нравственного человека остаётся актуальной по сей день, и её продолжают разделять многие из тех, кто стремится взойти к истокам европейского идеала человечности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 1998. – 464 с.
2. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: МАРТИС, 1996. – 220 с.
3. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
4. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
5. Неганов В.В. Антропология Каппадокийской школы: Дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006. – 124 с.
6. Рождественский Ю.В. Философия языка. Культуроведение и дидактика. – М.: Грантъ, 2003. – 240 с.
7. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: УРСС, 2006. – 1008 с.
8. Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Патрология. – СПб.: ВОСКРЕСЕНИЕ, 2004. – 1216 с.
9. Скурат К.Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 320 с.
10. Callahan J.F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology. In: *Dumbarton Oaks Papers*. 12. – Cambridge, 1958. – P. 53-54.
11. Mantzaridis G.I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
12. Meredith A. The Cappadocians. – N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1995. – P. 50.
13. Otis B. Cappadocian Thought as a Coherent System // *Dumbarton Oaks Papers*. – Cambridge, 1958. – № 12. – P. 118.
14. Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. – Edinburgh: T&T Clark, 1994. – P. 64.