

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение высшего образования
«Курский государственный университет»

На правах рукописи

Дьяченко Ольга Николаевна

**ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ**

Специальность 5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук,
профессор
Торубарова Татьяна Викторовна

Курск 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.	3
Глава I. Личность как религиозно-философский феномен в средневековой мысли.....	31
1.1. Конституирование человеческой личности в эпоху патристики.....	31
1.2. Сущность и существование – ключевые концепты понимания человеческой природы в Средние века.....	61
1.3. Теоморфный статус человека в средневековой философии.....	82
1.4. Личностное начало в контексте проблемы универсалий.....	111
Глава II. Жизнь как личностный контекст.....	139
2.1. Энергия начала в эсхатологии человеческого бытия.....	139
2.2. Добро и зло как нравственные детерминанты существования человека.....	163
2.3. Свобода – сущностное основание человеческой личности в средневековой философии.....	206
2.4. Исповедальное начало как событие личного опыта.....	238
Глава III. Вера и разум в горизонте личностного самоопределения человека.....	261
3.1. Вера – фундаментальный способ человеческого существования.....	261
3.2. Слово как фундаментальное измерение человеческого бытия в философии Средних веков.....	282
3.3. Жизнь как текст.....	300
3.4. Вера в контексте личностного самоопределения человека.....	322
Глава IV. Антиномия – ключ к пониманию человеческой личности в Средние века.....	343
4.1. Антиномия как выражение личностного начала.....	343
4.2. Божественное и демоническое как дихотомия личностного самоопределения человека.....	360
4.3. Духовность как онтологический принцип конституирования человеческой личности.....	381
Заключение.....	403
Библиографический список.....	414

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования проблемы личности в западноевропейской средневековой философии обусловлена тем, что многие тематические линии, связанные с концептуализацией и экспликацией личности в современной философии, берут свое начало в западно-христианской мысли Средних веков. Идеи, которые конституировались в этот период, получают рецепцию в персонализме, экзистенциализме, учении о Богочеловечестве, представленном в наследии русских мыслителей, а ключевые основы понимания личности, ее метафизические константы (бытие как Слово, вера, свобода, добро, исповедь) имплицитно заключены во многих философских концепциях Нового и новейшего времени.

В период патристики формируется метафизическая позиция понимания бытия как Слова, открывшая принципиально новый подход в осмыслении человеческой природы. Главная антиномия средневековой философии, развивавшейся в теоцентрическом горизонте, заключается в парадоксальности идеи Откровения, ключевых христианских положений и их смыслов, и в первую очередь Личности Христа, вобравшей в Себя природу Бога и человека. Следовательно, сотворенный человек, созданный по образу и подобию Бога, отражает эту антиномичность через заданность (быть совершенным, как Отец Небесный) и данность (наличие искаженной в силу грехопадения тварной природы), через время и вечность, поскольку вся жизнь средневекового человека разворачивается в направлении будущего.

В настоящее время спектр оценок проблемы личности в западноевропейской средневековой философии в историко-философской науке варьируется от сомнений в ее существовании, возможности постановки и философского оформления до всецелого ее отрицания в силу безраздельного властвования доктрины в Средние века, а следовательно, неосуществимости разграничений собственно теологических и философских вопросов. В этой связи возникает сомнение: возможно ли, чтобы за тысячу лет в средневековой мысли так и не появилось сколько-нибудь определенных попыток концептуализации лично-

сти, учитывая, что в античности личность не имела собственного метафизического контекста. Наличие религиозных идей в западноевропейской мыслительной традиции никак не исключает философской рефлексии проблемы личности и ее перцепции, несмотря на то, что само прочтение и анализ средневековой мысли проблематичны уже потому, что всегда существует соблазн анализировать и оценивать эту мысль с позиции современных теорий и научных концепций личности, подавляющее большинство из которых базируется на прямом или косвенном, но всегда принципиальном противопоставлении научного знания и религиозного понимания человека. Возникает проблема восприятия средневекового наследия и стремление полностью исключить из него теологический контекст и религиозные смыслы. В настоящее время наблюдается и обратная тенденция: исследовать средневековую мысль сугубо в теологическом ключе.

Поэтому, обращаясь к средневековому пониманию личности, следует признать, что нельзя исключить фундаментальную метафизическую позицию понимания бытия как Слова, а также базовые теологические установки в трактовке самой природы человека, имеющей теоморфный статус, образуемый концептами «внутренний человек», «образ Божий», «подобие Божие»; это означает, что мы должны вести речь о личностном начале человека за пределами самого же человека. Такой подход будет выглядеть несостоятельным, если не учитывать того, что в Средние века личность – религиозно-философский феномен. Ключевой для понимания человека является Личность Христа, Которая есть основа и принцип личностной определенности человека, имеющего свободу самоопределения. Божественное бытие является базисом онтологической природы человека. Теистическая концепция отоологии основывается на концепции личности, а вопрошание о человеке есть всегда размышление о феномене человеческой личности, имеющей фундаментальные метафизические основы, перспективы экспликации подлинной духовности в разнообразных содержательных и смысловых гранях. Антиномичность и парадоксальность есть базовые принципы понимания личностного начала, а также самой проблематики,

связанной с личностью человека. Они радикально не совпадают с иными представлениями о личности, развивавшимися в последующие эпохи в иных философских традициях, теориях и системах.

В работе эксплицирована фундаментальная для понимания специфики западноевропейской философской мысли проблема антагонизма двух интеллектуальных традиций: западно-христианской и восточно-христианской. Уникальные черты каждой из них проявляются не только в характере догматических истолкований христианской истины (доктрина о Filioque – именно ее принято считать главным источником разделения и последующего развития традиций), но и в понимании человеческой личности. На Западе формируется представление о личности как онтологической индивидуации (Августин, Абельяр), в западно-христианском мистицизме личность представляется как сфера чистого Не-Я, противостоящая самости (Иоханн Таулер); на Востоке личность всегда соотносится с концептом «образа Божиего», ее характеризует принципиальная «несводимость к природе» (В.Н. Лосский). Концептуальную оформленность и ключевые смысловые характеристики проблема личности получает в философии патристики, дальнейшее же ее развитие продолжается в мысли западно-христианских мистиков, поэтому существенная часть данного исследования посвящена этим философским традициям.

Новая метафизическая перспектива постижения человека как личности, связанная с формированием антропоцентрического горизонта понимания (Ренессанс, Новое время), ознаменована смещением акцентов в понимании человеческой личности с метафизических смыслов на ценностные установки, что приводит к замене метафизических оснований на аксиологические, получающие продолжение в идее ценностного мира в философии неокантианства, у М.Шеллера и иных представителей философской традиции XX века. Такая же тенденция отмечается в понимании человеческой личности в настоящее время.

Если в Средние века личность рассматривалась на основе дихотомии божественного и человеческого, сакрального и профанного, ценности были заданы Богом, а проблема целей и ценностей получила свое гармоничное со-

гласование, то в настоящее время человек сам создает новую техногенно-цифровую среду своего существования, ее ценности. Принятие и узнавание себя происходит через внешние оценки. Ценность человеческого присутствия в мире ныне измеряется в «лайках», оценках и комментариях, таким образом в осмыслении человека происходит переориентация с ценностей на цену. Такое положение современного человечества лишает его будущего.

Понимание человеческой личности и присущих ей характеристик в Средние века было выражено через идею имперсонального, сверхиндивидуального, через теонимную и метафизическую интерпретацию, а в современной философии концептуализации личности получают развитие в философской деонтологии, аксиологии. В ситуации кризиса смыслов, отличающей жизнь человека в цифровом мире, происходит утрата целостности личностного начала, наполненного высшими смыслами и идеями, имеющими метафизические основания. Как отмечает В.В. Ильин, «истончается личностное – истончается мыслительное – истончается духовный реквизит философского самостроения»¹.

В век глобализации нивелируется человеческая идентичность, на первый план выходят технические характеристики человека, его определение как суммы умений, знаний и навыков. Происходит трансформация подлинных смыслов метафизических понятий, таких как душа, дух, свобода.

Стремление к самовыражению в современном информационно-техногенном мире все больше отдаляет человека от самого себя, от фундаментальных оснований человеческого бытия, что приводит к утрате индивидуально-личностного, к унификации и стандартизации, восприятию человека при помощи разного рода визуализаций. Человек обретает все больше возможностей для личностного саморазвития. Однако все чаще звучат опасения об усугубляющемся состоянии опустошения современного человека, которое связано с отсутствием укорененности в собственном внутреннем основательном содержании, распылением себя в социальных ролях, кодах, биометрии, эго-

¹ Ильин В.В. Метафилософия. Поэтика философии: монография. М.: Проспект, 2021. С. 146.

центризме, телоцентризме, что ведет к утрате личностной определенности. Происходит отчуждение человека от самого себя, от своей личностной сущности. В таком положении утрачивается возможность подлинной рефлексии, осмысленности выбора и существования, самоидентификации и личностного самоопределения.

Таким образом, попытки осмысления человеческой личности, развиваемые вне ее фундаментальных истоков, способствовали девальвации личности человека. Эта тенденция в XXI веке представляет серьезную угрозу для сохранения и существования человечества. В повседневном словоупотреблении часто ставится знак равенства между личностью и самостью, «человек» и «личность» используются как взаимозаменяемые понятия. Как отмечает К.А. Сергеев, «личность есть не сугубо антропологическая категория, не категория бытия природного порядка, а мета-физическая в своем изначально-божественном назначении, каковое вообще неподсудно научному познанию, включая теологию и не говоря уже о психологии»¹. Вот почему в настоящее время существует необходимость экспликации изначально-божественного смысла личности в ее метафизическом измерении, выявления онтологического контекста, что обращает нас к средневековой традиции философствования, когда конституируется и получает свое философское оформление проблема личности как религиозно-философского феномена.

В отечественных исследованиях лишь эпизодически встречаются упоминания о личности человека в Средние века. Такое игнорирование тысячелетней истории философской традиции искажает представления об истории конституирования личности в целом, а устранение ее метафизического измерения, онтологического контекста ведет к девальвации данного феномена, к размыванию традиционных границ личности, что влечет за собой ложные интерпретации духовности. Поэтому существует необходимость историко-философской реконструкции проблемного контекста, позволяющего выявить и эксплицировать

¹ Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Ю.В. Перов, К.А. Сергеев, Я.А. Слинин / Очерки немецкого классического идеализма. СПб: Наука, 2000. С. 32.

тот концептуальный каркас, в котором конституируются ключевые основы понимания личности, ее метафизические константы (бытие как Слово, вера, свобода, добро, исповедь), позволяющие раскрыть подлинные смыслы этого феномена. Данное обстоятельство делает проблему личности в западноевропейской средневековой мысли одной из значимых тем в современной философии.

Степень научной разработанности проблемы. Мысль об отсутствии собственного проблемного метафизического контекста и понятийной определенности личности в античности (ибо *persona* – маска актера) мало у кого вызывает сомнения. Но утверждение о том, что мы можем вести речь о проблеме личности в западноевропейской средневековой философии не столь однозначна в отечественной и зарубежной медиевистике. Это объясняется тем, что ключевое основоположение о человеке как образе и подобии Божию, изначально имело сугубо теологический контекст. Однако еще в начале XX века Морис де Вульф утверждал, что «ни одна философия никогда не настаивала более, чем схоластическая философия, на этой независимости и на чувстве собственного достоинства и ценности человеческой жизни, – посредством этой доктрины о личности»¹.

Серьезная дискуссия, развернувшаяся среди ведущих отечественных философов, медиевистов, филологов, психологов на научном семинаре А. Я. Гуревича, которая получила продолжение в полемике, представленной на страницах альманаха «Одиссей» (1990)² поставила вопрос о том, насколько правомерно говорить о личности «в свете исторической типологии культур». Некоторые ученые сочли его беспочвенным, как, например, А.К. Гаврилов³. Совершенно иначе эта проблема была обозначена С.С. Неретиной, которая не просто признает обоснованность ее постановки, но определяет конкретный период в истории философской мысли, когда она актуализируется и

¹ Вульф Морис де. Средневековая философия и цивилизация / пер. с англ. О.Д. Сидоровой М.: ЗАО Центрполиграф, 2014. С. 175.

² Одиссей. Человек в истории. 1990. М.: Наука, 1990. 222 с.

³ Гаврилов А.К. Традиционные историко-филологические приемы – необходимое условие новизны // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 17.

утверждается¹. Л.М. Баткин поддержал позицию С.С. Неретиной, отметив, что и личность и индивидуальность «нуждаются в философско-исторической и культурологической проработке и уяснении»². А.Я. Гуревич признал «нашу неподготовленность к тому, чтобы эту проблему не то чтобы решать, но даже и достаточно четко и непротиворечиво поставить»³. Следует подчеркнуть, что А.Я. Гуревич возвращается к этой теме в своей монографии «Индивид и социум на средневековом Западе», повторяя ранее озвученную мысль: «поспешным было бы заключать, исходя из изложенного, будто Средние века так и не подошли к понятию личности и что «persona» осталась термином, относящимся исключительно к Богу»⁴.

Полемика, представленная в альманахе «Одиссей», с новой силой актуализировала проблему личности, но не затронула тему ее конституирования и проблемного контекста. И до настоящего времени не предпринималось специальных исследований, посвященных проблеме личности в западноевропейской средневековой философии. Следовательно, специализированных работ по данной теме нет.

Существуют лишь главы или разделы, отражающие тему личности в Средние века, в монографиях широкой тематики. К ним относятся: труд М.Л. Баткина, А.Я. Гуревича, С.С. Неретиной, В.М. Розина. На средневековом понимании личности, хотя и достаточно фрагментарно останавливается австралийский философ Э. Корет.

Следует отметить, что теме личности в средневековой философии или культуре посвящены также отдельные параграфы в кандидатских диссертациях Н.А. Бугровой, И.В. Гордиенко, Е.Е. Крашенинникова и докторских диссертационных работах Н.В. Крыловой, В.Я. Нагевичене, О.Ф. Николаен-

¹ Неретина С.С. Через идею диалога культур // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 27

² Баткин Л.М. Индивидуальность и личность в истории (дискуссия) // Одиссей. Человек в истории. 1990. М.: Наука, 1990. С. 7

³ Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 76.

⁴ Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб.: «Александрия», 2009. С. 365.

ко. Особенно следует отметить труд А.Г. Хайруллина, поскольку в нем автор акцентирует внимание на «открытии личности» в Средние века.

Специальное исследование онтологии личности предпринял в своей докторской диссертации В.Н. Волков в 2001 году. И хотя взгляд ученого не сфокусирован на эпохе Средних веков, но он, несомненно, наметил, структурировал и описал ключевые направления в разработке личностного измерения бытия в историко-философских интерпретациях, подробно останавливаясь на метафизических основаниях человеческой личности. Результатом исследования В.Н. Волкова является вывод об онтологическом направлении в исследовании личности, который позволяет создать «твердые теоретико-методологические основы ее философского постижения, преодолеть ограниченность психологической, социологической, натуралистической, позитивистской парадигм, поскольку открывает путь к проблематизации «тупиковых», либо, как казалось ранее, «навсегда решенных» вопросов»¹.

Краткий экскурс в историю конституирования личности в Средние века представлен в статье Г.В. Вдовиной «К вопросу о личностном универсуме» в книге «Персонализм» Э. Мунье.

Особое место занимает работа М. Мосс, который затрагивает генезис и религиозные смыслы слова «*persona*», останавливаясь на понимании «христианской личности».

Обращаясь к анализу источников, мы также не найдем монографий, где предметом исследования была личность как религиозно-философский феномен в философии Средних веков. Однако на осмыслении отдельных свойств личности в указанном ключе останавливаются современные ученые А.С. Арсеньев, И.В. Полозова, П.Г. Тарасов, Т.В. Торубарова, А.Р. Фокин.

Вопросы, касающиеся самопознания, самоидентификации и индивидуальности человека в Средние века рассматривают В.О. Богданова, В.И. Корнеев, Р.А. Лошаков, А.С. Петракова, А.А. Романов. Заостряет свое внимание на проблеме личности в средневековой культуре М.С. Мышкина.

¹ Волков В.Н. Онтология личности: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.01. Иваново, 2001. С. 467.

Среди зарубежных авторов, работы которых изданы на русском языке, личность глубоко и всесторонне исследуется католическим богословом А. Милано, который делает акцент на истории и анализе ее терминологического оформления. Христианские основания средневекового понимания личности в ее связи с тринитарной проблематикой отражены в работах датских теологов Н. Грегерсена и Ф. Ролинка.

Философское осмысление самопонимания человека в его личностном измерении в Средние века представлено в монографии Урбана Холмса.

Наиболее значимыми для понимания конститутивных основ человеческой личности как религиозно-философского феномена, являются работы, которые в настоящее время не переведены на русский язык, среди них доктора Дэвида Б. С.С.С. Баррелла, Д. Гайдна Гурмина, А. Дестро, Дж. А. Каллена, М. Пеше, Дж. К. Раффинга, Дж. Э.Салливана, Д. Филадельфа.

Специфике средневекового мистицизма, личностный опыт мистиков отражен в трудах философа и католического теолога Бернарда Макгинна, которые представляют особый интерес, поскольку в них представлена возможность концептуализации идей западноевропейских мистиков.

Но, несмотря на то что зарубежные исследования, в которых в той или иной степени запечатлены вопросы личностного конституирования, весьма обширны и содержательно разнообразны, их объединяет то, что и в философских и теологических работах духовность является определяющим в плане понимания личности как религиозно-философского феномена. Таковы работы Уилки Ау, М. Берроуза, Б.Дж. Грошеля, М.Дауни, Э. Дрейер, Л. Т. Джонсона, С. Дж. Кинерк, С.Дж. Лейна, Ж. Леклерка, А.Э. Макграта, А. Макграт, Д. Мейендорфа, Элдер Розанн Б.Херинга и других авторов. Для многих теологических исследований характерен односторонний взгляд, который задан конфессиональной принадлежностью автора.

В отличие от недостаточно разработанной темы личности в западной средневековой философии, в настоящее время существуют фундаментальные исследования, отражающие понимание личности в греко-восточной патри-

стике, среди которых выделяются работы греческих религиозных мыслителей. Так, у Иоанна Зизиуласа представлена богословская концепция личности. П.Неллас, Г. Мандзаридис, Х. Яннарас в большей степени раскрывают специфику природы человека, останавливаясь на способах восстановления и обретения первоначального состояния человека. Но ключевым для понимания личности для них всегда является понятие образа и подобия Бога.

Данное свойство характеризует и отечественную религиозно-философскую мысль, которая в размышлении о человеке продолжает традиции и подходы Л.И. Писарева, В.Н. Лосского. В настоящее время осмыслении наследия греко-восточной патристики, нельзя не отметить фундаментальный труд иеромонаха Мефодия (Зиньковского), который глубоко и всесторонне исследует средневековое понимание личности на Востоке, а также С.А. Чурсанова, который рассматривает истоки и процесс формирования личности в православном богословии XX века.

Особенности православной антропологии, которые, как правило, рассматриваются в небольших по объему публикациях, затрагивают метафизические основы человеческой личности. Таковы, например, работы Е.В. АLEXИНОЙ и Л.Ф. КОПОСОВА, ДУМИТРАКЕ КОСТЕЛА, В.Г. ЛАНКИНА, П.Ю. МАЛКОВА и других. Однако эти работы объединяет то, что они имеют ярко выраженный богословский характер.

Значительно больше исследований в настоящее время в той или иной степени отражают проблемный контекст, в котором конституируется личность в Средние века, ее метафизические константы (бытие, вера, свобода, добро, исповедь, время), а также проблемы человеческой личности в междисциплинарном ключе. Таковы труды С.С. Аверинцева, И.В. Астэр, А.В. Ахутина, М.М. Бахтина, В.В. Бибихина, В.В. Васильева, Д.Б. Волкова, Г.В. Вдовиной, Ю.Я. Вина, А. В. Водолагина, В.П. Гайденко, П.П. Гайденко, А.Г. Гаджикурбанова, Г.Д. Гачева, А.А. Горина, П.С. Гуревича, А.Ю. Долгих, Д.Б. Дорофеева, О.Э. Душина, В.Н. Зимы, О.П. Зубец, О.Д. Игнатова, В.В. Ильина, Г.С. Кнабе, К.В. Карпова, В.В. Колесова, С.Т. Кругликова, Г.Г. Майорова,

В.В. Макарова, М.К. Мамардашвили, Б.В. Маркова, Н.Л. Мусхелишвили, А.С. Мухина, А.В. Нехаева, Р.К. Омельчука, Р.Н. Пархоменко, В.В. Петрова, А.В. Прокофьева, В.Л. Рабиновича, М. Ю. Реутина, Е.А. Реферовской, Ю.М. Романенко, Д.Г. Рындиной, В.Е. Семенова, А.В. Серегина, Ю.В. Синеокой, Г.А. Смирнова, Е.А. Степановой, Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова, Д.А. Федчука, Г.В. Хомелева, О.В. Чистяковой, Д.В. Шмони́на, Д.Н. Шульца, Д.Р. Яворского и других. Подобная направленность отличает и работы зарубежных философов, историков культуры И. Берлина, К. Барта, Л. Свендсен и иных.

Отдельные вопросы, которые касаются проблемы человеческого бытия в Средние века отражены в трудах ведущих зарубежных медиевистов М. де Вульфа, Э.Жильсона, А. Корбена, Ж. Ле Гоффа, М. Пастуро, Р. Фоссье, Й. Хейзинги.

Таким образом, при явном наличии проблемы человеческой личности в Средневековой философии и пространстве для ее философского осмысления, отсутствуют работы, в которых бы эта проблема была поставлена, где присутствовал бы концептуальный каркас, благодаря которому конституируются ключевые основы понимания личности, ее метафизические константы через которые и эксплицируется онтологический смысл этого феномена.

Объект – личность как проблема западноевропейской философской мысли.

Предмет – ключевые идеи западноевропейской средневековой философии как метафизические константы концептуализации проблемы личности.

Цель диссертационной работы – историко-философский анализ и концептуализация проблемы личности в западноевропейской средневековой философии, экспликация проблемного горизонта, в котором конституируется религиозно-философский смысл данного концепта в Средние века.

Реализация обозначенной цели обусловила постановку и решение следующих задач:

1. Определить факторы и условия, оказавшие влияние на конституирование проблемы личности как религиозно-философского феномена в период патристики, специфику понятий сущность (essentia) и существование (existentia) в контексте представлений о человеческой природе в Средние века.

2. Раскрыть теоморфный характер человека в средневековой философии, основания сущностной экспликации личностного начала в контексте проблемы универсалий.

3. Воссоздать идею смыслового времени как формы осознания человеком самого себя в эсхатологии бытия в средневековой мысли, провести реконструкцию круга проблем, связанных с полемикой о сущности добра и зла, раскрывающих фундаментальные смыслы в понимании человеческой личности в философии Средних веков.

4. Установить концептуальные особенности свободы как сущностного основания человеческой личности в средневековой философии, обосновать значение исповедального слова в конституировании личностного начала в метафизическом опыте человека.

5. Эксплицировать сущность веры как фундаментального конституэнта экзистенциального опыта человека и ее значение в личностном самоопределении в средневековом теоцентризме.

6. Раскрыть конститутивные положения средневековых представлений о Слове как сущностном измерении человеческого бытия, осмыслить текст как форму конституирования человеческой личности в Средневековой философии.

7. Представить авторское обоснование проблемы личности человека в философии Средних веков.

8. Концептуализировать понятие духовности как онтологического принципа конституирования человеческой личности в Средние века.

Методология и методы исследования.

Теоретической основой исследования, обусловленного его концептуальным полем и проблемным характером темы личности в западноевропей-

ской средневековой философии, стали первоисточники: труды представителей Западной и Восточной Средневековой мысли, в которых отразился процесс ее конституирования и историко-философская проблематика ее метафизических констант, также работы отечественных и зарубежных философов, историков-медиевистов. Рассмотрение характера рассуждений о человеке в русле средневекового теоцентризма потребовало обращения к исследованиям, осуществлявшимся в русле католической и православной теологии.

Основными методологическими принципами, на которые опирается диссертант, выступают принципы историзма, объективности, индукции и синтеза.

Методологическую основу исследования составил комплексный подход, заданный междисциплинарным характером проблемы личности.

Историко-философский метод использовался для анализа основных этапов формирования концептуальных основ средневековой мысли, отражающей представления о человеке и определения факторов, оказавших на них влияние в каждый из периодов становления и развития философии Средних веков. Методы проблематизации и историко-философской реконструкции позволили эксплицировать проблемный горизонт, в котором конституируется личность в философии Средних веков. Обращение к осмыслению человеческого бытия в средневековом мировосприятии, роли исповедального слова в конституировании личностного начала в метафизическом опыте человека потребовали применения феноменологического метода.

При сопоставлении ключевых вопросов, в понимании человеческой природы, религиозного опыта в западной и греко-восточной традиции, а также осмыслении метафизических констант концептуализации проблемы личности в Средние века (бытие как Слово, вера, свобода, добро) использовался компаративистский анализ, что позволило выявить и представить два принципиально разных подхода к их осмыслению, но вместе с тем, и установить общность в их трактовке. Применение контекстуального анализа позволило концептуализировать понятие теоморфности в конституировании личности

как религиозно-философского феномена, определить сущностные особенности понятий (*essentia*) и существование (*existentia*) в контексте осмысления человеческой природы, которые имели ключевое значение для конституирования проблемы человеческой личности в Средние века, выявить понимание свободы как сущностного основания человеческой личности в средневековой философии. При обращении к догматико-полемическим, экзегетическим трудам представителей западной и греко-восточной патристики, что было необходимо для понимания генезиса представлений о добре, вопроса теодицеи и их значении в личностном бытии человека применялся герменевтический метод.

Диалектический метод использовался при анализе преемственности конститутивных оснований человеческой личности духовной традиции патристики в философии мистиков и причин изменения концептуальных основ мысли ранней патристики, и, напротив, при определении новизны в понимании личностного начала. Этот метод позволил также установить внутреннюю взаимосвязь между пониманием времени и самоопределением и самопониманием в Средние века.

Новизна диссертационного исследования состоит в постановке проблемы личности как религиозно-философского феномена и предложении нового концептуального видения экспликации проблемного горизонта, в котором конституируется религиозно-философский смысл данного концепта в Средние века; реконструкции и обосновании ключевых проблем средневековой мысли как метафизических констант концептуализации проблемы личности в Средние века. Работа восполняет пробел, который существует в исследованиях, посвященных проблемам человека данного периода.

Новизна диссертационного исследования конкретизируется в следующих результатах:

1. Реконструированы факторы и условия, оказавшие влияние на конституирование проблемы личности как религиозно-философского феномена в период патристики, когда тема личности впервые получает свое фундамен-

тальное оформление и концептуальную выраженность. Установлено, что теонимная трактовка человеческой природы продолжает свое развитие в экспликации метафизического смысла человеческой личности в Средние века; уникальность условий земного бытия каждого есть один из путей раскрытия личностного начала; напряженное стремление человека удержать в себе надприродное задает направленность человеческой жизни к достижению главенства сущности (*essentia*) над существованием (*existentia*).

2. Предложено содержание философского понятия «теоморфность», образуемого концептами «внутренний человек», «образ», «подобие», которые независимо от их различий в смысловом и содержательном наполнении у средневековых мыслителей выражают сущностную характеристику человека, указывая на наличие в нем божественного начала и возможности достижения свободы по отношению к его тварной природе, благодаря чему в язык средневековой мысли входит понятие личности. Зарождение и развитие представлений о теоморфном характере человека становится причиной формирования двух изначально разных направлений в понимании личности в средневековой философии: на Западе – как онтологической индивидуации, в западноевропейском мистицизме – как «абсолютного НЕ-Я», обозначающего сферу личностного, на греческом Востоке личность всегда соотносится с концептом «образа Божиего».

3. Обоснована идея смыслового времени в контексте личностного самоопределения в Средние века: время есть форма осознания человеком самого себя, такая его трактовка приводит к радикальному изменению отношения к внешней реальности, что является условием экспликации личностного начала. В средневековом миропонимании этическое определяет природное устройство всего сущего, поэтому проблема добра и зла получает онтологическое измерение, обширный круг вопросов, связанных с ней, раскрывает фундаментальные смыслы в экспликации человеческой личности. Решение проблемы теодицеи является источником формирования и закрепления разных

ментальных установок: в греко-восточной – обвинение человека, на Западе – оправдание Бога.

4. Определены концептуальные особенности свободы как сущностного основания человеческой личности в средневековой философии. Парадоксальность понимания свободы в Средние века заключается в том, что религиозные законы, заповеди, разного рода запреты выступают как путь к ее обретению, что является условием личностного конституирования. Исповедь определяет вектор человеческого самоопределения и самосознания. В контексте средневековой мысли исповедь есть форма экспликации личностного начала в метафизическом опыте человека. Конститутивным компонентом исповеди является понятие *μετάνοια* (изменение ума), благодаря чему формируется смысловая целостность личности.

5. Представлена трактовка веры как фундаментального конституэнта экзистенциального опыта, проявляющего ключевые смыслы в понимании личности человека. Вера в средневековом теоцентризме есть ментальная установка, определяющая процесс личностного самоопределения и самопознания.

6. Эксплицирован ключевой для Средних веков принцип аналитики существования, основанный на метафизической позиции – понимании бытия как Слова. По аналогии с текстом получают истолкование вещи природного и духовного порядка, реалии человеческого бытия. Человек и его внутренний мир – это своеобразный текст, пронизанный сущностным смыслом, предстающим в знаково-символической форме в его повседневной жизни. Текст есть форма экспликации личностного начала, благодаря чему получает актуализацию надприродное, трансцендентное в человеке. Чтение и истолкование знаково-символической стороны текста оказывается частью духовного опыта, воспринимается как путь самопознания и самоузнавания. Практика личностно-смыслового чтения переносится на экзистенциальный опыт человека, повседневные события, ситуации должны быть осмыслены и истолкованы в соответствии с христианской аксиоматикой и этикой.

7. Представлена авторская трактовка идеи парадоксальной онтологии личности в средневековой мысли, в которой существует различие в понимании свойств личности в первоначальном замысле Бога: до грехопадения ее характеризует единство, целостность, неповторимость, а в послегреховном состоянии личность отличают антиномичность, двойственность и изменчивость. Процесс самоопределения личности эксплицируется в горизонте дихотомии божественного и демонического, условием ее конституирования является состояние свободной зависимости от Бога. Поэтому реализация творческого потенциала, интеллектуальное развитие и совершенствование построено на самопревосхождении, которое достигается самопринуждением.

8. Конкретизировано понимание духовности как онтологического принципа конституирования человеческой личности. Ключевое основоположение средневекового теоцентризма заключается в том, что дух сокрыт в истине, а истина не только духовна, но и имеет прямое выражение в Личности Богочеловека Иисуса Христа и Его слове. Именно поэтому в контексте средневекового миропонимания всякое определение ограничивает и сужает поле восприятия и осмысления как феномена личности, так и духовности.

Положения, выносимые на защиту:

1. Средневековая метафизическая позиция, для которой Слово есть творящая причина всего сущего, определила принципиально новый подход в осмыслении человеческой природы. Ключевым фактором для понимания личности человека является Личность Христа, Которая есть основа и принцип личностной определенности человека. Личность обретает онтологический статус и характеризуется особенностью конституирования через установление и развитие личных отношений с Богом, благодаря чему обретает способность к самопревосхождению. Стремление к преодолению тварности определяет интенциональность мыслей, мотивов и направленность экзистенциального опыта человека, включенного в круговорот естественных причин и событий, заданных дольним миром. Но парадоксальность заключается в том, что именно тварное тоже несет истину о самом человеке, давая возмож-

ность понять, что обращение к естественным вещам разрушает полноту и единство, достоинство, изначально присущие Божественному замыслу о человеке. Понимание человеческой индивидуальности эксплицируется в идее неповторимости существования как формы раскрытия творческой мощи Бога. Ключевое значение для осмысления проблемы человеческой личности в Средние века имеют понятия «essentia» и «existentia», экспликация которых происходит не только в онтологическом, но и в антропологическом контексте. «Essentia» есть Божественный замысел, получающий выражение в реализации личностного начала, «existentia» — способ экспликации личностного измерения бытия, а значит, реализации замысла Бога о человеке. Поглощение и растворение «essentia» в существовании противоречит Божественному замыслу о человеке, который собственной природой призван превзойти границы тварности. Святость — образ непротиворечия сущности и существования. Принцип главенства essentia над existentia, который конституируется в Средние века, нивелировал проблему поражения грехом первоначальной сущности человека и невозможность преодоления границ тварной природы. Постановка и экспликация проблемы личности как религиозно-философского феномена намечает новый подход в междисциплинарных исследованиях сущностных особенностей западноевропейской ментальной традиции в понимании человека и причин ее трансформаций в современной социокультурной ситуации, в условиях глобализации и процесса исламизации Западной Европы.

2. Теоморфность, образуемая концептами «внутренний человек», «образ», «подобие», выражает свободу по отношению к естественному и тварному в человеке и является ключевой для понимания личности. У мистиков теоморфность человека становится квинтэссенцией знания о личности в западноевропейской средневековой философии: образ Божий запечатлен во внутреннем человеке — это область метафизического, универсально-личностного, человеческого Не-Я, подобие — сфера уникального, индивидуально-человеческого, бытийно-земного, где земная разумность должна преобразоваться в духовность. В философии мистиков происходит разграниче-

ние понимания личности и самости: одержимости собственным Я, направленности на свои влечения. Личностное начало запечатлевает образ, а внутренний человек есть его форма, это область подлинного знания, духа, истины и свободы, то есть сфера личности – это «абсолютное НЕ-Я». Подлинное Я находится в сфере Не-Я, в области метафизического, в трансцендентном измерении. Спор об универсалиях оказал существенное влияние на развитие проблемы человеческой личности в Средние века. Идея единства как имманентного предиката личности, которой присуще достоинство Божественной причастности, является источником возможности преодоления тварной ограниченности, которая была ясно обозначена в философии патристики, но поставлена под сомнение номинализмом, в силу чего устранялась и сама возможность актуализации личностного начала в человеке. Понимание человеческой личности и ее проблемного контекста, которые конституируются в период патристики, получает продолжение в мысли западноевропейских мистиков. Теоморфность как понятие позволяет разграничить трактовки личности, существующие в теологических концепциях, в основе которых образ Божий, и предложенного автором теоретического подхода для исследования личности как религиозно-философского феномена в западноевропейской философии, получившего конституирование через идею парадоксальной онтологии в Средние века.

3. В средневековом теоцентризме время есть мера осознания человеком самого себя во внутреннем восприятии смысла событий, осуществляющихся во времени. Специфика эсхатологии бытия заключена в достижении свободы ума от времени и событий, опыте осмысления себя в контексте свидетельства вечности. Энергия начала выражает сущность экзистенциального опыта человека в христианском мировосприятии, а эсхатологическая константа определяет размышление о нем. Обращение к средневековой идее смыслового времени позволяет определить вектор в исследовании времени в контексте целей современного человека и их влияния на личностное самоопределение, восприятие человеком самого себя. В Средние века проблема личности полу-

чает свою экспликацию в контексте полемики о сущности добра и зла, в которых проявлены ее ключевые смыслы. В ранней патристике источник зла всегда в человеке, это испытание, преодолевая которое, он способен приблизиться к первоизданной природе. Добро и зло есть два равнозначных пути, способствующие духовному восхождению. В эпоху схоластики философы сосредоточены на обосновании онтологического статуса зла. Пути решения проблемы теодицеи стали причиной формирования в средневековой философии двух ментальных установок: в греко-восточной – обвинение человека, на Западе – оправдание Бога, что в XXI веке трансформируется в стремление обосновать право христианства на существование. Принципиальное различие в данном вопросе оказало влияние на дальнейшее развитие антагонизма двух интеллектуальных традиций: западно-христианской и восточно-христианской, уникальные черты каждой из них проявляются в понимании человеческой личности.

4. Свобода в средневековом теоцентризме есть сущностное основание человеческой личности и одновременно цель, к которой должен стремиться человек. Свобода есть путь, ведущий к истине, но одновременно с этим истина ведет человека к подлинной свободе, признание и принятие которой и является гарантом ее осуществления и конституирования человека как личности. Свобода – это независимость от греха и страха, которые определяют процесс личностного конституирования. Концептуальными особенностями свободы являются ее парадоксальность, поскольку она достигается принуждением, и недетерминированность внешними условиями и обстоятельствами человеческой жизни. Начиная с трудов Филона Александрийского, Оригена в средневековой мысли формируется представление о том, что все, что существует, не свободно от Бога. Парадоксальность свободы заключается в том, что сама свобода и размышления о ней оказываются несвободными, поскольку они зависимы от доктрины. Свобода не рассматривается как свобода мыслить или свобода действовать, она не противостоит принуждению. Свобода проявляется в сфере этического: действовать в согласии или несогласии

с волей Бога. В средневековой философии исповедь – форма экспликации личности человека, поскольку представляет собой вектор человеческого самоопределения, самосознания и самопознания. Смысловая целостность личности оформляется в контексте взаимоотношений с Богом, в процессе которых формируется своеобразие каждой конкретной личности. Сущностное ядро исповеди образует *μετάνοια* (изменение ума), сопряженное с никогда не прекращающимся напряжением, всегда продолжающимся усилием над собой, определяющим свершающиеся и непреходящие изменения, в процессе и после которых, даже если человек и продолжает грешить, никогда он не будет уже прежним.

5. В средневековом миропонимании вера есть не только фундаментальный способ человеческого существования, константа экзистенциального опыта человека, но и ментальная установка, переживание и постижение сущности которой раскрывает ключевые смыслы процесса самоопределения человека и конституирования его как личности. Без веры добродетель неосуществима во всей полноте. Вера есть спасительный в земном плане бытия способ существования, определяющий мотив не только жизни, но и смерти. Способность верить – универсальное для всех свойство, но парадоксальность заключается в том, что именно вера есть то, что актуализирует индивидуальность человека, выражающую личностное начало. Свобода является определяющей для понимания веры, всегда сохраняющей компонент внерационального в силу существования Божественной благодати.

6. В Средние века Слово есть первопричина и первооснова всего сущего, поэтому оно оказывается принципом аналитики бытия. Все, что происходит, включая события жизни человека, – это своеобразный язык Божественного Автора. Признать себя подлинно существующим – значит осознать собственную причастность языку Откровения, благодаря чему происходит обретение личностного в самом себе. Осмысление и истолкование Божественного Откровения определяет вектор духовного восхождения и направленность становления человека как личности. Пребывающее в стихии многозначности сло-

во человеческого языка – ключ к пониманию себя и самопознанию. Экспликация личностного измерения бытия возможна и через текст земной жизни, когда чтение и истолкование переносятся на экзистенциальный опыт человека, повседневные события, ситуации, которые соотносятся с заповедями и направлены на распознавание Божией воли. Внимание к идее личностно-смыслового чтения как явлению Средневековья позволяет осмыслить причины существующих в настоящее время негативных тенденций, связанных с девальвацией языковой культуры, языка, слова и утраты значимости чтения для современного человека.

7. Антиномичность и парадоксальность есть базовые принципы понимания личности человека в средневековой мысли. Экспликация и осмысление сущностных основ человеческого бытия осуществляется всегда в контексте межличностных отношений с Богом, а поскольку Он превосходит все попытки концептуализации, соответственно, и личность в средневековой философии – проблема. Идея парадоксальной онтологии личности раскрывает разнообразные смысловые грани понимания человека, запечатлевающего в себе заданность (быть совершенным, как Отец Небесный) и данность (наличие искаженной в силу грехопадения природы), временность и стремление к вечности, нахождение в статусе раба Бога и Его сына, духовной безграничности и добровольного самоограничения, дихотомию божественного и демонического, укорененность в земной контекст и интенциональность к надприродному. Через конститутивные элементы, такие как вера, свобода, добро, человек воссоздается в своем высшем назначении и благодаря им он независим от гендерной принадлежности, но она является одним из условий экспликации личностного начала. Парадоксальность человеческого существа заключается в том, что человек конечен, но стремится к бесконечному, к вечности, к Богу, Который вечен, поскольку для Него нет таких составляющих времени, как прошлое и будущее, но всегда только настоящее. Сохранить в себе интенциональность к надприродному – ключевая задача человека в средневековом миропонимании.

8. В Средние века духовность есть онтологический принцип конституирования человеческой личности. Свойствами духовности в мысли патристики являются: единство, целостность, неповторимость, им противоположны антиномичность, двойственность и изменчивость, характеризующие послегреховное состояние человека. Апофатический мотив в понимании человеческой личности и духовности, немислимых вне Богообщения, – сущностная особенность философии патристики, очертившей границы понимания личности на уровне смыслов, но свидетельствовавшей, что они не могут быть до конца переведены в язык понятий. В период расцвета Средневековья ключевым концептом оказывается разумная душа (*anima intellectiva*) сама по себе, а также ее свойства, акты познания. Теономная природа человека предполагает понимание единства как имманентного предиката личности, которой присуще достоинство Божественной причастности. Личностное начало выражено в интенции самопревосхождения, предполагающей переориентацию когнитивной сферы, духовного мира на преодоление тварной природы. Человеческая личность конституируется: верой как ментальной установкой мышления; душой, живущей во внутреннем человеке, которого можно символически трактовать как сферу реализации личностного начала; и, наконец, образом Божиим, который представляет собой ядро человеческой первоприроды, получающей развитие при условии ее индивидуализации в каждом конкретном человеке. Данные конституэнты образуют личностное начало. Человеческая личность, по сути, есть актуальная возможность того, что должно быть воссоздано в процессе земного, индивидуального бытия, благодаря приведению к единству вышеуказанных конституэнтных, которые вместе образуют единство человеческой личности как онтологической индивидуации. В западноевропейском мистицизме духовность проявляет себя в человеке непрерывным стремлением к Богообщению, открывающим трансцендентное измерение внутри человека. Процесс секуляризации в Европе приводит к утрате трансцендентных, надприродных смыслов в понимании человеческой природы. Однако они продолжают существовать в модифицирован-

ном виде в европейской ментальности в идее исключительной ценности личности. В Новое время человек уже лишен достоинства божественной причастности, но в понимании личности сохраняется ее средневековый смысл, оказываясь в основе идей равенства, братства, базовых принципов, на которых базируется борьба за права человека в новейшее время.

Научно-теоретическая и практическая значимость диссертации заключается в постановке и новом направлении исследования проблемы личности как религиозно-философского феномена в западноевропейской философии, выявлении потенциала философского осмысления вопросов, связанных с пониманием личностного измерения бытия человека, специфики и условий его самоопределения и самопознания в западной патристике, которые до настоящего времени рассматривались лишь фрагментарно в отечественной философии и преимущественно в зарубежной католической теологии. Выводы, полученные диссертантом в ходе реконструкции проблемного контекста средневековой мысли, позволяют эксплицировать ключевые основы понимания личности, наметить перспективу компаративистских исследований ее метафизических констант (бытие как Слово, вера, свобода, добро, исповедь), через которые раскрываются подлинные смыслы данного феномена в двух традициях: западной и греко-восточной. Новое содержание понятий (теоморфность, сущность и существование в антропологическом контексте) и идей (парадоксальная онтология личности, личность как онтологическая индивидуация, личностное измерение бытия), предложенных в работе, инициирует обновление понятийного аппарата, необходимого для исследования и изложения сущностные характеристик человека в Средние века.

Результаты исследования могут получить практическое применение учебном процессе при разработке учебной и методической литературы для бакалавров, специалистов, магистрантов-философов, культурологов, историков, психологов, педагогов, материалы работы позволяют использовать их при создании учебных программ, модулей, лекционных курсов, по «Истории философии», «Философии личности», «Религиозной философии», «Религиоз-

ной антропологии», «Религиозной этике и аксиологии», «Философии религии», «Философской антропологии», «Философии культуры», «Религиоведению», «Религиозное мировоззрение». Отдельные идеи, положения и выводы исследования могут быть применены в программах профессиональной переподготовки и повышения квалификации для специалистов отрасли образования.

Личный вклад автора диссертационного исследования состоит в постановке проблемы личности как религиозно-философского феномена в западноевропейской средневековой мысли, комплексном анализе процесса формирования и конституирования понимания личности в Средние века; экспликации ключевых вопросов в осмыслении личностного измерения человеческого бытия, которые определили фундаментальные различия западной и восточной патристики и оказали влияние на формирование разных мыслительных традиций, причины измерений направленности средневекового понимания проблемного горизонта, в котором конституировалась и оформлялась личность как религиозно-философский феномен, начиная от ранней патристики и до позднего Средневековья, авторской трактовке понятий «теоморфность», авторской экспликации фундаментальных конституэнтов, образующих концептуальный каркас, в котором и благодаря которому конституируются ключевые основы понимания личности, ее метафизические константы (бытие как Слово, вера, свобода, добро, исповедь) через которые эксплицируются подлинные смыслы парадоксальной онтологии личности; подготовки публикаций по выполненной работе.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций подтверждается:

– глубоким и всесторонним историко-философским анализом обширного круга первоисточников разнообразной направленности (от философских до сугубо богословских), которые охватывают весь период средневековой мысли не только Западе, но и на Востоке: от ее истоков до заката, в том числе работ, которые ранее не были задействованы в исследованиях, посвященных западной патристике;

– опорой на научные достижения ведущих отечественных ученых, изучавших Средневековье в междисциплинарном ключе, с учетом зарубежных исследований, рассматривающих проблемы человека в русле католической теологии;

– воссозданием контекста средневековой мысли, определившем специфику репрезентации личности человека;

– применением комплексного подхода для оценки генезиса проблемы личности в средневековой философии.

Апробация результатов диссертационного исследования.

Материалы и результаты диссертационного исследования получили апробацию в форме публикаций и докладов на V Российском философском конгрессе «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 2009), Всероссийской заочной научно-практической конференции с международным участием «Актуальные проблемы прикладной и теоретической науки» (Екатеринбург, 2011), Международной заочной научно-практической конференции «Актуальные вопросы философии, истории, политологии: материалы» (Новосибирск, 2011), Международной научно-практической конференции «Многополярный мир: предпосылки, проблемы и перспективы становления» (Баку, 2011), XII Международной научно-практической конференции «Актуальные вопросы современной науки» (Таганрог, 2011), Международной научно-практической конференции «Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях» (Пенза-Прага, 2011), III Международной научно-практической конференции «Философия в современном мире» (Москва, 2013), Международной конференции «Навстречу XXIII Всемирному философскому конгрессу: Философия как исследование и образ жизни» (Казань, 2013), Международной научной конференции «Философия и ценности современной культуры» (Минск, 2013), IX Международной научно-практической конференции «Фундаментальные и прикладные исследования в современном мире» (Санкт-Петербург, 2015), Международной научно-практической конференции «Смыслы, ценности, нормы в бытии человека, общества, государ-

ства» (Челябинск, 2015), XXIV Международных образовательных Рождественских чтениях «Традиции и новации: культура, общество, личность» (Москва, 2016), XII Международных научно-образовательных Знаменских чтениях «Христианские ценности в изменяющемся мире: проблема выбора» (Курск, 2016), XIII Международных научно-образовательных Знаменских чтениях «Российское общество и Православная церковь: уроки истории» (Курск, 2017), I Международной on-line конференции «Высшее образование в современном мире: история и перспективы» (Бриньоль-Москва-Дюссельдорф, 2019), I Международной научной конференции «Человек творческий: философия и психология творчества» (Ницца, Франция, 2020), Всемирном антропологическом форуме II Международной научной конференции «Человек в современном мире: кризис и глобализация» (Университет «София-Антиполис», Франция, 2020). XVII Международных научно-образовательных Знаменских чтениях «Христианское мироосмысление в эпоху цифровых технологий» (Курск, 2021), III Международной научной конференции «Человек в современном мире: пандемия и новый технологический уклад» (Москва, Россия-Рагуза, Италия, 2021).

Основные положения и выводы, изложенные в диссертационном исследовании, использовались в разработке и преподавании учебных дисциплин «Религиозная антропология», «Религиозное мировоззрение», «Феноменология религии», «Философия религии», «История христианской письменности и патристика», «Наука и религия» для обучающихся по программам бакалавриата и магистратуры по направлению подготовки 47.03.01 – религиоведение; 48.03.01, 48.04.01 – теология. Отдельные результаты диссертационной работы были отражены в содержании программ профессиональной переподготовки для специалистов отрасли образования, программ повышения квалификации учителей по предметам «Основы религиозных культур и светской этики», «Основы духовно-нравственной культуры народов России», которые реализовывались в ОГБОУ ДПО «Курский институт развития образования» с 2012 по 2017 годы. Ключевые положения и выводы исследования излагались

в рамках работы научно-теоретических семинаров кафедры философии для аспирантов, магистрантов гуманитарного профиля, обучающихся в ФГБОУ ВО «Курский государственный университет» в 2020 году.

По теме диссертации опубликовано 48 научных работ, в том числе 2 авторских монографии и 19 статей в изданиях, рекомендованных ВАК РФ, 6 публикаций в изданиях, входящих в международные реферативные базы данных и систем научного цитирования Scopus и Web of Science, а также 21 публикация в зарубежных и русских изданиях общим объемом 48,51 п.л.

Диссертация обсуждена на заседании кафедры философии ФГБОУ ВО «Курский государственный университет» и рекомендована к защите.

Структура диссертационной работы обусловлена общей концепцией исследования, а также логикой решения поставленной цели и задач. Диссертация состоит из введения, четырех глав, включающих 15 параграфов заключения, библиографического списка, включающего 471 наименование. Общий объем работы – 463 страниц.

ГЛАВА I. ЛИЧНОСТЬ КАК РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН

1.1. Конституирование человеческой личности в эпоху патристики

Обращаясь к проблеме личности в западноевропейской средневековой философии следует отметить, что ряд отечественных исследователей подвергают сомнению саму возможность ее существования, поскольку ключевое основоположение о человеке как образе и подобии Божиим изначально имело теологический характер (ибо об этом речь идет в Книге Бытия (Быт.1:26). Доминирующим оказывается акцент на богословском осмыслении образа и подобия Божиего в человеке, а вещи глубочайшего метафизического содержания, которые имплицитно заключены в этой проблеме не находят своего отражения. В этой связи мы должны остановиться на вопросе: почему же это проблема и когда именно происходит конституирование человеческой личности и философское его оформление?

С большей степенью определенности можно лишь говорить о том, что проблема эта была чужда античности. Это, по мысли Н.А. Бердяева, объясняется тем, что «в греческой философии не было сколько-нибудь ясной идеи личности»¹.

Ж. Лакруа полагает правильным вести речь о личности, начиная от XVIII века. Он основывает свое утверждение на взглядах Ж.-Ж. Руссо, ссылаясь на И. Канта². И действительно, И. Кант со всей очевидностью говорит о личности в части «О первоначальных задатках добра в человеческой природе», указывая на свойства, которые ее отличают: разумность, способность «отвечать за свои поступки»³ и «уважение к моральному закону»⁴. У И.Канта личность – понятие метафизическое.

Но, возвращаясь к вопросу постановки проблемы личности в западноевропейской средневековой философии, мы можем утверждать, что она не была

¹ Бердяев Н. А. Личность / Н.А. Бердяев // Развитие личности. 2014. №1. С.35.

² Лакруа Ж. Избранное: Персонализм / пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 608 с.

³ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Сочинения в 8 т. Т.6. М.: Чоро, 1994. С. 26.

⁴ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Сочинения в 8 т. Т.6. М.: Чоро, 1994. С. 27

однозначной. Более того, не все согласны с тем, что это действительно проблема. Личность стала темой, вокруг которой развернулась серьезная дискуссия на страницах альманаха «Одиссей» (1990)¹, которая стала продолжением полемики, начавшейся значительно раньше, на научном семинаре А.Я. Гуревича. В ней приняли участие ведущие философы, историки культуры, филологи, искусствоведы, психологи, а также специалисты по античной, средневековой и новейшей культуре Западной Европы. Одним из ключевых был вопрос о соотношении понятий «личность» и «индивидуальность». Г.С. Кнабе высказался о том, что границы между ними условны², а Л.М. Гаспаров предложил формализовать понятие «индивидуальность»³. Но вместе с тем в ходе дискуссии был задан вопрос: а правомерно ли говорить о том, что есть личность «в свете исторической типологии культур»? Некоторые не только не согласились с подобной постановкой вопроса, но сочли его безосновательным, как, например, А.К. Гаврилов, который высказался о том, что «выражения „античная личность“, „средневековая личность“ смешны уже в языковом отношении...этого достаточно для их оценки»⁴.

Совершенно иначе эта проблема была обозначена С.С. Неретиной, которая не просто признает обоснованность ее постановки, но определяет конкретный период в истории философской мысли, когда она актуализируется и утверждается. Ссылаясь на мысль Петра Абеляра о Троице, в Которой «их свойства личностно (*personaliter*) отличаются друг от друга», она утверждает, что здесь «поставлена не просто проблема личности, но расщепления личности – не то, как она задана и как она явлена, то есть индивидуализирована. Таким образом, понятая – средневековая – личность становится не просто при-

¹ Одиссей. Человек в истории. 1990. М.: Наука, 1990. – 222 с.

² Кнабе Г.С. Изменчивое соотношение двух постоянных характеристик человека // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 11.

³ Гаспаров Л.М. Нужно бы формализовать понятие индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 21–22.

⁴ Гаврилов А.К. Традиционные историко-филологические приемы – необходимое условие новизны // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 17.

чащением вечности (как это было в Августиновой «Исповеди»), но преобразованием жизни человека во времени»¹.

Л.М. Баткин констатировал, что и личность, и индивидуальность «нуждаются в философско-исторической и культурологической проработке и уяснении»².

В некотором смысле финальную точку в этой дискуссии поставил А.Я. Гуревич, который признал «нашу неподготовленность к тому, чтобы эту проблему не то чтобы решать, но даже и достаточно четко и непротиворечиво поставить»³. Следует подчеркнуть, что А.Я. Гуревич возвращается к этой теме в своей монографии «Индивид и социум на средневековом Западе», повторяя ранее озвученную мысль: «поспешным было бы заключать, исходя из изложенного, будто Средние века так и не подошли к понятию личности и что «persona» осталась термином, относящимся исключительно к Богу»⁴.

И эту дискуссию спустя много лет продолжает Б.В. Рейфман, который, в общем, не обозначает какого бы то определенного взгляда на данную проблему, делая вывод о «необходимости междисциплинарных консенсусов»⁵ в анализе рассматриваемой темы.

В любом случае полемика, развернувшаяся среди ученых на страницах альманаха «Одиссей», с новой силой актуализировала проблему личности, но не затронула тему ее конституирования, которой касается только В.М. Розин⁶ и А.Г. Хайруллин, посвящая ей параграф в диссертационной работе⁷.

В этой связи необходимо обратиться к анализу тех условий и обстоятельств, при которых слово «persona» конституируется в своем метафизиче-

¹ Неретина С.С. Через идею диалога культур // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С.23-28. С. 27

² Баткин Л.М. Индивидуальность и личность в истории (дискуссия) // Одиссей. Человек в истории. 1990. М.: Наука, 1990. С. 7

³ Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 76.

⁴ Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб. : «Александрия», 2009. С. 365.

⁵ Рейфман Б. В. «Возможные миры» новоевропейской культуры: по поводу спора о «Личности» между Л. М. Баткиным и А. Я. Гуревичем // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2013. №11 (112). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vozmozhnye-miry-novoeuropeyskoj-kultury-po-povodu-spora-o-lichnosti-mezhdu-l-m-batkinym-i-a-ya-gurevichem-1> (дата обращения: 09.01.2021).

⁶ Розин В.М. Личность и ее изучение : Монография. М. : Едиторал УРУС, 2004. – 232 с.

⁷ Хайруллин А.Г. Социально-философский анализ генезиса личности и ее свободы : дис. ... доктора философских наук : 09.00.11 / А.Г. Хайруллин ; Башкирский гос. ун-т. Уфа, 2000. – 261 с.

ском содержании и философском его оформлении. Средневековая мысль поставила ряд вопросов, один из которых заключается в определении личности и, пытаясь как раз его разрешить и осмыслить, представители патристики предложили характеризовать личность через общение. Сначала этот вопрос, как может показаться, был закрыт. Однако как раз эту идею нахождения личности в процессе отношений начинают развивать представители греко-восточной патристики. Категория отношений становится определяющей в понимании личности как формы существования бытия. В этом и есть суть личности. Потому что отсутствие отношений между личностями – это отсутствие самих личностей. Человек как личность не может существовать ни без общения, ни без отношений Я и Ты, что хорошо показывает Бахтин, утверждая, что даже «изображение личности требует, прежде всего, радикального изменения позиции изображающего автора – обращенности к ты»¹.

Новые смыслы в понимании личности возникают в контексте и благодаря тринитарной проблематике. И в этой связи мы должны обратиться к греческому термину «ὀψτάσις». Проблему богословского понимания этого термина глубоко и всесторонне раскрывает А.Р. Фокин².

В начале IV века с большей интенсивностью актуализируется проблема: субординанного подчинения, которая фигурирует уже у Оригена. Платонизм, Плотин оказали большое влияние на попытки объяснить понимание Пресвятой Троицы в христианстве. И греческая патристика является продолжением той же логики Плотина, связанной как раз с употреблением слова «ὀψτάσις». Если посмотреть развитие этого смысла от Плотина до периода Вселенских Соборов, то именно оно изменяет понимание триединства Бога.

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 345.

² Фокин А. Р. «Ипостась» как богословский термин в патристике. URL: <https://azbyka.ru/ipostas-kak-bogoslovskij-termin-v-patristike> (дата обращения 31.01.2020)

Ипостась первоначально использовался как синоним οὐσία (здесь мы имеем ввиду трактат «Божественные имена»¹ Дионисия Ареопагита), где греческого слова ὑπόστασις переводится как основа, субстанция, сущность.

И вот самая напряженная работа происходит как раз в IV веке во время Никейского Собора, еще нет различия в понимании ὑπόστασις и οὐσία, а проблема возникает уже на этом Соборе при определении слова Троица, пока Отцы могли лишь указать на определенную единую сущность, термин описывающий троичность отсутствует. Василий Великий обратился к слову ὑπόστασις, где оно использовалось в связке с троичностью (еще раньше у Оригена, Плотина и иных). Но нужно было избежать иерархичности, которая присутствовала (например, у Оригена, Плотина). И Василий Великий использует схему аристотелевской метафизики: от частного к общему. Он пытается показать онтологическое равенство, подобие во всем, использует термин «ὑπόστασις». Именно Василий Великий отождествляет его смысл с первой сущностью у Аристотеля. И οὐσία уже понимается как качественная характеристика сущего единого рода. И взаимодействие между οὐσία и ὑπόστασις в них вырисовывается отношение общего к частному, от частного к общему, особенного. У Василия Великого как раз впервые указывается на различие οὐσία и ὑπόστασις. Через ὑπόστασις можно определить, указать на признаки, отличные от признаков οὐσία, которые не имеют аналогов в других ипостасях. Троица как единая сущность в трех ипостасях. Главное деятельность в этом направлении – это индивидуализация Личности Троицы. Это уже Григорий Богослов. Он определяет их признаки ὑπόστασις через их отделяемость от единой сущности: нерождение, рождение, исхождение. То есть различие ипостаси тут возвращается к вопросу о временной последовательности и другие противоречия. Григорий снимает эти противоречия через свойства ипостаси и бытия, то есть он, говоря о трех, употребляет не слово ὑπόστασις, а слово «perso-

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 381-588.

на». Тем самым сближая восточную и западную терминологию. То есть происходит замена термина ὑπόστασις на persona упрощает ситуацию с разрешением ключевой для тринитарного богословия проблемы: взаимоотношения внутри Лиц Пресвятой Троицы. Но здесь возникает вопрос о единстве Бога. Именно христианская традиция открывает этот личностный аспект человеческого существования, который меняет в принципе представления о личности. То есть личность – это новое понимание человека как отличного от собственной природы, качеств, свойств, которые могут быть у любого другого индивида. А уникальность личности заключается в ее самостоятельности от моральных контекстов, всяких социальных, исторических и иных. Уже намного позднее, Максим Исповедник употребляет слово «личность». То есть к VII веку ипостась, по сути, имело окончательное понимание эквивалентное слову «личность».

Но, возвращаясь к Западной мысли Средних веков, следует отметить, что большинство исследований, посвященных как трудам Боэция, так и проблеме человека, адресуются к единственному, пожалуй, одному из первых определений человеческой личности – «индивидуальная субстанция разумной природы» (О двух природах: против Евтихия, глава V). Но дело в том, что именно у Боэция можно найти понимание личности через отношение. Существование личностного бытия осмысливается через существование бытия как отношения (Боэций «Против Евтихия и Нестория»¹). Он рассматривает Личность Христа, Его двойственную природу. Боэций осмысливает это через термины «природа», «лицо», «личность», при определении личности Боэций указывает на связь с природой, различия с природой и делает вывод, что личностью может быть только «индивидуальное существо», не человек вообще, как у Платона, Аристотеля, а индивидуальное существо. И после этого Боэций устанавливает это понятие личности, он соотносит его с греческим понятием «ипостась». Греки часто используют вместо термина «ипостась» термин «ли-

¹ Боэций Аниций Манлий Торкват Северин. Против Евтихия и Нестория // «Утешение философией» и другие трактаты ; пер. с латин. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г. Г. Майоров. 3-е. изд. М. : Изд-во ЛКИ, 2011. С.167-189.

цо», *persona*. Боэций говорит о том, что для выражения индивидуальной экзистенции больше подходит термин ипостась как субстанция подразумевает индивидуальную разумную субстанцию. Это одни из ключевых аргументов о личностном бытии, о субстанциальной личности, к чему все стремится.

Проявление бытия через субстанцию, через отношение, через взаимодействие, которые далее проявляются в объяснении отношений Лиц Святой Троицы. У Боэция показано, как аристотелевская категория отношения становится главным понятием для определения личностного бытия. Субстанция и личность у него еще понятия лингвистические. Личность как философское понятие у Боэция еще не формируется. Но он уже явно разделяет субстанцию и личность. Именно аристотелевская категория отношения становится основным для определения личностного бытия. В его трактатах уже звучит новая смысловая нагрузка терминов «субстанция» и «личность».

Бытие конституирует смысл существования личности, а личность выражает бытие через непосредственное общение. Личность в живом общении с другой Личностью – еще один аспект в осмыслении данной проблемы. Эти смысловые нагрузки образуют понимание человеческой личности: из субстанции в ипостась из ипостаси в личность. Онтологический статус этого термина: связь с бытием, которое глубже происхождения личностного бытия, а еще эту форму бытия характеризует категория отношения. В трактате «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества»¹. Боэция как раз и раскрывается категория отношений, то есть, почему три Лица в Боге не нарушают абсолютного единства, то есть он как раз говорит о тождественности всех трех Лиц как отсутствию различий. Боэций как раз этих трех ипостасях Бога и осмысливает определенные отношения между ними, показывая, что отношения эти выступают непосредственной характеристикой личности. Личность как сущность, отличная от природы является частью бытия и определяется через свою причастность бытию и бытие раскрывается через себя и составляет рефлексию

¹ Боэций Аниций Манлий Торкват Северин. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества // «Утешение философией» и другие трактаты; пер. с латин. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г. Г. Майоров. 3-е изд. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. С. 145-157.

личности. Без категории отношения личность не проявляется. Но у него эти межличностные отношения – это не только рефлексия бытия, но и восприятие личности в целом.

Говоря о метафизическом наполнении понятия «личность» необходимо обозначить и то, как происходит этимологическое изменение смыслов слова «persona». Так, в монографии М. Мосса всесторонне рассматривается происхождение слова «persona» в античности. Он подробно останавливается на этимологии, указывая на его этрусское происхождение, которое обозначалось как «personae». Далее М. Мосс ссылается на исследователя Бенвениста, который утверждал, что возможно, слово persona происходит от заимствования, сделанного этрускам и греческого *πρόσωπον* (perso)»¹. Стремясь рассмотреть возможные его смыслы, исследуя особенности религиозной жизни римлян, М. Мосс упоминает о клановых церемониях масок, на которых были живописные изображения, именно их надевали актеры в соответствии «с носимыми именами». Таким образом, маска и имя оказываются связаны между собой, но очевидно, что персоне все-таки подразумевало нечто чужое, искусственное.

Слово «persona» встречается также в римской литературе, посвященной юридическим вопросам. Например, у Плиния² к нему прибавляется слово *certa*, вместе подразумевающих определенного человека, который может стать наследником, в противовес некоему множеству (городу). Слово persona упоминается в «Дигестах»³, где собраны наиболее значимые труды римских юристов. В этом сборнике можно встретить его разнообразные употребления в контексте правовых отношений.

Цицерон упоминает о *persone* как истинной природе человека⁴. Стоики изменили смысл «persone», связав его со сферой морали, это то, что имеет от-

¹ Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труд по социальной антропологии / пер. с фр., пред., вст. статья, комм. А. Б. Гофмана. М. : КДУ, 2011. С. 342.

² Письма Плиния Младшего : Кн. I-X. [Перевод] / изд. подгот. М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур; примеч. М. Е. Сергеевко и др. 2-е изд., перераб. М. : Наука, 1982. – 407 с.

³ Дигесты Юстиниана = *Digesta Iustiniani* : пер. с лат. / отв. ред. Л.Л. Кофанов. М. : Статут, 2002-2006.

⁴ Цицерон, Марк Туллий. Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту; в 3 т. Т.1 / пер. и коммент. В. О. Горенштейна ; посл.: С. И. Ковалев. «Марк Туллий Цицерон», с. 387-402; А. И. Доватур. «Античные сборники писем Цицерона», с. 403-12] ; отв. ред. акад. И. И. Толстой. М. ; Ленинград : Изд. и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР в Л., 1950. – 504 с.

ношение к сознательному, свободному и ответственному. П.А. Бутаков, ссылаясь на Т.Д. Уильямса и Дж. О. Бенгтссона указывает на то, что в целом «во времена стоиков словом *persona* называлась исполняемая человеком роль: театральная, социальная или судебная»¹.

Но говоря о конституировании человеческой личности, нельзя не сказать о том, что в рамках христианского вероучения рождается принципиально новое понимание человека, отличного от естественно-природного контекста: в ее самостоятельности, необусловленности ничем, никакими историческими, моральными или иными контекстами.

В античном миропонимании человек был частью гармонично устроенного единого и единственного космоса, и все сущее, включая человека и богов имело границы своего бытия, существующего определенным и оформленным образом. Как справедливо отмечает Сергей Булгаков, «Античная философия о личности спрашивает не кто, но что или каков»².

Поэтому проследить, как формировались представления о личности в период патристики, невозможно, не прояснив того, как мыслители этой эпохи отвечали на вопрос о том, кто есть человек. И чтобы приблизиться к ее разрешению, необходимо обратиться к первоисточникам, к анализу и тех текстов, которые стали результатом напряженного размышления о человеке во времена, когда зарождается новая метафизическая позиция – понимания бытия как Слова. Подлинный смысл всего сущего раскрывается в отношении человека к Богу. Стремление запечатлеть опыт общения с Ним формирует содержательные пласты мышления и определяет понимание человеком самого себя.

Радикально новым стало и понимание смысла человеческого бытия. Сущность язычества эксплицируется в идее всеобъемлющего космоса. И все имеющее отношение к сфере человеческого рассматривается в границах есте-

¹ Бутаков П.А. Был ли Бог стоиков личностью? // *Scholae*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Vol. 11.2. С. 558 – 569.

² Протоиерей Сергей Булгаков. Главы о Троичности. Экскурс. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии. – Текст : электронный // Журнал «Православная мысль». №1. URL: <http://ivashek.com/ru/texts/theology-texts/723-uchenie-ob-ipostasi-i-sushchnosti-v-vostochnom-i-zapadnom-bogoslovii> (дата обращения: 02.02.2021).

ственно-природного и является имманентным миру. В основе христианского миропонимания – Личность Богочеловека. В библейских текстах слова «истина», «Личность» и «жизнь» неразрывно связаны, поскольку Христос говорит о себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Таким образом, христианство оказывается в первую очередь проповедью Личности Христа как свидетельства самой Истины. И христианская триадология исходила из понятия Личности, а не природы. Соответственно, и концепция личности человека изначально определялась онтологическим контекстом, в котором бытие понимается как Слово. Первопричина всего сущего в λόγος'е, следовательно, идея происхождения мира представляет новую трактовку конечного смысла человеческого существования, который оказывается трансцендентным миру, поскольку в мысли патристики целью всех внутренних и внешних устремлений верующего является достижение единения с Богом, непознаваемым по своей сути, и обретение Царства Божиего, которое «не от мира сего», но установление коего во всей полноте свершится по окончании времени, в каждом человеке уже заключена перспектива выхода за границы дольного мира и своей собственной природы. Эта идея сама по себе несопоставима ни с одной ранее существовавшей концепцией цели. Да и словосочетание «Царство Божие» не поддается четким определениям, поскольку, с одной стороны, оно пребывало всегда, прежде существовало и присутствует в данный момент, то есть уже настало внутри самого человека, который верит во Христа. С другой стороны, оно только приблизилось. Об этом идет речь в Евангелии от Матфея, в проповеди Иоанна Крестителя. То есть по сути, человек не может ни осмыслить, ни представить, ни почувствовать цель своей жизни.

Однако уже в первые века возникла проблема следующего порядка: как возможна реализация трансцендентной по своей сути цели, если человек обладает телесной природой? Если на первый взгляд христианское миропонимание основано на противопоставлении плотского и духовного?

Телесность в дохристианском понимании есть всеобщая характеристика человеческой природы, в отсутствие которой невозможно мыслить о человеке

как таковом. Это свойство античного мышления выразил апологет Минуций Феликс в Октавии: «Без тела?... не будет ни разума, ни души, ни жизни»¹. С другой стороны, природная оболочка человека трактовалась, скорее, с негативной позиции. Так, Платон высказывает мысль о том, что тело является виновником всех несчастий человека, поскольку «подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков»². И далее он прибавляет: «Вселение ее (души) в человеческое тело было для души началом гибели, словно болезнь»³. В другом диалоге Платон подчеркивает принудительность нахождения души в теле. Эту мысль впоследствии повторяет учитель Лактанция Арнобий, давая определение человеку, который есть не что иное, как душа, заключенная в тело.

Период патристики как на Западе, так и на Востоке был ознаменован противостоянием эллинизма и утверждающегося христианства. И несмотря на то что многие исследователи справедливо отмечают заимствование идей Платона отцами и учителями Церкви для обоснования теистических принципов, уже римо-латинская и греко-восточная апологетика существенно упраздняет платоновскую идею о губительной никчемности телесной оболочки. Вместе с идеей Воскресения из мертвых тело человека обретает невысказанное до той поры величие в трактатах представителей ранней патристики. В этом кроется объяснение факта огромного числа ересей, которые возникали именно по причине отрицания доктрины телесного воскресения. В христианском миропонимании именно наличие тела возвышает человека даже над существами ангельскими. В трактатах периода патристики тело есть храм с живущим в нем Духом.

И даже во времена жесточайших гонений христиане повсеместно заботились о сохранении останков святых мучеников, поскольку тело может про-

¹ Марк Минуций Феликс. Октавий // Богословские труды. Вып. 22. М. : Издание Московской Патриархии, 1981. С. 145.

² Платон. Федон. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. М. : Эксмо, 2009. С. 296.

³ Платон. Федон. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. М. : Эксмо, 2009. С. 332

славлять Бога и после смерти. В теоцентризме и после земной жизни душа и тело сохраняют таинственную связь друг с другом, именно поэтому Августин ясно говорит о том, что «наследуем небесное жилище и духом, и телом, с обновлением всего человека»¹. Как совершенно справедливо отмечает А.Г. Гаджикурбанов, для Августина «союз души и тела – фундаментальная характеристика человеческого существа»². Соответственно, телесное воскресение подразумевает возвращение души в то тело, которое было дано ей в творении, когда же это произойдет, человек будет свободен от условий времени.

Кроме того, в философии патристики представлена радикально иная по сравнению с античностью трактовка телесности именно в идее наследования жизни вечной от Тела и Крови Христа, которая получила практическое осуществление в таинстве Евхаристии, символически соединяющей всех верующих в единое Тело во Христе. То есть по сути Его тело и есть источник бессмертия. Такая мысль совершенно абсурдна с точки зрения античного мышления. Очевидно, что в христианском мировосприятии телесная оболочка человека не может быть гробницей души, началом ее гибели, как говорил Платон, поскольку существа ангельские, не имеющие плоти, согрешали, соответственно источник зла не в телесной оболочке. Об этом ясно говорит Амвросий Медиоланский: «Почему мы обвиняем в немощи плоть? Члены наши – это орудия, и орудия праведности (Рим. 6:13)»³.

Тем более, благоговейное отношение к телу страдающего, казненного, униженного человека – вещь чуждая дохристианской культуре. Соответственно была неприемлема и мысль о Боге, претерпевшем мучение и бесчестие. Возможность оправдания страдания в языческом мире – идея неосуществимая. Для людей, впитавших дух античной культуры, провозглашавшей проявление гордыни как свидетельства достоинства человека, вполне закономерным стало

¹ Блаж. Августинъ Ишпонійскій. Бесѣда 11 (351). О пользѣ покаянія // Проповѣди блаженнаго Августина; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. С. 73.

² Гаджикурбанов А.Г. Проблема взаимоотношения души и тела у Блаженного Августина (философский взгляд) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. 2012. №3. С.156.

³ Амвросий Медиоланский, свт. Об Иакове и блаженной жизни // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 235.

отторжение теистических позиций. Унижение, смирение не могли соотноситься с качествами бога или героя, и христианский образ мученика, обладавшего такими свойствами, как жертвенность, кротость, всепрощение, безоговорочно отвергались мыслителями. В то же время в факте воплощения Сына Божиего и Его крестной смерти мыслители ранней патристики видели возвышение человеческой природы. Эту идею впоследствии развивает Ансельм Кентерберийский.

Согласно библейским текстам, которые оказали существенное влияние на формирование философии этой эпохи, человек – это, прежде всего, существо сотворенное. Как отметил Ориген: «Нет человека, который не сознавал бы своего ничтожества по сравнению с величием Божиим, и что нужно постоянно просить у Бога того, чего не достает нашей природе»¹. И здесь теистическая мысль столкнулась с проблемой следующего порядка: каким образом соотносится духовное величие и телесная ограниченность человека?

Образ Сына Божьего – ключ не только к разрешению этого противоречия, но и к пониманию природы человеческой личности. Иисус Христос назван «образом Бога невидимого, рожденным прежде всякой твари» (Кол 1:15). Так, Минуций Феликс говорит: «Всё ведь так соединено, связано и сцеплено... если...не исследуешь сущность Божества, то не поймешь и природы человека»².

Одним из первых, кто попытался определить сущность человеческой природы с теистических позиций, был Филон. Так, он утверждает, что человек одновременно «смертной и бессмертной природы, пограничный и участвующий в обеих [природах], насколько это необходимо»³. Разъясняя ветхозаветные тексты, Филон пишет: «Если в книге Бога написано, что только надеющийся – человек, то и обратное верно: ненадеющийся – не человек. Определение нашей смешанной природы таково: животное разумное смертное. Соглас-

¹ Ориген. Против Цельса // О началах. Против Цельса. СПб : Библиополис, 2008. С. 652.

² Марк Минуций Феликс. Октавий // Богословские труды. Вып. 22. М. : Издание Московской Патриархии, 1981. С. 147.

³ Филон Александрийский. О сотворении мира, согласно Моисею // Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С.83.

но же Моисею, человек – это состояние души, надеющейся на истинно сущего Бога»¹. В согласии с Филоном звучит призыв Августина о самопознании: «Да воспрянет в надежде род человеческий и да познает свою природу, да увидит, сколь высокое место занимает он среди творений Божиих»². Следовательно, надежда и способность мыслить о Боге, чувствовать необходимость и ощущать потребность в Боге есть свойства, характеризующие сущность человека. Подобные взгляды принципиально отличаются от античных представлений, где эти качества имели, скорее, негативную трактовку. Достаточно вспомнить Эпикура, который называл надежду врагом.

Сын Божий, Христос, прежде всего, живое воплощение надежды, радости, упования и смысл существования для верующего, поэтому размышление о тайне Личности Богочеловека является средоточием духовной жизни и центральным образом в наследии «апостольского века» и периода апологетики. Достаточно вспомнить творения первых христианских писателей. Так, например, у Игнатия Антиохийского в небольших по объему проповедях-сочинениях имя Христа упоминается 139 раз.

Евангельское событие, повествующее о крестной казни и телесном воскресении распятого Сына Божиего задает вектор в понимании сущности человеческой природы и перспектив ее преодоления. Путь к совершенству рассматривался сквозь призму жертвы Христа. Все помыслы и действия человека должны соотноситься с готовностью доказать свою принадлежность к Его учению и свидетельство об Иисусе. Об этом свидетельствует Иустин Философ: «Нельзя найти ни одного человека, который бы решился умереть за веру в солнце; но можно видеть людей из всякого народа, которые за имя Иисуса решались и решаются претерпеть все, чтобы не отречься от Него»³.

¹ Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее // Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 228.

² Блаженный Августин. О христианской борьбе ; пер. с лат. Диакон Августин Соколовски; ред. А.Р. Фокин. М. : Центр библейско-патрологических исследований, 2010. С. 55.

³ Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем // Святой Иустин-философ и мученик : Творения : пер. / предисл. А. И. Сидорова. М. : Паломник : Благовест, (репринт. изд.), 1995. С. 327.

Поэтому вера и смерть в существовании человека почти всегда неотделимы в понимании христианских мыслителей той эпохи. Все, что представляется пугающим для каждого: высмеивание, унижение, телесные пытки - является путем преодоления природного в человеке и обретения личностного начала. Стремление первых последователей Христа раскрыть сущность своих убеждений выразилось в намерении зримо представить доказательства своей веры: «Христианство не в молчаливом убеждении, но в величии дела, особенно когда ненавидит его мир»¹, – пишет Игнатий Богоносец.

И действительно, многочисленные исторические источники свидетельствуют, что среди казненных христиан были целые семьи, взрослые и дети, мужчины и женщины, знатные граждане и их рабы и слуги – главное, что их объединяло, – факт смерти за веру. Так, Тертуллиан убежден в том, что «достойные исповедники Иисуса Христа предназначены на мучение»². Внутреннее принятие Бога становилось для человека фундаментальным основанием его бытия, определяло внутренний строй духовной жизни, осмысление предметов, явлений окружающего мира, которое простиралось за пределы земного существования. Открытие в себе божественного измерения, поскольку в христианском миропонимании «созданный человек был поставлен на земле, как образ Бога»³, предполагало выражение духовного начала в действии, в поступке, которое осмысливалось как личностное самоопределение. Акт мученической кончины воспринимался в реализации идеи самопревосхождения человеческой природы, именно поэтому произведения авторов периода апологетики нередко содержат разного рода увещания, послания, адресованные мученикам, в которых, с одной стороны, раскрывается стремление превзойти границы

¹ Игнатий Богоносец. Послание к Римлянам // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том второй: Писания мужей апостольских. Приложение к «Православному Обзорению». М.: В типографии Каткова и К^о, 1860. С. 405.

² Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Послание к мученикам // Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. 2-е изд.: СПб.: Издание Кораблева и Сирякова, 1849. С. 193.

³ Иринеи Лионский. Доказательство апостольской проповеди // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди; пер. с греч. и лат. протоиерея П. П. Преображенского, пер. с нем. проф. Н. И. Сагарды. 3-е изд. испр. СПб.: ООО «Издательство Олега Абышко»: ООО «Издательство «Пальмира», 2017. С.585.

природно-телесного бытия, с другой – получает зримое воплощение сущностная особенность природы человеческой личности – способность приобщения к божественной полноте, упраздняющей тварность как всеобщее свойство живых существ.

Несмотря на территориальную разъединенность христианских общин и авторов, которые вышли из их среды, римо-латинскую и греко-восточную литературу I - III веков отличает определенная однозначность в понимании человека, его природы и идеального образа. Содержание текстов в самых разных интерпретациях раскрывает мысль о Личности Христа, которая, с одной стороны, всегда отражает живую связь человека с Богом, с другой – является реальным воплощением личностного совершенства.

В эпоху патристики намечается иная, по сравнению с раннехристианским периодом, тенденция в рассмотрении вопросов, связанных с природой человека, которые раскрываются в нравственно-этическом контексте. Так, Лактанций говорит о том, что деятельная помощь нуждающемуся есть сущностное качество человеческой природы, которое он называет «долгом человечности». Следовательно, и наносить вред другому противоестественно, что лишает его «звания человека», смыслу которого не соответствуют раздор же и распри¹. Именно поэтому он выделяет еще одно сущностное свойство человека природы – это стремление к общности между людьми, к воссоединению, поскольку избегать одиночества естественно для человека. Такая позиция Лактанция объясняется отчасти тем, что в основе его взглядов была идея сохранения ехаристического единства, которое являлось смыслом и одновременно стержнем, определявшим характер и практическое устройство Церкви с апостольских времен, члены которой находились в непрерывном и тесном общении. С другой стороны, несомненное влияние на Лактанция оказало получавшее все большее распространение течение «*diversoria sanctorum*», аскетериев, предшествовавшее возникновению монашества на Западе. Обретение бессмертия, о

¹ Лактанций. Божественные установления. Книги I –VI; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. – 512 с.

котором в частности писал и Лактанций, была изначальной целью человека. И в этой связи интересна позиция Иеронима Стридонского. Разъясняя смысл фрагмента новозаветного текста, повергавшего в недоумение даже многих христиан, о том, что принимать и помогать нужно каждому человеку, и даже самому недостойному, Иероним приходит к выводу, что совершать это необходимо не по отношению к конкретному человеку, но применительно к его достоинству (*nomina*), «...и что принимающие не лишатся награды, хотя бы принятый был недостойный»¹. Слово *nomina*, которое употребляет Иероним, обозначает одновременное имя и назначение, то сущностное, что есть в каждом человеке от природы.

Иларий Пиктавийский, напротив, говорил о том, что в непознаваемости тайного смысла человеческой природы сокрыта величайшая радость. Во его сочинении «О Троице», он свидетельствует о том, что в этом и есть закон бытия, сообщаемый Христом. Поскольку Он вобрал две природы: Своей плоти и природы вечности². Именно это знание и дает человеку уверенность в том, что он «не обратится в ничто». Таким образом, Иларий формулирует следующий когнитивный принцип: поскольку человек непознаваем сам для себя, то, чем меньше он знает о самом себе, тем больше он возрастает в Богопознании.

Помимо нравственно-этического смысла в понимании сущности человека, в среде христианских писателей IV века высказывались самые разнообразные синкретичные суждения, и нередко парадоксальные и противоречащие фундаментальным принципам христианского учения. Так, например, защитник христианства Арнобий отрицает создание Богом человека. Он говорит о том, что человек слаб и немощен. Это проявляется в склонности к злонамеренным деяниям. Следовательно, он не может содержать в себе печать божественного. Арнобий не признает наличие бессмертной природы в человеке. Его положение и в дольном, и в горнем мирах неясно и сомнительно. Человек в глазах

¹ Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Четыре книги толкованія Евангелія Матвѣя // Творенія Блаженнаго Иеронима Стридонскаго : Часть 16. Кіевъ : Типографія Г. Т. Корчакъ-Нокицкаго, 1902. С. 76.

² Иларий Пиктавийский. О Троице: Фрагмент // Любак, Анри де. Католичество : Социальные аспекты догмата ; пер. с фр. Владимира Зелинского. Милан : Христиан. Россия, 1992. – 397 с.

Арнобия - существо несовершенное, а если человек и мыслит иначе, то только потому, что не вполне знает себя самого. В словах Арнобия звучит некая угроза всякому, кто не стремится к Богопознанию. Такого человека ожидает мучительное наказание и смерть. И вообще Арнобий делает вывод о том, что человек - «существо, само по себе бесполезное для мира, ничтожное и жалкое, неопределенное, переменчивое, шаткое, обманчивое, многосложное и многообразное»¹. Арнобий даже ставит под сомнение мыслимую и желаемую для христианина перспективу – спасение души.

Среди представителей ранней патристики, в трактатах которых рассматриваются проблема человеческой природы, выделяется позиция Амвросия Медиоланского. Он убежден в том, что «человек, в котором присутствует красота души, изобилует в себе самом, потому что он самодостаточен»². Именно поэтому размышления о человеке, сущности его природы у Амвросия фигурирует только тогда, когда они включены в истолкование догматических вопросов, нравственно-этических проблем жизни Церкви или разрешение моральных дилемм в конкретных ситуациях. Несомненно, на Амвросия оказали существенное влияние взгляды греческих отцов и учителей, поскольку в полемике с языческим миром его главным аргументом была пламенная вера и личное благочестие.

Кроме того, Амвросий Медиоланский сохраняет раннехристианское мироощущение, говоря о человеке в эсхатологической перспективе, и эта линия впоследствии получает свое продолжение в творениях Григория Двоеслова. Несмотря на то что последний жил в VI веке, по сути, он делает те же акценты: «Временная жизнь в сравнении с вечной вернее должна быть наименована смертью, нежели жизнью»³.

Подлинное конституирование человеческой личности начинается именно с ответа Августина на вопрос, кто есть человек. «И возвратился я к себе само-

¹ Арнобий. Против язычников / под ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: Изд-во С.-Петербур.ун-та, 2008. С.170.

² Амвросий Медиоланский, свт. Об Исааке, или душе // Собрание творений: на латинском и русском языках в 7 т. Т. 3. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 47.

³ Григорий Двоесловъ. Беседы на Евангелія / Григорій Двоеслов : в 2 кн. Кн.1-2. , переведенный съ латинскаго языка на русскій Архимандритомъ Климентомъ. СПб: Тип. Струговщикова и др., 1860. С. 497.

му, вошел в себя и говорю себе: «Кто ты?» И отвечал сам себе: «Я – человек разумный и смертный». И стал я рассуждать, что бы это значило»¹. Исходной позицией размышления о человеке для Августина является мысль о том, что «нет ничего несомненнее смерти», более того, не в человеческой власти и желать того, что он «может или мочь, чего хочет, или знать, чего хочет и что может»². Поясняя слова апостола Павла, философ называет законом «бремя смертности», которое угнетает и заставляет страдать любого человека, поэтому каждое из произведений Августина после обращения к христианству раскрывает одну и ту же идею об основании всего сущего в Боге, в Котором ничто не умирает. Мысль о Творце у философа всегда есть фундамент всякого знания, в котором реализуется способность человека преодолевать в себе безосновательность собственного бытия, ввиду того что только в Боге заключены «причины всего постоянного... пребывают неизменяемые начала всего изменяющегося и вечный закон всех существ»³. Именно Августин, в отличие от предшествующих философов, рассматривает человека с позиции причины и цели его существования.

Испытав влияние манихейства, скептицизма, неоплатонизма, Августин понимал, что ни одна из философских школ не представляла более серьезного вызова христианству, чем скептицизм. Именно поэтому философ превращает его принципы в средство доказательства в истинности христианства, утверждая, что Бог вообще выше всякого ума и смысла, Он не может иметь противоположного Себе.

Осмысление своего Я происходит через конституирование личности в религиозном плане ее понимания, через проблему самопознания, внимание к внутреннему человеку, выяснение того, кто я есть для себя. Августин исполь-

¹ Августинъ, епископъ Иппонійскій. Бесѣды души съ Богомъ. Изъ дополненій к сочиненіямъ Августина, епископа Иппонійскаго ; переводъ съ лат. Изд. второе, Св. Троицкія Сергіевы Лавры. Типографія И. Ефимова, Б. Якиманка, Д. Смирновой, 1883. С. 98.

² Августинъ, епископъ Иппонійскій. Бесѣды души съ Богомъ. Изъ дополненій к сочиненіямъ Августина, епископа Иппонійскаго ; переводъ съ лат. Изд. второе, Св. Троицкія Сергіевы Лавры. Типографія И. Ефимова, Б. Якиманка, Д. Смирновой, 1883. С. 80.

³ Августинъ, епископъ Иппонійскій. Бесѣды души съ Богомъ. Изъ дополненій к сочиненіямъ Августина, епископа Иппонійскаго ; переводъ съ лат. Изд. второе, Св. Троицкія Сергіевы Лавры. Типографія И. Ефимова, Б. Якиманка, Д. Смирновой, 1883. С. 99.

зует принцип интроспекции, полагая самопознание в основу изучения человека и его природы, философ предлагает рассмотрение человека изнутри, из глубин самого себя, используя, по словам Р. Пасноу, «метод от первого лица»¹, который доминирует впоследствии в западноевропейской философии. В лице Августина в философии патристики получает свою артикуляцию идея самопознания как бесконечности, продвижения по беспредельному пути восхождения к Богу. Таким образом, он упраздняет принцип непротиворечия как единственно возможный аргумент для доказательства любого знания, в том числе – и о человеке.

Для Августина самопознание есть всегда самоактуализация собственно-го бытия, восхождение к самому себе, но вместе с тем это то особенное состояние, которое ведет человека за пределы его собственной природы: «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивой – стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя...»², – утверждает философ.

При поверхностном рассмотрении августиновских текстов может показаться, что Августин противоречит сам себе. Он ясно говорит о том, что мыслить о человеке с точки зрения христианского миропонимания – значит предположить в нем существование того, что выходит за границы и природного, и тварного, и телесного, то есть того, что принадлежит к области совершенно иного порядка: «Есть, однако, в человеке нечто, чего не знает сам дух человеческий, живущий в человеке»³. Таким образом, философ предполагает наличие некоего атрибута Божественной Личности, обретение которого неосуществимо в земном плане бытия. И далее, размышляя о воплощении Христа, Августин ясно свидетельствует, что личность Христа едина: «Образ рождения Христа от Духа Святого не как сына, и от Марии Девы как сына сообщает нам

¹ Pasnau Robert. Human nature // The Cambridge Companion to Medieval Philosophy. Cambridge University Press, 2003. P. 208–230.

² Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 72.

³ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь : «Реноме», 1998. С.

благодать Божию, которой человек без всяких предшествующих заслуг в самом начале своего существования соединился с Богом Словом в такое единство личности, что один и тот же был Сыном Божиим, кто был Сыном Человеческим, и Сыном Человеческим – кто был Сыном Божиим»¹. В своих рассуждениях философ нередко опирался на христианское понимание творения Небесных сил, Ангелов, которые по своей природе существа личные.

Именно у Августина впервые выражена мысль о том, что феномен личности «дороже всего вещественного космоса», то есть помимо естественно-природной составляющей человека есть Божественное измерение человеческой сущности, которая и конституируется в личностном бытии человека, которая и позволяет человеку преодолевать границы телесного. Именно у Аврелия Августина впервые находит выражение религиозное фундаментальное понимание феномена человеческой личности. Личность есть то, что находится за пределами себя самого. Августин отчетливо сформулировал противоречие, которое заключено в теистическом понимании самопознания в контексте проблемы личностного самоопределения: «Хотя я ничтожен пред лицом Твоим... и считаю себя «прахом и пеплом», но я знаю о Тебе нечто, чего о себе не знаю...пока я странствую вдали от Тебя, я ближе к себе, чем к Тебе»². Реальное осуществление личностного в человеке не изначально данное свойство, но возможно только при условии личного отношения к Богу.

С другой стороны, Августин делает вывод о том, что личностное начало раскрывается внутри самого человека, который, по словам философа, «...не знает самого себя. Чтобы познать себя, нужна большая привычка отвлекаться от чувств, сосредоточивать душу и удерживать ее саму в себе...Возвращенная таким образом самой себе душа постигает, в чем состоит красота вселенной (universitatis), правильно названной так от слова «единство» (abuno)»³. Эта мысль Августина становится впоследствии ключевой для европейского пони-

¹ Блаженный Августин. Энхиридион к Лаврентию о вере, надежде и любви // Творения: в 2 т. Т. 2 : Теологические трактаты. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 29.

² Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Ренеме», 1998. С. 129.

³ Августин. О порядке // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 116.

мания сущности интроспекции как таковой. Понимание человека для философа раскрывается в идее осуществления его личностного начала, заключающего в себе атрибут единства Божественной Личности, который конституирует внутренний мир человеческого существа, обращает его к реализации полноты самоосуществления в индивидуальной истории его жизни. Это опыт самозидания в соответствии с Божественным замыслом о каждом человеке, что не уничтожает его индивидуальной природы, его неповторимости и уникальности, которые получают свою экспликацию в личном опыте общения с Богом.

Несмотря на то, что мысль о человеке и его природе в период патристики получают свою экспликацию исходя из образа Богочеловека-Христа, именно здесь и обнаруживаются сущностные различия в философии Запада и Востока, на основании чего и формируются последующие представления о феномене личности. И если у западных мыслителей начиная от Августина, исходным в изучении человека и оказывается идея самопознания, рассмотрение его природы изнутри, из глубин самого себя, где и раскрывается личностное начало, то у греческих отцов и учителей Церкви характерным является концентрация внимания именно на падшем, греховном состоянии человека. Этим объясняется крайне негативные определения его сущности. Так, Иоанн Златоуст, например, наделяет человека в высшей степени отрицательными характеристиками, говоря: «Человек есть краткосрочный заем жизни, долг смерти, не терпящий отлагательства, животное, необузданное по собственной воле, зло, само себя наставляющее, коварство самобытное, искусное во зле...надутый дух...мятежный, прах, пыль высокомерная, пепел надменный...природа, скоро оскудевающая...не ведающий самого себя и любопытствующий о том, что выше его... О какое печальное зрелище нашей слабости! О, какой праздник человеческого ничтожества!»¹. А Ефрем Сирий в «Слове о братьях, почивших

¹ Иоанн Златоуст. Собесѣдованіе о Псалмахъ. Собесѣдованіе 4-е. // Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т.10. СПб. : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1904. С. 630.

о Христе»¹ дает самые уничижительные наименования человеку: «ничто», «червь», «тень». Однако подобные суждения высказываются тогда, когда речь идет о необходимости правильного с христианской точки зрения восприятия человеком самого себя или его положения перед лицом Бога, но только не по отношению к другому, поскольку греческие отцы всегда напоминают о необходимости видеть в каждом образ Божий.

Но при всем разнообразии мнений ход рассуждения в греко-восточной патристике всегда основывается на противопоставлении земного и небесного, божественного и человеческого, на выражении всей глубины человеческого недостойнства, значимости переживания полноты уничижения перед Богом, что формирует архитектуру духовного опыта на греческом Востоке. Мотив растворения в Боге вырастает в теологемы, раскрывающие суть апофатического пути Богопознания.

Говоря о византийской философии, нельзя не остановиться на представлениях о человеческой природе Григория Нисского, влияние которого сопоставимо с влиянием Августина на Западе. По мнению многих исследователей греко-восточной патристики именно Григорий Нисский ввел в богословскую лексику понятие «личность».

Именно Григорий Нисский стремится разрешить противоречие между существующим и присущем человеку личным достоинством, которое изначально заложено в нем и «выше его бытия», и падшим состоянием, в котором пребывает род человеческий, благодаря чему человек оказывается «по душе и по телу расположен ко всякому роду страстей»². С одной стороны, Григорий Нисский говорит о том, что «природа человека неопределима», с другой, он высказывает идею двойственности человеческой природы, в силу того, что дуализм есть определенный принцип устройства мира, Божественный закон, ко-

¹ Ефремъ Сиринъ. Слово о братьяхъ, почившихъ о Христе // Творения : в 8 т. Том 3. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. С.242.

² Григорій Нисскій. Большое огласительное слово // Творения святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемья при Московской Духовной академіи : Том 40. Ч. 4. М. : Тип. В.Готье, 1862. С. 17.

торый зиждется на двух основах: «божественном искусстве и божественной силе».

Потому и человек связывает два мира, является как бы мостом между ними. Так, у Григория Нисского, Иоанна Златоуста и других греко-восточных философов периода патристики получает развитие мысль о том, что в человеке соединяются два начала – духовное и телесное, земное и небесное, которые противоположны друг другу. Причем у Григория Нисского ясно выражена мысль о том, что присущий природе дуализм включает определенное единство: «Все, являющееся в мире, одно к другому склонно, и тварь, оказывающаяся с противоположными свойствами, сама с собою согласна. Поскольку движение понимается не как одна перемена места, то усматривается оно и в превращении, и в изменении»¹. Но главное, по мысли представителя каппадокийской школы, заключается не в двойственности человеческой природы, но в изначальной предзаданности этих начал: служить единственной цели, данной человеку еще до его творения, – восхождению к совершенству, именно поэтому главная задача всех аскетических практик – одухотворение душевно-телесного бытия для достижения теозиса.

Интересно, что Григорий Нисский, в отличие от Аврелия Августина, не призывает к самопознанию, а убеждает, что природа человеческого ума непостижима из-за ее сходства со Сверхсущностным. Поэтому естественно, что самопознание, по мысли епископа Ниссы, – невыполнимая задача. Восточные отцы и учителя Церкви призывают к тому, чтобы человек устремлял все свои усилия к Богообщению. Эта идея в самых разных интерпретациях сохраняется и у последующих греко-восточных мыслителей.

Другой представитель каппадокийской школы, Василий Великий, говорит не о самопознании, но постижении Причины творения, своей сотворенности и конечной цели. Человек должен принять мир как «училище и место об-

¹ Григорій Нисскій. Обь устроєніи челоуѣка // Творєнія святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московскои Духовнои академіи : Том 37. Ч. 1. М. : Тип. В.Готье, 1861. С. 82.

разования душ человеческих»¹ и следовать по пути изучения Священного Писания. Основой всякого совершенства, по мысли Василия, является богобоязненность.

Обращают на себя внимание идеи Иоанна Лествичника, который одним из первых подробно останавливается на осмыслении индивидуальной природы человека, необходимости созидания духовного опыта на принципе согласования путей совершенствования и индивидуальных свойств каждого конкретного человека. В своем творении «Лествица» сирийский богослов и философ последовательно раскрывает мысль о том, что сущность самопознания сводится к главной цели – памяти о собственных грехах.

Анализ антропологической проблематики, представленной в трудах философов греко-восточной патристики, позволяет сделать вывод о том, что подавляющее большинство размышлений о человеке развивалось в контексте амарологии и сотериологии, именно поэтому святоотеческая мысль Востока не рассматривает человека самого по себе, в отрыве от догматических вопросов, следовательно, здесь никогда не идет речь о самопознании как таковом. Размышление о личностном измерении человеческой природы имеет совершенно иную направленность, нежели на Западе. Бог, Божественное бытие, а не человек всегда в центре интеллектуальных изысканий, аскетических практик, литературных памятников, где все пронизано стремлением наполнить размышлениями о Творце повседневную жизнь. И несмотря на то, что трактаты многих греко-восточных философов посвящены подробному изучению свойств, особенностей, качеств человека и его природы, духовных сил и способностей, происхождению души, ее возможностей, все это исследуется с позиции содействия главной цели человеческой жизни – спасению. Исключение составляет, пожалуй, глубокий и всесторонний подход в изучении человека, представленный в трактате Немезия Эмесского «О природе человека». Он последовательно раскрывает все стороны человеческой природы, останавливает-

¹ Василий Великий. Бесѣды на Шестодневъ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Василя Великаго, архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. 3-е изд. М. : Типъ. М. Г. Волчанинова, 1891. С. 9.

ся не только на духовной сфере жизни человека, работе ума, качествах его души, но и свойствах телесной природы, деятельности органов чувств. В период зрелой патристики подобную попытку предпринял и Иоанн Дамаскин. Он дает точное определение человеку, его душе, но, как и его предшественники, концентрирует свое внимание на греховных деяниях, говоря о том, что «возможность греха» заключена не в природе человека, а в свободной воле.

Суммируя вышесказанное, мы можем утверждать, что тема личности не была проблемой в античности. В период патристики происходит конституирование понимания человеческой личности, ее философское оформление и наполнение. Перевод слова *οὐσία, ὑπόστασις*, (как и других ключевых понятий) с греческого на латинский язык приводит к фундаментальному изменению его смысла и контекста. Формируется новая метафизическая позиция, новая канва, которая трансформирует это понятие исторически, смыслово и этически. Таким образом, личность переводится из юридического в метафизический план бытия. Парадоксальность и одновременно уникальность человеческой личности заключается в том, что она, с одной стороны, является неким пределом познания, с другой стороны, за этими ее границами она непознаваема и существует уже в иной реальности, поскольку она всегда выше самой себя. Если в античности понятие «личность» не имело собственного проблемной метафизического контекста и понятийной определенности, то в период патристики она получает принципиально новое сущностное истолкование, открыв трансцендентный горизонт в осмыслении и человеческой природы, и человеческой личности. В античной философии мы можем найти самые разнообразные суждения, так или иначе касающиеся человека, но все они говорят о человеке как конечном существе, где он сам и все, присущее человеку, соответственно, и смысл его жизни, не могли рассматриваться вне границ единого космофизического порядка.

Для мысли патристики первопричина всего сущего в личном и творящем Боге, а источник, основа и цель всякого философствования – Личность Богочеловека Христа. Человек – существо тварное; в каждом из живущих присут-

ствует Божественный замысел, отпечаток творческой Личности Бога, именно поэтому личность определяется вне всякого природно обусловленного существования.

Теистическая концепция онтологии основывается на концепции личности, поэтому вопрошание о человеке в философии патристики есть всегда размышление о феномене человеческой личности, имеющей свободу самоопределения. Поэтому сам термин «личность» имеет онтологический статус, поскольку неразрывно связан с бытием, которое объемлет бытие личностное. Личность конституируется именно в живом общении с другой Личностью, благодаря Которой получает подлинное бытие. Именно эта тема образует смысловые нагрузки и в понимании человеческой природы. Тварность относится к сущностному ее пониманию. В эпоху апологетики в лексике христианских философов в рассмотрении природы человека возникают новые определения «тварное» и «нетварное». Однако тварность и телесность не синонимичные понятия, поскольку души тоже сотворены. В иерархии Божественных творений человек поставлен выше существ ангельских, именно потому, что они духовные существа, не имеющие тела. Для апологетики и ранней патристики не существовало негативного отношения к телесности человека; напротив, ей отводилось особенное значение в эсхатологической перспективе. Кроме того, Христос воплотился, вочеловечился, а значит, даже в своем тварнотелесном бытии человек не утрачивает присущее каждому личностное достоинство. И здесь всегда идет речь не об отрицании телесности, но ее изменении, ведущей к преобразению всей человеческой природы. Интересно, что в эпоху схоластики мы не увидим благоговейного отношения к телесной оболочке; напротив, все, касающееся телесной организации человека, подлежит уничтожению и поруганию; тело и душа рассматриваются в контексте строгого противопоставления, поскольку философия утрачивает мировоззренческие принципы, свойственные раннехристианскому периоду. И если греческая патристика не отвергает телесную часть человека в качестве носителя образа, поскольку в человеке именно тело является носителем индивидуальности, то в

западноевропейской философии ключевой сюжет – отрицание телесности и телесного. Именно в Средние века закрепилось стойкое определение, согласно которому тело есть «сосуд мерзости и греха», а в дискуссиях «о теле и душе всегда проявляется сугубо моральный контраст: тело в основном испорчено, а душа обвиняет его в грехах»¹.

Слово *persona* оказывается своеобразным текстом, в котором читаются самые различные идеи и подходы, которые касаются понимания человека и его природы. Так, в период апологетики противоречие между бесконечностью самосознания и телесной ограниченностью в представлении раннехристианских мыслителей разрешалось действием Бога в душе верующего во Христа. Сын Божий есть реализация всей полноты человеческой личности. Именно поэтому лейтмотивом первохристианского мироощущения было устойчивое и незримое присутствие Христа, который воспринимался верующими как жизненный пример и идеал праведной жизни, поскольку Бог, как полагали первые последователи Христа, может быть осознаваем человеком, если Он живой Бог, реальное чувство Его присутствия переживалось с необычной силой. Поэтому мученичество за веру во Христа в первые века воспринималось как единственно верный путь к осуществлению личностного совершенства, реальным воплощением цели жизни, уходящей за пределы земного бытия, а образ мученика становится зримым воплощением этого идеала. Духовный опыт подобного рода оказывается основой кардинально иного понимания человеческого бытия.

Несмотря на то, что вся философия эпохи патристики основана на теистических представлениях, в ранний период (до Августина) авторы пытаются лишь обозначить сущностные качества человеческой личности: Лактанций выделяет стремление к единству, воссоединению; Иероним Стридонский определяет понятие *nomina*, то есть присущее каждому личностное достоинство. Их современник Иларий Пиктавийский доказывает невозможность по-

¹ Peklar B. Discussing medieval dialogue between the soul and the body and question of dualism // ARS & HUMANITAS / VARIA. 2015. Vol.9 (2). P. 172-199.

стижения человеком собственной природы, что, по его мнению, должно способствовать наилучшему Богопознанию.

Представители ранней патристики испытывают серьезное влияние аскетического идеала монашества, зарождающегося на Востоке, что в свою очередь повлияло на формирование представлений о человеческой природе на Западе. Знание о человеке включено в нравственно-этический контекст, как например, у учителя Августина Амвросия Медиоланского, который, подобно мыслителям I-II веков, сохраняет эсхатологический настрой в рассмотрении человеческой природы.

Интересно, что у других авторов этой эпохи попытки выразить сущность человеческой личности лишены какой-либо определенности, поскольку подобные стремления всегда затрагивали рассуждения о Личности Христа. Эту тенденцию выразил Ориген, утверждавший, что вести речь о «составе природ» Иисуса возможно только в среде верующих.

К IV веку акцент в философии патристики перемещается на Божественную природу Христа, поэтому ключевой в трактатах данного времени становится ожесточенная полемика именно о Его Божественной сущности и таинственном соотношении Божественного и человеческого, что и определяет ход размышлений, касающихся природы человека. Данную проблему отчасти разрешает Аврелий Августин, заявив о том, что «сущность Божия неизменна, творение же изменчиво. Одно дело быть творением, и иное – воспринять творение»¹, но Личность Христа одна.

Начиная от Аврелия Августина получает свою экспликацию теистическая концепция личности, в основе которой – противопоставление интроспекции и трансценденции внутреннего («духовного») и внешнего («ветхого») человека. Августин проецирует личность человека от Личности Божественной, Которая, превосходит человеческое понимание о Ней, тем самым философ упраздняет принцип непротиворечия как единственно возможный аргумент

¹ Блаженный Августин. О христианской борьбе ; пер. с лат. Диакон Августин Соколовски; ред. А.Р. Фокин. М. : Центр библейско-патрологических исследований; 2010. С. 91.

для доказательства любого знания, в том числе и о человеке. Личность есть то, что находится за пределами себя самого. У Августина впервые ясно выражена мысль о том, что феномен личности в христианском ключе является вопросом метафизики, поскольку личностное начало раскрывается в каждом по мере установления и развития отношений между Творцом и творением, в котором запечатлен атрибут единства Божественной Личности, обретение которого неосуществимо в земном плане бытия. С другой стороны, в лице Августина в философии патристики получает свою артикуляцию идея самопознания как бесконечности движения к главной цели – беспредельному Богу. Обращаясь к принципу интроспекции, полагая самопознание в основу изучения человека и его природы, Августин раскрывает сущность самоактуализации собственного бытия, путь восхождения к самому себе, ведущей человека за пределы его собственной природы. Однако реализация полноты самоосуществления возможна при условии согласования Божественного замысла о каждом конкретном человеке и его индивидуальной природы.

Трактовка как природы человека, так и его личности в греко-восточной патристике формируется принципиально в ином ключе. У представителей византийской философии не было определенного согласия в осмыслении антропологических вопросов. Единство отмечается только в идее, которая становится основополагающей для всех мыслительных построений, аскетических практик и самопознания: стремление к интенсивности переживания человеком своего падшего состояния и смирения перед Богом. Греко-восточная мысль патристики основывается на противопоставлении земного и небесного, божественного и человеческого, поэтому самопознание реализуется в конкретной, практической цели: непрестанной памяти о собственных грехах, которая необходимо в деле спасения души. Соответственно и рассмотрение антропологических проблем развивалось в контексте сотериологии. Сущность человеческой личности в греко-восточной патристике получает свою экспликацию в идее теозиса. И если обобщить существующие на Востоке представления о человеке как *Εἰκόνα τῆς εἰκόνας*, то необходимо признать, что они сложились под

влиянием тринитарной концепции каппадокийцев. Именно поэтому Григорий Нисский обосновал невозможность самопознания в силу того, что Бог непостижим по своей сути, человек же сотворен по образу Его, а Василий Великий сформулировал принцип отношения человека к рефлексии как устремленности ума к Причине и смыслу всего, то есть к Богопознанию.

1.2. Сущность и существование – ключевые концепты понимания человеческой природы в Средние века

Понимание человеческой природы в ее фундаментальном измерении невозможно, вне прояснения ключевых конституэнтных средневековой мысли таких, как сущность и существование. В большинстве своем эти концепты осмысливаются преимущественно в онтологическом ключе. Фундаментальное описание традиционного круга проблем, связанных с различением *essentia* и *existentia* в средневековой мысли было представлено М.Хайдеггером в главе второй «Основные проблемы феноменологии»¹. Современные исследователи в большей степени останавливаются на теме сущности вещей, а также их природно-физических или метафизических составляющих у конкретных средневековых философов. И здесь, прежде всего, мы имеем в виду работы Г.В. Вдовина², Д.А. Федчука³. Подобная направленность раскрытия темы сущности и существования можно увидеть и в некоторых работах зарубежных ученых,

¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии ; пер. немецкого А. Г. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.

² Вдовина Г.В. Метафизика Франсиско Суареса: Сущее как таковое (*ens ut sic*) – предмет и центральное понятие метафизики : дис. ... канд. филос. наук : Институт философии РАН. – Москва, 2004. – 188 с.; Вдовина Г. В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник. 2004. С. 68-98.; Вдовина Г.В. Лаборатория онтологических понятий: Антоний Сирект и Антонио Тромбетта – скотисты XV в. // Историко-философский ежегодник. 2017. С. 21-50.

³ Федчук, Д.А. Бытие, сущее и сущность в метафизике Альберта Великого // Гуманитарные исследования в восточной Сибири и на дальнем востоке. 2018. № 4. С.90-99; Федчук Д.А. Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция // HORIZON. Феноменологические исследования. 2013. №2 (2). С. 75-85; Федчук Д.А. «Сущность» и «существование» у Фомы Аквинского : дис. ... канд. философ. наук : Санкт-Петербургский государственный университет. СПб, 2003. – 175 с.

например, в диссертации хорватского автора Дино Якушича¹, исследователя из университета Миннесоты Стивена А. Лонга².

И в этой связи возникает закономерный вопрос: а можем ли мы говорить о сущности и существовании как ключевых концептах понимания человеческой природы в Средние века, то есть в их антропологическом измерении, особенно, если принять во внимание тот факт, что сами представители патристики, например, крайне редко используют понятия *essentia* и *existentia*?

Конституирование человеческой личности в период патристики актуализировало в мысли патристики проблему человеческой природы в теоцентрическом миропонимании. Размышления философов так или иначе основывались на стремлении спроецировать образ совершенного человека, исходя от Личности абсолютной – Сына Божьего. Но Христос в Его земном, человеческом бытии не знал греха. Так, исследователь Кент Эмрей в работе, посвященной Бонавентуре, отмечает, что «Христос именно в своем человеческом существовании «совершенствует» творение, которое в некотором смысле является отражением Его присутствия в тварном мире. С другой стороны, земная жизнь Христа свидетельствует о силе единения с божественным, изначально присущим человеку»³. Именно стремление коррелировать божественное и тварное в природе человека и его бытии определяет настрой философии эпохи Средних веков.

«Средневековая мысль основывалась на ветхозаветном положении о том, что Бог сотворил человека по своему образу и подобию, следовательно, греховность не может быть свойством ни человеческой природы, ни человеческой сущности, ни человеческой личности. Человек – живое существо, его существование предполагает реализацию его сущности, он должен стать таким, каковым он был задуман Богом. Это и означает быть по образу Божию.

¹ Jakušić D. Being and essence in Aristotle and Aquinas : A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Philosophy in Philosophy University of Warwick, Department of Philosophy. University of Warwick. July 2014. – 83 p.

² Long S.A. On the Natural Knowledge of the Real Distinction of Essence and Existence // *Nova et Vetera*, English Edition. 2003. Vol. 1. No. 1. P. 75–108.

³ Emery Kent Jr. Reading the world rightly and squarely: Bonaventure's doctrine of the cardinal virtues // *Traditio*. 1983. Vol. 39 P.195.

Эту мысль развивали еще представители ранней патристики. Так, например, Климент Александрийский в своем трактате «Педагог»¹ говорил о необходимости «воссоздания самого себя», в этом процессе Бог всегда содействует человеку, как бы «со-работает с ним».

Соответственно возникал естественный вопрос: как и почему греховность не стала частью существования Христа в Его земном бытии? Поэтому ключевой для средневековой философии становится проблема, как соотносятся «essentia» и «existentia» не только в онтологическом, но и в антропологическом измерении.

Иоанн Кассиан Римлянин настаивал на том, что необходимо «учиться из сущности»², и прежде чем начать делать что-либо, необходимо осмыслить essentia чего бы то ни было, каждого явления будь это понимание человека, образа совершенства, монашеского действия. А Григорий Двоеслов говорил, что Бог «всюду присутствует Своей беспредельной сущностью»³, следовательно, в бытии заключен некий принцип, который он именуется «требование сущности всего». Эту мысль Григория Двоеслова развивает впоследствии Эриугена, указывая на то, что «Бог предзнал либо предопределил весь универсум, основанный Им в его сущности, и все, что бы то ни было из бранных вещей, подлежащих божественному управлению»⁴, а след за ним Бонавентура, утверждая, что даже в следах Бога, которые присутствуют в мире «Он существует Своей сущностью, могуществом и присутствием»⁵.

Но необходимо отметить, что не все представители западноевропейского Средневековья соглашались с тем, что Бог по сущности присутствует в человеке, как и других тварных вещах. В этой связи нельзя не вспомнить сколь

¹ Климент Александрийский. Педагог ; пер. с древнегреч., вст. статья и комм. А. Ю. Братухина. СПб : Изд-во Олега Абышко, 2018. – 344 с.

² Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М.: АСТ; Минск : Харвест, 2000. С. 54.

³ Григорий Двоеслов. Моралии на Книгу Иова ; пер. Иер. Александра Чурочкина. Текст : электронный // БОГОСЛОВ.RU – Режим доступа. URL: <https://bogoslov.ru/article/4880676> (дата обращения: 25.11.2017).

⁴ Иоанн Скот Эриугена. О божественном предопределении: Фрагмент // Знание за пределами науки : Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуал. традициях I-XIV вв. : Антология : пер. ; сост. и общ. ред. И. Т. Касавина; вступ. ст. В. М. Розина. М. : Республика, 1996. С. 294.

⁵ Бонавентура. Путеводитель души к Богу. Бонавентура. Путеводитель души к Богу ; пер. с латин., вступ. ст. [с. 4-39] и коммент. В. Л. Задворного ; Греко-латин. каб. М. : ГЛК Ю. А. Шигалина, 1993. С. 63.

справедливым представляется утверждение М.Хайдеггера, который, обращаясь к примеру Мейстера Экхарта, указывает, что когда рейнский мистик говорит «Бог», «он имеет в виду Божество, не deus, но deitas, не ens, но essentia, не природу, но то, что за пределами природы, т. е. – за пределами сущности, или, если уж [он имеет в виду] сущность, то такую, которой должно быть как бы отказано в любом экзистенциальном определении, от которой должно быть отторгнуто всякое additio existentiae»¹.

Иоанн Скотт Эриугена стремится разграничить «essentia» и «existentia» в антропологическом ключе. Он полагает, что о сущности человеческой природы можно вести речь исходя из Божественной essentia Сына Божиего, отмечая, что: «Это возможно вследствие неразделимого единства одного лица в двух субстанциях»².

Стремление к конкретизации антропологических представлений заставляют Эриугену (еще задолго до Ансельма) использовать грамматический и диалектический анализ как инструмент философского познания. По его мнению, существуют определенные части речи, которые выражают essentiae человеческой природы, субстанцию и лучшие ее акциденции. Таковыми он считает глаголы «есть, если, был, быть», а также имена «сущность, истина, добродетель, мудрость, знание, избрание», которые приложимы также и к Богу.

Субстанция в философии Эриугены есть исходная первоприрода человека, в то время как акциденции – это характеристики, присущие существованию человека, получающие практическую реализацию наилучших свойств его первозданной природы: «индивиды, виды, роды, части, свойства, акциденции и все противостоящие и противоположные, стремятся к собиранию, желают согласия и ищут объединения»³. Но сущности остаются в неподвижности, а сущность человеческой природы проявляется в стремлении к сфере совершен-

¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии ; пер. немецкого А. Г. Черныкова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 118.

² Иоанн Скотт Эриугена. О божественном предопределении: Фрагмент // Знание за пределами науки : Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуал. традициях I-XIV вв. : Антология : пер. ; сост. и общ. ред. И. Т. Касавина; вступ. ст. В. М. Розина. М. : Республика, 1996. С.295.

³ Иоанн Скотт Эриугена. Перифюсион: [Фрагменты] / пер. с лат.: В.В. Петров // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 476.

ного бытия. И в этом Эриугена практически дословно повторяет мысль Григорий Нисского о том, что Богу устроил человека так, чтобы его «...природа каким-то путем последовательно восходила к совершенству»¹. И, если даже человек низвергнут в мир порока, каждый хранит в себе отпечаток той первоприроды, которая все равно остается в нем после грехопадения, восстановление после которого совершается путем приобщенности к беспредельному совершенству, раскрытию в себе самом оттиска Божественного, в силу того, что Бог есть понятие, запечатленное в человеческом разуме, свобода коего не может быть стеснена ничем, даже Откровением. Эриугена именует «несуществованием» бытие, не согласующееся с субстанцией.

В понимании природы человека Эриугена опирается на принцип диалектических взаимосвязей. Сущность человека может в полной мере раскрываться в его земном существовании. Субстанциальные свойства «истина, добродетель, мудрость, знание» реализуются в индивидуальности наличного бытия конкретного человека. Осмысливая призвание и миссию апостолов, Эриугена приходит к выводу, что личность каждого из них есть – есть образ раскрытия самобытности божественных тайн. Именно в индивидуальности, неповторимости духовного опыта и жизненного пути, наличного существования проявляется различные свойства Бога. У Эриугены даже отдельно взятый ученик Христа символизирует определенный этап и ступень в осмыслении сторон бытия Сына Божиего: «Петр, то есть действие [в осуществлении] добродетели, видит силою веры и действия – Сына Божия, удивительным и невыразимым образом очерченного плотью; Иоанн же, то есть высочайшее созерцание истины, дивится Слову Божию самому по себе, до плоти, отдельному и неограниченному в начале Своем, то есть в Своем Отце. Петр, ведомый божественным откровением, видит сразу вечное и временное, со делавшиеся во Христе единым, а Иоанн вводит в познание верных душ только Его вечное»². И даже по

¹ Григорій Нисскій. Обь устроении чловѣка // Творенія святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московско́й Духовно́й академіи : Том 37. Ч. 1. М. : Тип. В.Готье, 1861. С. 99.

² Эриугена, Иоанн Скот. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / вступит. статья, пер. и примеч.: В.В. Петров. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 1995. С. 169.

тому, какой способ трансляции истин Откровения избрали ученики Христа, осмысливается и конкретизируется стремление понять сущность человека изнутри, в себе самом.

Однако Эриугена озадачен вопросом: почему человек остается в границах «животной» природы, если он сочетает в себе образ и подобие Бога, тем самым всегда сохраняя свою причастность небесному образу? По мысли Эриугены, человек зависим от своей тварной природы тем, что для понимания и восприятия всех предметов ему необходимы телесные чувства. И в этом он видит ограниченность его существования в отличие от небесных духов, Ангелов, воспринимающих образные представления, знание о вещах и предметах без посредства телесных чувств, поскольку они познают внутри самих себя смыслы того, что созерцают.

Эриугена обращается к рассмотрению свойств разума, благодаря которому преодолевается тварная, чувственная природа человека. Он развивает мысль Августина о необходимости познания ума, призванного непрестанно направлять мысль человека к Богу: «Человеческий ум и знает и не знает себя. Он знает, что он есть, но не знает, что он есть»¹. Эриугена указывает на диалектическую взаимосвязь, существующую между постижением собственного ума и сущностными свойствами человека, что приводит его к мысли о том, что «...понятие, каковым познает себя разум человека, есть субстанциальное свойство человека»².

Грамматическую аргументацию использует и Ансельм, с помощью которой он формулирует доказательства бытия Бога. В контексте данной проблемы он обращается к понятию «субстанция», которую трактует как высшую сущность, не являющуюся «подлежащим» ни для каких привходящих, поэтому не может быть в собственном смысле названа субстанцией, если только

¹ Эриугена. О разделении природы // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 177.

² Эриугена. О разделении природы // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 175.

слово «субстанция» не употребляется (как синоним) вместо «сущности»¹. Говоря о Троице, «тройном единстве», Ансельм заключает, что Бог есть «... Одна сущность и три лица, или три субстанции»², что свидетельствует о том, что личность и субстанция у философа понятия равнозначные.

Но в равной степени «отца схоластики» занимает вопрос: в чем заключалось первоначальное предназначение человека и какова конечная цель, к которой должен был стремиться весь род человеческий? Ансельм полагает невозможным мысль о том, все творение существовало напрасно и бесплодно, и не было ни одного человека, кто достиг бы предначертанной Богом цели. Он убежден, существование в отсутствие цели бесполезно и бессмысленно само по себе. Аргументация Ансельма строится на положении о том, что Бог есть «истина сущности», следовательно, «истина есть в сущности (*in essentia*) всего существующего, ибо [все существующие вещи] суть то, что они суть в высшей истине»³. Он постулирует принцип: цель есть смысл существования. Таковой целью было движение к совершенству, причем путь к ней оказывается возможным благодаря способности к выбору в бытии. Ансельм говорит: «...даже если какая-то одна из двух возможностей лучше, но определенно не требуется, чтобы именно она была выбрана, то независимо от того, какой из поступков совершен, говорится, что он совершен по долгу; и если совершен лучший поступок, то существо, так поступившее, вознаграждается, ибо добровольно отдало Богу то, что лучше»⁴. По мысли Ансельма, люди, задуманные Богом и пребывающие в природной праведности, (ввиду того, что Бог соединяет в себе способность «быть праведным и быть праведностью») должны были поступенно идти к совершенству, преодолев соблазны и испытания, вследствие чего

¹ Ансельм Кентерберийский Монологион // Сочинения / Ансельм Кентерберийский ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 121.

² Ансельм Кентерберийский Монологион // Сочинения / Ансельм Кентерберийский ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 121.

³ Ансельм Кентерберийский. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 215.

⁴ Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком ; пер. с лат. Е. Начинкина. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1999. С. 116.

последующие поколения людей утратили бы даже самую возможность и способность к греховным деяниям. Но поскольку тварные существа нарушили божественные законы, желая обрести самобытие, то сделались немощны, а греховность стала необходимостью для человека, непременным условием существования.

Философы Средних веков очень часто обращаются к сравнению сущности природы ангельской и человеческой. Остановившись на сюжете о падении Дьявола в христианской традиции, Ансельм Кентерберийский стремится понять особенности существования в мире ангельском и провести параллель с жизнью человека, чтобы ответить на вопрос: что обеспечивает непротиворечие сущности и существования в бытии ангелов, каким образом достигается сохранение изначально присущей им праведности. Ансельм размышляет о том, что ведь Дьявол хотел быть подобен Богу, тогда в чем же заключается суть его деяния? Философ находит объяснение в том, что причиной искажения ангельской первоприроды, суть которой заключалась в постоянной «твердости хотения», утрата которой свершилась по причине желания недолжного. Ансельм приходит к выводу, что «отсутствие праведности» и «неимение праведности» не имеет никакой сущности, так «неправедность» и «быть неправедным» (*esse iniustum*) не имеет никакого бытия и потому есть не нечто, но ничто»¹.

В отличие от других средневековых философов, размышляя о земном бытии, Петр Абеляр не пытается соотнести понятия «*essentia*» и «*existentia*» в антропологическом ключе, но задает предельно конкретный вопрос: «всякий ли грех запретил нам Бог?». Он вообще не допускает мысли о возможности существования, свободного от греха или греховных деяний, в силу того, что Бог возлагает на человека то, что превосходит его силы. Поэтому Петр Абеляр предлагает употреблять слово «грех» в более широком контексте. В трактате «Логика «для начинающих»» философ приводит доводы, главный из которых

¹ Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола // Сочинения ; пер., послесловие и комментарии И. В. Куреевой. М.: Канон, 1996. С. 254.

состоит в том, что «способ понимания иной, чем способ существования... Ведь эта вещь понимается вообще не отделенной от другой, ибо она существует не обособленно; а материя в чистом виде и просто форма могут быть восприняты, хотя эти чистота или простота сводится к пониманию, а не к существованию вещи, так что они суть способ понимания, а не существования»¹. Он обращается к особенностям чувственного восприятия человеком предметов и явлений, отмечая, что: «можно нарисовать как общую фигуру некой вещи, так и единичную; и, таким образом, можно ухватить (*conspicere*) нечто общее, нечто особенное»². Таковым, по мнению Петра Абеляра, является понимание греха как презрения Бога, следовательно, не существует того, что не может быть реализовано в человеческой жизни, поскольку «Бог ничего нам не запретил, кроме согласия на зло»³.

Представители Сен-Викторской школы в осмыслении сущности человеческой природы акцентируют внимание на анализе соотношения способов познания видимого мира и эмпирического опыта. Особенности мышления, характерные для данного школы часто подчеркивает значимость красоты и ее проявления как отиска трансцендентного Творца, восхищение красотой которого есть когнитивная функция не только в их теориях богопознания, но и понимании человеческой сущности. Как отмечает финский исследователь Ритва Палмен, «Викторинский акцент на понимании закономерностей чувственного мира формирует независимое, философски интересное осмысление духовного опыта. Изучение монашеских идей Сен-Викторской школы, касающихся познания умопостигаемого мира, демонстрируют взаимозависимость человеческого опыта и чувственных способностей, на котором основывается естественное богословие. В типично неоплатонистском способе, представители Сен-Викторской школы часто пытаются найти наилучший способ преодолеть

¹ Абеляр Петр. Логика «для начинающих» // Теологические трактаты ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 183.

² Абеляр Петр. Логика «для начинающих» // Теологические трактаты ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 176.

³ Абеляр Петр. Этика, или Познай самого себя // Теологические трактаты ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 447.

разрыв между созерцанием проявления божественного порядка, запечатленного в зримом и невидимом мирах и созданных вещах».¹

У западных мистиков сущностным свойством первоприроды человека является внутреннее ощущение необходимости быть подчиненным Богу, которая проявляется в тройственной интенциональности познания, существования и действия. Так, Бернард Клервоский утверждает, что «лучше вовсе не существовать, чем пребывать принадлежащими только самим себе»², что равнозначно служению дьяволу.

Бонавентура говорит о том, что реализация человеческой сущности возможна только в мире, поскольку он являет «собой лестницу для восхождения к Богу. Среди творения одно является следом, другое – образом, одно телесно, другое духовно, одно преходяще, другое бессмертно, и вследствие этого одно находится внутри нас другое вне нас»³. Эту идею Бонавентуры осмысливает исследователь Захари Хейс, указывая на то, что в миропонимании мистика «вселенная является «внешним воплощением внутреннего слова Бога»⁴. Он выделяет очень значимую особенность философии Бонавентуры, который описал феномен согласования Божественного Слова и творения, а именно человеческой личности, таким образом, что выявляется имплицитная связь между Христом и каждым творением⁵. Именно Бонавентура утверждает, что в природе все устроено так, чтобы напоминать Христа. Именно поэтому Бонавентура описывает процесс познания мира, происходящий посредством восприятия чувствами внешних вещей, а не в субстанциальности, но посредством подобия.

¹ Palmén Ritva. The Experience of Beauty: Hugh and Richard of St. Victor on Natural Theology // *Theology*. 2016. Vol.4. P. 234–253.

² Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // *Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 456.*

³ Бонавентура. Путеводитель души к Богу; пер. с латин., вступ. ст. [с. 4-39] и коммент. В. Л. Задворного; Греко-латин. каб. М.: ГЛК Ю. А. Шигалина, 1993. С. 51.

⁴ Hayes Zachary. The meaning of «convenientia» in the metaphysics of st. Bonaventure // *Franciscan Studies*. 1974. Vol. 34. P. 75.

⁵ Hayes Zachary. The meaning of «convenientia» in the metaphysics of st. Bonaventure // *Franciscan Studies*. 1974. Vol. 34. P. 74-100.

Мистики обосновывают свою практическую философию тем, что для первоприроды человека было свойственна «способность к покою созерцания». И здесь всегда идет речь не об умозрительном бессодержательном познании, но главном Предмете, цели и источнике всех устремлений мистика – Личности Христа, поскольку «Иисус – это наивысшая реализация самых благородных потенции Творца, которая проводит созданный замысел к его завершению»¹.

У немецких мистиков любовь с одной стороны, есть сущность человека, с другой, то, что выше сущности, и то, что в результате устремления должно воссоединиться с *essentia* человека. Данное состояние трактуется как переживание счастья, которое достигается посредством наполнения божественной волей. Иоанн Таулер, например, полагает, что сущность человека тройственна и состоит из следующих компонентов: отрешенности, неделания и нестяжания, благодаря которым уже в земном бытии происходит в принятии Христа, то есть соединение сущности и существования. Всецелая реализация человеческой *essentia* достигается посредством уничтожения собственного Я и всего, «что мы есть и имеем, принесем Богу, дабы Он стал нашей сущностью и жизнью»². Эту мысль впоследствии повторяет и Игнатий Лойола, утверждая, что само существование человеческое должно стать свидетельством о Боге, Его прославлением, что означает победу над самим собой.

Трактовка «*essentia*» человеческой природы у Боэция Дакийского основывается на положении о том, первый человек, в отличие от последующих людей, не был рожден (в восточной традиции эта идея была высказана еще за пять столетий до него Иоанном Дамаскиным). Соответственно сущность человека следует искать за пределами природных законов. Поэтому высшее благо уже дано человеку в его «*essentia*». Следовательно, непротиворечие в земном бытии между понятием «*essentia*» и «*existentia*» вполне допустимо и возможно

¹ Saint Bonaventure's. *De reductione artium ad theologiam*; a commentary with an introduction and translation by Sister Emma Therese Healy. New York: The Franciscan institute, Saint Bonaventure university, 1955. P. 20.

² Таулер Иоаханны. О Вознесении // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 261.

в том случае, если человек хочет благо «которое Бог может дать человеку в этой жизни»¹. Задача заключается в том, насколько человек оказывается способным сохранять интциональность к божественному во всех человеческих действиях. Это означает следовать своей природе, противоположное этому состоянию и есть грех.

Однако в отличие от своих предшественников субстанциальным свойством человеческой природы Боэций Дакийский считает не только разум, но и интеллект, которым он отводит главенствующее положение и в существовании человека: «высший управитель человеческой жизни, как в созерцании, так и в делании»². Философ полагает, что Божественное в человеке раскрывается в понимании, которое проявляется в области умозрительной и практической. Понимание – это условие реализации сущности и имманентный предикат «продуманного действия», благодаря которому человек оказывается «упорядочен тогда к наилучшей и последней своей цели»³.

И, несмотря на доминирующую роль разума и понимания в антропологических взглядах Боэция, он не видит противоречия в том, что существуют вещи, которые находятся за пределами их действия. Так, восстановление человеческой природы в воскресении из мертвых свершается таким образом, что тленное и нетленное становятся единым. Данное обстоятельство не может быть доказуемо и обосновано, поскольку область научного знания не распространяется на сферу Божественного замысла. Для познающего разума достаточно не отрицать данного факта.

Фома Аквинский утверждает, что сущность и существование совпадают в Боге, следовательно, «цель вещи соответствует ее началу: вещь совершенна тогда, когда достигает своего начала, будь то через уподобление или каким-то

¹ Боэций Дакийский. О высшем благе, или О жизни философа // Сочинения = Opera; сост., пер. с латин., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М. : УРСС, 2001. С. 139.

² Боэций Дакийский. О высшем благе, или О жизни философа // Сочинения = Opera; сост., пер. с латин., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М. : УРСС, 2001. С. 135.

³ Боэций Дакийский. О высшем благе, или О жизни философа // Сочинения = Opera; сост., пер. с латин., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М. : УРСС, 2001. С. 141

иным образом»¹. Из чего можно сделать вывод о том, что человек не следует своей сущности поскольку, его душа, обладая самостоятельным бытием, общается его телу, соответственно, причина того, что человек подвержен греху заключается не в условиях его земной жизни, но неправильном движении души, которая отклоняется от движения к началу.

Епископ Линкольнский Роберт Гроссетест отождествил сущность и истину, которая уникальна (*unica*) и понимается как полнота бытия, это есть то, что «необходимо само по себе (*per se*)». Но это суждение, по его мнению, не имеет отношения к тварным вещам, поэтому вполне закономерно, что «любая вещь отстает (*deficere*) от того, чем стремится быть»². Философ полагает, что истина сквозит повсюду, в любом сотворенном предмете, поэтому даже если человеческая природа замутнена и искажена пороками, а существование подчинено земным интересам, но и тогда истина свидетельствует о себе из противоположности, поскольку она «видима не иначе, как в свете высшей истины, так и любое бытие распознаваемо только в высшем бытии»³. Поэтому быть, существовать для человека, как и всего, что населяет мир, значит «поддерживаться Вечным Словом».

Стремление к поиску смысла определений, содержащихся в сакральных текстах, раскрытии их в многозначности побуждало философов подвергать всесторонней экспликации самые разнообразные феномены человеческого существования. Однако нелегко было отыскать смысл в мире, жизнь в котором лишала человека всякой надежды на него. Смерть постоянно сопровождала человека в разных ситуациях и обстоятельствах его существования. По сути весь средневековый мир состоял из тех, кто пребывал в молитве и университетских штудиях, войне и сражениях, тяжелом физическом труде, но так или

¹ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга вторая ; пер. и прим. Ю.Бородай М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 501.

² Роберт Гроссетест. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 17.

³ Роберт Гроссетест. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 19.

иначе всех их объединяло главное – борьба за выживание в повседневности, которая была ужасающей, преисполненной множеством опасностей, подстерегавших повсюду.

Всеобщий дуализм характеризует интеллектуальную атмосферу Средневековья: земное и небесное, профанное и сакральное в пространстве и культуре, духовное и телесное, праведное и греховное. Параллельно существовали два типа религиозного опыта: первый, на страницах философских трактатов, ограниченный формами логической рефлексии и христианской доктриной, далекий от обычного человека с его обыденными проблемами, и второй, бытовавший за пределами монастырей и средневековых университетов, равнодушный к истине, который был также чужд христианству, как и мудрствование мыслителей схоластики. И тем не менее теоретическое умозрение и народную религиозность объединяло одно: безжизненность веры, о которой все говорили, но мало кто жил ею. Достаточно вспомнить так называемый праздник дураков, который представлял собой ни что иное как инфернальная пародию богослужения. В XIII веке происходит возрождение театральных представлений, начавшееся в монастырях. И, несмотря на то, что зрелища были посвящены ключевым сюжетам Нового Завета, суть их была условно христианской. Не случайно, многие исследователи-медиевисты отмечают, что человек впадал в крайности, живя между постом и карнавалом.

В Средние века понимание аскезы трансформировалась в идею умерщвления плоти. Эта мысль получила зримое воплощение в практике самобичевания, целью которого был катарсис и видимое доказательство преодоления антагонизма духовного и телесного, но, по сути, оказывалось инверсией аскетики.

Обращение к мистицизму в духовном опыте с одной стороны, оказывается попыткой уйти от посредничества католической церкви в вопросах веры, с другой – стремлением преодолеть тот кризис, который повсеместно господствовал в повседневной религиозной жизни. Поэтому расцвет Средневековья

совпадает с развитием в западноевропейской философии принципов апофатического богопознания и осмыслением мистического опыта.

Существование святых, их реальное присутствие или даже память о праведниках в сознании средневекового человека стало феноменом, не вписывающимся в контекст духовной атмосферы эпохи. Мистики и святые были теми, кто в действительности стремился противостоять девальвации христианских ценностей и всеобщему безверию. Образ жизни подвижника становился символом преодоления той пропасти, которая существовала между звучащим с университетских кафедр и тем, что бытовало в народной культуре, как бы незримо связывавший два параллельных мира.

На Востоке, напротив, творения Отцов и Учителей Церкви были адресованы каждому человеку, поскольку в греческой традиции не существовало противоречия между жизнью монаха и христианина в миру, более того аскетический идеал, сформировавшийся в русле монашеской традиции воспринимался как образец для обычного мирянина. Императив аскезы, заданный Макарием Александрийским, идеями «Лествицы» Иоанна Лествичника, принципами духовной жизни египетских монахов и пустынников воспринимался как неотъемлемая составляющая концепта «подвига в миру», то есть цель существования каждого христианина.

Поэтому в восточной традиции предметом философской рефлексии были не только труды святых и отшельников предшествующих эпох, но образ жизни подвижников благочестия, а литературные памятники о них воспринимались как источник осмысления сущности человеческой природы, основа последующей экспликации антропологических идей. Более того, только святость жизни было единственным критерием достоверности познания, проникновения в сущность вещей и постижение их таковыми, каковы они есть на самом деле.

Ментальные различия между Западом и Востоком, определившие динамику развития христианской духовной культуры, оказали значительное влияние и на трактовку фундаментальных философских определений. Средневеко-

вый византийские мыслители в большей степени употребляют понятие «сущее» – то *он*, а не сущность. Иоанн Дамаскин предельно четко выразил смысл слова субстанция. Согласно Иоанну Дамаскину субстанция есть «Бог и всякое творение, хотя Бог есть «пресущественная субстанция»¹.

У греко-восточных Отцов и Учителей Церкви понятие «сущность» и «существование» используется в размышлениях так или иначе связанных с тринитарной терминологией и по отношению к Богу. Господь несотворен, а все остальное тварно – это основополагающий принцип онтологии, гносеологии и антропологии в трудах представителей патристики и Средних веков. Следовательно, греко-восточные авторы не только не противопоставляли сущность и существование в антропологическом ключе, но и не стремились провести дефиниции между данными понятиями в силу ключевого для греческой традиции противоречия между пониманием идеи творения «не из сущности Творящего» и постулатом о человеке как образе и подобии Бога. Эта мысль в самых разных интерпретациях звучит у Афанасия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова.

Поэтому философия греческих Отцов была направлена на поиск мыслимых путей преодоления той бездны, которая изначально разделяла Бога и созданную тварь, что трансформировалось в четкую и конкретную задачу искоренения греховного в повседневной жизни человека. На Востоке идея единства сущности и существования выразилась в концепте «теозиса». Поэтому вся практическая философия греческих Отцов была направлена на реальное достижение обожения человека уже в земном бытии, следовательно, Бог – это начало и конец всех устремлений и действий, некий внутренний принцип настроенности, являющейся основой существования человека, источник теоретической и практической философии. Фундаментальным направлением греко-восточной философии стала экспликация идеи приобщения к Божественному существованию. Так, у Иоанна Дамаскина и Григория Паламы речь идет

¹ Иоанн Дамаскин. Философские главы // Источник знания ; пер. с древнегреч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М. : Индрик, 2002. С. 59.

о трех образах приобщения: по сущности, по Ипостаси и по энергии. Но и тогда человек оказывается причастным «по усыновлению», по природе же остается тем же. Идея причастности Божественному бытию у каждого философа эксплицируется по-своему, сообразно индивидуальному духовному опыту и наличному существованию. Однако у Восточных Отцов Церкви можно найти концепции, которые не согласовывались с общепринятыми тенденциями. Например, Григорий Нисский утверждал: если Бог непостижим, следовательно, и сущность человеческой природы непознаваема. Его идея находит продолжение в творениях греческого писателя Анастасия Синаита, который полагал, что сущность человека труднообъяснимое явление, способное пробудить в сознании скорее благоговейный страх, чем стремление к изучению и описанию, поскольку содержит в себе таинства Божии. В то же время для человеческого познания неопределяемыми, а соответственно непознаваемым по сущности являются не только Бог, но и ангельские силы и душа человеческая.

Но представители греко-восточной традиции были единодушны в другом: сущность человека необходимо искать в способе и цели творения. В византийской патристике и схоластике получает всестороннюю экспликацию тема падшей природы человека. Каждый из авторов, исходя из собственного аскетического опыта, опираясь на принципы духовного возрастания, сформировавшиеся в русле монашеской традиции Востока, стремится зафиксировать и всесторонне осмыслить сущностные свойства греховного состояния, что является необходимым на пути приобщения к Божественному бытию. Именно поэтому в греко-восточной традиции, несмотря на разнообразие идей, главный акцент был в большей степени на нравственной философии. Начиная от Иоанна Златоуста в святоотеческой литературе формируется установка на жесткий ригоризм: только образец праведной жизни, пример есть аргумент в защиту доказательств истинности христианства. В трудах Макария Александрийского конституируется формула единства мысли, чувства, действия не в себе и не для себя, но всецело в Боге и для Бога, оказывается в полной мере «чуждым самому себе», выказывать послушание истине.

В понимании Отцов и Учителей Церкви стремление реализации истин веры во всей их полноте и есть связующее начало человеческой сущности и существования. Так, для человека, по мысли Анастасия Синаита, возможно «три способа существования: «сообразное с природой, противоположное, сверхприродное»¹, именно достижение последнего предполагает движение к спасению, которое свершается уже за границами земного бытия. Человек должен всем своим существованием стремиться к спасению, мыслить его интенционально, что означает не только познать всю полноту этого феномена, но согласование всех своих действий с этой целью. В связи с чем, средневековых мыслителей приводит в смятение вопрос: что делать «человеку самому от себя», чтобы обрести спасение, поскольку, по словам Симеона Нового Богослова, даже «самое хотение имеет нужду в божественной помощи»². Поэтому в греко-восточной традиции и смысл повседневного существования, и сущность человеческой природы раскрывается в контексте спасения и так или иначе связан с экспликацией сотериологических определений.

Суммируя вышеизложенное, можно сделать вывод о том, что средневековое мировосприятие обусловлено двумя параллельными образами существования: земного и небесного, божественного и человеческого. Стремление представителей эпохи Средних веков ответить на вопрос о том, затронул ли грех сущность человеческой природы, актуализирует проблему экспликации понятий «essentia» и «existentia» не только в онтологическом, но и в антропологическом контексте. Человек не может получить осуществление через самого себя, поскольку не имеет опоры в собственном бытии ни в чем ином, но в Боге, Который есть сущность сущности каждого сотворенного. Если Бог пребывает в мире по своей сущности, следовательно, и сущность человека может в полной мере раскрывается в его земном бытии, поскольку нельзя мыслить сущность вне существования нельзя. Сама жизнь несет в себе отпечаток божественности.

¹ Анастасий Синаит. Об определениях / пер. В. Баскаковой. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2003. № 38. URL: <https://www.pravmir.ru/ob-opredeleniyah/> (дата обращения: 19.05.2020).

² Симеон Новый Богослов. Слово 44 // Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. Въ переводѣ на русскій языкъ съ новогреческаго Епископа Теофана. Выпускъ первый. М.: Въ Университетской типографіи (М. Катковъ), 1882. С. 333.

ственного мышления, в котором содержатся все возможные варианты развития событий настоящего и будущего каждого конкретного человека. Индивидуальность и неповторимость как проявление творческой мощи Бога раскрывается в повседневном существовании человека.

Несмотря на разницу трактовок понятий «сущность» и «существование», которые были представлены в работах Иоанна Скотта Эриугены, Ансельма Кентерберийского, представителей Сен-Викторской школы, западных мистиков, Боэция Дакийского, Фомы Аквинского, Роберта Гроссетеста Уильяма Оккама, все они так или иначе говорили об одном: мысль о Боге – экспликация внутренней сущности человека, а существование человеческое должно стать свидетельством о Боге. Причем разум его есть то, что являет Божественное, гарантирует достижение непротиворечия сущности и существования, благодаря чему преодолевается стремление к пороку и невозможна греховность как таковая, а природа человека по образу природного мира способна совершенствоваться.

В греко-восточной традиции проблема соотношения «essentia» и «existentia» в таком ключе, в котором она осмысливалась в западноевропейской философии, не возникала в силу фундаментального для Востока принципа о том, что творение не из сущности Творящего. И даже понимание человека как образа Божьего не давало оснований Отцам и Учителем Церкви утверждать, что черты Образа запечатлевают сущность Бога, Который не пребывает по Своей сущности в тварных вещах. Следовательно, реализация всей полноты личностного в человеке достижимо только за пределами земного бытия, а осмысление понятия «сущего» - то он относилось к тринитарной проблематике. Употребление латинского варианта слова «сущность» встречается у Аврелия Августина, однако, также, как и Восточных Отцов, в контексте размышлений о Боге.

Когда существование начинает поглощать essentia, не может получить всей полноты движение к обретению личностного начала, что противоречит Божественному замыслу о человеке, который собственной природой призван

превзойти границы творения и стать бесконечным, что в контексте средневековой философии подразумевает преодоление греховности в повседневном существовании на пути к главной цели – экспликации личностного бытия, которое упраздняет тварность как сущностное свойство человеческой природы.

Размышлять о природе человека, исключая мысль о Творце, равнозначно отрицанию наличия вообще какой-либо сущности в человеке. Данная идея выражает общий настрой, характерный для средневековой философии и Запада, и Востока. Однако в греко-восточной традиции обнаруживается иная, по сравнению западной тенденция, которая характеризуется стремлением установить и подробно описать те условия и внутренние причины, которые делают существование человека противоестественным его изначальной природы. Решить эту задачу, по мнению Отцов и Учителей Церкви, можно исходя из противоположности, то есть благодаря детальному изучению падшего состояния человека и человечества. Данное направление средневековой мысли развивается в русле монашеской традиции, в горизонте нравственной философии, в центре которой личная праведность, выступающая главным аргументом и доказательством возможности непротиворечия сущности и существования. На Востоке не возникало полемики по поводу недопустимости аскетического идеала, рожденного в практике монашеских общин или противопоставления между жизнью монаха и мирянина, поскольку спасение была первостепенной целью для каждого верующего. И если в западноевропейской культуре популяризировалась аскетическая мораль, в греко-православной безраздельно царил аскетический идеал, стремление к которому означало преодоление той пропасти, которая изначалью разделяет Творца и творение и в приобщении к Божественному существованию.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в размышлении о человеческой природе в западноевропейской средневековой философии утверждается принцип главенства «essentia» над «existentia», благодаря чему получает свою артикуляцию идея о том, что разрушительное воздействие греха не способно исказить сущностных начал природы человека, а его существование,

повседневное бытие понимается как сфера реализации личностного. Бог есть первооснова природы человека, его онтологическая причина, определяющая сущность и раскрывающая его первоприроду во всех ее проявлениях. Человек не может уничтожить то, что является осуществлением его природы, поскольку личностное начало не имеет бытия в себе самом, но только в Боге. В контексте средневековой мысли «сообразность Богу сообщает целостность человеческой природе, ...Человек, утверждающий свою «самость», свою собственную природу, противопоставляет себя личностному началу. Личность, человеческая ипостась свободна от своей собственной природы. Вследствие первородного греха, человеческая природа индивидуализируется сама по себе как часть целого, но как личность человек сохраняет известную целостность»¹.

Несмотря на то, что философия Аристотеля прочно вошла в средневековую мысль, использование его принципов не было только лишь компиляцией, направленной на поиск доказательств бытия Бога. Дескриптивный анализ понятий сущность и существование позволил философам Средних веков исключить, пресечь всякие предположения о том, что первоначальная сущность человеческой природы уже сама по себе склонна ко греху. Однако именно приверженность аристотелизму философов Средних веков нивелирует новозаветный образ мышления, отличавшийся внерационалистическим подходом к осмыслению действительности. Концепты «essentia» и «existentia» в средневековой философии от Эриугены до рейнских мистиков подчинены стремлению обосновать и описать метафизические основы антропологии, в которой сущность человека следует искать за пределами природных законов. Данная идея выражает общий настрой как святоотеческой мысли Востока, так и средневековой философии Запада.

¹ Торубарова Т. В. Мир как слово: Научное издание. М. : Изд-во МГУ, 2007. С. 73.

1.3. Геоморфный статус человека в средневековой философии

Вопрос о статусе человека в горизонте средневековой мысли обращает нас к библейскому положению том, что человек также, как и природа, и все в мироздании сотворены Богом. Но только человек создан по образу и подобию Бога. Именно эта идея является ключом к пониманию теонимной сущности человека, которая и определяет личностный характер его бытия. Следовательно, проблема человеческой личности выходит за пределы природного, естественного и эксплицируется в метафизическом контексте.

Парадоксальность человека в средневековой мысли заключается в том, что наличие образа и подобия Божия есть одновременно данность и заданная перспектива, которая трактуется как цель его земной жизни. В этом противоречивость природы человека, в которой открываются два вектора: сущность и назначение.

В трансцендировании, в стремлении к Божественному замыслу человек выражает свою сущность, а земная жизнь есть сфера реализации того назначения, к которому он призван, что предполагает претворение своего пребывания в личностное существование.

Личность характеризует божественное измерение человеческого существа и является фундаментальным основанием, осуществлением человека в мире, в его подлинной сущности и назначении. В самом человеке эта антинимичность свидетельствует о его данности, как существа природного и заданности, в которой имплицирован смысл его подлинной сущности, проявлением которого является личностное начало. Это противоречие было разрешено Христом. Неслучайно, апостол Павел, а вслед за ним и представители философии патристики именуют Христа Новым Адамом. Потому что Христос, воплощаясь как бы повторяет начало и жизненный путь (каким он был до грехопадения) первого человека безгрешного, способного к сохранению своей первоначальной природы, к ее совершенствованию, достижению абсолютной ее полноты согласно Божественному замыслу. В чем смысл этой идеи для средневековой мысли: выразить стремление, реализуемую сущность в земном пре-

бывании, здесь и теперь в соответствии со своим высшим смыслом. Христос в своей человеческой жизни не утрачивает Божественного начала не в Его Божественной природе, но именно в человеческой. Воплотившись, Христос доказал, что пребывание в добре, состояние безгреховности доступны человеку. Христос устоял перед соблазнами земного мира, не уподобился грешному человеку в его земных пристрастиях, мыслях, чувствах, мотивах. И, несмотря на то, что богословские споры относительно того, унаследовал Христос или нет первородный грех, которые продолжались долгие века, тем не менее не исключают мысли о том, пребывание в праведности может стать не только перспективой и возможностью для человека, но полным осуществлением, свершившимся фактом. Во Христе явлено то, каким человеку и надлежало и должно быть. Таким образом, средневековой мысли первоначальный замысел о человеке, который был задуман Богом, но не реализован в силу грехопадения, был воплощен Иисусом Христом.

Но, возвращаясь к теме образа Божиего, мы должны уточнить, что образ еще не есть личность, но перспектива стать ею. Именно поэтому мы не можем согласиться с мнением И.В. Полозовой, которая пишет о том, что «Личность является проявлением образа Божьего в человеке, эталоном которой является образ совершенного человеческого бытия, осуществленного во Христе»¹. В средневековой мысли слово образ – это не образ бытия, но четкая и конкретная черта, след, отпечаток Божественного в человеке, который являет свою взаимосвязь с личностным началом человеке. Именно в поиске и определении этого свойства и заключался главный повод в разногласиях среди философов. В разумности и духовности образ Божий в человеке видели Климент Римский, мыслители Александрийской философско-богословской школы, (Ориген, Кирилл Александрийский), Кирилл Иерусалимский, каппадокийцы, представители аскетическо-богословской традиции (Макарий Египетский, Диадокх, Максим Исповедник). Однако впервые эта идея конституируется в трудах Филона

¹ Полозова И.В. Личность с точки зрения метафизики и аксиологии // Социально-гуманитарное обозрение. 2020. № 1. С.29.

Александрийского, согласно которому разум есть «душа души» человека, а дух есть некий «оттиск божественной силы». Филон полагает, что каждый человек «по своему разуму сородственен божественному Логосу, став отпечатком, или частицей, или отсветом блаженной природы, а по телесному устройению – всему миру (147)»¹. В доказательство своей позиции Филон приводит в пример способность человеческой мысли присутствовать в разных местах, пересекать огромные расстояния.

Но разум и дух не единственные качества, которые по мысли греко-восточных отцов отражают Образ Божий в человеке. Свидетельствуют об образе свобода воли, бессмертие (Татиан Ассирец), способность господствовать в мироздании (Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Ефрем Сирий), стремиться духовному совершенствованию (Исаак Сирий, Нил Синайский), к творчеству в земной жизни (Феодорит Кирский, Василий Селевкийский, Анастасий Синаит), а Климент Александрийский был убежден в том, что: «творящий добро ближним, поистине воплощает в себе Образ Божий»².

Согласно Оригену, Иоанну Дамаскину, образ Божий представлен в человеке целым комплексом свойств-добродетелей, таких как совесть, достоинство, способность к самоопределению, бессмертие, сила ума и свободы. Поэтому в христианской традиции и святые, достигшие теозиса еще в земном бытии, способны прозревать будущее, то есть видеть время вне его деления, принятое в земном понимании – на прошлое, настоящее, будущее.

Ориген, например, и в телесности человека видит определенные достоинство, поскольку она устроена таким образом, что готова действовать соответственно Божией воле, легко восприимчива к изменениям, обретает необходимые качества для реализации Божественного замысла. Об этом Ориген упоминает в работе «О началах»³.

¹ Филон Александрийский. О сотворении мира, согласно Моисею // Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 86.

² Климент Александрийский. Строматы Книги I-III ; перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии Е. В. Афанасина. 2-е изд., испр. СПб : Изд-во Олега Абышко, 2014. С 257.

³ Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. – 592 с.

В контексте философии Средних веков в мире нет ничего, что было бы лишено всякой сущности, поскольку Бог, несмотря на одновременно трансцендентный и имплицитный характер Его везде присутствия, пребывает Своей беспредельной сущностью в каждом сотворенном предмете. Соответственно и сам человек содержит в себе отпечаток божественного и указывает на первопричину всего тварного. Но именно в этом философы Средних веков видели главную антиномию человека, содержащего в себе божественное начало, в котором имплицитно заключено личностное измерение и то, что является свидетельством принадлежности человека к природному, естественному порядку.

Теонимный статус человека, актуализирует метафизические основы в понимании его сущности, которую следует искать не только за пределами природных законов, но, прежде всего, в загадке трихотомии. В контексте средневековой мысли человек не может рассматриваться вне трехсоставности. Обращаясь к истокам средневековой философии, мы можем увидеть, что эта идея получает свое выражение еще у апологетов. Иринеи Лионский, например, говорит, что: «Душа и Дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный же человек – это смешение и союз души, принимающей Духа Отца, и соединенной с нею плоти, вылепленной по образу Божьему»¹. Причем Иринеи достаточно конкретно указывает функции каждой из частей человеческой природы: «...дух спасает и образует; другая, то есть плоть, соединяется и образуется, а средняя между ними двумя, то есть душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения»². Эту мысль в самых разных интерпретациях повторяют как на Западе, так и на Востоке, в частности каппадокийцы и другие Отцы и Учители Церкви в период патристики. Таким образом, человек есть единое целое и не может мыслиться иначе, а парадоксальность статуса человека со-

¹ Иринеи Лионский. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди ; пер. с греч. и лат. протоиерея П. П. Преображенского, пер. с нем. проф. Н. И. Сагарды. 3-е изд. испр. СПб. : ООО «Издательство Олега Абышко» : ООО «Издательство «Пальмира», 2017. С. 462.

² Иринеи Лионский. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди ; пер. с греч. и лат. протоиерея П. П. Преображенского, пер. с нем. проф. Н. И. Сагарды. 3-е изд., испр. СПб. : ООО «Издательство Олега Абышко» : ООО «Издательство «Пальмира», 2017. С. 468.

стоит в том, что превечная соустроенность предполагает согласованность между существом человеческим и божественным началом в человеке. Сообразность Богу, предполагает то, что человеческая природа должна стать подобной Божественной.

В христианской идее богоподобия, которая определяет человека в личностное отношение к Богу, артикулируется самодостаточность человеческого бытия. Подлинный смысл человеческой природы раскрывается не только в его отношении к Богу и личном опыте Богообщения, но в актуализации и корреляции смыслов трехсоставности человека: его духа, души и тела, в соотношении которых мыслители патристики и Средних веков пытались найти ответ на вопрос о том, в чем именно содержится образ и подобие Божие.

Поэтому уже в работах апологетов очевидны попытки обозначить черты божественного в человеческой природе и провести четкие дефиниции между понятием «дух» и «душа». Установить соотношения между этими составляющими человека было важно еще и потому, чтобы пресечь всякие попытки мыслить о нем в контексте эллинистической интеллектуальной традиции, в духе платонизма, как например, Татиан, который считает, что существует два вида духов. Первая – это душа, а вторую он отождествляет с образом и подобием Бога¹.

Учение о богоподобии конституируется на Востоке значительно раньше, чем на Западе. В связи с чем возникает вопрос: почему для святоотеческой мысли было недостаточно принятия факта существования образа и подобия в человеке? Восточные Отцы Церкви стремились всеобъемлюще раскрыть проблему образа и подобия в человеке, увидеть и осмыслить отблески божественного в тварном, которое загрязнено грехом и пороком. По сути, греко-восточная мысль была сосредоточена на том, чтобы понять, как в концепте образа Божиего раскрывается личностное измерение.

¹ Татиан. Речь к эллинам // Ранние отцы Церкви : Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. С. 369-404.

С другой стороны, для представителей этой традиции значимость антропологической проблематики изначально коррелировалась с задачей спасения. Разгадка тайны образа и подобия открывала для верующего сознания беспредельность духовного опыта, кратчайший путь совершенствования человеческой природы, а значит ключ к Богопознанию. Следовательно, в осмыслении самых разнообразных вопросов, касающихся человека, всегда проявляется стремление увидеть в антропологической проблематике перспективу личностного измерения, свидетельством которого является образ. В силу того, что человек, сотворенный по образу Божию, является существом личностным, образ и есть свидетельство этого начала.

Именно поэтому почти все мыслители периода патристики и средневековой мысли на Востоке так или иначе касались проблемы образа и подобия Божиего в человеке. Причем некоторые четко разграничивали эти понятия, другие считали их синонимами. Не все представители греко-восточной мыслительной традиции разделяли и концепцию трихотомии человеческой природы. Но подавляющее большинство представителей святоотеческой мысли были единодушны в том, что образ есть изначально данное каждому человеку качество, есть некая константа внутреннего устройства, подобие – цель в его бытии, его повседневной активности, образ совершенства.

В греческой патристике намного раньше, чем в западной, возникает вопрос о том, как согласуются гендерные особенности с образом Божиим в человеке или отдельными составляющими его природы или устройением в целом и какую цель имеют в Божественном замысле особенности пола? Кирилл Иерусалимский утверждает, что главное свойство души в том, что ею управляет воля, и не существует разницы между душою женщины или мужчины, поскольку: «...существо душ во всех одинаково и подобно»¹, - пишет он. А Григорий Нисский прямо говорит о том, что гендерные особенности не связаны с Первообразом. И поскольку следы пола первоначально были даны суще-

¹ Кирилл Иерусалимский. Огласительное поучение четвертое // Поучения огласительные и тайноводственные. Москва : Благовест, 2010. С. 57.

ствам бессловесным, то от Божественного в человеке «словесность и разумность, что не допускает разности в мужском и женском поле, и из бессловесного - телесное устройство и образование, разделяемое на мужской и женский пол»¹. Таким образом, каждый человек исполнен всякого блага по примеру Творца.

Сердце – это орган мысли, чувства, местоположение духа. В философии каппадокийцев человек – хранитель божественной красоты, которая обнаруживается в добродетели, которую образует чистота, бесстрастие, блаженство. Эти свойства и являются частью подобия. В работе «Об устройении человека» Григорий Нисский высказывает весьма интересную для христианской антропологии мысль. Так он полагает, что все люди, которые когда-либо существовали, от самых первых, не исключая последнего человека до конца времен в совокупности представляют собой «образ Сущего».

У каппадокийцев черты образа Божиего в человеке отображены в разуме и слове, поскольку Бог есть одновременно ум и Слово. При этом ум не согласуется с какой-либо конкретной частью человеческого устройства, но как полагает Григорий Нисский, «прикосновен ко всему телу». Он высказывает мысль о том, что «всем равно дарован ум, все имеют способность размышлять, наперед обдумывать и все прочее»². Однако возникает вопрос: можно ли говорить об этом, если всегда существовали люди, лишённые мыслительных возможностей? Следовательно, можно предположить, что Григорий Нисский понимает ум не столько однозначно, как может показаться на первый взгляд. И здесь можно предположить, что ум (νοῦς) и дух великий каппадокиец отождествляет, то есть эти части человека у него не всегда делимы. И далее Григорий разъясняет: «...не подлежит познанию естество нашего ума, созданного по об-

¹ Григорій Нисскій. Обь устройеніи челоѡѡка // Творенія святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московскоѡ Духовноѡ академіи : Том 37. Ч. 1. М. : Тип. В.Готье, 1861. С. 140.

² Григорій Нисскій. Обь устройеніи челоѡѡка // Творенія святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московскоѡ Духовноѡ академіи : Том 37. Ч. 1. М. : Тип. В.Готье, 1861. С. 144.

разу Сотворившего, то имеет он точное сходство с превыше-Сущим, непознаваемостью своею отличая непостижимое свое естество»¹.

Трактовка образа и подобия Божиего в человеке, которая оформилась в трудах каппадокийцев, получает свое развитие в философии поздней патристики. Интересно, что Анастасий Синаит, например, связывает направленность человеческого ума к возвышенному образу бытия и бессмертию души. Именно стремление к горнему, по его мнению, и наделяет душу способностью к бессмертию, поэтому только человек обладает такой особенностью: «Душа же неразумных животных не [ведет себя] таким образом, но, будучи земной, желает только земного, потому и умирает вместе с телом»².

Исаак Сирий говорит о человеке, как о свидетельстве божественной любви, которая не прекращается даже тогда, когда человек пребывает в состоянии духовного оскудения. Если «Бог есть Любовь», то всякий человек, достигший совершенной любви и милосердия ко всему творению, обретает богоподобие. Но в то же время, любовь есть критерий сохранения черт образа в человеке. Идея любви как осуществление образа Бога-Троицы позднее отражена у Григория Паламы в трактате «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы»³.

Тема образа Божиего в человеке для греко-восточной патристики оказывается ключевой еще и потому, что имела непосредственное отношение к духовной жизни верующего и нашла отражение в практических советах святых и подвижников, поэтому стала основой для развития христианской антропологии и предметом пристального внимания и всестороннего изучения ученых в первую очередь в русле православной религиозно-философской мысли. Глу-

¹ Григорій Нисскій. Обь устроении чловѣка // Творенія святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московскои Духовнои академіи : Том 37. Ч. 1. М. : Тип. В.Готье, 1861. С. 110.

² Анастасій Синаит. Об опредѣленіях / пер. В. Баскаковой. Текст : электронный // Альфа и Омега. – 2003. – № 38. – URL: <https://www.pravmir.ru/ob-opredeleniyah/> (дата обращения: 19.05.2020).

³ Палама Григорій. Сто пятьдесят глав ; пер. с греч. И примеч. А.И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.

бокую оценку этой проблемы представил В.Н. Лосский, который дает достаточно отчетливое определение человека, созданного «по образу», «это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью»¹. Однако В.Н. Лосский признает, что в богословской традиции сложно найти «разработанное учение о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко»².

В настоящее время экспликация темы образа Божиего и активная полемика по этому вопросу продолжается как среди отечественных³, так и зарубежных исследователей⁴, но в большей степени в теологическом контексте, а концепт «образа Божиего» чаще всего в той или иной мере соотносится с богословским пониманием «личности». Причем работы, касающиеся этой темы, как правило, мы можем найти именно в русле православной или католической теологии. Исследователи протестантского толка, чаще всего исключают эту проблему из области своих интересов, доказывая, что она не имеет своих оснований не только в тексте Откровения, но и других книгах Священного Писания, но возникает в силу влияния эллинистических идей. Существует и другая позиция, сущность которой заключается в том, что тема «образа Божиего» в

¹ Лосский В.Н. По образу и подобию // Боговидение ; пер. с фр. В.А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 671

² Лосский В.Н. По образу и подобию // Боговидение ; пер. с фр. В.А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 645.

³ Малков П. Ю. Учение прп. Максима Исповедника об образе и подобии Божиих в человеке: синергийный аспект / П.Ю. Малков // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. №71. С.11-29; Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. 3-е изд., перераб. и доп. М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. – 263 с.;

⁴ Грегерсен Н. *Imago Imaginis: человеческая личность в богословской точке зрения* // Богословие личности ; под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С.1-27; Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви ; предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.; Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. – 129 с.; Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии ; пер. с англ. Н.Б. Ларионова. М. : Никея. – 304 с. Яннарас Х. Вера церкви : Введение в православное богословие : пер. с новогреч. ; предисл. М. Ставру. М. : Центр по изуч. религий, 1992. – 230 с.; Милано А. Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви ; отв. ред. М. Талалай; пер. с итал. и науч. ред. Ю. Иванова, П. Соколов. СПб.: Алетейя, 2019. 548 с.; *Made in the Image of God Being Human in the Christian Tradition* / editors Michael Fuller and David Jasper. – Durham: Sacristy Press. – 288 p.; *Auguries* ; edited David J. A. Clines, Stephen D. // *The Jubilee Volume of the Sheffield Department of Biblical Studies. JsoT Supplement Series: Sheffield Academic Press, 1998. Vol. 269. – 337 p.*

человеке есть всецело продукт мысли греческих Отцов и Учителей Церкви. В этом смысле показательна работа Карла Барта «Церковная догматика»¹.

Значительно реже проблема образа Божиего в человеке рассматривается в философском ракурсе, как, например, в работах Е.В. Алехиной, Л.Ф. Копосова², К.Думитраке³, В.Г. Ланкина⁴, В.В. Петрова⁵.

Однако главная антиномия человеческой природы для восточно-христианской философии заключалась в том, как мысленно вместить и внутренне воспринять ее достоинство, которое превосходит понимание собственной природы и земного образа бытия в горизонте сотериологической проблематики.

В отличие от Востока, на Западе идея спасения не имела такого всеобъемлющего значения ни в философии, ни в практической жизни. Вопрос образа и подобия Божиего, их соотношения, который оказывается фундаментальным для греко-восточной традиции, не был столь явно обозначен в римско-латинской патристике, а у западных апологетов и ранних Отцов Церкви вообще не упоминается понятие «подобие» Божие. В трактатах авторов этого периода употребляется дух, душа, тело, но не конкретизируется ни образ, ни подобие. И только Тертуллиан в трактате «Против Маркиона» свидетельствует о том, что именно образ Божий есть гарантия свободы и возможности выбора. Здесь же он упоминает об образе и подобии, но не разделяет их. И говоря о принятии Крещения человек «восстанавливается для Бога по подобию (*similitudo*) того, который прежде был сотворен по образу Божьему. Образ за-

¹ Барт Карл. Церковная догматика в 2 т. Том I ; пер. В. Витковский. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 560 с.

² Алехина Е.В., Копосов Л.Ф. Личность и природа человека в православной антропологии // Российский гуманитарный журнал. 2018. №2. С. 97-109.

³ Думитраке Костел «Образ Божий» в православной антропологии // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2013. №11 (112). С. 183-192.

⁴ Ланкин В. Г. Человек как образ Бога, образ мира и образ мирозидания: к перспективам христианской антропологии // Вестник ТГПУ. 2014. №11 (152). С. 206-213.

⁵ Петров В. В. Гнозис у Максима Исповедника // Мера вещей = The Measure of things : человек в истории европейской мысли ; общ. ред. и сост. Г. В. Вдовиной. М. : Аквилон, 2015. С. 618-640.

ключается в облике (effigies), подобие – в вечности»¹, но не останавливается на этих понятиях.

И если вся греко-восточная мысль была сосредоточена на проблеме поиска того, в чем именно запечатлен образ божественного в человеке, в этой связи возникает вопрос: в чем причина того, что Отцы и Учители Церкви на Западе не стремятся исследовать черты образа и осмыслить суть подобия Божиего? Отчасти этот вопрос проясняет Иларий Пиктавийский, который свидетельствует: «Запечатленный в тварных вещах образ говорит о том, что Бог существует в них и вне их, что Он и превосходит, и прорицает их; и превыше всего, и обитает во всем...Бог подчинил Себе внешние вещи, потому что Он внутри них; в то же время Он заключает их внутри Себя. Он внутри и снаружи всего»². Следовательно, не имеет смысла конкретизировать присутствие Божественного образа в человеке, если во всех природных и тварных вещах Бог не просто присутствует, но существует в них.

Отчасти причина отсутствия разработанного учения об образе на Западе кроется в том, что теоморфный статус человека осмысливается на основе конфликта «внутреннего» человека, которому присущ весь комплекс качеств, изначально присутствовавших в Божественном мышлении, то есть существовавших в человеческой природе до грехопадения и «внешнего» человека, укорененного в земной контекст. Данный лейтмотив отчетливо проявляется в работах Иеронима Стридонского, Амвросия Медиоланского, Аврелия Августина. Так, у епископа Гиппонского источник Божественного сокрыт во внутреннем человеке, благодаря чему он оказывается способен к восприятию истины. У Аврелия Августина внешний должен находиться в подчинении у внутреннего человека, который существует в согласии с Божественными установлениями, заповедями и законами. В своем земном бытии человек должен дойти до той стадии духовного развития, когда он испытает состояние обновления во

¹ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О Крещении // Избранные сочинения : пер. с латин.; сост., вступ. ст. и общ. ред. А. А. Столярова. М. : Прогресс : Культура, 1994. С. 96.

² Иларий Пиктавийский. О Троице: Фрагмент // Истоки : Богословие отцов Древней Церкви : Тексты и коммент. : пер. с фр. / Оливье Клеман; пред. Н. Лосского. М. : Центр по изуч. религий : Путь, 1994. С. 21.

внутреннем человеке, то есть сможет достичь полного преобразования по милосердию и благодати Сотворившего.

Но это не означает, что концепт образа в западноевропейской мысли можно отождествить с пониманием «внутреннего человека». Некоторые представители Запада все-таки обращаются к теме образа в человеке, пытаясь прояснить и осмыслить фрагмент Книги Бытия, в котором говорится: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт.1:26). Иоанн Кассиан Римлянин был одним из немногих в западной традиции, у кого фигурирует тема образа и подобия Божия в человеке. Он не конкретизирует столь подробно, как это делали, например, греческие Отцы и Учители Церкви суть этих понятий, но его мнению существует критерий, согласно которому можно понять, что человек достиг образа и подобия в земном бытии. Поскольку Бог есть Любовь, то в человеческом существовании наивысшую христианскую добродетель – любовь, поскольку она принадлежит Богу, обретают те, кто восстановил уже утраченный образ и подобие. Но в целом отождествляет их, утверждая, что образ и подобие запечатлены в душе человека – «драгоценнейшей его части».

Иоанн Кассиан Римлянин актуализирует очень важную для верующего разума проблему: можно ли представлять христианского Бога в молитве или в мысленном взоре антропоморфным? Его интересуют сугубо практические вещи, связанные с проблемой образа и подобия Божиего в человеке. Как может сосредоточиться, например, монах, который должен пребывать постоянно в молитве и созерцании, если его мысленный взор свободен от зрительных образов? Особенно, когда вопрос этот касается человека непросвещенного, необразованного, для которого в духовном опыте необходим зримый образ Бога. Но так или иначе, он затрагивает вопрос общения с Богом в духовном опыте христианина, который с точки зрения свойств природы человека оказывается непосильной задачей, лишаящий этот опыт опоры и достоверности. В одном из его творений описан эпизод, где монах, постоянно представляющий живого Бога в молитве, был обличен другими подвижниками, потому что «...он при-

вык представлять себе в молитве, так что вдруг горько заплакал, часто всхлипывая и повергшись на землю, с сильным воплем восклицал: «о, несчастный я! отняли у меня Бога моего; кого теперь держаться, не имею, или кому кланяться и молиться, уже не знаю»¹. Для многих такое состояние было равнозначно бессилию в вере и чувству безысходности духовного опыта. И всегда возникал вопрос: как возможно дальнейшее духовное совершенствование, если человека окружает отсутствие видимых образов, тишина рядом и единственный ответ, который он может получить от Бога – это молчание.

И, несмотря на то, что Иоанн Кассиан Римлянин называет ересью антропоморфизма такое поведение монаха, он выразил одну из антиномий христианства, которая редко оказывалась предметом интереса в западноевропейской традиции. Если человек несет в себе образ и подобие и воплотившийся Христос не был исключением, а неотъемлемой частью христианской традиции является внешнее выражение Первообраза в иконе, почему тогда представление видимого образа Бога является искажением христианства?

Таким образом, Иоанн Кассиан Римлянин фокусирует свое внимание на раскрытии образа и подобия на примере простых, понятных вещей и ситуаций, которые связаны с решением повседневных задач, возникающих в духовной жизни верующего, имеющих проявление в земных, практических делах.

И в этой связи возникает вопрос: так почему же каждый из представителей Средневековья, обращаясь к теме образа и подобия Божия, по сути, к одному и тому же библейскому стиху по-разному ее интерпретирует? Объяснение этого факта мы видим в том, что каждый из философов по-своему пытается передать мысль о том, что различие природы и личности в человеке трудно определить и выразить, несмотря на то, что личность и индивид противопоставляются. Проблема в том, что, характеризуя какую-либо личность, человек невольно подбирает индивидуальные свойства, черты характера, которые встречаются и у прочих индивидов, но никогда не могут быть совершенно

¹ Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Собеседование аввы Исаака Скитского второе. О молитве // Собеседование египетских отцов. М.: Правило веры, 2016. С. 346-347.

личностными, так как они принадлежат общей природе человека. А то, что является в нашем восприятии особенным или самым дорогим в человеке, то, что делает его им самим, неопределимо. Потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности. Это Божественное измерение человеческого существа. Человек, определяемый своей природой, действующий в силу его природных свойств с позиции христианского миропонимания наименее личен.

Поэтому свойство или качество, свидетельствующее об образе Божиим предстает как то, благодаря чему в человеке эксплицируется личностное начало, в силу которого человек оказывается способен превосходить вещественные границы, пределы своей природы. Интересно, что доктор С. М. Аль-Битар в работе, посвященной учению Фомы Аквинского об образе Божиим¹, проводит параллель между этим понятием и архетипом в античности, имея ввиду идеи Платона. Но с этим утверждением нельзя согласиться, поскольку в контексте средневекового миропонимания образ является атрибутом личности, а не идеи, лишенной подобных характеристик.

Несмотря на то, что в западной традиции философы реже обращаются в теме образа и подобия, общим для Запада и Востока является то, что найти это свойство в человеке для средневековых мыслителей означало определить конкретный путь преодоления естественного, тварного, ограниченного своей природой человека, то есть найти возможность превратить свое пребывание в личностное существование.

Аврелий Августин вообще предлагает разграничивать смыслы понятий «образ» и «по образу», отстаивая их принципиальное различие. По мысли Августина, человек способен сохранить достоинство образа в том случае, когда познает смысл своего бытия, сущность которого в христианстве раскрывается в процессе непрерывного обращения к Богу, которое и делает человека созданием духовным. Человек отображает не только в себе самом, но и в своей ду-

¹ Sawsan M. Al-Bitar. A Critical Analysis of Thomas Aquinas's Doctrine of the Image of God // Damascus University Journal. 2003. Vol. 19, No. (3+4). P. 17-33.

ховной жизни бытие Троицы, поскольку он «есть образ Троицы», но не равный Ей. Воля, ум, память – качества, которые Августин обозначил как отпечатки внутритроичной природы в человеке. Именно эта концепция Августина оказала значительное влияние на многих западноевропейских философов, таких как Ансельм Кентерберийский, Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, Екатерина Сиенская.

В отличие от его современников на Востоке Августин представляет несколько различных трактовок понятия «подобие Божие». Во-первых, он убедительно доказывает, что все тварные предметы изначально наделены подобием, поскольку «Бог, выше которого – ничего, вне которого – ничего, без которого – ничего»¹. Во-вторых, Августин полагает, что «Подобием» в собственном смысле слова может именоваться только Бог, поскольку «Оно подобно не от общения с каким-нибудь подобием, а само есть первоначальное Подобие, от общения с которым становится подобным все, что чрез Него создал Бог»².

Но в размышлении о человеке Августин чаще всего отождествляет образ и подобие, прямо заявляя: «...как будто может быть какой-нибудь образ, в котором нет подобия?! Ибо если образ не совершенно подобен, то без сомнения он не есть и образ»³. Далее Августин объясняет, что все явления и предметы тварного сотворены через Подобие и только душа и «разумная сущность», то есть ум, по Подобию, что означает, что только эти составляющие человека способны напрямую, без всякого рода посредников устремляться к Богу, пребывать в общении с Ним. Следовательно, душа может размышлять без участия тела, именно в это время она «отвлекается» от него, ибо тело, как полагает Августин, не может помогать душе. Августин убежден, что стремление к единству, то есть к достижению состояния внутреннего непротиворечия разуму, есть путь обретения подобия Божиего. В уме человека, по мысли философа,

¹ Блаженный Августин. Монологи // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 316.

² Блаженный Августинъ. О книгѣ Бытія буквально // ТВОРЕНІЯ Блаженнаго Августина, Епископа Иппонійскаго. Ч. 7. Кіевъ : Типографія Акц. Об-ва «Петръ Барскій въ Кіевѣ», Крещатикъ, 1912. С. 142.

³ Блаженный Августин. О книге Бытия // Творения: в 2 т. Т. 2 : Теологические трактаты. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С.

сокрыты духовные силы человека. В этом Августин повторяет идею своего учителя Амвросия Медиоланского, который говорил о том, что духовная природа разумна сама по себе¹. Следовательно, когда он говорит о том, что подобием человек приближается к Богу, ведет речь о правильном познании.

Таким образом, в когнитивной активности человека ум и душа, на основании которых и происходит постижение всех вещей, оказываются у Августина вещами неразрывными.

Августин придерживается трихотомии в понимании человеческой природы. Он объясняет сущность взаимодействия духа и души в устройении человека сравнением их по образу взаимоотношений мужа и жены, как жена должна подчиняться мужу, так и душа должна быть подвластна духу. Однако Августин редко проводит смысловые разграничения между словами дух и душа. Объяснение этому мы находим в трактате Августина «О Книге Бытия»: «...мне не встречалось ни разу, чтобы разум назывался таким же многообразным образом, как дух»². Поэтому одной из важных тем в работах Августина – проблема взаимоотношения разума и духа в человеке. Таким образом, личностное измерение, запечатленное в образе и подобии, получает реализацию в единстве, в котором пребывает душа и ум в стремлении к Богу, реализуемые в процессе самопознания, из чего можно сделать вывод о том, что позиция Августина очень близка взглядам Григория Нисского.

Иоанна Скотта Эриугену больше занимает проблема, почему из всего сотворенного именно человека Бог решил создать по Своему Образу и Подобию? Но он признает, что вынужден отказаться от ответа на этот вопрос. И утвердительно философ говорит лишь о том, что человек сотворен по образу и по подобию «согласно субстанции», но не акциденции. Так, он доказывает, что в человеческом интеллекте не только существует оттиск Образа, но что разум сотворен по Образу его создавшего, «Который совершенно не опреде-

¹ Амвросий Медиоланский, свт. Об Исааке, или душе // Собрание творений: на латинском и русском языках в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 31–123.

² Блаженный Августин. О книге Бытия // Творения: в 2 т. Т. 2 : Теологические трактаты. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 636.

лен (*incircumscriptus*) и не постигается ни в чем, поскольку Он бесконечен и, сверхсущностный, Он выше всего, что говорится и мыслится»¹. Следовательно, интеллект непознаваем, и «человеческий разум прославляется в своем неведении более, чем в знании»². Поэтому и образ, и подобие Божие в человеке также непостижимы, а личностное начало неопределимо. Очевидно, что в экспликации этой темы Эриугена мыслит в духе греческой апофатической традиций, что отличает его трактовку от других представителей западноевропейской средневековой философии, но вместе с тем, как иные авторы римско-латинской традиции он не разделяет образ и подобие. Эриугена приходит к выводу о том, что коль скоро человек существует не от себя самого, но от Создавшего, то Бого-бытие [*Deus esse*] он обретает по благодати, то есть восстановление образа Божиего, конституирование личностного в человеке оказывается возможным только благодаря непосредственному воздействию на него Бога, как говорит философ, «по причастию».

Ансельм предполагает возможность подобия в каждом сотворенном предмете, поскольку: «всякая сущность насколько существует, настолько подобна высшей сущности»³. Однако способность стремиться к познанию Бога дарована только человеку. Ансельм Кентерберийский утверждает, что душа в своей вере может быть грамотна и разумна, что означает отличить справедливое, истинное, доброе, а также «более доброе от менее доброго». Ансельм вводит понятие образа как зеркала, благодаря которому приоткрывается личностное измерение и созерцается высшая сущность, которая познается тем сильнее, чем ум погружается в изучение себя самого. В этом вопросе очевидно влияние идей Августина о самопознании на позицию Ансельма.

¹ Эриугена. О разделении природы // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 177.

² Эриугена. О разделении природы // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 177.

³ Ансельм Кентерберийский Монологион // Сочинения ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 112.

По его мнению, первоначальное предназначение человека – любить своего Творца, а также созданные Им предметы, но ради Него. Именно поэтому образ Божий, запечатленный в человеке, выражается через «самопроизвольное действие»: память о Боге, познание Его, любовь высшего блага, то есть все Создавшего. В этой мысли Ансельм как бы проводит параллель с концепцией Августина о таких свойствах человека как воля, ум и память – качества, которые указывают на Три Лица Святой Троицы.

Гуго Сен-Викторский считает, что «природа души есть как бы некий образ божественной сущности». В рассуждениях философа, так же, как и у Ансельма, явно угадываются отголоски Августиновской концепции о признаках Бога-Троицы в человеке. Некая всеобщая тройственность свойственна всякой природе, в том числе человеческой душе. У Гуго Сен-Викторского идея всеобщей трихотомии охватывает сущее. Так, он выделяет три качества, которыми Бог превосходит все возможное: это могущество, благодать и мудрость, причем каждое из них проявляется в мире своим действием, но вместе с тем, они всецело взаимосвязаны и не могут быть разграничены. Эта идея философа выражена в сложном многоступенчатом порядке проявлений Бога, который душа исследует в процессе познания, где каждое конкретное качество обнаруживает определенную взаимосвязь частей целого. Такое сложное троичное устройство имеет и душа человеческая. И поскольку Бог находится везде и одновременно проявляет свое могущество, благодать и мудрость, «...так и душа – во всех членах тела; и как он дополняет, наполняет и восполняет все, подлечит, сопричастствует и предшествует всему, так и душа соотносится со всеми телесными чувствами»¹.

Более подробно Гуго Сен-Викторский останавливается на разъяснении подобия Божиего в человеке. В трактовке этого понятия французский философ опирается на два качества – это мудрость и справедливость, которые, однако, наличествуют в нем лишь временно. Гуго Сен-Викторский видит два пути

¹ Гуго Сен-Викторский. О созерцании и его видах // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 343.

восстановления подобия: в поиске истины и совершенствовании в добродетели, называя необходимое для этого качество. Рассудительность, по мысли философа, то, без чего невозможно познание истины и «исправление нравов». Но в целом Гуго Сен-Викторский полагает, что роль в восстановлении подобия принадлежит разуму. Причем душа исследует действием разума и качества познаваемого предмета и его причины.

Теоморфность как горизонт личностного измерения в человеке в западноевропейской традиции по-новому актуализируется в средневековом мистицизме. Личность является ключевым понятием для мистиков, поскольку в личности Христа отчетливо показано то, кем человек может быть. Поэтому для мистиков человек – личность, которая призвана превосходить свою природу, пребывая в постоянном стремлении к уподоблению природе Божественной. Бернард Клервоский употребляет понятие «подобие образа Божиего», сущность которого в тройственности свобод: выбора, суждения и желания, причем «образ запечатлен в свободе выбора, в остальных же двух – некое двоякое подобие»¹. Бернард выделяет разные ступени божественного подобия: высшую, ею обладали Ангелы, среднюю, присутствующую у Адама и низшую, которую способен обрести каждый человек. Французский мистик полагает, что человек может увидеть в себе образ Божий в том случае, когда при наличии свободы суждения, он обретет умение не злоупотреблять свободой выбора, которая управляет телом. И здесь очень интересен ход рассуждения Бернарда Клервоского относительно восстановления подобия, о том, что признаком является то, когда люди «не могли полностью всякий раз наслаждаться свободой желания»². В этом же сочинении, в идее сотворения человека по двойному подобию мудрости и мощи Бога, Бернард отчасти повторяет мысль Гуго Сен-Викторского.

¹ Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 461.

² Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 461.

Концепция Августина о признаках Бога-Троицы в человеческой природе получает новую интерпретацию в антропологии средневековых мистиков. Так, в работе аббата-цистерианца Иоахима Флорского представлено две интерпретации его идеи. Он признает, что человек создан по образу и подобию Божию. Экзегетический комментарий Ветхого Завета приводит Иоахима Флорского к пониманию личности ветхозаветных патриархов как носителей «образа Троицы». Итальянский мистик проецирует Образ Троицы не только на отдельные личности или человеческую природу в целом, но и на сословия: мирян, клириков, и монахов. Первое – «имеет образ Отца», следовательно, его предназначение рождение детей; второе – несет в себе Образ Сына, миссия этого сословия заключается в том, чтобы свидетельствовать народу Божественную истину, учить путям ее. И третье сословие – образ Духа Святого, Который есть любовь Божия¹.

В целом у мистиков в большей степени, по сравнению с другими представителями западноевропейской философии актуализируется проблема следующего порядка: именно размышления о теоморфности человеческой природы, об образе и подобии Божиим всегда порождает соблазн очеловечить Бога, наделить его качествами, которые не имеют ничего общего с Его подлинными свойствами. Представить что-либо в общем – значит представить понятийно. Личностное в человеке, как и устройство внутреннего человека нельзя заключить в сферу понятийного мышления. Точно также конкретные понятия не могут стать принципом понимания образа и подобия Божиего. Неслучайно внутренний человек в философии Иоханна Таулера есть не понятие, но форма, которую должна заполнить божественная полнота, обнимающая собой внешнего человека.

Но вместе с тем, мистический опыт в трактовке ученика Мейстера Экхарта вовсе не означает отсутствия предметности: с одной стороны, он чув-

¹ Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 509-537.

ственно воспринимаем, с другой - содержит в себе умопостигаемый Предмет познания и собеседника в диалоге. И здесь разум не может созерцать свои собственные мысли и идеи. Умопостигаемое и разумное только одно – присутствие Предмета. Именно этот опыт всегда предполагает обнаружение человеческой природы в ее подлинном бытии. Внутренний человек становится являемым. Мистический опыт как таковой в человеческом измерении состоит в том, что он открывает для себя новую задачу, цель и ценность: интенциональность сознания, устремленного к Богу. Направленность в глубину как естественная необходимость относится к сущностному пониманию человеческой природы: «Ибо хотя человек...и обратился вовне и сбился с пути, однако же, ощущает он вечное влечение и склонность и притяжение вовнутрь. И он не находит покоя, сколько ни противится этому, ибо все другие вещи, кроме этого единственного, не могут дать ему никакого удовлетворения: влечет и тянет его – неосознанно – в глубину своей души. Там его цель»¹. Понимание того, что я хочу и что я есть, фундирует мистический опыт, позволяя говорить о постижении того, что не являет себя в повседневном бытии, но что самого себя образует.

Иоаханн Таулер формулирует антиномичную, но вместе с тем оригинальную для средневековой философии идею о том, что экспликация личностного в человеке предполагает утрату образа и подобия. Это и есть цель человека, поскольку только освободившись от них оказывается возможным подлинное единение с Богом: «Дух ... совершенно вознесен над самим собой и своим образом и пронизан Богом, что теряет всякое сходство и подобие с Богом»². Немецкий мистик объясняет, как достичь этого состояния: «следить за своим внутренним человеком и во всем, что делаешь, заглядывать в себя, и

¹ Таулер Иоаханн. Блаженство союза с Богом // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоаханна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 219.

² Таулер Иоаханн. О вкушении Тела Христова // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоаханна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 233.

всегда, занимаясь чем-либо или общаясь с другими людьми, оставаться образным вовнутрь»¹.

Теоморфность человека выражается не только в возможности конституировать личностное в себе благодаря присущей ему способности дистанцироваться от своего Я. Иоаханн Таулер не исключает возможности осмысления этого процесса. Он утверждает, что «...осознавая ничтожность своего Я, внутренний человек этим предаёт себя, со всеми своими силами и дарами, в руку и волю Божию: В этой своей ничтожности, своем НЕ-Я»². В таком положении человек в полной мере предан в руки Творца путем отрешенности, неделания и нестяжания, которые, по сути, есть одно. Переживание состояния «абсолютного НЕ-Я» обнаруживает тройную сущность человека. Это есть «перешагивание через себя», пребывая в абсолютной самоотдаче, он заключается в божественную сущность.

Однако в другом фрагменте Иоаханн Таулер уточняет, что человек должен, подобно художнику, воссоздать по образу Христа, поскольку «внутренний же человек знает о живом присутствии Бога в себе. Он знает Христа в себе как потаенного сокровеннейшего человека, как божественный свет, который сияет тем ярче, чем более внутренний человек готов его воспринять и обрести себя, обернувшись внутрь»³. И если Августин склоняется к тому, что человек не может преодолеть свою тварность, то в миропонимании мистика человек способен превзойти ее, преодолеть то положение, когда человек определялся своей природой и перейти в горизонт личностного измерения. Внутренний человек преодолевает внешнего: «Тогда поднимется сокровеннейший человек, дух, Иисус Христос, божественное Я в глубине души, и сможет вер-

¹ Таулер Иоаханн. О вкушении Тела Христова // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоанна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 232.

² Таулер Иоаханн. О Божественной глубине // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоанна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 245.

³ Таулер Иоаханн. О Божественной глубине // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоанна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С.246.

нуться в свой первоисток, в свою нетварность в глубине Божьей, где он извечно был: там обитает он в своей нетварности без вида и образа»¹.

Мистическая диалектика вырастает из идеи принятия Христа, Который есть центр каждой человеческой личности, ядро мироздания. Именно поэтому у мистиков в противовес августиновской трактовке всеподавляющего значения самопознания в духовной жизни возникает иная установка: сосредоточить все внимание на Личности Христа. В видениях мистиков именно Христос – Душа души человека. Поэтому Екатерина Сиенская доказывает, что надо «выйти из клетки самопознания».

Именно святая Екатерина отвечает на вопрос, который отверг Эриугена: о смысле теоморфности, почему Бог создал именно человека по своему образу и подобию? Она утверждает, что человек наделен ими для того, чтобы он мог участвовать в делах Бога. Утратив эту способность в силу грехопадения, человек сосредоточил свою жизнь на самом себе: «он сделал это принципом всего своего существования»². В силу этого обстоятельства, в своем земном бытии, он обречен на постоянное переживание страданий, боли и мучений в силу постоянно испытываемой скорби души о потере свободы. Эта идея оказывается ключевой для мистиков и получает свою развернутую артикуляцию в русле мистической теологии в трактатах святых Екатерины Сиенской, Терезы Авильской, а также в интерпретации английской духовной писательницы Юлианы Нориджской, которая считает, «...грех не имеет никакой субстанции, ни даже части бытия, и он не может быть познан иначе, чем через боль, которой он причина;...боль – это нечто, как мне кажется, временное, потому что она очищает и заставляет нас познавать себя»³. Но в отличие от других Юлиана Нориджская вопрошала о том: «Почему начало греха не было пресечено великой

¹ Таулер Иоаханн. О Божественной глубине // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С.246.

² The Dialogue of St. Catherine of Siena: A Conversation with God on Living Your Spiritual Life to the Fullest / Catherine of Siena, St. TAN Books, Saint Benedict Press, LLC, 2009. P. 142-143.

³ Юлиана Нориджская. Откровения Божественной Любви. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 173.

предвидящей мудростью Бога»¹. Но еще более нетривиален ее ответ на собственный вопрос: «Грех необходим, но все должно быть хорошо, и все будет хорошо, и все, что бы ни было, будет хорошо»².

В мистическом опыте боль человеческой души преодолевается только переживанием страданий Христа. Так, в работе Генриха Сузо встречается сюжет о монахе-проповеднике, впавшем в крайнюю скорбь и уныние, понимая, что он находится в таком состоянии, когда не способен уже ни на какую духовную борьбу, неожиданно в видении он получает вразумление погрузиться в созерцание страданий Христовых, благодаря которому преодолевается все собственные переживания.

Генрих Сузо отчасти затрагивает вопрос образа и подобия в человеке, и, несмотря на то, что он прямо говорит о создании человека по образу Троицы, он считает, что богоподобие человека определяется тем, насколько его добродетели становятся подобными добродетелям Бога. Философ объясняет, что такие люди всецело отвергают земную жизнь, благодаря чему преображаются в божественный образ, что означает не быть по образу, но становиться единым с ним. Такие люди «перевоплощены», но еще пребывают во времени. И это состояние человек не должен постигать рассудком, но стремиться еще дальше, вглубь, в Ничто, которое «само есть разум, сущность или наслаждение, – истинно в той мере, в какой мы можем об этом помыслить»³.

Несмотря на возвышенный символизм языка откровения мистиков, в их работах раскрывается двойственность человека и сущность теоморфности: «Душа свидетельствует одновременно о достоинстве человека и его падении»⁴. И эта идея не чужда и Фоме Аквинскому. По мысли философа двойственный характер устройства души проявляется в том, что с одной стороны,

¹ Юлиана Нориджская. Откровения Божественной Любви. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 171.

² Юлиана Нориджская. Откровения Божественной Любви. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 173.

³ Генрих Сузо. Книжка истины // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 476.

⁴ The Dialogue of St. Catherine of Siena: A Conversation with God on Living Your Spiritual Life to the Fullest / Catherine of Siena, St. TAN Books, Saint Benedict Press, LLC, 2009. P. 46.

она имеет признаки божественности, с другой, – свидетельствует о принадлежности к человеческому виду, поскольку душа и тело возникают одновременно. В душе отражены подобию всех людей и каждого человека в частности: «души, так как она, в равной степени, есть подобие (*similitudo*) всех [индивидов] и ведет к познанию (95) [их] всех, поскольку они суть люди»¹. По мысли Фомы, сущность души не есть ее потенция. Он мыслит о теоморфности в русле онтологической проблематики, полагая, что «необходимо, чтобы любая [вещь] была в потенции сообразно тому смыслу, сообразно которому ей подобает быть в акте»². Уподобление – это способ достижения цели, а значит начала и сущности всякой вещи, благодаря подобию возможно познать что-либо, тогда и Бог познаваем таким же образом. И вместе с тем, Фома дает четкое определение того, что мы можем называть подобием: «...вещь, обладающая качеством или формой [прообраза]...Ибо уподобление означает движение к подобию; так говорить можно о вещи, которая от другого получает то, в чем ему подобна. Именно тварь получает от Бога то, в чем она ему подобна»³. То есть человек не может самостоятельно обрести подобие, но только получить его.

Фома Аквинский говорит не только о двойственности души, но и двусоставности человеческой природы. Философ анализирует все фрагменты Священного Писания, где речь идет о подобию, и, ссылаясь на Библейские тексты, приходит к выводу, что с уверенностью можно утверждать, что только Бог не имеет подобий. Та же идея встречается в работах Роберта Гроссетеста.

Таким образом, в философии Средних веков теоморфность есть основополагающий конституэнт в понимании сущности человека: он личность, которая не должна определяться своей природой. Исток проблемы личности в теме образа и подобию, через которую в контексте христианского мировосприятия в

¹ Фома Аквинский. О Сущем и сущности // Сочинения = Opera ; сост., пер. с лат., введ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. 5-е. изд. М.: Едиториал УРСС, 2011. С. 161.

² Фома Аквинский. О единстве интеллекта против аввероистов // Сочинения = Opera ; сост., пер. с лат., введ. ст. и коммент. А. В. Апполонова. 5-е. изд. М.: Едиториал УРСС, 2011. С. 41.

³ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая ; пер. и прим. Ю.Бородай. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 161.

язык средневековой мысли входит фундаментальное понятие личности. И существующее в человеке личностное измерение предполагает его конкретизацию в концепте образа, который выражает свободу по отношению к естественному человеку. Это было радикально новое, созданное христианской мыслью: стремление видеть человека как Бога.

В западноевропейской философии образ Божий, который запечатлен в человеке, оказывается свидетельством и источником познания Бога в нем самом, а потому основой самосознания. Эта идея конституируется мысли Августина.

Еще в период существования неразделенной Церкви восточная и западная философия в вопросе теоморфности человека изначально развивалась в разных направлениях. В греко-восточной мысли патристики представлено значительное количество трактовок проблемы образа и подобия, с целью разработки учения о человеке, которое позволяет понять и раскрыть практические принципы совершенствования поврежденной грехопадением человеческой природы, которые подвластны каждому в его земном бытии. Однако разработка данного вопроса оказывается причиной того, что акцент постепенно смещается на те свойства человека, которые поддаются более точному определению, осмыслению и описанию: греховности и причинам порока. Со временем на Востоке внимание к идее образа и подобия Божиего в человеке трансформируется в изучение греха и грешника и концептуализацию аскезы и аскетике в контексте понимания сотериологии. Онтология и эсхатология раскрывается сквозь призму идеи восстановления образа Божиего в человеке. Кроме того, в греческой патристике впервые была обозначена проблема смысла гендерных характеристик человека в божественном замысле и понимании образа Божиего. В Средние века интерес философов к этой теме образа и подобия Божиего не угасает, но в этот период не было создано по-настоящему новых концепций, которые радикально изменили бы понимание личностного измерения в человеке.

Западная патристика, как будто принципиально игнорировала этот вопрос, всецело утвердив теономный статус в разуме человека, за исключением Аврелия Августина, который пытался постичь сущность теоморфности человека, всесторонне осмыслить и представить различные грани темы образа и подобия. Исследование этой темы приводит его к идее запечатления Троицы в человеке и его духовной жизни. Именно эта концепция Августина стала основополагающей для ряда последующих ее интерпретаций в Средние века.

В период расцвета схоластики, широкого использования логики и диалектики для доказательства вероучительных вопросов, у философов ослабевает внимание к проблеме человеческой личности, поэтому отсутствуют четкие стремления к конкретизации и разграничений образа и подобия Божьего, на основании сложившейся в патристике установки об актуальном присутствии Бога не только в мире, но и внутри тварных вещей. И если представители Востока изначально пытались четко разграничить эти понятия, то западноевропейские философы не стремятся выразить и логически представить суть этих понятий или провести дистинкции между ними.

Насыщенность разнообразными смыслами темы образа и подобия Божьего в человеке отмечается в позднем Средневековье. Вся парадоксальность христианской философии выразилась у средневековых мистиков, в мышлении которых Христос есть непосредственное откровение Бога человеку не только как Бога, ни и как человека человеку, реально представившему, что значит быть образом Бога. Поэтому ключевым у мистиков оказывается не образ и подобие Божие вообще, но образ Христа. Человек есть личность, которая не должна определяться своей природой, но назначение его в том, чтобы открыть в себе божественное измерение.

В философии мистиков актуализируется мысль о том, что образ и подобие в человеке не есть вещи одного порядка, и если они упраздняются, то во внутреннем человеке нивелируется все человеческое, преобразуясь в личность. Парадоксальность этой трактовки заключается в том, что Я-божественное в человеке предстает как не-Я человеческое (Иоаханн Таулер).

Таким образом, человек возвращается к нетварности, то есть к тому состоянию, каковым он был задуман Богом. Этот единый образ как печать «моделирует человеческую индивидуальность, благодаря которой человек и должен преобразоваться в образ Христа»¹.

Однако на первый взгляд может показаться, что воззрения средневековых мистиков о человеческой личности не поддаются концептуализации. Но это не так. Исследователь Бернارد Макгинн, по нашему мнению, совершенно точно определяет сущность мистицизма «как особого состояния сознания присутствия Бога, которое по определению превышает описание и приводит к трансформации субъекта, который его получает»². Поэтому мышление мистика основано на субсистентности духовного опыта. Это своеобразная риторика молчания, в котором получает актуализацию личностное измерение в человеке. Несмотря на все многообразие и сложность ее понимания, в трактатах мистиков убедительно показано: главное, что уничтожил грех – это правильную мысль, движение ума, изначально существовавшую и присутствующую в душе, которые заключены в первоприроде человека, в его личностном начале.

И, несмотря на столь разрозненные суждения философов Средневековья, мистики дают определенное утверждение о том, что образ Божий запечатлен во внутреннем человеке и как мы получаем основополагающий опыт о знании его. И, наконец, как это понятие согласуется с представлением об образе и подобии Божиим. Образ – область метафизического, универсально-личностного, человеческого Не-Я, подобие – сфера уникального, индивидуально-человеческого, бытийно-земного, благодаря которому разумность упраздняется благодаря духовности, ведущей человека к тому, чтобы реализовать свое подлинное назначение, открыть в себе личностное измерение, Божественное начало.

¹ Destro, A., Pesce, M., Self, Identity and Body in Paul and John, in: Self, soul, and body in religious experience ; ed. Baumgarten, A. et al. Leiden, Boston 1998. P. 184-197.

² McGinn B. The Foundations of Mysticism : Vol. I of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: The Crossroad Publishing Company, 1992. – 494 p.

Таким образом, проблема теоморфности человека у мистиков становится квинтэссенцией знания о личности в западноевропейской средневековой философии. Человек в мистическом опыте открывает себя как личность. Поэтому она не может раствориться в неопределенности, но имеет четкие контуры, очертания, которые задает понимание Бога. Личностное начало запечатлевает образ, а внутренний человек есть его форма. Контекст проблематики образа и подобия Божиего позволяет не только осмыслить сущность средневековой концепция человека в единстве и нераздельности его личности и сущность средневековой антропологии: «Переставая существовать как своя собственная самость, становясь образом и подобием Бога, он обретает совершенство единой природы. Сообразность Богу конституирует человека как существо личностное, стоящее, обращающееся к Богу и ответственное перед Ним... Всякое несовершенство природы затемняет божественный образ, то есть личностное, ипостасное начало...»¹.

Мистический опыт основан на растворении в глубине смыслов, когда исчезает эмпирическое Я, самость, эго, а в трансцендентном человек соединяется с Божественным началом, обретая личностное. Однако проблема заключается в том, что в настоящее время, когда мы употребляем понятие «Не-Я», то в мысли о нем возникает сложившийся к XX веку стереотип о том, что оно предполагает растворение, а следовательно, не может нести в себе отпечаток личностного начала. Но это не так. Здесь мы должны иметь в виду, не то, что мы вкладываем в понимание Я, с точки зрения представлений, сложившихся в философии и психологии к XX веку. Мыслить о мистике так, как мы размышляем в контексте этих представлений – значит наделять понятия Я и – Не-Я несвойственными для них смыслами с точки зрения мистиков и опыта духовной жизни представителей этой эпохи. Здесь истинное Я и находится как раз таки в сфере Не-Я, что означает в области метафизического, Божественного, трансцендентного измерения. Это не есть растворение в безличном и безлич-

¹ Торубарова Т. В. Мир как слово: Научное издание. М. : Изд-во МГУ, 2007. С. 73-74.

ностном, безобразном, но Не-Я имеет четкие контуры, очертания, которые задает личная природа Бога. Если не исчезает Я, то мы не можем вести речь о личности. Но в русле мыслительной традиции западноевропейских мистиков, исчезновение, упразднение Я означает преодоление тварности, самости, Эго, то есть всего, что образует естественного человека. Именно Иоханн Таулер впервые устанавливает границы между поминанием личности и (самости) человека. В понятие «самость» Иоханн вкладывает одержимость собственным Я, то есть внутреннюю направленность на свои влечения; источником таких интенций является себялюбие и своеволие, которые определяют внутреннее состояние и внешние действия. Это состояние противоположно истинной свободе. Иоханн Таулер два образа – «внутреннего» и «внешнего» человека (как будто мысль откуда-то выхвачена и не закончена). Внутренний человек – это область чистого знания, духа, истины и свободы, то есть сфера личности – «абсолютное НЕ-Я», отрешение от собственной самости, без чего невозможна реализация человеческой свободы. В дальнейшем закрепляется совершенно иное понимание Я, которое отождествляется с самостью, Эго.

В мистическом опыте человек открывает себя как личность, обретая свое подлинное Я, которое всегда за границами наших представлений о себе самом.

Таким образом, теоморфный статус человека позволяет говорить о безграничности как атрибуте личности, а значит и возможности совершенствования преобразования человеческой природы, о состоянии нахождения, пребывания в себе, но в непрерывном преодолении самого себя на пути обретения своей подлинной сущности.

1.4. Личностное начало в контексте проблемы универсалий

Понимание средневекового человека разворачивается в той его сущностной определенности, в которой Слово как бытийное начало всего сущего, включая человека, есть путь к обретению им своей подлинной сути, экспликации личностного измерения бытия. В мире нет ничего вне Слова, ибо земной

мир и все, что его населяет, есть ни что иное как книга, начертанная божественной рукой, фиксированный символ божественных предначертаний. Отношения Бог – мир и Бог – человек предстает в качестве некоего знака, с помощью которого можно постичь истину через слово. «Бог, в едином взоре созерцающая все, и высказывает все одним Словом. У нас же имеется множество слов ввиду бессилия нашего интеллекта в познании»¹.

Поэтому назначение человека – внимать Божественному слову, в частности к Которому он осуществляет себя. Посредством слова человек способен приобщиться к божественному началу, поскольку «...слова есть признаки Слова»². Следовательно, текст Священного Писания в Средние века не только источник истины, но основа всякого познания, поскольку через него познается Бог. В контексте философско-антропологической проблематики слово есть путь к обретению себя, ключ к самоопределению и самосознанию.

Вне отношения к слову человек был немислим в своей сущности, представители Средневековья видели в нем единство и многообразие реализации личностного начала, поскольку в каждом из живущих заключен Божественный замысел, отпечаток творческой Личности Бога. Таким образом, христианство актуализирует трансцендентный горизонт в раскрытии антропологических вопросов, а Личность Богочеловека Христа есть источник истины, исходя из понимания и истолкования которой формируются представления о человеческой личности.

В эпоху схоластики, с одной стороны, сохраняется требование словесной, терминологической определенности, с другой, с развитием ожесточенной полемики реалистов с их оппонентами, номиналистами, в русле которого и возникают концепции, ставшие радикальным вызовом не только идее христоцентризма, доминирующей в мысли патристики в рассмотрении антропологических вопросов в целом и понимания человеческой личности в частности, но

¹ Фома Аквинский. О природе слова, [рождаемого] интеллектом // Интеллектуальные традиции античности и Средних веков (исследования и переводы) ; сост. и общ. Ред. М. С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С. 146.

² Augustinus Aurelius Saint, Bp. of Hippo. De dialectica. Spurious and doubtful works. English & Latin. Selections ; translated with introd. and notes by B. Darrell Jackson from the text newly edited by Jan Pinborg. Dordrecht, Holland ; Boston : D. Reidel, 1975. P. 18.

христианской аксиоматике и христианству как таковому. Еще Дунс Скот настаивал на наличии непреодолимой пропасти между человеком как конечным существом и Богом как бесконечным бытием. Любого рода демонстрация остается в рамках конечного и не может достичь бесконечного. Бог лишается абсолютной полноты, становится отдельным бытием. Уильям Оккам называет Бога «единственная вещь». Следовательно, не интуиция, не разум не способны к Нему приблизиться.

Расшатывается зависимость знания от веры, которое полагается на понимание бытия как Слова вследствие чего человек чувствует себя полностью брошенным даже в присутствии Бога, не говоря уже о том, что он неизбежно теряется в мире вещей, поскольку они оказываются безымянными, лишенными всяких слов, в силу этого и подлинного, истинного значения. Человек оказывается один на один вещами, которые лишены надлежащих слов и соответствующих им имен. Вещи как бы сами по себе, они никак не взывают к нам и человек сам по себе со своими собственными словами, не имеющими никакого отношения ни к Богу, ни к природным вещам. Вне мира оказывается и человек, он живет только своими чувствами и пребывает в плену своих собственных слов, не имеющих никакого отношения к постижению внутренней сущности вещей. Это и составляет его опыт жизни.

Ведь, если вещи, будучи уникальными и совершенно неповторимыми никак себя не раскрывают и никак себя не сказывают, в таком случае и сказывающая мощь человека не имеет никакого смысла, а его разум лишен всякого означаемого измерения. Ведь если человеческий разум не причастен к Божественному Логосу, к Его творению, то его язык оказывается сугубо произвольным, не имеющим никакого отношения к истине как таковой.

Тогда человек сам ничего не может сказать Богу, но он и сам ничего не может услышать от Него. Номинализм (в лице Дунса Скота и Уильяма Оккама) взял на себя задачу согласования всего индивидуально-сущего с Божественным порядком сотворенного бытия. Если построение слов не соответствует вселенскому порядку вещей, тогда слова лишаются всякого сакрально-

го значения, тогда исчезает единство человеческого разумения соответствующему Слову с Божественным Откровением, тогда человек лишается бытийного понимания и своего собственного времени. Таким образом, номиналисты показывают, что понимание бытия как Слова лишено всякого смысла и именованности, вне способности концептуального разума и присущей ему логике.

В результате торжества номинализма разрушилась бы фундаментальная метафизическая позиция, в которой бытие есть Слово, где слово всегда выше своего номинального значения и не может к нему сводиться, исходя из которой жил, а главное, понимал себя средневековый человек. Тогда мир погрузился бы в мрачный настрой протестантизма, что все уже заранее предопределено Богом, что никаким добрыми делами или добродетелями спастись нельзя от предназначенного. Известно, что Мартин Лютер сжег труды Фомы Аквинского, но подлинную Книгу сжечь трудно. Тогда невозможен и человек с его историей и культурой. Невозможен как личность, потому что он в своем метафизическом основании осуществляется всегда в явном или скрытом понимании сущности окружающих вещей и мира в целом. Ведь, если слово утрачивают сказывающую суть, бытийную определенность, то и Бог в своей абсолютной мощи, в своей абсолютной воле оказывается вне всяческих слов. Тогда и Священное Писание несет в себе отпечаток относительности и имеет лишь условное отношение к истине, следовательно, мы не можем вести речь о главном свойстве человеческой личности – ее причастности Божественному бытию. Более того, идеи, запечатленные в уме Создателя и получившие свою экспликацию в земных вещах, принципиально непознаваемы, тогда как возможна перспектива осуществления личностного начала в человеке?

Позиция Дунса Скота, высказавшего мысль о том, что достоверное познание Божественных вещей невозможно для человеческого разума, по сути, свидетельствовала об абсурдности библейского тезиса «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), адресованного христианину. Поскольку такое утверждение допускает возможность того, что человек и все человеческое растворяется в неопределенности, личностное ускользает от

конкретизации, а вместе с ними и попытки улучшения человеческой природы и перспектива личного спасения, не говоря уже об избавлении рода человеческого от зла, что совершенно несопоставимо с миропониманием христианина, а также с мыслью, развивающейся в теоцентрическом горизонте сознания, где спасение – цель земной жизни, всех устремлений и духовных усилий человека.

И если в греко-восточной традиции сформировался недоктринальный, но незыблемый принцип: согласовывать любое знание, независимо от того, постижение это вещей земных или духовных, вопросов жизни человека или общества и бытия в целом с конченной целью всего и вся – спасением, следовательно, гносеология и этика, метафизика и аксиология: все имеет смысл только с позиции сотериологии. В западноевропейской средневековой философии тема спасения всегда оказывается второстепенной, то есть все, что имеет прямое отношение к спасению, мыслится в контексте проблемы соотношении свободы воли и Божественной благодати, заданной Августином или в русле доктрины Искупления, сформулированной и всесторонне осмысленной Ансельмом.

А для людей, далеких от абстрактных мудрствований и теологических дискуссий поклонение христианским святыням не только мощам, но вещам и личным предметам святых и подвижников, заменяют доказательства бытия Бога, являются источником силы в борьбе с плотью, но самое главное, воспринимаются как то, что может обеспечить человеку спасение души. В сознании средневекового человека укрепилась уверенность, что контакт с ними полезен для просителя, особенно в те столетия кризиса, которые переживала средневековая Европа. Уже не святые, но некие материальные предметы, путь и святыни были воплощением сакрального, источниками духовности, которые в представлении человека содействовали личному спасению.

Постановка проблемы универсалий неминуемо вытесняла вопросы сотериологии из духовной жизни и философии, что означало еще и уничтожение конституирующих идей монашества, призванного содействовать реализации главной цели жизни христианина – спасению души. Ансельм Кентерберий-

ский актуализирует эту тему, именно поэтому американский исследователь Джоан М. Нут утверждает: «Будучи монахом, он стремится сохранить существенные черты традиций патристики, которая дала жизнь монашеству»¹. Акцент Кентерберийского архиепископа на человеческой природе Иисуса Христа в его работе «Почему Бог стал человеком» есть преднамеренный способ доказать то, насколько важно, чтобы Бог стал соучастником человека в деле его личного спасения. Ансельм подробно останавливается на страданиях Христа с остротой и страстной интенсивностью, которая была чуждой его эпохе.

После Эриугены и Ансельма у схоластов ослабевает внимание к внутренней духовной жизни человека, сугубо человеческому, что было свойством августиновской философии и традиции патристики, основанной на живой вере.

По сути, в Средние века существовало и развивалось три параллельных направления, касающихся понимания человека, каждое из которых объединяет то, что все они в той или иной степени утрачивают содержание библейских смыслов о назначении человека и евангельский характер трансляции и истолковании истины о Личности Богочеловека, то есть той основы, на которой формируется традиция патристики. И первое из них, основанное на логике и аристотелевской философии. Как отмечает К. Райли О.П., что сам учитель Фомы Аквинского, Альберт Великий (Albertus Magnus) в полной мере осознал «как все опасности, так и возможности аристотелизма, но запустил это оружие, которое угрожало разрушению традиционной христианской доктрины, а именно использование философии Аристотеля в объяснении Откровения»².

Второе направление, развивающееся в сфере обыденной жизни, в котором также запечатлено понимание человека, это народные представления, которые были бесконечно далеки как от философии, так во многом и от самого христианства. Конечно, мы можем лишь предполагать, как видел и осмысливал себя человек из числа крестьян, ремесленников и других представителей

¹ Nuth J. M. Two Medieval Soteriologies: Anselm of Canterbury and Julian of Norwich // Theological Studies. 1992. Vol. 53. P. 614.

² Cajetan Reilly, O.P. Saint Thomas and Albert the Great // Dominicana. 1931. Vol. 16. No. 1. P.23.

средневекового общества, коих было большинство, но о понимании человеческой природы Иисуса Христа средневековым человеком можно говорить исходя из отношения к святыням, с Ним связанным, таким как крест, иконы и другие предметы, а также из соблюдения религиозных обрядов. А в повседневной жизни обычный человек больше верил темные силы, бесов, колдовство и магию, чем в возможность достижения святости. Как отмечает, В.В. Бибихин, отмечая, что «Личность принадлежала силам – от божественной воли и священного авторитета до влияния планет, гуморов, благословений, проклятий и заговоров, - непроницаемом для нее разуме и заявляющем многообразные права на нее. Ей ничего не оставалось как отдавать должное разнообразным инстанциям, в которые входили составляющие ее части. В карнавальном весеннем разгуле страстей легко уживалась аскетическая мораль и монашеское уединение»¹.

И, наконец, третье направление в понимании человека, которое сформировалось в русле западноевропейского мистицизма. Индивидуальный духовный опыт, сопряженный с прямым переживанием божественного всегда раскрывал новые грани души и внутренней жизни человека и последующая ее рефлексия, то есть свойства, характеризующие мистическую традицию, были также основой, на которой изначально конституировалось понимание личности в период патристики. Неслучайно, Эвелин Андерхилл, исследователь христианского мистицизма утверждала, что «мистицизм представляет саму душу религии»².

Многие исследователи, которые специально занимались изучением мистического опыта в христианстве, показали то, насколько многообразным может быть само слово «мистика» и в какой степени неопределенными возможные коннотации. Так, в книге «Христианская мистика» Уильяма Ральфа Инге, вышедшей в свет в 1899 году в Лондоне, показано, как сложно даже на уровне этимологии дать ему определение. Он отмечает, что «в английском

¹ Бибихин В.В. Новый ренессанс. М.: МАИИ: «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 295.

² Underhill E. *The Mystics of the Church*, Cambridge, James Clarke, 1925; repr. Wilton, CN, Morehouse-Barlow, Underhill, Evelyn 1925. *The Mystics of the Church*. Wilton, Connecticut: Morehouse-Barlow Co, 1998. P. 10.

языке нет слова, которое можно было бы использовать более свободно, чем «мистицизм»¹. Уильям Ральф Инге представляет в самых разнообразных контекстах это слово: иногда заменяет им символизм или аллегоризм, в других местах он подчеркивает возможность использования его для обозначения психического состояния человека, или выражения абстрактного мнения о Боге и мире. И тем не менее в своей работе в общей сложности он представил двадцать шесть определений мистики в христианском контексте.

В западноевропейской культуре Средних веков мистицизм принимал формы, иногда даже несовместимые с христианским вероучением. Но нельзя отрицать того, что мистический опыт христианства есть непосредственный путь интуитивного постижения природы человека в процессе Богопознания, что происходит чаще всего через внутренний мир, иногда без посредничества рассуждений. В этой связи нельзя не согласиться со Стивеном Фаннингом, который говорит о том, что «Все самые глубокие идеи и религиозной истины берут свое начало в мистических переживаниях тех, кто руководил духовным прогрессом человечества»².

И, несмотря на упреки и обвинения, звучащие от лица представителей греко-восточной философии в русле православной традиции в адрес западных святых, харизматиков, подвижников-мистиков в «блудной прелести», «мистическом анатомизме», искусственном самомучительстве, нельзя отрицать того, что средневековая мысль мистиков была сконцентрирована на Личности Христа. Именно это сближает ее с философией патристики, в основе которой оставались фундаментальные христианские идеи, характерные для апостольского века и периода апологетики. Именно в этой среде возникает стремление рассмотреть смысл христианского теизма в его целостности и нераздельности с человеческой природой от сотворения мира до эсхатологии. Более того, в монашестве XI-XII веков отмечается напряженное внимание к человеческому образу Христа, Его страданиям, которые отчасти было продиктовано стремле-

¹ Inge William Ralph M. A. *Christian Mysticism // Bampton Lectures, 1899 / William Ralph Inge M. A. Oxford. London: Methuen & Co., 1899. P.3.*

² Fanning S. *Mystics of the Christian tradition. London, New Fetter Lane, 2001. – 279 p.*

нием сократить разрыв, существующий между живым благочестием и абстрактным богословием. Американский исследователь Б. Макгинн писал, что «к XIII веку были созданы три новых направления мистической практики. В их числе францисканский мистицизм, женский мистицизм и «умозрительный мистицизм, связанный с Мейстером Экхартом и его последователями»¹.

Осмысление внутренних переживаний, духовных озарений, избыток эмоций в описании процесса общения с Богом, которыми изобилуют трактаты мистиков, действительно создает определенное недоумение и ощущение искусственности текстов о кажущейся нереальности происходящего. И тем не менее в понимании мистиков, особенно таких как Екатерина Сиенская, Юлиана Нориджская, Блаженная Анджела, Бригитта Шведская, Тереза Авильская, Бог не взирает на грешников с гневом, но только с любовью. Они снова и снова обращаются к описанию переживаний ужаса греха, которое становится источником нового отношения к Богу, которое ведет от признания вины к самоконтролю. Однако осознание любви Бога также порождает стремление к союзу с Ним, что в свою очередь пробуждает в верующем сознании чувство безопасности и переживания небесных радостей уже в земном бытии, что ведет человека к подлинному единению с Творцом. Это состояние, полного понимания и принятия мысли о том, что для человека не может быть подлинной радости вне прощения, без которой невозможно дальнейшее духовное движение к реализации личностного начала. Именно поэтому человек должен всячески желать искупления грехов.

Так, например, справедливость у Юлианы Нориджской является проявлением Божьей любви, способом, которым она выражает себя, а не чем-то противоположным ей. Это утверждение роднит ее мысль с Исааком Сириным, который провозглашает любовь выше справедливости. У Юлианы Нориджской просматривается идея со-действия человека и Бога, характерная для греко-восточной мысли концепт со-работничества.

¹ McGinn B. The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350) : Vol. 3 of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad, 1998. P. X.

Но первым западноевропейским мистиком, по праву, можно было бы назвать Иоанна Скотта Эриугену. В его времена мало кто интересовался наследием греко-восточных отцов. Связь римо-латинской и греко-восточной мысли к этому времени практически обрывается. Величайшая заслуга ирландского философа и богослова состояла не только в том, что он переводил работы Псевдо-Дионисия, каппадокийцев, Максима Исповедника, обращаясь к апофатическому пути богопознания, но в том, что он смог погрузиться в тонкости и сложности самого греческого мышления, произвести, таким образом, замечательный синтез двух разных культур и принципиально разных мировоззрений. Работа Эриугены обеспечила связь между Ирландией и Францией, Римом и Византией, между изучением латыни и греческого языка, а значит Восточными отцами Церкви и мыслителями высокого Средневековья. Нельзя не признать, что величайшая самобытность Эриугены заключалась в попытке отказаться от возможности определения человеческой природы, доказывая, что ни человек, ни ангел не могут определить самих себя: «Ибо то, что определяет, больше того, что определяется. То же рассуждение приложимо и к ангелу. Поэтому я полагаю, что их может определить только тот, кто сам создал их по своему образу»¹. И, если природа, как утверждает Эриугена, является общим именем всего, что есть и что не есть, а четвертый ее вид и его бытие характеризуется невозможностью быть, следовательно, личностное начало неопределимо. В контексте онтологии Эриугены человеческая природа свободна от всей необходимости, а личность, при всей ее неопределимости, не зависима от чего-либо и не может быть ограничена самой природой. Поэтому человек не способен подняться выше знания о себе, поэтому и достичь совершенного самопознания.

Следовательно, возникает вопрос: способен ли человек разрешить главную антиномию своего существования, которая заключается в том, что природа человека скрыта от нашего познания, ввиду того, что ключ к ее разгадке в

¹ Иоанн Скот Эриугена. Перифюсион: [Фрагменты] / пер. с лат.: В.В.Петров // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 498.

божественном мышлении, но одновременно он призван возвыситься над собой? И как подобного рода противоречие может согласовываться с доктринальным мышлением, исключая неопределенность?

Эта проблема так и не получила положительного решения в Средние века, но несмотря на это обстоятельство для последующих поколений западноевропейских мистиков отношение к человеку всегда сакрально, он есть тайна Божия, не только свидетельствующая о существовании Бога, но и делающая Божественную реальность актуальной в словах и действиях, которые проявляются в жажде веры и в переживании любви по пути движения к Богу. Именно любовь к Творцу во всех ее проявлениях, в мировосприятии мистика является свидетельством того, что человек есть существо, призванное стать выше себя самого.

Личностное начало в человеке – это принцип его первоприроды, которая, существуя не ради нее самой, но для Бога, проявляет главное свойство личности – стремление человека к духовному росту, необходимого для реализации возможности самопревосхождения, поскольку именно благодаря душе человек «способен возвыситься над самим собой...»¹. При этом конечная цель личностного совершенства – это достижение самоприсутствия в духе. И поскольку душа бессмертна, то личностное начало неуничтожимо и пребывает в человеке, начиная от момента соединения души и тела и сохраняется даже после смерти. Об этом пишет цистерцианский монах и философ Бернارد Клервоский, приводя в пример Богочеловека: «Слово, душа и тело в Иисусе Христе не переставали составлять единого нераздельного Христа, единое Лицо»².

Именно в произведениях западноевропейских мистиков просматривается стремление отказаться от антропологического дуализма: жесткого противопоставления души и тела, в силу того, что единство есть сущностное свойство

¹ Бернанд Клервоский. О любви к Богу ; О благодати и свободном выборе : трактаты ; под ред. Ю. А. Ромашева ; пер. с ит. и коммент. А. А. Клестова, Ф. Реати, Ю. А. Ромашева ; Российско-итальянский фонд «Диалог культур». СПб: Изд-во Русской христианской гуманитарной акад., 2009. С. 53.

² Бернанд Клервоский. О размышлении / пер. Юлия Куркина; науч. ред. о. Мариано Хосе Седано Сьерра SMF. М.: Издательство Францисканцев, 2017. С.163.

человека, заключающего в себе личностное начало. Об этом ясно говорит Бернард Клервоский, доказывая, если Бог един, то и свойством человеческой природы является «единство прирожденное», то есть изначальное, из «единства тела и души рождается человек». Но помимо него существует некий принцип его внутреннего устройства: «единство самообладания (potestativa): посредством его человек, которому чуждо непостоянство и рассеянность, старается всегда оставаться верным и подобным себе... наконец, есть единство [Божественного] снисхождения, а именно, то, благодаря которому из нашего праха и соединившегося с Ним Слова Божия образовалась единая личность»¹. В связи с чем нельзя не упомянуть о том, что Дунс Скот опроверг принцип единства устройства всего сущего в силу того, что материя и форма совершенно различны, следовательно, иных оснований бытия. Тогда как могут они быть приведены в единство, и правомерно ли вести речь о единстве человеческой природы?

В западноевропейской философско-богословской мысли, в основе которой был мистический опыт, основополагающим является особая организация когнитивной сферы человека. Это не экзальтация, не экстатическое состояние беспочвенности, не беспредметное размышление, потому что деятельность мысли предполагает определенную настроенность. Ум в данной трактовке должен погрузиться в себя. Бернард Клервоский утверждает: «Все, что Вы построите вне себя самого, подобно кучке праха... Следовательно, пусть Ваше размышление не только начинается, но и заканчивается Вами... Будьте первым и последним его предметом и берите пример с Верховного Создателя всего сущего, Который посылает Свое Слово [в мир] и вместе с тем удерживает [при Себе]»². Французский мистик раскрывает сущность размышления о себе самом, включающее три составляющие: «что Вы такое, кто Вы и какой Вы. То, что Вы такое, относится к естеству; кто Вы – к личности, а каковы Вы – к нра-

¹ Бернард Клервоский. О размышлении ; пер. Юлия Куркина; науч. ред. о. Мариано Хосе Седано Сьерра СМФ. М.: Издательство Францисканцев, 2017. С. 160.

² Бернард Клервоский. О размышлении ; пер. Юлия Куркина; науч. ред. о. Мариано Хосе Седано Сьерра СМФ. М.: Издательство Францисканцев, 2017. С. 47-48.

ву»¹. Но вместе с тем, размышление у Бернарда – это не только мыслительный процесс. Он разграничивает процессы размышления и созерцания, поскольку «последнее предполагает истину уже познанную, тогда как первое имеет целью как раз поиск истины»².

Убежденность в божественной природе человеческого интеллекта и воли давало мистику ощущение выхода за пределы себя, необходимое для познания предметов другого уровня бытия и их рефлексии, тем самым утверждая возможность преодоления тварной ограниченности человека и экспликации личностного измерения его бытия. Особенности философской антропологии, рожденной в недрах мистических практик в христианстве на Западе, отличало глубокое понимание того, что способности человеческого разума охватить всю реальность и сделать ее частью себя посредством интеллектуального восприятия, благодаря умственному усвоению вещей, свидетельствовало о восхождении не только к духовному, но интеллектуальному совершенству, при этом, всегда отдавая себе отчет в том, что знание Бога о бытии является творческим и совершенным, запечатленное в Его речениях в тексте Откровения. Как отмечает М.Ю. Реутин, «для Мейстера Экхарата и его мистической школы в целом характерен обостренный интерес к слову и языку, своего рода логоцентризм»³.

Можно с уверенностью сказать, что тяготение к логоцентризму как способу понимания человеческой личности черта, свойственная западноевропейской мистике в целом, которая является также сущностной особенностью и традиции ранней патристики, преемственность с которой сохраняют мистики. В этой связи мы можем говорить о том, что в западноевропейском мистицизме, по сути, задолго до Мартина Лютера манифестируется идея «назад к раннему христианству». Для христианской традиции на Западе это было принци-

¹ Бернард Клервоский. О размышлении ; пер. Юлия Куркина; науч. ред. о. Мариано Хосе Седано Сьерра СМФ. М.: Издательство Францисканцев, 2017. С. 49-50.

² Бернард Клервоский. О размышлении ; пер. Юлия Куркина; науч. ред. о. Мариано Хосе Седано Сьерра СМФ. М.: Издательство Францисканцев, 2017. С.46.

³ Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. С. 162.

пиально важно потому, что разразившаяся и неугасающая полемика по поводу темы универсалий актуализировала круг проблем, имевших прямое и непосредственное отношение к человеческой личности, понимание которой конституировалось в мысли патристики.

Если мы обращаемся к теме универсалий как ключевой проблеме, в которой во многом и даже в самых существенных смыслах детерминирует контекст человеческой личности в Средние века, то следует подчеркнуть, что эта тема рассматривается традиционно либо в контексте онтологии и гносеологии, как, например, в фундаментальном исследовании С.С. Неретиной и А.П. Огурцова¹, где блестяще представлена история вопроса, с акцентом на истоках, процессе зарождения, развития и сущности спора и дальнейшего противостояния номиналистов, концептуалистов и реалистов. Такая тенденция отмечается и в работах современных авторов, таких как А.Ю. Долгих², О.Д. Игнатов³, А.В. Нехаев⁴, Д.Р.Яворский⁵. Проблема универсалий нередко рассматривается и в русле языкознания⁶.

Однако спор реализма и номинализма говорил том, как понимал себя средневековый человек. В Средние века эта полемика берет свое начало от комментаторов Платона и Аристотеля Плотина и главным образом Порфирия, который во «Введении к «Категориям» Аристотеля»⁷ и поставил вопрос о характере родов и видов, существуют они в природе или в разуме. А Боэций по-

¹ Неретина С.С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям ; Ин-т философии РАН. Санкт-Петербург : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2006. – 999 с.

² Долгих А.Ю. Номинализм и проблема бытия // Вестник ВятГУ. 2012. №1. С. 18-22.

³ Игнатов О. Д. Семантические основания проблемы номинализма и реализма // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2005. №6. С. 36-57.

⁴ Нехаев А. В. Становление *grammatica speculativa*: анализ некоторых особенностей реализма, концептуализма и номинализма в решении проблемы универсалий // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2011. №1. Вып.1. С. 29-34.

⁵ Яворский Д.Р. Социокультурный подтекст проблемы универсалий в средневековой схоластике // Известия ВГПУ. 2009. №3. С. 44-48.

⁶ Колесов В. В. Реализм и номинализм о слове и универсалии // Вестник СПбГУ. Язык и литература. 2006. №2. Серия 9. Вып. 2. С. 39-54.; Реферовская Е.А. «Спор» реалистов и номиналистов // История лингвистических учений. Средневековая Европа ; отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон ; пред. А. Десницкой. Ленинград : Наука. Ленинградское отд-ние, 1985. – 288 с.

⁷ Аристотель. Категории : с приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля ; пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого. 4-е изд. М. : URSS, 2015. 75 с.

дошел уже к новой проблеме: являются ли категории Аристотеля видами реальными вещами или знаками языка?¹

Далее, тема универсалий, представляющая интерес в контексте проблемы личности, получает развитие уже в несколько ином ключе: если Бог абсолютная полнота бытия, тогда неминуемо возникает вопрос: в чем она больше – в индивидуе или в роде, которому принадлежит индивид? В русле номинализма роды есть отвлеченные термины или понятия, которым в бытии ничего не соответствует, в – реализме, что индивиды суть приходящие, всегда ущербные воплощения идеи рода, пребывающие всегда в Божественном уме. В зависимости от направленности мышления в любой вещи можно было усмотреть вещное и общее.

Но помимо их основных онтологических и метафизических разногласий, средневековые номиналисты и реалисты были разделены по ряду ключевых вопросов, самый важный из которых проблема взаимоотношений между Богом и Его главным творением, человеком. Если слово не имеет онтологического статуса, тогда текст Священного Писания не может именоваться боговдохновенным, следовательно, молитвы не могут быть источником и способом обращения к Богу, а значит, по сути, бессмысленны, потому что общение с Богом не имеет никакого содержания. И все, что остается человеку погрузиться в мрачное состояние ожидания возмездия за грехи, поскольку ему не на что больше уповать в земном бытии. Именно эта идея оказывается доминантой средневековой духовности.

Номинализм стал угрозой, способной поколебать фундаментальные основы теизма в большей степени, чем все предшествующие учения, в том числе нетеистического характера. Человек оказывается в положении, когда он не с Богом, потому что без него он мертв, но и не с людьми, поскольку все они и каждый конкретный человек не может мыслиться как носитель образа Божиего, следовательно, человек оказывается один, то есть он в полной мере лишен

¹ Боэций. Комментарий к Порфирию // «Утешение философией» и другие трактаты ; пер. с лат. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. Закл. ст. Г. Г. Майоров. 3-е. изд. М. : Изд-во ЛКИ, 2011. С. 5–144.

причастности Божественному Логосу в любых его проявлениях, тогда для него, по сути, во все полноте открывается ад пребывания в небытии.

В то время как в традиции западноевропейских мистиков сохраняется незыблемой мысль о создании человеческого разума причастного Божественному мышлению, поскольку Сам Творец «мыслящий ум или мышление... Бог, мысля, придает вещам бытие: ибо в Нем одном бытие – это мышление»¹. Таким образом, Мейстер Экхарт вообще отождествляет бытие Бога и Его мышление. Рейнский мистик доказывает, что нет ни сходства, ни подобия, ни отражения, «потому, что все вещи такого рода суть «одно во многом», нечто, чего, в свою очередь, никогда и нигде нет, за исключением разума, где оно не «есть», но мыслится. Следовательно, там, где существование не является самим процессом мышления, там нет и подобия»².

Однако полемика, развернувшаяся вокруг темы универсалий, обнаружила еще одну, фундаментальную проблему для христианского теоцентризма, которая имеет прямое и непосредственное отношение к личности человека: если всякое родовое понятие есть просто имя и ключевым оказывается вопрос определения всеобщего, все это ставило под сомнение доктрину о первородном грехе, сущность которой состояла в том, что каждый человек в земном бытии получает от Бога жизнь. Но одновременно с ней каждый смертный как бы заново проживает жизнь в Адаме, то есть надличностном бытии, ведь рождаясь, человек реализует сценарий своей собственной жизни и присущее, данное каждому личностное начало, но вместе с тем с началом соединения души и тела он наследует и преступление Адама. Следовательно, если всякое родовое понятие есть просто слово, тогда проблемы первородного греха не существует, а главное таинство – Крещение лишается смысла в глазах верующего.

¹ Мейстер Экхарт. О том, что Бог един *Deus unus est* // Антология средневековой мысли : Теология и философия европейского Средневековья в 2 т. Т. 2. / Ин-т философии РАН, Рус. христиан. гуманитар. ин-т; науч. ред. С.С. Неретина. СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. С.395.

² Мейстер Экхарт. О том, что Бог един *Deus unus est* // Антология средневековой мысли : Теология и философия европейского Средневековья в 2 т. Т. 2. / Ин-т философии РАН, Рус. христиан. гуманитар. ин-т; науч. ред. С.С. Неретина. СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. С.395.

С другой стороны, не будет преувеличением утверждать, что вопрос об универсалиях совершенно обесмысливает главную цель и смысл человеческой жизни – спасение. Эту проблему актуализирует в своем исследовании Д.Н. Шульц, рассуждение которого строится на анализе сущностных свойств человека (атомарности, субстанциальной индивидуальности, не связанных с Адамом) с позиции номинализма. Аргументация Д.Н. Шульца совершенно справедлива в том, отношении, что, согласно Священному Писанию гнев Бога распространяется на всех потомков Адама. Следовательно, «люди грешны не по причине собственной греховности или испорченности, а по причине того, что Бог гневается на всех потомков Адама. Соответственно, и спасение заключается не столько в исцелении человека, сколько в изменении отношения Бога к нему»¹.

Более того, средневековая мысль невольно вернулась к идее предсуществования душ, но в новой интерпретации. Ведь если предположить, что Бог еще не творит души, но существует уже идея вины Адама, которой будет наделяться каждая еще несотворенной души, тогда Бог оказывается зависим и уже не может творить душу, свободную от первородного греха? Из чего можно сделать вывод, что души уже рождаются в состоянии страдания, поскольку они уже испорчены, то есть, обречены на претерпевание последствий зла, совершенного другим. Тогда неминуемо оказывается, что Бог причастен к творению зла. Или другое возможно другое объяснение: души уже существуют, лишены первородного греха, но наделяются им в момент соединения с телом. Что заставляет убедиться в данном утверждении, поскольку дальнейшее сосуществование души и плоти возможно только в контексте строгого противопоставления. Поскольку тело есть подлинно «сосуд мерзости и греха» и единственное допустимое отношение к нему: полное презрение и девальвация витальных потребностей, то есть все то, что и свойственно культуре Средних веков. И лишь некоторые представители данной эпохи пытались доказать

¹ Шульц Д.Н. Взаимосвязь вопроса об универсалиях и различных вопросов христианской философии // Философия и культура. 2013. № 10. С. 1475.

неоспоримость идеи о том, что душа на самом деле способна совершенствоваться находясь в теле, без которой не могло бы существовать самого христианства! Так, Франциск Ассизский восклицает: «Подумай, человек, как возвысил тебя Господь Бог, создав и устроив тело твое по образу возлюбленного Сына Своего и дух – по Своему подобию. И все создания, сущие под небом, согласно со своей природой познают Своего Творца, служат и повинуются Ему лучше, нежели ты»¹. И далее Франциск поясняет, что человек не должен любить плоть больше, чем душу.

Одним из ключевых вопросов, определивших антропологический вектор средневековой мысли, был вопрос: каким образом в общем замысле Творца получает свою актуализацию личностное начало? Ведь невозможно совершенствование личности без понимания того, чем она является в замысле Бога. Это необходимое условие, заложенное в самом знании о человеке. Парадоксальность средневековой мысли заключается в том, что речь идет об общих понятиях, и на первый взгляд отсутствовало внимание к индивидуальности, о чем свидетельствует искусство, архитектура, живопись этого периода. С другой стороны, фундаментальной философской идеей является представление творческой о мощи Бога, которая раскрывается в каждой личности, неповторимости ее духовного опыта, веры и пути к истине, ибо «в мире нет как двух одинаковых величин, так и двух явлений, во всем совпадающих друг с другом. Случись так, они перестали бы быть двумя или бы иначе определялись... везде, за исключением разума, всегда есть и проявляется различность, отклонение от формы и тому подобное. «Но Ты – тот же»... (Пс. 101:28)»², – утверждает Мейстер Экхарт. Идею особого внимания к индивидуальному в человеческой личности в христианстве подчеркивал П.С. Гуревич, который писал о

¹ Святой Франциск Ассизский. Сочинения. Наставления, уставы, увещания. М.: НОЧУ «Издательство Францисканцев», 2009. С. 21-22.

² Мейстер Экхарт. О том, что Бог един *Deus unus est* // Антология средневековой мысли : Теология и философия европейского Средневековья в 2 т. Т. 2. / Ин-т философии РАН, Рус. христиан. гуманист. ин-т; науч. ред. С.С. Неретина. СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. С.395.

том, что «личность понимается как своеобразная святыня... Личность не есть нечто тварное... Оно (христианство) подчеркивает в нем индивидуальное»¹.

Монашество, которое в Средние века иногда трактовалось как высшая форма христианской жизни, на первый взгляд исключает раскрытие неповторимой индивидуальности, уникальности личности человека, при наличии уставов, правил, единых для всех и каждого члена общины или ордена. Поиск новых возможностей, способствующих наиболее полной экспликации метафизического, универсально-личностного начала в человеке оказывается причиной обновления форм общинного существования. Отчасти этим объясняется возникновение все новых монашеских орденов, монастырей, уставов, а уже потом историческими событиями, предшествовавшими появлению разнообразных христианских общин и организаций. Поскольку, находясь в одинаковых условиях, в человеке раскрываются свойства его индивидуальной природы. С другой стороны, многие попытки мыслящих верующих заключить дух в некую форму в Средние века чаще всего заканчивалась крахом, искажением первоначальных идей и принципов, которые пытались осуществить в надежде на изменение кризисной ситуации в западноевропейской духовной жизни.

Но личность человека в силу ее теоморфности скрывает свою истинную природу от нашего собственного понимания о ней и несовместима с доктринальным мышлением. В контексте средневековой мысли все созданные вещи должны рассматриваться с точки зрения их временного существования во времени и пространстве, но всегда существующими также в божественном мышлении.

Однако можно с уверенностью утверждать, что проблема человеческой личности по-новому актуализируется в контексте полемики об универсалиях, развернувшейся между номиналистами, реалистами и концептуалистами. Если *universalis* не имеют собственного существования, а слова и знаки условны, следовательно, не могут быть признаны реалиями, но отвечают лишь конвен-

¹ Гуревич П.С. Философия человека : моногр. М. : ИФРАН, 1999. С. 146.

циональным целям для именованя единичных вещей, тогда как возможно в контексте средневековой мысли найти словесное обозначение личности, имеющей теономный статус?

Большинство исследователей, которые занимались изучением проблем человека, адресуют к одному из первых определений личности – «индивидуальная субстанция разумной природы (*natura rationabilis individual substantia*)»¹, данному Боэцием, но констатировавшему при этом, что «ему чрезвычайно трудно подобрать подходящее определение»². Несмотря на данное обстоятельство и то, что по временным рамкам он жил в период патристики, Боэций разрывает мировоззренческую связь с философской мыслью этой эпохи, поскольку его идеи имплицитно строятся совершенно на других началах, несмотря на то, что многие предпринимали попытки наделить работы Боэция сугубо христианскими смыслами. Так, нидерландский философ Лоди Наута отмечает, что уже в IX-X веках «у Ремигиуса Осерского, без сомнения, самого влиятельного комментатора до двенадцатого века, мы находим явную тенденцию христианизировать Утешение»³. И, несмотря на то, что Боэций стремится найти словесное определение личности, он делает это в духе аристотелевской логики, основываясь на нетеистических началах, таким образом, он дистанцируется от сугубо христианского начала. Подобным вопросом задавался Э. Жильсон, вопрошая: «Чем объяснить, что в тот самый момент, когда христианская мысль открыла значимость понятия личности, она, казалось бы, резко отворачивается от него и отказывается развивать свой успех?»⁴.

Действительно, представители патристики до Боэция и его современники стараются лишь обозначить свойства человеческой личности, но осознанно

¹ Боэций Аниций Манлий Торкват Северин. О двух природах: против Евтихия и Нестория // «Утешение философией» и другие трактаты ; пер. с латин. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г. Г. Майоров. 3-е изд. М. : Изд-во ЛКИ, 2011. С. 172.

² Боэций Аниций Манлий Торкват Северин. О двух природах: против Евтихия и Нестория // «Утешение философией» и другие трактаты ; пер. с латин. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г. Г. Майоров. 3-е изд. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. С. 170.

³ Nauta L. The Preexistence of the Soul in Medieval Thought // *Recherches de theologie ancienne et medievale*. 1996. Vol. 63. P. 101.

⁴ Жильсон Э. Дух средневековой философии : Гиффордские лекции (университет Абердина) ; пер. с фр. Г. В. Вдовиной. М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 287.

устраняясь от попытки терминологически представить сущность данного определения, поэтому эти идеи нередко лишены какой-либо определенности. И объясняется это тем, что такие рассуждения всегда возвращались к Личности Христа. Причем эта тенденция отчетливо просматривается у Августина, у которого ясно выражена мысль о том, что феномен личности в теизме является вопросом метафизики, поскольку личностное начало раскрывается в каждом по мере установления и развития отношений между Творцом и творением, в котором запечатлен атрибут единства Божественной Личности, обретение которого неосуществимо в земном плане бытия. Однако реализация полноты самоосуществления возможна при условии согласования Божественного замысла о каждом конкретном человеке и его индивидуальной природы.

И тем не менее главной характеристикой личности человека не только у Августина, но и у других представителей патристики IV-V веков является стремление к единству, воссоединению с Богом, а также *persona*, которое авторитетнейший представитель Запада Иероним Стридонский определяет как присущее каждому личностное достоинство. Эта мысль Блаженного Иеронима получает свое продолжение в трактовке слова *persona*, которое в Средние века нередко употреблялось в написании *perse una* в смысле «сама по себе единая». Позднее в этом значении мы можем найти его и у Альберта Великого, а затем у Бонавентуры, который, по свидетельству Э. Жильсона, полагает, что «индивидуацию он (человек) получает от соединения материи и формы»¹.

У Исидора Севильского мы находим следующую репрезентацию имени (*nomen*), которое, как пишет он, «произносится почти как «*notamen*», что у нас в словаре обозначает «знак вещи». Ведь если ты не знаешь имени, то исчезает и разумение (*cognitio*) вещей»². В контексте его размышлений получается, если имя «человек» - это знак вещи, тогда ее сущность – это личностное начало. Исидор Севильский неоднократно упоминает и слово *persona*. Рассматривая

¹ Жильсон Э. Дух средневековой философии : Гиффордские лекции (университет Абердина) ; пер. с фр. Г. В. Вдовиной. М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 282.

² Исидор Севильский. Этимологии, или Начала в XX книгах : *Etymologiarum sive originum libri XX* ; подгот., пер. с лат., ст., примеч. и указ. Л. А. Харитонов. СПб : Евразия, 2006. С.13.

употребление речевых приемов в книге «О риторике и диалектике», он отмечает, что необходимо использовать те, которые должны «выпукло» изображать личность человека. Исидор указывает, что *persona* наделена индивидуальными свойствами, отражающими не только специфику характера, но «чувства возраста, вожеления, удачи, радости, пола, грусти, дерзновения»¹. Интересно, что смысл слова «олицетворение (*prosopopoeia*, *prosopoeia*)» он объясняет так: «...когда неодушевленное представляется [наделенным] личностью (*persona*) и речью»². Из чего можно сделать вывод о том, личностному началу присуща способность к восприятию слова, речи, которое есть надприродное свойство человека, благодаря чему *persona* познаваема, самоопределяема, наделена индивидуальным, которое отражено в характере. Таким образом, у Исидора Севильского мы можем увидеть определение личности, выраженное в терминах грамматических категорий, что в полной мере согласовывалось с фундаментальной метафизической позицией понимания бытия как Слова.

В период раннего Средневековья для человека была очевидной мысль о том, что в языковом порядке слов заключена истина, а грамматический метод был доминирующим не только для экспликации теологических вопросов, но и в рассмотрении антропологических проблем. В границах средневекового мышления когнитивная возможность слов и языковых средств несопоставима с другими источниками познания, трактовалась как один из доступных путей к истине, в силу уверенности в том, что дух проявляется везде, где мы выражаем нашу фундаментальную способность к восприятию и истолкованию божественных идей. Впоследствии грамматический тип мышления воплощается в философских трактатах Ансельма Кентерберийского, который развеивает идеи Августина, а следовательно, и концептуальные основы средневекового реализма.

¹ Исидор Севильский. Этимологии, или Начала в XX книгах : *Etymologiarum sive originum libri XX* ; подгот., пер. с лат., ст., примеч. и указ. Л. А. Харитонов. СПб : Евразия, 2006. С. 78.

² Исидор Севильский. Этимологии, или Начала в XX книгах : *Etymologiarum sive originum libri XX* ; подгот., пер. с лат., ст., примеч. и указ. Л. А. Харитонов. СПб : Евразия, 2006. С. 77.

Интересно, что в это же время Анастасий Синаит, представитель греко-восточной мысли, параллельно с Исидором Севильским обращается к осмыслению имени «личность» в контексте проблемы универсалий, но совершенно в ином ключе. Он считает, что для человеческого разума душа непознаваема по сущности, также как Бог и ангельские силы. Анастасий Синаит полагает, что свойство всякой определенности в неизменности, то есть то, что не выходит за свои пределы, в то время как неопределенное и нетварное синонимы. В природе человека он разделяет понятие «сущность» и «ипостась», причем первое – это область природного, второе есть часть сущности и то, в чем запечатлена индивидуальность. Тем не менее ипостась предполагает существование в качестве самостоятельной сущности. Единичное и общее можно найти не только в человеке, но в любой вещи земной и небесной. Он предлагает, опираясь на данный принцип, исследовать подобным образом все, что есть в сотворенном мире. И далее он поясняет: «Природа и сущность называется общей, а ипостась – единичной. Общим называется то, что целиком все охватывает и объемлет, единичным – то, что имеет некоторую часть сущности»¹. Анастасий Синаит утверждает, что «...сущность, род, природа, форма есть одно, а лицо, образ, индивид, отличительное свойство – другое... Ведь природа может содержать в себе много ипостасей. Ибо и мы, люди, будучи из одного тела и одного дыхания, являемся одной природой и сущностью»². Многие идеи Анастасия повторяет впоследствии Иоанн Дамаскин, с именем которого на Востоке принято связывать начало эпохи схоластики.

Определение «личность» употребляет и Дунс Скот, но только по отношению к Богу, высказывая согласие с трактовкой, которую представил Рихард Сен-Викторский – несообщаемое существование разумной природы. Философ доказывает, что формулировку Бозция следовало изменить, поскольку из его утверждения следовало бы, что «личностью является душа, и божественность

¹ Анастасий Синаит. Об определениях ; пер. В. Баскаковой. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2003. № 38. URL: <https://www.pravmir.ru/ob-opredeleniyah/> (дата обращения: 19.05.2020).

² Анастасий Синаит. Об определениях ; пер. В. Баскаковой. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2003. № 38. URL: <https://www.pravmir.ru/ob-opredeleniyah/> (дата обращения: 19.05.2020).

также является личностью; и это [определение] в собственном смысле не подходит Богу, поскольку нет индивида там, где нет делимого»¹. Дунс Скот настаивает на том, что личностью «отделенная» душа быть не может. Для разъяснения определения «личность» в антропологическом контексте, философ вводит словосочетание «тварная персональность», которая есть ни что иное как персональность в собственном смысле слова, поскольку, пишет он, «...наша природа персонирована тварной персональностью не благодаря чему-то позитивному как формальному основанию, поскольку сверх единичности не обнаруживается никакой позитивной сущности, посредством которой единичное было бы полностью несообщаемым, но добавляется лишь отрицание сообщаемое, или зависимости, каковым является невозможность сообщения»². Логика размышления Дунса Скота такова, что персональность необходимым образом включает в себе «1) отрицание акта зависимости» и «3) отрицание расположенности к зависимости». Однако он упоминает о существовании «2) отрицания возможности зависимости», которая отсутствует в персональности в собственном смысле слова. Из чего можно сделать вывод о том, что не исключает мысли о том, что личностное начало несет в себе отпечаток ограниченности, в силу ее тварности, от которой она зависима: «для персональности в собственном смысле слова, или тварной, необходимо сочетание двух отрицаний, первого и третьего, так что третье есть как бы нечто собственное, необходимо сопутствующее природе, которой оно сопутствует [...], другое же отрицание, а именно, отрицание актуальной зависимости, приводя к тому [третьему] отрицанию, завершает [образование] персональности в собственном смысле [...]»³. Таким образом, Дунс Скот, по сути, говорит о несовершенстве личностного начала в человеке, отрицая присутствие в нем божественно-

¹ Скот Иоанн Дунс. О личности // Избранное ; сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. М. : Изд-во Францисканцев, 2001. С. 463.

² Скот, Иоанн Дунс. О личности // Избранное ; сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. М. : Изд-во Францисканцев, 2001. С. 463.

³ Скот, Иоанн Дунс. О личности // Избранное ; сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. М. : Изд-во Францисканцев, 2001. С. 465.

го и перспективы преодоления тварной ограниченности силой Божественной благодати, в силу наличия «возможности зависимости».

Обращаясь к теме личности в контексте проблемы универсалий, мы можем сделать вывод о том, что наличие онтологического статуса у общих понятий независимо от нашего мышления определяет концептуальные особенности теизма и христианства как такового, а следовательно, и возможность формулировки и репрезентации определения «личность» в теистическом миропонимании, в силу того, что в каждом человеке присутствует оттиск Личности Божественной. Вне отношения к слову человек был немислим в своей сущности, а внимание к имени, речи было равнозначно изучению человека, поскольку он есть существо говорящее. Человек и слово коррелируется в философии патристики в силу того, что слово звучащее или начертанное, внутреннее или выраженное в грамматическом строе языка есть источник познания истины, благодаря чему возможна экспликация личностного начала, процесс самоопределения и самопознания. Это идея была ключевой в антропологии. Однако в период патристики всегда сохранялась проблема следующего порядка: возможно ли обозначить имя личность терминологически, если человеческая природа имеет теонимный статус? Христианские Отцы и Учители стремились лишь очертить границы этого определения скорее на уровне смыслов, которые не могут быть до конца переведены в язык понятий, поскольку человек есть образ и подобие Творца.

Расцвет схоластики и развитие номинализма, представители которого поставили под сомнение существование словесной определенности, возможности точных именовании вещей и онтологический статус слова, приводит мыслителей, по сути, к отрицанию достоверности истин веры, а значит разрушению фундаментальной метафизической позиции, связанной с пониманием бытия как Слова. В онтологии номиналистов в лице Дунса Скота, например, отдано главенствующее положение воле, а не творящему слову Бога.

Таким образом, истина Откровения, выраженная в слове, несмотря на ее доктринальный характер в Средние века, неминуемо оказывалась относитель-

ной, следовательно, она не могла претендовать на то, чтобы быть спасительной. Поэтому проблема универсалий отчасти девальвируют идею спасения как интенцию человеческой души, а следовательно, и необходимость совершенствования его природы и реализации личностного начала.

Номинализм серьезно подорвал авторитет христианства в целом, в большей степени, чем нетеистические концепции. Со временем в средневековой философии начинает нивелировать антропологическая проблематика: внимание к сугубо человеческому, природе человека, его внутреннему миру во всем его многообразии. Средневековая мысль превращает духовную сферу человека, личный опыт веры и его рефлексии в интеллектуальную эквилибристику. И, если бы апостолы оказались со своей проповедью в Средние века, у них практически не нашлось бы последователей, так все требовали доказательств. И если в эпоху апологетики, ранней патристики мыслители сомневались лишь в своей собственной, личной вере, то адепты учения Христа последующих времен подвергали сомнению все: и природу Бога, и Его возможности, Его слово и даже Его существование. Предметом интереса оказывалось все что угодно, но не вопросы живой веры и человека и его духовной жизни.

И здесь всегда возникает некое недоумение относительно того, почему же греко-восточная средневековая мысль продолжает сохранять преемственность с апологетикой, патристикой, несмотря на использование аристотелевской философии еще каппадокийцами, а в дальнейшем и другими представителями этой традиции, Иоанном Дамаскиным, например? Дело в том, что тема спасения души есть константа византийской философии, то чем измеряется достоверность и оправданность всякого познания, критерий определения значимости идей, учений и концепций для отдельного человека или Церкви в целом. И здесь всегда постановка проблемы начиналась понимания, а спасителем ли сам вопрос?

Поэтому, несмотря на то, что номинально философская мысль развивается в доктринальных формах христианского вероучения, по сути, она утрачивает фундаментальные основы христианства как такового, представившее ра-

дикально новую трактовку человеческой природы, в русле которой в западноевропейской мысли и зарождаются представление о личности как религиозно-философском феномене. Мысль западноевропейских мистиков оказывается платформой, на которой продолжается развитие сугубо теистических положений, свойственных периоду патристики, но уже в другом ключе. Мистицизм отчасти преодолевает границу между доктринальным знанием и живым благочестием, концентрируя внимание на внутреннем мире и сфере личного духовного опыта, делая его автономным от ока Католической Церкви, восстанавливая связь между Римом и Византией. Именно в этой среде возникает стремление рассмотреть смысл человеческой природы изнутри в состоянии общения с Богом, благодаря которому и раскрываются многочисленные грани личностного начала как принципа человеческой первоприроды, побуждающего стремление к безграничному духовному росту, необходимого для реализации возможности самопревосхождения и возвращения к первоначальному единству.

Данное обстоятельство формирует своеобразный опыт постижения бытия: в безмолвии. Непознаваемость того, что существует в Божественном мышлении понимается как источник свободы, необходимое условие мистического познания вещей духовных. В мистицизме и молчание разумно, в силу того, что именно так Бог творит словесный мир ангельских существ, а человек призван возвыситься до духовных высот, подобных им. Именно поэтому даже в отсутствии слов и внутренней речи не предполагает растворения в беспочвенности, но глубокое погружение ума в себя, что в контексте средневекового символизма можно трактовать как знак присутствия Бога в разуме человека.

Подводя итог, отметим, средневековый спор об универсалиях представлял собой не некие отвлеченные абстракции, но оказался ключевым для осмысления экзистенциальных вопросов, а также насущного круга проблем, касающихся человеческой личности. Мысль, развивавшаяся в контексте христианского миропонимания немислима вне реализма, без которого не может быть и самого христианства, и понимания личности. И если в античности,

например, человек является частью мира, космоса, где все существует во взаимном согласии, поэтому мы не можем рассматривать его как религиозно-философский феномен, то в Средние века мыслить о человеке и его природе надлежит только с позиции того, во что и как он верит. Еще в период патристики всесторонне осмысливается теонимная природа человека и терминологически закрепляется в определении *perse una*. Единство есть имманентный предикат личности, которой присуще достоинство Божественной причастности. Личностное начало выражено в интенции самопревосхождения, организации когнитивной сферы, духовного мира, ориентированных на преодоление тварной природы, возможной лишь при условии согласования Божественного замысла о каждом конкретном человеке и его индивидуальной природы. В контексте средневекового символизма человек – знак, а смысл его в сфере надприродного, наделенная способностью к восприятию слова, речи, благодаря чему *persona* познаваема, самоопределяема, с присущей ей личностной индивидуации, проявляющейся в неповторимых свойствах и качествах человека. В философской мысли мистической направленности утверждается субсистентность как свойство *persona*.

Полемика об универсалиях, развернувшаяся на Западе не только актуализировала в средневековой философии идею предсуществования душ, но уже в другой интерпретации, а также тему первородного греха, но оказала влияние на осмысление и трактовку личности как религиозно-философского феномена. Дунс Скот поставил под сомнение способность преодоления человеком тварной ограниченности в силу наличия «возможности зависимости» в его изначальной природе, а значит и базовые концепты христианского теизма, поскольку если предположить, что перспектива личностного совершенствования недостижима, тогда духовный опыт не может иметь опоры в бытии, а «Небесный град» никогда не будет доступен ни для познания, ни для существования, поскольку слово лишается онтологических оснований. Следовательно, христианская доктрина также относительна, как и всякое другое учение.

ГЛАВА II. ЖИЗНЬ КАК ЛИЧНОСТНЫЙ КОНТЕКСТ

2.1. Энергия начала в эсхатологии человеческого бытия

Экзистенциальный опыт неизбежно приводит человека к пониманию того, что в границах земного бытия отсутствует различие между участью человека и других живых существ «как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества пред скотом» (Еккл. 3:19). И все в мире дольнем напоминает человеку о его конце: «Солнце, данное во свет смертным, своим восходом и заходом ежедневно показывает свою смертность»¹. Тогда вся жизнь человека – бесконечный, никогда не прекращающийся страх?

Ветхозаветный автор так не представил сколько-нибудь определенного возражения своему же утверждению, кроме того, что «все суета сует и томление духа» (Еккл.1:14). Безысходность подобной точки зрения чувствовали не только люди с нерелигиозным пониманием действительности. Именно поэтому многие представители западно-латинской философской мысли (Ипполит Римский, Ориген, Августин, Бонавентура, Гуго Сен-Викторский, Фома Кемпийский, Николай Де Лира «счастье дает страх Бога», Мартин Лютер) пытались трактовать идеи Екклесиаста с сугубо христианской позиции. Многочисленные толкования этой книги говорят о том, что даже в теоцентрическом мировосприятии подобные размышления не оставляют человека.

Однако только человек в отличие от других живых существ способен осознать, что он смертен, представить себе то, чего он хотел бы в границах своего повседневного существования, что и составляет предмет его счастья, но самое и в чем смысл его жизни способен только человек. И, несмотря на это, каждый пытается найти незыблемую основу своего существования, поскольку согласно ответу на этот вопрос складывается его представление о смысле жизни, ее целевой направленности.

¹ Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Толкованіе на книгу Екклесіастъ, къ Павлѣ и Евстохіи // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.6. Кіевъ : Тип . Корчакъ-Новицкого, 1880. С. 6.

Однако новозаветные тексты, которые являются моделирующим началом для мысли философии Средних веков, также отрицают всякую возможность земного счастья и однозначно призывают человека к отказу от попечения о земных вещах и не заботиться о завтрашнем дне, то есть не искать незыблемых основ своего существования в мире дольном: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф.6:34). Для человека с полной определенностью открываются только две перспективы: спасения или гибели. То есть в христианском миропонимании обесцениваются те вещи, которые представляют интерес в жизни человека, определяют интенциональность его повседневной деятельности, либо получают в горизонте совершенно иную смысловую значимость и акцентацию.

Средневековый мир подразумевает радикально новое отношение человека к внешней реальности, поскольку универсум отличает четкая дифференциация вещей и явлений бытия на временное и вечное, в котором действует принцип, согласно которому «все видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор.4:18). Главная антиномия христианского мироощущения заключается в том, что стремление человека направлено к цели, которую он не в силах осмыслить, ибо как может он постичь вечность, что равнозначно пониманию Божественного мышления, ведь в Боге нельзя мыслить время, ввиду того, что Он неизменно пребывает в настоящем. Слово время не может быть отнесено к Богу, для Которого нет ни прошлого, ни будущего. И здесь необходимо подчеркнуть один весьма значимый аспект, на котором останавливается в своем исследовании В.Н. Зима, указывая, что еще Василий Великий стремился «терминологически различить вечность божественную и тварную»¹. Тем не менее в лексике периода патристики постоянно звучит словосочетание «вечная жизнь». Поэтому земное существование сопряжено с непрерывным стремлением к трансцендентной по своей сути цели, которая связана с «сверхпознанием сверхнепостижимого».

¹ Зима В.Н. Проблема своеобразия учения о времени и вечности в восточной патристике в контексте терминологического аппарата // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 45–57.

Главный текст для всех христиан говорит о необходимости свидетельства своей веры в будущую жизнь. Именно в Символе веры звучат слова, подтверждающие упование на бессмертие. В мысли патристики, несмотря на то, что Отцы Церкви всегда фокусируют внимание на необходимости осмысления и переживании страха Божиего, все-таки подчеркивают, что сам по себе страх наказания не может быть достаточным основанием для актуализации в мышлении человека эсхатологических перспектив. И, несмотря на то, что в памятниках патристики звучит мотив награды за праведную жизнь, вся литература доникейского периода наполнена ожиданием исполнения пророчеств о «последних временах», которыми насыщены тексты «Пастыря Ерма», «Дидахе», Иустина Философа, Амвросия Медиоланского. Многочисленные трактаты посвящены теме воскресения из мертвых и упования на жизнь вечную, в сравнении с которой настоящая бренная жизнь есть только сон. Однако все эти произведения объединяет мысль о том, что это происходит только, когда человек в полной мере осознает и принимает реальность мира за пределами земного бытия. Августин, обращаясь к пастве, неустанно повторяет: «Ведь, по сравнению той жизнью с настоящей, преходящей, коей мы живем теперь, эта последняя является смертью»¹. Именно поэтому Григорий Двоеслов столько однозначно утверждает: «человек тогда и начинает жить, когда со смертью плоти оканчивает сию видимую жизнь»².

Следовательно, в своем земном бытии человек должен погрузиться в никогда не прекращающуюся борьбу с «духом мира сего». То есть, по сути, цель существования христианина жить в отрицании мира, в противостоянии с тем, что его окружает. Подобное состояние равнозначно тому, как как, если бы рыба пыталась иссушить воду, в которой она обитает, или птица, которая стремилась лишиться своего умения летать.

¹ Августин Блаженный. О нашем хождении вѣроу въ настоящей жизни // Проповѣди блаженнаго Августина ; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. С. 46-49.

² Святитель Григорий Двоеслов. Собесѣдованія о жизни италийскихъ отцовъ и о бессмертіи души // Избранные творения. М.: Паломник, 1999. С.628.

Интенция деятельности в теоцентрическом горизонте мышления начинается от «смерти» для мира, таким образом, открывая иное измерение бытия как пути к совершенству. Именно это и есть еще и начало подлинно духовной жизни. Но проблема заключается в том, что начало (*initium*) и конец, по сути, есть одно. Но проблема заключается в том, какое бы поприще не избрал человек, и чтобы он не предпринимал в земном бытии, он всегда способен дать себе отчет в том, насколько близко он продвинулся к своей цели. Путь совершенства в христианском миропонимании и цель, которая определена человеку, рано или поздно заставляет его усомниться не только в результатах своих усилий, в положительном ответе на вопрос, как далеко он продвинулся к своей цели, но в даже самом факте движения. Следовательно, человеку остается лишь довольствоваться состоянием, о котором говорит апостол Павел: «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Фил.3:13-14).

Энергия действия есть сущность экзистенциального опыта человека в средневековом мировосприятии. Данный принцип формирует особую аналитику бытия. Об этом ясно говорит Августин: «Две силы вложены в душу человека: одна – деятельная, другая – созерцательная; первая сообщает движение, вторая позволяет постигать; первой действуют, чтобы очистить сердце для созерцания Бога, вторую освобождают и созерцают; первая – в предписаниях и законах этой временной жизни, вторая – в учении о жизни вечной; первая действует, вторая пребывает в покое»¹. Августин выразил сущность духовной активности, идею восхождения на пути к личностному совершенству, которое должно принять характер жизненного принципа, а Фома Аквинский в «Сумме теологии» подробно останавливается на осмыслении различных видов движения: в пространстве, по качеству, росту, интеллектуальном, воли, души. В

¹ Блаженный Августин. О согласии евангелистов // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 78.

контексте средневекового символизма движение характеризует актуальное состояние верующего разума, подобно тому, как перемещаясь в пространстве человек не может пребывать в состоянии статичности, точно также, и вера его колеблется в процессе земного пути.

Именно поэтому в средневековой культуре образ лестницы иллюстрирует понимание связи дольного и горнего миров, а жизнь человека – это пребывание в состоянии непрестанного восхождения вверх, к небесному плану бытия, который не может быть сопоставим с земным существованием. Но вместе с тем, душа человека оказывается местом, в котором эти сферы соприкасаются. Временное видится человеку источником счастья, что порождает зависимость от вещей и предметов дольного мира, делая человека еще более несчастным, поскольку он одержим страхом утратить то, чем обладает. Об этом настойчиво говорит Августин, утверждая, что в таком случае человек неизбежно становится «рабом ничего»¹.

Поэтому ключевым для мысли патристики оказывается концепт земного странника, странничества, в котором для верующего разума раскрывается правильный и приемлемый с точки христианина образ земного бытия, поскольку «странствование плоти нашей в мире этом мало и кратковременно, а обещание Христово велико и дивно, именно: покой будущего царства и вечной жизни»². В Средние века идея странничества приобретает новые контексты и смыслы, но, как совершенно справедливо отмечает Д.Б. Дорофеев, «Дух странничества пропитал собой все сознание человека, воплотившись не только в ученых трактатах схоластов, но и в самых разнообразных формах повседневной жизни»³.

¹ Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С.440.

² Климент Римский. Второе послание к коринфянам // Писания мужей апостольских : Сборник / пред., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенского ; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса ; пер. с древнеармян. и коммент. В. М. Лурье ; пер. с араб. М. В. Грацианского. 2-е изд., перераб. и доп. воспр. изд. 1895 г. с доп. М. : Издательский совет Русской православной церкви. С. 184.

³ Дорофеев Д.Б. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Культурология. 2010. №1 (52). С. 65.

Тем не менее человек во все периоды своей земной жизни, всегда остается сам у себя, с ощущением собственного Я, осознанием себя самого. Об этом ясно говорит Августин: «Но имеешь и еще нечто, имеешь себя самого. Сам ты больше еще. Пусть остаешься ты без имени твоего, но ты должен отдать еще себя самого»¹. В границах христианского миропонимания это означало готовность к деятельной самореализации своего духовного начала в разных направлениях: в проповеди истин веры, в распространении благой вести, поклонении святыням. Именно деятельное начало в некотором роде призвано помочь верующему разуму осознать состояние двойственности земного пребывания, которое он постоянно испытывает в земной жизни: с одной стороны, непрерывный путь к совершенствованию, с другой, сомнение и колебание в вере. Не случайно, Иероним Стридонский, основавший общину, которая была создана именно как сообщество свидетельствующих о сомнении и представляющих собой некое братство колеблющихся в вере, но которое призвано помочь каждому обрести и осмыслить подлинное назначение человека в этом мире стремиться к «будущему веку», поэтому он должен освободиться от заинтересованности и вовлеченности в земной поток бытия, то есть в жизнь «века сего». Апокалиптическими настроениями наполнено большинство текстов периода апологетики и ранней патристики. Для раннехристианской мысли земная жизнь – это пребывание в состоянии устранения от Бога. Авторы этого периода пытались разъяснить человеку то, что он чувствует, проникнуть в глубины его сомнений и мыслей, помочь ему преодолеть те препятствия и разрешить противоречия, которые переживает человек на пути к истине. Духовная жизнь определяет ключевые модусы его бытия. Трактовка понятия «жизнь вечная» имела этическую доминанту или ассоциировалась с вполне материальными предметами. Так, Пастырь Ерм, например, указывает на конкретные поступки человека, которые открывают ему путь к вечной жизни,

¹ Блаж. Августинъ Иппонійскій. Бесѣда 5-я (345). О презрѣнїи къ міру // Проповѣди блаженнаго Августина ; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. Сергіевъ Посадъ : Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. С. 38–45.

«забвение зла», «пребывание в невинности и простоте», «воздержание от худых дел»¹. От человека требуется только одно постоянство: в добродетели и богопочитании. Такая настроенность в христианском миропонимании уже сохраняет в человеке «семена жизни вечной».

Интересно, что понятие «вечная жизнь» в осознании раннехристианских авторов сопрягается конкретным пространственным положением. Это некое безопасное место, целый мир, в котором «верный покой, постоянная, прочная и всегдашняя безопасность!»² Эту мысль Киприана Карфагенского о безопасном месте повторяет Амвросий Медиоланский в «Слове о надежде воскресения». Но в большей степени раннехристианские писатели отказываются от конкретных определений или предположений, касающихся содержательного наполнения словосочетания «вечная жизнь», но пытаются разобраться, как преодолеть привязанность к земному миру, полному опасностей и всевозможного зла.

Но в целом концепт «жизнь вечная» как конечная цель человеческого существования в его земном бытии, звучащий из уст христианских проповедников, были способны скорее оттолкнуть человека от принятия христианского учения, чем приблизить к нему в силу крайнего ригоризма и непонимания того, к чему же он должен стремиться, не просить у Бога ничего житейского, но только вечных благ. Главное, что оказывается в центре внимания представителей греко-восточных патристики – это практические рекомендации как человек может противостоять «временным благам» на пути в жизнь вечную. Это мысль оказывается ключевой и в сирийской, и в египетской аскетической литературе.

На Западе к этой теме обращается Амвросий Медиоланский. В согласии с восточными Отцами он считает, что для человека в размышлении о вопросах

¹ Пастырь Ерма // Писания мужей апостольских : Сборник / пред., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенского ; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса ; пер. с древнеармян. и коммент. В. М. Лурье ; пер. с араб. М. В. Грацианского. 2-е изд., перераб. и доп. воспр. изд. 1895 г. с доп. М. : Издательский совет Русской православной церкви. С. 191-247.

² Киприанъ Карфагенскій. Книга о смертности // Творения св. Священномученика Киприана Епископа Карфагенскаго. Кн. 1. Ч. 1. Киевъ.: Тип. Г.Т. Корчакъ-Нивицкаго, 1879. С. 241.

будущей жизни главным мотивом должна быть будущая награда за все, что он претерпел в участи земной а также идея о том, что «божественная заповедь совершенствует познание жизни вечной»¹.

Продолжая мысль своего учителя и размышляя об этом, Августин видит источник сомнений в нежелании принять мысль о том, что истинное понимание даруется Богом, но в то же время оно уже открыто человеку в заповедях: «многих мы встречаем весьма равнодушных к правде и в то же время жаждущих мудрости. Таких людей Божественное Писание научает, что нельзя достигнуть этого иначе, как только исполнением того, чем они пренебрегают. Соблюдай, сказано, заповеди, и Господь подаст ее тебе»².

Августина беспокоил вопрос: как прояснить человеку необходимость не только понимания, но и соблюдения заповедей в повседневной жизни, когда в мире сосуществуют два рода любви: к Богу и миру, которые постоянно враждуют между собой. В трактовке этой темы ему свойственен определенный сенсуализм, характерный раннехристианскому мировосприятию, поскольку он отмечает, что человек приближается к Богу не только знанием, но и чувствами. И здесь Августин с присущей ему диалектичностью, по сути, актуализирует одну из антиномий, присущих христианскому учению: если Бог есть Любовь, в человеке же должны сосуществовать любовь к Богу и любовь к ближнему. Но любовь не может быть единой и одинаковой к Богу и твари, тогда возникает закономерный вопрос: но ведь каждый человек есть ни что иное, как часть мира, а в Послании апостола Иакова мы читаем вердикт тому, «кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4:4), тогда как же возможна и осуществима любовь к ближнему?

Однако Августин недоумевает: так почему же человек, понимая цель земного бытия, в таком случае не хочет пострадать за жизнь вечную и ее бла-

¹ Амвросий Медиоланский, свт. Об Иакове и блаженной жизни // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 241.

² Августин Блаженный. О страхе Божиим // Проповѣди блаженнаго Августина ; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. С. 50-54.

га? Так, в беседе «О презрении к миру»¹ он доказывает, что исповедующий веру во Христа, должен уподобиться человеку, который в условиях опасности отдаст все, что у него есть, чтобы сохранить жизнь.

Ориентация мышления к границе, которая отделает жизнь настоящую от жизни вечной, задает принципиально новую интенциональность познавательной активности человека, оказываясь источником иного понимания отношения к повседневному существованию, когда человек не испытывает привязанности ко времени. Эсхатологическая константа, мотив готовности человека предстать перед Судьей и ожидание Божиего призыва – вектор, задающий пронизана вся литература апологетики и ранней патристики. Переживание подобного состояния рождало особую организацию человеческой жизни во внешней действительности и внутреннем мире человека, формируя особый модус бытия, в котором человек неизбежно оказывается путником, движущимся в «Царство Небесное».

Поэтому в аскетической литературе патристики звучит призыв к постоянному размышлению о вещах последних, а повседневные события и все, что происходит в человеческой жизни, должно быть пронизано памятью о конце, восприятию каждого дня как последнего, поскольку «смысл лежит за пределами этого замкнутого мира, и обретение смысла предполагает конец в этом мире»². Только таким способом и возможно преодоление греховных мотивов, зла внутри самого человека порождающих пороки.

И здесь всегда возникает проблема следующего порядка: какой должна быть жизнь с непрестанной мыслью о смерти, внутренние чувства и переживания человека, который «носит повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего»³? Неслучайно В.В. Розанов называет христианство религией смерти, о чем и упоминает Н.А. Бердяев и одновременно не согла-

¹ Блаженный Августин Иппонийский. Беседа 5-я (345). О презрѣнии къ міру // Проповѣди блаженнаго Августина ; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. С. 38-45.

² Бердяев Н.А. Смерть и бессмертие // Развитие личности. 2014. №1. С.70.

³ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Реноме», 1998. С. 23.

шается с мыслью своего современника, противопоставляя ей идею христианства как религии «жизни, вечной, победившей смерть жизни»¹.

В русле мысли патристики смерть трактуется тройко: первая как телесная, то есть разрушение союза тела и души, но неприродная, неестественная, поскольку изначально человек был задуман Богом бессмертным, смерть для греха и «для мира сего» и, наконец, смерть души для Бога, то есть для Царствия, что рассматривается как погружение в греховное состояние. Интересно, что в раннехристианский период отношение к смерти в среде христиан было совершенно непохожим на все последующие периоды. О чем свидетельствуют многочисленные акты мученичества за веру, что подтверждает о том, что, несмотря на всю противоестественность для человека такого понимания смерти, апологеты и Отцы Церкви период патристики воспринимали ее как естественный переход в иную, лучшую жизнь. Неслучайно, Амвросий Медиоланский вообще именуется смертью концом всякого зла. Следовательно, смерть не должна быть причиной скорби.

В культуре Средних веков меняется отношение к пониманию смерти в теоцентрическом миропонимании. Схоласты почти не затрагивают эту проблему, а в Средние века, когда отношение к этому феномену радикально меняется, актуализируется библейский сюжет из книги пророка Иеремии, где возникает образ смерти как скелета с косой, передающий весь ужас происходящего картины, детей, которых смерть отнимает из рук матерей. К XIV веку эти образы закрепляются в искусстве и фольклоре. Возникает огромное количество произведений, в которых во всей полноте раскрываются картины адских мук, наказаний в загробном мире, в отличие от апологетической и литературы периода ранней патристики, где отсутствовали какие-то конкретные описания участи грешников за пределами земной жизни.

Еще одна идея, которая звучит в раннехристианской литературе и трактатах периода патристики: смерть как освобождение. Поскольку человек не-

¹ Бердяев Н.А. Самопознание // Русская идея ; сост., вступ.ст. и примеч. М.А. Блюменкранца. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2004. С. 552.

свободен в появлении на свет, смерть есть то, что возвращает ему утраченную свободу, поскольку свидетельствует о прекращении для него того, что довлеет над ним в его земном бытии: власти времени. То, как проблема времени и смерти в горизонте теоцентрического мышления коррелируется с пониманием личности блестяще выразил Н.А. Бердяев, указав на то, что «Победа не только над страхом смерти, но и над самой смертью есть реализация личности. Реализация личности невозможна в конечном, она предполагает бесконечность, не количественную, а качественную бесконечность, то есть вечность»¹.

В Священных текстах Ветхого Завета раскрываются такие свойства времени как телеологичность и дифференцированность. В Божественном замысле каждому времени соответствует свое событие, каждому событию свое время, следовательно, человек вписан в этот ход вещей: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом» (Еккл. 3:1).

В Средние века не существовало какой бы то ни было веской причины или строгой необходимости отсчета времени, за исключением составления в христианском мире календаря Пасхалий, например. Потребность в этом порождают события, происходящие в земном бытии человека и общества. Следовательно, время не зависимо от событий и от человека, последний, в свою очередь зависим и от времени и от событий. Существует сложная связь между человеком, восприятием времени и событиями, происходящими во времени. Именно восприятие времени как того, что имеет начало, но не имеет конца, делает ум человека свободным от событий.

Энергия начала наполняет жизнь человека для существования в условиях временной двойственности. Мысль человека должна простирается в двух горизонтах: времени «сего века» и времени «будущего века», когда времени не будет, и одновременно в их согласовании, но всегда сквозь призму века будущего. Темпоральная двойственность объясняется тем, что библейский текст безотносителен во временных характеристиках. Дело в том, что читающий Священное Писание никогда не может дать четкий ответ даже для самого се-

¹ Бердяев Н.А. Духовное освобождение человека // Развитие личности. 2014. №1. С.65.

бя: когда происходят описываемые события? Многочисленные формулировки скорее заставляют читающего испытывать затруднение от разного рода вопросов: осуществление Боговоплощения свидетельствует о том, что время достигло «полноты» и «сроки исполнились», но вместе с тем настали «последние времена» или «конец веков». То же самое можно сказать и о цели, и о смысле христианской жизни – стяжание Царства Божиего, которое с одной стороны, уже наступило, с другой, приблизилось, с третьей, это только перспектива. Неслучайно, Ж. Ле Гофф вводит понятие «время эсхатологическое»¹, которое характеризует сущность понимания этого феномена в средневековом мироощущении.

Основная характеристика какой-либо исторической эпохи, периода, интервала, как правило, не временная, но смысловая. Эта особенность средневекового мышления в полной мере раскрывается на страницах книги Августина «О граде Божием»².

Но это вовсе не означает, что для человечества, человека отсутствие развития. Вся средневековая мысль свидетельствует о том, что движение вперед заключается не во времени, но существует внутри: «Прогресс как таковой, прогресс *per se* может быть только моральным и никаким другим!»³. Это положение совершенно соответствует средневековому миропониманию.

Парадоксальность трактовки времени, которое заменяется понятием «временность», характерно Средних веков, начиная от апологетической литературы. Для верующего разума самое главное в его личном бытии – свершившийся факт искупления рода человеческого, который, хотя и является фактом прошлого, но всегда остается для человека действенным, поскольку с этим событием всецело связана цель его жизни, ориентированной в будущее и находящейся всегда за границами этого мира. Именно эти обстоятельства делают значимыми прошедшее и будущее, но не то, что происходит с человеком в ка-

¹ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого ; пер. с фр. под общ. ред. С.К. Цатуровой. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. – 440 с.

² Августин Блаженный. О граде Божием. Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с.

³ Семенов В.Е. свобода и потенциальные возможности / В.Е. Семенов // Философские науки. 2017. № 10. С. 95–119

кой-то конкретный момент. Августин объясняет это так: «...в вечном нет ни преходящего, ни будущего; ибо что проходит, то уже перестает существовать, а что будет, то еще не начало быть. Вечность же только есть, – она ни была, как будто ее уже нет, ни будет, как будто доселе ее еще не существует»¹.

Проблема выразить то, чего еще нет, но уже существует на страницах Откровения, было сказано человеку Богом, составляет первостепенную задачу средневековой мысли, поскольку каждый человек понимает невозможность сосредоточиться на том, что нельзя ни мыслить, ни представить в границах земного бытия.

Августин понимает всю сложность данной проблемы, ведь время не может быть безотносительно, но должно быть проявлено в некоторой действительности. Он пытается объяснить этот феномен, прибегая к понятию формы: «...не может быть времени, если нет сотворенного»², – пишет философ. Следовательно, Бог сотворил и все, что будет, человек не властен над временем, потому что оно принадлежит Богу. Впоследствии Ансельм пояснил мысль Августина, сказав о том, что «вечность ...присутствует во всяком мгновении»³.

Некая второстепенность проблемы трактовки времени в антропологическом контексте объясняется отчасти тем, что для христианского мышления ключевым оказывался концепт вечности. Для представителей патристики фундаментальным является вопрос о соотношении проблемы времени и Божественного бытия, то есть обоснование независимости Бога от времени и временного. Поэтому Августин и вводит трактовку времени как формы божественного замысла. Он доказывает, что Бог, превыше всех времен и пребывает вне времени: «...раньше всякого времени есть Ты – вечный Создатель всех

¹ Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 458.

² Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Реноме», 1998. С. 168.

³ Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 201.

времен, что раньше Тебя не было ни времени, ни созданий, если даже есть и надвременные»¹.

Причина того, что люди привязаны к вещам временным, заключается в том, что человек надеется так обрести счастье в границах земного бытия, становясь, по словам Августина «рабом ничто». Поэтому каждый из мыслителей представителей патристики пытался ответить на один из ключевых вопросов для человека, мыслящего в теоцентрическом контексте: как обрести независимость от событий, развивающихся в земном потоке бытия, если в повседневной жизни человек становится рабом: «...тех предметов, при помощи которых желает сделаться блаженным. Ибо он следует туда, куда они увлекают его, и боится всякого, кто, как им кажется, может у него их похитить. А похитить их могут и искорка огня, и какое-нибудь маленькое животное. Наконец, не говоря о бесчисленных несчастьях, само время с необходимостью уничтожает все преходящее»².

В средневековом восприятии, несмотря на наличие фундаментального источника для всех интеллектуальных поисков – библейского корпуса, не существовало единой и общепринятой всеми трактовки феномена времени. Но, несмотря на это обстоятельство, в основе большинства концепций было единство понимания главной истины: смысла и содержания библейского времени, которое находится в прямой взаимосвязи с двумя событиями: творение мира и Страшный суд. Центром этого времени является Личность Христа и факт Боговоплощения. Поэтому евангельские события, которые хотя и свершались во времени и пространстве, но тем не менее воспринимаются как свидетельство вечности. И главное, что объединяет все концепции времени – это телеологичность в подходе к осмыслению этого феномена. Следовательно, многие представители религиозно-философской мысли Средних веков стремились

¹ Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 168.

² Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С.440.

выделить некое сущностное свойство времени, не концентрируя при этом внимание на противопоставлениях его и вечности.

Таким образом, получает свою осмысленную артикуляцию идея событийности как сущностной характеристики времени, которое не только событийно, но имеет персоналистичный характер. Поскольку в средневековом миропонимании отсчет времени, его течение, а также конечный смысл связан не только с определенными событиями, но, прежде всего, с конкретными личностями, являющимися ключевыми не только во Священной истории, но имеющим прямое отношение к Богу (например, концепция Иоахима Флорского время и эпохи он согласовывает с Каждым из Лиц Пресвятой Троицы: эра Отца - прошлое, Сына - настоящее, а Духа Святого – будущее)¹.

Второе направление в средневековой трактовке времени – это разного рода концепции, в основе которых идея антропоморфности времени. Главная идея, объединяющая различные подходы в осмыслении данного феномена, сводится к сопоставлению и сравнению определенных отрезков времени с периодами развития человека, что отчетливо проявилось в учении Аврелия Августина, Исидора Севильского, концепции Беда Достопочтенного, в работе «О счете времен», где объединены персонализм и антропоморфизм. Так, первый временной период: младенчество – от Адама до Ноя. Второй – от Ноя от Авраама, период детства. Третий – от Авраама до Давида, юность. Четвертый: от Давида до переселения евреев в Вавилон – зрелый возраст. Пятый: от перемещения в Вавилон до Рождества Иисуса Христа, и, наконец, последний временной период продолжает длиться, конец его и всего – гибель и Страшный Суд².

И, наконец, третье направление средневековой трактовки времени – сенсуализм и субъективизм, как основа подхода к осмыслению времени, бе-

¹ Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С.506-537.

² Беда Достопочтенный. О счете времен. Текст : электронный // Восточная литература. Средневековые источники Востока и Запада Режим доступа. URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Beda_2/text1.phtml?id=4371 (дата обращения: 07.04.2018).

рущий свое начало от Августина. Отталкиваясь от идеи превечности Слова, он утверждает, что «То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести всё, не надо говорить одно вслед за другим: всё извечно и одновременно. Иначе существовало бы время и изменяемость – не настоящая вечность и не настоящее бессмертие»¹. Именно поэтому его учение выражается в понимании феномена времени как внутренней реальности, существующей, прежде всего, внутри самого человека, в его восприятии. Личность предполагает динамизм душевного состояния, то есть, все, что переживает душа и есть мерило времени. Августин пишет: «три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание»².

И, наконец, третье направление в средневековой трактовке времени – сенсуализм и субъективизм, как основа подхода к осмыслению времени, берущее свое начало от Августина. Отталкиваясь от идеи превечности Слова, он утверждает, «то, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести всё, не надо говорить одно вслед за другим: всё извечно и одновременно. Иначе существовало бы время и изменяемость – не настоящая вечность и не настоящее бессмертие»³. Именно поэтому его учение выражается в понимании феномена времени как внутренней реальности, существующей, прежде всего, внутри самого человека, в его восприятии. Личность предполагает динамизм душевного состояния, то есть, все, что переживает душа и есть мерило времени. Августин пишет: «три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание»⁴.

Поэтому время – это особая характеристика субъективности души созерцающей, помнящей. Как отмечает С.Т. Кругликов «Августин решает про-

¹ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь : «Реноме», 1998. С.156.

² Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь : «Реноме», 1998. С.162.

³ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь : «Реноме», 1998. С.156.

⁴ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь : «Реноме», 1998. С.162.

блему восприятия времени, топологизируя время в душе»¹, а С.С. Неретина указывает, что философ заостряет свое внимание на осмыслении того, какой невидимый, но осязаемый след в человеке оставляет не возраст, но время².

Несмотря на фундаментальность философских суждений и выводов, Августин смог увидеть главное, что характеризует врожденное качество каждого человека – отсутствие природного чувства времени. Субъективизм времени проявляется в обстоятельствах, которые сопровождают течение времени. Так, если человек внутренне испытывает напряжение, тревожность или боль, в его внутреннем восприятии оно длится вечно, как будто останавливается. Переживание радости представляется ему быстротечным, и человек недоумевает: почему же эти времена так быстро прошли? При том, что один и тот же отрезок времени может восприниматься абсолютно по-разному в зависимости от эмоциональной окраски события или отношения. И здесь нельзя не упомянуть о мысли исследователя Симуса О'Нила об уникальности человеческого восприятия времени: «Наш опыт времени – наш и не имеет божественного аналога»³.

Поэтому во внутреннем восприятии верующего человека любой эпохи время – это смена событий, значительных или несущественных именно для его жизни, потому что в них сокрыт величайший смысл, благодаря которому человек понимает действие Бога в личном существовании. Время – это, прежде всего, происходящее событие. И главный акцент заключается в истолковании смысла конкретного события в определенный отрезок времени. Для средневекового мыслителя ключевым оказывается то, куда движется и время, и события, к концу, Страшному Суду. И вот эта конечная цель и выступает главным критерием истинности в понимании смысла человеческой жизни в «земном времени».

¹ Кругликов С.Т. Время и временность: Августин, Кант, Хайдеггер // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2017. № 1. С. 25.

² Неретина С.С. Подступы к проблеме времени и процесса (Аристотель и Августин, Хайдеггер и Поппер) / С.С. Неретина // Vox. Философский журнал. 2012. №12. С. 16-48.

³ O'Neill Seamus. Augustine and Boethius, Memory and Eternity // *Analecta hermeneutica*. 2014. Vol. 6. P. 1-20.

И, наконец, еще одна тенденция в трактовке времени, которая отчетливо просматривается уже в период патристики – это противопоставление времени и вечности, построенное на контрасте между этими понятиями (например, в «Исповеди» Августина) или как это делает Боэций, который добавляет еще одно свойство времени и обозначает его словом «sempiternitas» – бесконечная длительность. По словам П.А. Гайденко философ прибегает к этому определению, «чтобы отличить божественную вечность от бесконечно длящегося существования «неба и всех прочих бессмертных тел»¹.

Таким образом, Боэций актуализирует одну из главных антиномий, которая имплицитно существовала в религиозно-философской мысли патристики, а затем и в Средние века. Многие философы отождествили Бога и вечность. Но здесь возникала проблема следующего порядка: если все, что происходит внутри времени, существует и в Божественном уме, следовательно, в вечности. Душа вечна и это ее свойство не подвергается сомнению или опровержению. Воскреснут же тела, но не души, которые будут только обновлены. Об этом ясно говорит Фома Аквинский в «Сумме теологии». Момент творения души – вопрос, который не находит однозначного обоснования ни у философов патристики, а у представителей схоластики фигурирует крайне редко, поскольку здесь всегда существовало опасение вернуться к неоплатонизму. В философии Средних веков тема творения индивидуальной души актуализируется в связи с полемикой реалистов и номиналистов.

В этой связи нельзя не упомянуть о том, что же говорится по этому поводу в тексте, который является фундаментом для всех Средневековых коннотаций. Пожалуй, самый определенный и недвусмысленный ответ на вопрос о творении души содержится в книге Екклесиаста: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл. 12:7). Здесь используется глагол «возвратиться» - **הָשִׁיב**, который предполагает предсуществование. Ориген, блестяще владевший еврейским языком, именно так понял

¹ Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность : проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко ; Российская акад. наук, Ин-т философии. М. : Прогресс-Традиция, 2006. С. 70.

этот фрагмент, за что потом и был осужден, и он и его учение. Далее, в Новом Завете, в Послании апостола Павла к евреям Бог именуется «Отцом духов» (Евр.12:9).

Идею творения каждой человеческой души Богом развивали Иларий Пиктавийский (трактат «О Троице»), Иероним Стридонский. Однако в римо-латинском мире долгое время так и не существовало единой концепции творения индивидуальной души. В период патристики, а затем и в Средние века было много написано о соотношении тела и души, ее свойствах, каким образом она познает себя, но не о способе ее творения. Однозначное мнение Церкви было высказано только в XIX веке, в 1854 году, когда был официально провозглашен догмат о непорочном зачатии Девы Марии.

Становится очевидным проблема, которая оказывалась фундаментальной для всей религиозно-философской мысли, развивающейся в границах христианского теизма. Поскольку здесь всегда возникал вопрос: существовали ли души прежде творения в Божественном мышлении, то есть до того, как Бог производит новые души из небытия? И из небытия ли? Или их изначально не существовало в Божественном мышлении? И если на этот вопрос ответить положительно, то получается, что каждая душа все равно пребывала прежде творения, в Божественном мышлении. Интересно, но в греко-восточной патристике эту тему тщательно обходили, именуя ее тайной. Попытка положительно ответить на этот вопрос неизбежно привела бы к выводу о том, что творения в некотором смысле совечны Творцу. Тогда напрашивается мысль о неравнозначности вечности Бога и человеческой души, понимая, что Бог вечен не так, как творения, потому что Сам является Вечностью, а души Ангелов и людей имеют начало, рождение. Следовательно, вечность души – это способ, в котором существа принимают участие в вечности Бога. И вечность, и время – это способы, которыми непостижимый Бог свободно проявляет Себя Сам в тварном мире.

Возвращаясь к проблеме трактовки феномена времени в Средние века нельзя не признать, что средневековая мысль оказалась с одной стороны, пе-

ред проблемой невозможности сопоставления вечности и времени именно в христианском миропонимании, поскольку как совершенно справедливо отмечает американский исследователь Герман Хаушер «нет никакого сравнения между фиксированной вечностью ... и временем, которое никогда не бывает фиксированным»¹, с другой, – с разграничением этих понятий, о чем ясно говорит Фома Аквинский, например. Так, он задается вопросом: отличается ли время от вечности? И поскольку к вечности, по его мнению, неприменимы определения до и после, «Время часть вечности, а потому по существу и не отличается от него»².

И наконец, средневековая мысль столкнулась с проблемой гносеологического порядка в оценке феномена времени. Исследователь Джеймс Ветцель в своей работе «Время после Августина» так выразил суть данного противоречия: «Не существует аналогии между божественными и человеческими способами постижения времени. Содержание знания может быть сопоставимо (поскольку несовершенство сопоставимо с совершенством), но способ познания – нет»³.

Поэтому, пожалуй, ярче всего иллюстрирует средневековое понимание времени сюжет картины С. Боттичелли. Он располагает героев «Божественной комедии» много раз в разных местах и на одной иллюстрации. Этот сюжет отчасти символизирует смысл вечности, которая является формой времени, в которой все существует и происходит в пространстве.

А.Я. Гуревич, который всесторонне и глубоко исследовал вопросы понимания времени и пространства в средневековой культуре, писал: «Человек не ощущал себя существующим во времени; существовать для него значило пребывать, а не находиться в процессе становления»⁴. Однако мы не можем согласиться с этим утверждением. Оно справедливо, но только не тогда, когда речь идет о внутренней жизни человека. И если средневековый универсум

¹ Hausheer Herman. St. Augustine's Conception of Time // The Philosophical Review. 1937. 46 no. 5. P. 509-510.

² Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. Т. 1 ; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. – Киев : Эльга – Ника-Центр ; Москва Элькор-МК 2002. С. 100.

³ Wetzel James. Time After Augustine // Religious Studies. 1995. Vol. 31, No. 3. P. 351.

⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Изд. 2-е, испр. и доп. М. : Искусство, 1984. – 349 с.

неподвижен, то духовный, внутренний мир постоянно должен постоянно пребывать в состоянии становления и движения. Это состояние оказывается зримым на примере жизни аскета, тем интенсивнее он идет вперед в духовном возрастании, тем более статичной является его внешняя жизнь.

Поэтому главная антиномия заключается в том, что человек в духовной жизни все время, как ему представляется, следует вперед. Но в личностном совершенствовании человек всегда находится в начале, получается, что неизбежно пребывает в состоянии стагнации, потому что он не может адекватно осмыслить того, какова его траектория движения и сделал ли он вообще шаг вперед в духовном делании. Он находится в непрерывном движении, но процесс становления оказывается недоступен для осмысления, ощущения или измерения. Что бы ни делал человек, его деятельность сопровождается результатом, не зависимо от конечного продукта. Он может точно сказать, как далеко он ушел в движении вперед или назад. Человек способен констатировать само становление и процесс движения, но человеку не дано осмыслить, какие же изменения происходят в мире духовном. Стремление не раствориться в бессмысленности собственных действий способно породить состояние уныния в душе человека. Не случайно апостол Павел предостерегает от печали, которая «представляет собой немалое зло для души» (2 Кор. 2:7).

Поэтому восприятие человеком Средних веков действительности и всего происходящего в его жизни отличает не только темпоральная, но и пространственная двойственность. Поэтому в некотором смысле в христианском миропонимании время – это момент встречи человека с самим собой в пространстве текста Откровения, которая происходит и существует только в уме человека, но где сливаются воедино прошлое, настоящее и будущее, ибо истина этого текста вне времен, и содержит в себе семена вечности. Да и сам процесс чтения требует, чтобы ум держал вместе и объединял прошлое, настоящее и будущее, чтобы понять смысл текста. Поэтому все антиномии в христианском миропонимании преодолеваются Личностью Богочеловека, Который, по сло-

вам апостола Павла, примиряет земное и небесное, божественное и человеческое (Кол. 1:17-22).

Суммируя вышесказанное, мы можем утверждать, что четкая дифференциация вещей и явлений бытия на временное и вечное, характеризующая средневековое понимание универсума, приводит к формированию радикально нового отношения человека к внешней реальности, восприятие которой отличается темпоральная и пространственная двойственность. Смерть понимается, не только как завершение природно-телесной жизни человека в определенный отрезок времени, но еще и смерть для вечности, для Царства, а значит для Богообщения, в том случае, если человек отказался от следования истине, данной в Откровении. Противостоять такой перспективе можно только пережив смерть для мира и греха.

Вечность в горизонте теоцентрического мышления воспринималась как предельно обозначенное и определенное будущее. Поэтому ожидание перехода в иной план бытия и переживание этого состояния рождало не только особые мотивы во внутреннем мире человека, но и настрой во внешней действительности, определяющий совершенно парадоксальный характер повседневной деятельности и отношение ко времени. Именно данное обстоятельство объясняет появление в раннехристианской литературе образа человека-странника, направляющегося в «Царство Небесное».

Существование в условиях земного времени является экспликацией изначального замысла Творца о каждом конкретном человеке, но центр движения переносится в сферу духовного опыта, личного переживания, сферу самореализации и всегда соотнобразуется с бесконечностью богопознания. В этом и заключается специфика средневекового понимания времени. И в этой связи нельзя не упомянуть работу А.С. Мухина, которая посвящена детальному и вдумчивому анализу категорий «пространство» и «время» в философии античности и Средних веков. Однако он постоянно возвращается к мысли о том, что в понимании средневекового времени и пространства «существует мно-

жество примеров следования античным авторитетам»¹. Мы не можем согласиться с этим утверждением, поскольку античные трактовки времени (при всем их многообразии) отличает то, что греческая мысль всегда ориентирована к настоящему, а время циклично, в христианской мысли и соответственно в Средние века бытийный опыт всегда обращены в будущее. Идея событийности как сущностной характеристики времени определяет отношение ко всему происходящему не только в мире, но и в жизни человека. Основная характеристика какой-либо эпохи, периода, интервала, как правило, не временная, но смысловая, что делает значимыми как прошедшее, так и будущее, которые находятся в прямой взаимосвязи с событиями творения мира, грехопадения и Страшного суда.

В Божественном замысле всякому времени соответствует свое событие, в свою очередь каждому событию свое время, следовательно, все, населяющие мир люди и каждый человек в отдельности вписаны в мировой порядок вещей. Поэтому время не только телеологично, событийно, но имеет персоналистичный характер, в связи с чем средневековые концепции построены на сопоставлении эпох, исторических периодов и героев Священной истории, единство которых воспринимается как символически выраженное откровение Бога. Каждый из мыслителей по-своему раскрывает сенсуализм и субъективизм времени и временных характеристик, дополняя и развивая понимание антропоморфности времени. Но общим для большинства философов является акцент на внутреннем восприятии человеком смысла земного времени, сосредоточенность на котором равнозначна бегству к небытию.

Признание вечной жизни есть осуществление той действительности и ее действенности в повседневности, которая определила интенциональность мышления и миропонимания периода апологетики и ранней патристики. Время есть мера осознания человеком самого себя, что устраняет все попытки разума приблизиться к четким определениям вечности и будущей жизни. Сущ-

¹ Мухин А. С. Категории «пространство» и «время» в философии античности, средних веков и Возрождения // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2007. №37. Т.14. С. 140.

ность самосознания основана на ощущении не принадлежащего тебе земного времени и собственного существования. Следовательно, специфика эсхатологии бытия заключена в достижении свободы ума от времени и повседневных событий, опыта осмысления себя в контексте свидетельства вечности, данного в тексте Откровения.

Но дело в том, что человек должен устремить свой мысленный взор к тому, что он не в состоянии постичь, поскольку словосочетание «жизнь вечная», определенная как цель в новозаветных текстах, возможна только при условии самопревосхождения в мистическом опыте или уже за границами «дольнего» мира. Следовательно, какое бы попрание не избрал человек, и чтобы не предпринимал в земном бытии, он не способен дать себе отчет в том, понимает ли он конечную цель своих устремлений и насколько близко он продвинулся к ней. Поэтому энергия начала выражает сущность экзистенциального опыта человека в христианском мировосприятии, а эсхатологическая константа определяет вектор антропологической проблематики, начиная от апологетов.

И если раннехристианские авторы и Отцы церкви постоянно апеллируют к понятию «вечная жизнь», то схоласты, игнорируют эту тематику, а с расцветом Средневековья время и вечность рассматриваются исключительно как философские определения, которые безотносительны к человеку и его существованию, а смысл эсхатологии вообще сводится только к устрашению верующих адскими муками. В литературе периода патристики отсутствовали какие-то конкретные описания участи грешников за пределами земной жизни, картины адских мук, возмездия. В средневековой эсхатологии все внимание было сфокусировано на определении степени наказания, которое грозило грешнику в загробной жизни и попытке изменения его участи путем использования индульгенций. Тонкий психологизм и описание процесса внутренних движений души, напряженный поиск возможных путей отказа от привязанности к земному времени отличает философию патристики, поскольку время как таковое имеет природу цели. Речь мыслителей этого периода всегда обращена к человеку и адресована ему, потому и вопросы, которые возникают в раз-

мышлении философов, внерациональны, но всегда конкретны: каков должен быть гражданин Царствия Небесного, как может человек отказаться от земных радостей и временных благ? И каждый ответ на подобное вопрошание раскрывает новые грани осмысления себя и духовно-телесной природы человека. Отказ от сугубо рационального подхода к осмыслению феномена времени в период патристики объясняется тем, что эта тема актуализировала неугасающую в христианском мире проблему предсуществования душ.

В Средние века время не может рассматриваться как мера осознания самого себя, соответственно быть источником самоактуализации или самоопределения, поскольку оно осмысливается в русле иной перспективы, в силу того, что направленность смыслов и целей человека устремлена в будущее, а, по сути, в вечность. А время есть всегда возможность изменения, восхождения, покаяния, и каждый момент вечности есть ни что иное как условие, как дополнительно данная человеку возможность радикально изменить собственную участь.

2.2. Добро и зло как нравственные детерминанты в существовании человека

Обращаясь к одной из ключевых в христианстве, а впоследствии и в западноевропейской средневековой философии теме – природе добра и зла, мы должны сказать о том, что формирование представлений об источнике, определении и сущности этих понятий, а также проблематики с ней связанной, раскрывает, прежде всего, фундаментальные смыслы в не только понимания человеческой природы, но, прежде всего, – человеческой личности.

В средневековой мысли проблема добра и зла относится к сфере онтологии, поскольку этическое в христианстве определяет природное устройство всего сущего. Именно поэтому экспликация антиномии, характеризующей положение мира, лежащего во зле, но одновременно являющегося благим творением Бога, постоянно фигурирует в трактатах философов Средних веков. В этой связи неизбежно возникал вопрос, найти положительный ответ на кото-

рый было равнозначно разрешению главной антиномии христианства: если Творец, а также созданное Им – благо, тогда откуда появилось зло? Дело в том, то этот и подобные ему вопросы подвергали испытанию веру человека, поскольку признание существования в мире зла, особенно, когда речь шла безвинно страдающих, слабых, а также праведников и составляло для многих суть сомнений в существовании Бога.

Определить, как добро и зло детерминированы в природе человека означало для средневековых философов осмыслить пути обретения человеком своего самосознания и конституирования как личности, имеющей свободу самоопределения в экзистенциальном опыте, который с одной стороны, определялся характером отношений человека с Богом, с другой, во взаимоотношениях человека с другими людьми.

Генезис представлений о сущности добра и зла в человеческой природе в истории средневековой философии является демонстрацией того, как изменялся в течение этого период круг проблем, связанный с пониманием совершенствования человеческой природы и экспликации личностного в человеке. И если обратиться к периоду формирования этих взглядов, а именно к раннехристианскому периоду, то мы можем отметить, что здесь обозначены жесткие требования к нравственным качествам человека, в силу того, что христианский идеал предполагал отречение от мира, преисполненного зла. В первые века это выразилось в крайнем аскетизме, призывах к добровольному отказу от брака, прославлению безбрачия как единственно правильного пути совершенствования человеческой природы. Мысль этого периода отличает дуалистическое миропонимание: мир устроен одновременно на синтезе и противопоставлении двух начал – божественного и человеческого, земного и небесного, души и тела, добра и зла.

И здесь речь всегда идет о том, как добро и зло соотносятся в человеческой природе, поскольку человек должен понимать причины и сущность добра и зла, последствия добродетелей и пороков, а также их виды и пределы. Впервые в рамках теистических представлений постановка проблемы происхожде-

ния добра и зла в человеке получает свою аргументацию у Филона. В его концепции ум и логос – источник добра и зла в устроении личности. Он приводит простые и конкретные примеры, свидетельствующие, что «причиняющий вред доброму очевидным образом наказывает себя»¹. Он решительно отвергает мысль о возможности творения Богом зла. Именно единство как сущностное качество души является причиной присутствия доброго и злого начал. Совершая добродетельный поступок, человек обретает благо для себя самого. Это и есть онтологический закон, существующий внутри самого человека.

По мысли Филона, сама по себе дурная мысль, пока она является впечатлением ума, индифферентна и не является в собственном смысле злом. Когда она получает осуществление, то злыми оказываются и мысль, и поступок. В некоторых вопросах Филон лишь повторяет мысль Платона, говоря о том, что именно тело виновно в пороках души². В свою очередь, «полезно же все, берущее начало от добродетели»³.

В современной Филону литературе доминируют суждения о необходимом для человека стремлении уклоняться от всякого зла, но вместе с тем отмечается отсутствие различий между состоянием внутреннего противостояния злу, духовной борьбой с пороками и их избеганием. Этой теме посвящены памятники раннехристианской письменности «Пастырь Ерма»⁴, «Дидахе» или «Учения двенадцати апостолов»⁵.

¹ Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее // Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 210.

² Dillon J. The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220. Front Cover. John M. Dillon. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977. P. 166.

³ Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее // Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С.210.

⁴ Пастырь Ерма // Писания мужей апостольских : Сборник / пред., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенского ; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса ; пер. с древнеармян. и коммент. В. М. Лурье ; пер. с араб. М. В. Грацианского. 2-е изд., перераб. и доп. воспр. изд. 1895 г. с доп. М. : Издательский совет Русской православной церкви. С. 191-247.

⁵ Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских : Сборник / пред., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенского ; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса ; пер. с древнеармян. и коммент. В. М. Лурье ; пер. с араб. М. В. Грацианского. 2-е изд., перераб. и доп. воспр. изд. 1895 г. с доп. М. : Издательский совет Русской православной церкви. С. 41-63.

Впервые в средневековом контексте проблема происхождения добра и зла обозначена у Иринея Лионского. По его мнению, человеку изначально была дана Богом способность познавать добро и зло для того, чтобы он смог реализовать присущее ему право на свободное исполнение заповедей. Однако, добро трактуется как послушание и вера в Него, а зло – как неповиновение (эту идею впоследствии развивает Августин). У Иринея ясно обозначена мысль о том, что человек самостоятельно не способен к восстановлению своей падшей природы. Тем не менее он указывает на необходимость познания в равной степени как добра, так и зла, что значит реализовать присущее каждому живущему природное свойство, кто же «избегает познания того и другого и двоякого разумения, то неприметно убивает в себе человека»¹. Но знать у Иринея не означает испытать и пережить зло, речь идет о том, что, познавая добро, человек одновременно с этим постигает и противоположное.

Иную позицию отстаивает Тертуллиан. С одной стороны, он говорит о том, что именно стремление человека делает добро тем, что оно есть. А вот зло, согласно Тертуллиану, будет оставаться таковым, невзирая ни на что. С другой стороны, если человек следовал необходимости в выборе добра или зла, а не руководствовался собственным предпочтением, в таком случае в оценке его деяний Богом он не получит ни наказания, ни поощрения. Очень важную деталь в позиции Тертуллиана выделяет А.Р. Фокин, говоря о том, что Тертуллиан выделяет два вида зла: первое из них «как грех (*mala delicti, mala culpae*) и зло как наказание за грех (*mala supplicii, mala poenae*). У каждого вида зла есть своя причина: у зла как греха – диавол (а за ним и человек), а у зла как наказания за грех – Бог»². Логика Тертуллиана такова, что зло есть наказание, которое посылается человеку для исправления его природы, а значит направлено ко благу, потому что тем самым Бог не лишает человека свободы, помогая ему не утратить образ Божий, а значит и свидетельство личностного

¹ Святой Иринея Лионский. Счинения святого Иринея, епископа Лионского. Изданы в русском переводе протоиерея П. Преображенским. С-Петербург. 2-е изд., Книгопродавец И.Л. Тузова, 1900. С.437.

² Фокин А. Р. Ранняя версия христианской теодицеи: Тертуллиан о происхождении и природе зла // Проблема зла и теодицеи: Материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г. М., 2006. С. 209.

начала. Именно эта идея Тертуллиана позднее становится доминирующей на христианском Востоке.

Отчасти эту мысль Тертуллиана развивает и Ориген. Исследованию проблемы соотношения морального зла и свободы в его наследии посвящена работа А.В. Серегина¹. Но мы бы хотели остановиться на другом важном вопросе, о котором пишет Ориген. Он разъясняет, что каждый человек в равной степени способен к восприятию как добра, так и зла. Это субстанциальное свойство человеческой природы. Сущность добродетели заключена в свободе. Причем желание добра и стремление к нему, по мысли Оригена, – «дело не безразличное, но доброе»². В границах теистического миропонимания именно Ориген впервые попытался сформулировать ответ на вопрос: с какого возраста человек начинает нести ответственность за совершенное зло? Он показывает, что как только человек получает способность воспринимать знание, вместе с этим он понимает добро и становится ответственным за совершенное зло. Он приходит к выводу о том, что способность различать добро и зло заключено в разуме человека. Обращает на себя внимание еще одно интересное умозаключение Оригена в работе «Против Цельса». Он отмечает, что даже человека с ограниченными интеллектуальными возможностями необходимо, насколько это возможно, приводить в «наилучшее состояние», однако желательно, чтобы таковых было как можно меньше среди христиан, благодаря служению разума добродетели.

Ориген стремится показать, что все, чем обладает человек, дано Богом. И даже некие достоинства, мудрость, праведность, например, они всего лишь случайны и могут прекратиться. И только усилие человека, его стремление к принятию сохраняет в человеке эти свойства. Этой цели служит владычественная часть души. И возможность преодоления греховного состояния не-

¹ Серегин А.В. Проблема зла у Оригена // Проблема зла и теодицеи: Материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г. М., 2006. С. 153-165.

² Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви; пер. с древнегреч.; сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 206.

осуществима в границах земного бытия без наполнения души божественной истиной, запечатленной в тексте Откровения.

У Оригена ясно выражена мысль о том, что источником совершенствования человеческой природы, необходимого для экспликации личностного начала является стремление к отречению от себя, которое он понимает как преодоление греховного состояния, ставшего частью природы человека.

И, вообще проблема теодицеи, по мнению Оригена, входит в сферу сакрального, и только человек, получивший особую благодать Бога, имеет дерзновение мыслить о появлении и существовании зла в мире, поскольку размышление о подобных предметах является серьезным испытанием для духовных сил человека.

Среди христианских мыслителей позднеантичного периода на Западе интересна позиция Лактанция. Добро и зло он воспринимает как постоянно противоборствующее единое целое: «ни пороки не могут быть удалены без добродетелей, ни добродетели не могут проявляться без удаления пороков»¹. По мнению Лактанция, именно изучение того, что противоположно добродетели, позволяет найти доказательства бессмертия души. Он считает постоянство, неизменность и непрерывность отличительными свойствами добра. Лактанций называет временность как то, что характеризует порок и вечность, как то, что раскрывает сущность добра, именно поэтому «в этой жизни не существует никакой награды за добродетель, поскольку добродетель существует все время»². Причем ненависть Лактанций именуется наивысшим злом, даже по отношению к людям преступным и недостойным. Христианский писатель высказывает достаточно противоречивые, но вместе с тем самобытные умозаключения о том, что следование добродетели само по себе является причиной уничтожения, разрушения пороков, с другой стороны, избегание зла ведет к проявлению добродетели.

¹ Лактанций. Божественные установления. Книги I–VI ; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. С. 366.

² Лактанций. Божественные установления. Книги I–VI ; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. С.455.

В христианском миропонимании сама по себе добродетель свидетельствует о причастности Божественному, поскольку Бог есть источник добра и всяческого блага. И вопрос: зачем существует добро, для чего необходимо ему следовать, разъясняет апостол Павел: «Ибо мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф. 2:10). То есть стремление к добру является изначальным призванием каждого человека, кратчайшим путем к достижению духовного совершенствования и стремлением к преобразованию своей природы как необходимого условия перехода в личностный план бытия.

Поэтому в контексте средневековой мысли добро – субстанциальное свойство человеческой природы. Это, в некотором смысле, язык Бога, Его орудие. Поэтому изначальное наличие в человеке разного рода совершенств является сущностным, характерным для его первоизданного состояния. Амвросий прямо говорит: «Тот, Кто начертал нас, будто художник, начертал нас красками добродетелей»¹. Эту мысль епископа Медиолана спустя восемь столетий мы находим в работах философа и богослова Гуго Парижского, возглавлявшего Сен-Викторскую школу. Он утверждает, что именно добро есть сущность человеческой природы, а зло – ее повреждение. В другом фрагменте Гуго Сен-Викторский говорит о том, что грех и есть испорченность природы. И если порок нельзя уничтожить, то его следует редуцировать, прилагая к этому усилия, поскольку человек, стремящийся к добру, совершает «действие божественное». По мысли Гуго Сен-Викторского, существует два свойства, содействующих восстановлению поврежденной природы: познание и доблесть, «которые в нас единственно и являются подобиями горних и божественных субстанций»².

Интересно, что концепция Амвросия Медиоланского явно выделяется из общего строя размышлений представителей ранней патристики. Он стремится

¹ Амвросий Медиоланский, свт. О благе смерти // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С.157.

² Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 303.

осмыслить сущностные качества первоприроды человека, его догреховного состояния. Амвросий говорит о первоначальном отсутствии смерти в бытии человека¹. Он подвергает анализу факт грехопадения и доказывает, что смерть полагает грань, за которой начинается возвращение к тому, что человек утратил. И души, наделенные пороками, все равно будут стремиться к добру и искать его. Позиция Амвросия основывается на идее о том, что добродетель есть проявление Божественного Логоса, следовательно, вечность есть сущностный признак добра, поэтому оно и не уничтожается вместе с телесной оболочкой. Данная мысль приводит Амвросия Медиоланского к идее смерти как блага для человека, утратившего добродетели. В подтверждение своей точки зрения он приводит пример из Книги Апокалипсис, где говорится о том, что с наступлением Страшного Суда «люди будут искать смерти, но не найдут ее» (Откр. 9:6).

Само по себе стремление к добру является путем к совершенству и раскрытию изначально природного и сущностно-личностного в человеке. Амвросий говорит о том, что человек должен непрестанно учиться добру. Он поясняет, что это значит «собрать всю мощь добродетели», «обрести себя в себе самом». Амвросий уделял большое внимание стремлению к познанию и пониманию самого себя. Именно его идеи были положены Августином в основу изучения человека и его природы.

Амвросий определяет суть совершенной добродетели как то, что «всегда пребывает между бедствиями и наслаждениями: ни беды не отнимают что-либо от ее совершенства, ни наслаждения не приносят что-либо к совершенству»². И человек, достигший нравственного совершенства, лишен страха «неудобств этого тела или несчастий мира сего и не чувствует их»³. И то, что по настоящему страшит такого человека, – «причинить ущерб добродетели». Но

¹ Амвросий Медиоланский. Две книги о преставлении его брата Сатира. Книга вторая. О надежде воскресения // Две книги о покаянии ; пер. прот. Иоанна Харламова; введ. ст. [с. 9-36] и библиогр. В. А. Никитина. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997. С. 113-148.

² Амвросий Медиоланский, свт. Об Иакове и блаженной жизни // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 261.

³ Амвросий Медиоланский, свт. Об Иакове и блаженной жизни // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 259.

в этом вопросе Амвросий сохраняет и античную идею «ничего слишком, все хорошо в меру», которая в его понимании есть признак праведности. К числу добродетелей он относит также *abstinentia* (умеренность), *fortitudo* (мужество), *iustitia* (справедливость) и *prudentia* (мудрость), которые часто фигурируют в его трактатах.

Учитель великого Августина принадлежит к числу тех представителей периода патристики, кто стремился подробно разъяснить смысл счастья (блаженства) в теоцентрическом миропонимании. Он ставит в зависимость от совершенства состояние счастья. Взгляды Амвросия отличает этический ригоризм, характерный для христианских авторов первых веков.

И, несмотря на то что исходным в размышлениях и Амвросия Медиоланского, и других мыслителей патристики был сюжет о грехопадении, в теизме по-прежнему сохранялся важнейший вопрос, ответ на который был равнозначен разрешению главного противоречия в христианстве – проблемы теодицеи. Если Бог благ, тогда почему существует Сатана, который имеет право вмешиваться в ход человеческой истории? Ведь зло появилось еще до существования человека и зародилось в мире ангельском, поскольку именно один из ангелов нарушил волю Бога. Следовательно, зло не может быть признано исключительно творением человеческим. Если мы обратимся к ветхозаветному сюжету об искушении первых людей в раю Сатаной, то возникает естественный вопрос: согрешил бы человек, если бы не существовало Сатаны? Получается, что человек лишь наполовину виновен в совершенном грехе, потому что стал жертвой обмана, и за что же тогда наказан весь род человеческий? И не произошло ли грехопадение потому, что человек не знал о существовании лжи? И почему возникновение в мире зла – дело человека, а не Сатаны?

Интересно, что именно библейская традиция привнесла в мысль патристики, а потом и схоластики представление о существовании в мире бесплотных духов как о существах личных, имеющих собственные имена. Поэтому и зло в средневековой культуре имеет личный, персонифицированный характер:

существуют демоны, злые духи, силы зла, которые осмысливаются не просто как некая метафора, собирательный образ, но как реальные существа, оказывающие влияние на людей и их жизнь. Не случайно представитель византийской философии Иоанн Дамаскин говорит о том, как трудно бороться с бесом уныния. То есть каждый порок или добродетель оказываются живыми, одушевленными, которым человек должен постоянно противостоять.

Так, в догматико-полемических трактатах и Аврелий Августин нередко повторяет мысль о том, что причиной человеческих пороков является присутствие в душе злых сил. Это происходит потому, что в повседневном существовании человек проявляет неспособность к внутреннему преодолению страсти к временным вещам. Эта страсть и является средством воздействия злых сил на человека, которые тем не менее не способны вторгаться в область «святая святых» – сферу человеческой свободы.

Августин неотступно возвращается к проблеме теодицеи на протяжении всей своей жизни, «поэтому его убеждения претерпевали значительные изменения, нередко в его произведениях можно встретить диаметрально противоположные суждения. Именно так можно объяснить безусловный факт, что при детальном анализе сочинений Аврелия Августина встречаются настолько далекие друг от друга по смыслу утверждения, что трудно признать, что эти выводы принадлежат перу одного автора»¹. Но именно Августин стал одним из первых представителей западной патристики, кто последовательно и всесторонне стремился объяснить причину происхождения зла.

Августин пытался ответить на два ключевых, по его мнению, вопроса: всегда ли существовало зло и каким образом возможно, что Бог не творит зла? В сочинении «О порядке» его аргументация в разрешении проблемы теодицеи строится на онтологических основаниях: Творец действует сообразно наличествующему в мироздании порядку. Августин отрицает возможность существования того, что ему противоположно. Частью всеобщего порядка являют-

¹ Дьяченко О.Н. Античная диалектика в вероучительной речи Аврелия Августина // Ученые записки Курского государственного университета. Электронный научный журнал. 2011. №3 (19).

ся добро и зло. Он говорит: «Бог всегда был правосуден... значит, добро и зло существовали всегда»¹. И главное заключается не в том, что зло существует, а в том, что человек не понимает Божественного замысла, постижение которого может приблизить его к Творцу. Августин признает необходимым существование зла, но в то же время он указывает на то, что оно не является частью мирового устройства, поскольку Бог не может любить зло. Порядок сохраняет единство в самой противоположности, с другой стороны, единство есть то, благодаря чему существует сам порядок, от которого зависит всеобщая красота и сохраняется гармония мироустройства. Интересно, что в этом же произведении Августин предваряет возможные сомнения по этому вопросу, заявляя, что порядок возникает и получает действительное осуществление с того момента, как появилось зло. Итогом размышлений философа является вывод о том, что он «есть или сам добро, или от добра»². Августин неоднократно возвращается к этой мысли и в других своих произведениях, понимая зло как «испорченность природных меры, или вида, или порядка»³. И зла вообще не существовало бы «если бы все природы хранили свои собственные меру, вид и порядок»⁴. Завершая свое повествование «О порядке», Августин призывает с осторожностью рассуждать о существовании в мире зла, а вопросы теодицеи именует «темными» и «божественными», таким образом повторяя мысль Оригена.

Проблема теодицеи возникает у Августина и в «Исповеди». Здесь он усматривает причину зла в существовании воли человека. И здесь постановка проблемы о происхождении зла разворачивается в онтологическом ключе, поскольку Августин прямо говорит о том, что найти объяснение феномену злой воли равнозначно положительному решению проблемы теодицеи.

¹ Августин. О порядке // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 157.

² Августин. О порядке // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С.159.

³ Блаженный Августин, епископ Гиппонский. О природе блага против манихеев. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm> (дата обращения: 08.04.2018).

⁴ Блаженный Августин, епископ Гиппонский. О природе блага против манихеев. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm> (дата обращения: 08.04.2018).

Но тема происхождения в мире зла, которое Августин оценивает с морально-этической позиции, представлена в его фундаментальной работе «О Граде Божием». Он доказывает, что смысл зла должен пониматься как фактор изменения, нравственного совершенствования человека. Поэтому все злодеяния нужно воспринимать как испытание. И тем не менее длительный процесс написания этой работы привел автора к переосмыслению проблемы оправдания зла. Он использует возможности диалектического метода Гераклита в изъяснении природы зла: «...решительно никакая природа не есть зло, и само это имя (зло) показывает только лишение добра; но на переходе от земных вещей к небесным и от видимых к невидимым существуют блага одни лучше других, – для того различные, чтобы были всякие»¹. И здесь Августин отчетливо повторяет с одной стороны, Эфесского мыслителя, говорившего о том, что «обнаружить и познать сущность вещей можно через их противоположности»², с другой – Дионисия Ареопагита, свидетельствующего о том, что «ни свойственное демонам, ни нам свойственное зло не представляет собой сущее зло, но есть лишь недостаток, отсутствие полноты свойственных нам благ»³.

Августин настойчиво возвращается к этой проблеме, не только в силу собственных сомнений, но поскольку был епископом и осознавал, что такая установка для человеческого разума не может быть основанием для прекращения дальнейших размышления на тему теодицеи. Философ отдает себе отчет в том, что отсутствие положительного разрешения проблемы существования зла способно нанести серьезный ущерб христианской Церкви. Пребывая достаточное количество времени под влиянием манихейства, он понимал, что причина жизнеспособности этого учения заключалась именно в однозначном ответе на вопросы о происхождении и смысле добра и зла.

¹ Августин Блаженный. О граде Божием. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 542.

² Дьяченко О.Н. Античная диалектика в вероучительной речи Аврелия Августина // Ученые записки Курского государственного университета. Электронный научный журнал. 2011. №3 (19).

³ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 475.

В другом своем трактате «Об упреке в благодати» Августин выстраивает ход рассуждения о добродетели в соответствии с идеей предопределения. Он доказывает, что сам по себе человек не способен не только творить добро, но даже желать его. И лишь особая сила Бога, Его благодать – единственный путь освобождения от зла и созидания блага. Эту же мысль он повторяет и в другом произведении, но добавляет: если и «есть в нас что доброе, мало оно или велико, Твой это дар, а нашего нет ничего, кроме зла»¹.

В небольшом по объему сочинении «О христианской борьбе», основой которого стали устные беседы с паствой, состоявшей из разнородной по своему составу аудитории, Августин представляет совершенно иную позицию. Интересно, что здесь он переносит акцент на внутреннее состояние человека, его отношение ко злу, к негативным вещам и явлениям бытия и призывает к внутреннему противостоянию этим мыслям и чувствам. Человеку достаточно понимать причины зла, чтобы научиться избегать его. Августин убеждает своего слушателя и читателя: человека не должно смущать то, что в повседневной жизни люди праведные претерпевают много тягостных испытаний. Он доказывает, что зло причиняет вред прежде всего тому, кто его творит, убеждая в том, что в жизни человека существуют вещи, которые нельзя утратить или разрушить злонамеренными делами: есть то, что является наивысшей целью и ценностью в глазах человека, нашедшего истину в Боге.

В этой работе Августин высказывает достаточно парадоксальное для епископа суждение о том, что участь злых людей предзадана, они лишь инструмент в исполнении благих замыслов Бога, поскольку «и злой человек, и злой ангел служат Божественному промыслу. Но они не знают о том благе, которое Бог через них производит»². Эту же мысль он повторяет в работе «О природе блага против манихеев». Но, если Бог есть воплощение любви и милосердия, тогда почему Он использует зло для осуществления Своих целей и

¹ Августинъ, епископъ Иппонійскій. Бесѣды души съ Богомъ Изъ дополненій к сочиненіямъ Августина, епископа Иппонійскаго ; переводъ съ латинскаго. Изданіе второе, Св. Троицкія Сергіевы Лавры. Типографія И. Ефимова, Б.Якиманка, д. Смирновой, 1883. С. 48.

² Блаженный Августин. О христианской борьбе ; пер. с лат. Диакон Августин Соколовски; ред. А.Р. Фокин. М. : Центр библейско-патрологических исследований; 2010. С. 45.

планов? В подобной схеме мироустройства участь человека безрадостна и бесперспективна и не может пробуждать стремление к добру. И все попытки призвать его к нравственному совершенству окажутся бессмысленными. Таким образом, все сводится к идее предопределения и противоречии в христианской аксиоматике как таковой, поскольку в евангельских текстах ясно говорится о радости Бога о каждом кающемся грешнике, о Божественной помощи заблудшим, о том, что Бог повелевает даже «солнцу Своему восходить над злыми и над добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:46).

Леймотив предзаданности добра и зла получает свою экспликацию и в поздних трудах Августина. Он выделяет и осмысливает субстанциальные свойства первоприроды человека, сравнивая ее с тем, какие изменения она претерпела в человеке падшем. Как полагает Августин, свобода воли, дарованная первому человеку в раю, а также Божественная благодать были необходимым условием для осуществления свободного решения следовать праведной жизни. Сущностной особенностью человеческой природы было отсутствие осознанного желания добра. Но и после грехопадения Бог не лишил человека своей благодати, но, в отличие от данной первому Адаму, она была «настолько больше, что человек не просто обретает благодаря ей утраченную свободу, не просто не может без нее ни воспринять добра, ни, пожелав, пребыть в нем, — она [совершает намного больше], производя в нем также и само желание»¹. И далее Августин добавляет, что первый человек не имел способности «пребывания в добре», но после грехопадения получил ее. Однако он совершенно однозначно заявляет о том, что это свойство Бог дает сообразно своей воле, то есть только избранным.

И все-таки Августин стремится определить и выразить сущность добродетели. Он дает многосмысленное понятие, говоря о том, что это совершенный разум, правильный образ жизни, почитание Бога. Созидание добродетели

¹ Августин Аврелий. Об упреке в благодати. Антипелагианские сочинения позднего периода ; ред. совет А.Р.Фокин (гл. ред.); пер. с лат., примеч.: Д. В. Смирнов. М. : АС-ТРАСТ, 2008. С. 248.

является условием познания истины и средством исцеления от человеческой слабости, порожденной его греховным состоянием.

Именно Августин прибегает к осмыслению темы добра и зла не только в онтологическом ключе, но, прежде всего, в контексте понимания человеческой личности. Он стремится увидеть эту проблему, основываясь на восприятии ее изнутри самим человеком, в его душе. Так, зло он рассматривает как предательство себя самого, своей первоприроды.

Августин пытается вчувствоваться и представить ход внутреннего размышления первого человека, чтобы ответить на вопрос: как мог он понять, что значит древо познания добра и зла, если он не имел представления о том, что есть зло? И утверждает, что не стоит рассуждать подобным образом в силу того, что нередко осмысливает «неизвестное из противоположного ему известного... Откуда же, как не из понимания того, что есть, и из его отрицания наши чувства узнают то, чего нет?»¹. И он приводит примеры, которые иллюстрируют его мысль: зная, что есть полнота, человек может представить противоположное, слыша и воспринимая звуки, он может судить о молчании.

Августин приходит к выводу, что «зло не в тварной природе, но в превратном использовании этой природы»². Но даже в подобных ситуациях воля Бога не может быть упразднена. Августин утверждает, что временность есть свойство, его характеризующее, он не может быть вечным.

Не менее великий современник Блаженного Августина Иероним Стридонский, переводчик канонической Вульгаты, значение и влияние которого на Западе было огромно, писал о том, что изначальная природа человека нейтральна сама по себе, а значит, каждому присуща способность к духовному принятию Христа и его учения, возможность Богообщения. Следовательно, человек от рождения заключает в себе все необходимые качества для созидания добродетели, беспредельного личностного совершенства.

¹ Блаженный Августинъ. О книгѣ Бытія буквально // ТВОРЕНІЯ Блаженнаго Августина, Епископа Иппонійскаго. Ч. 7. Кіевъ : Типографія Акц. Об-ва «Петръ Барскій въ Кіевѣ», Крещатикъ, 1912. С.128.

² Блаженный Августин, епископ Гиппонский. О природе блага против манихеев. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm> (дата обращения: 08.04.2018).

Величайшая заслуга Иеронима состояла в том, что он предпринял серьезную попытку уйти от августиновой концепции предопределения. Иероним утверждает, что суть проблемы заключается не в том, что одни люди изначально избраны Богом для праведной жизни и спасения, а иные – для того, чтобы оправиться в вечную погибель за совершенные злодеяния, в силу того, что их участь была предзадана Творцом, как это доказывал Августин, но в том, что Бог судит так, как человеку не дано помыслить. Иероним полагает, что вполне достаточно понимания этой истины. Ведь Создатель судит «не так, как люди, только о настоящем, ибо для Него и будущее есть уже совершившееся, и что Он произносит приговор по последствиям действий, а не по началу их»¹, – пишет Иероним.

Несомненно, в определенных вопросах на него оказали влияние каппадокийцы, с которыми он общался в период своего пребывания в Константинополе. Так, Иероним считал, что для человека более разрушительным является существование в греховном состоянии, чем испытания и наказания: «Лучше гораздо не быть совсем, чем существовать, погруженным во зло»², – заключает он.

И тем не менее Иероним всегда стремился объяснить, каким образом преодолеть ту двойственность, которая порождена целью и смыслом рождения человека (движением к горнему миру) и его пребыванием в границах земного существования. Он обозначает неспособность желать добра и зла одновременно как сущностную особенность человеческой души, но опускает объяснение причин этого явления. Иероним пытается определить, как может человек «победить природное стремление, в теле жить как бы вне тела, каждодневно бороться с собой и скрытым в себе врагом»³? Иероним настаивает: только непрерывное усилие над собой, овладение «подвигом добродетели» и

¹ Блаженный Иероним Стридонский. Толкование Апостольских Посланий. Минск: «Лучи Софии». С. 27.

² Блаженный Иероним Стридонский. Четыре книги толкования Евангелия Матфея // Творения Блаженного Иеронима Стридонского : Часть 16. Киев : Типография Г. Т. Корчакъ-Нокицкаго, 1902. С. 279

³ Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 51. Къ Фурии // Творения блаженного Иеронима Стридонского: Ч.2. Киев: Типография И. И. Чоколова, 1884. С. 93.

стремление к преодолению способно разрешить данное противоречие для реализации всей полноты человеческого бытия.

И все же оставались вещи, осмыслить или объяснить которые с позиции христианства было затруднительным: ведь несправедливость, страдания особенно детей или людей безвинных, не могут быть благом. Попытки разрешения данных противоречий даже в сообществе христиан порождали сомнения, приводившие к неверию или к поиску истины в среде донатистов, манихеев, люди находили утешение в окружении беспощадных к проявлению человеческих недостатков монтанистов, исповедовавших крайний, изнуряющий аскетизм. Сложившаяся ситуация приводила к возникновению новых учений, представлявших ответы на вопрос существования и оправдания зла.

Августин находит объяснение существования страдания и несправедливости в эсхатологическом ключе: «Если страдание приводит к лучшему, оно полезно, а если к худшему – бесполезно»¹. Именно поэтому для человека полезно претерпеть все то, что он считает тягостным и несправедливым.

Интересно, что в греко-восточной философии и даже в предшествующей ей раннехристианской литературе Востока нельзя не отметить то единомыслие, которое касается вопроса допустимости и причастности Бога к творению зла, беззакония или несправедливости. Совершенно очевидно, что даже постановка подобной проблемы равнозначна неверию или отрицанию существования Бога. И здесь всегда звучат споры о правомерности вопроса теодицеи. И главный аргумент, к которому обращаются многие представители греческой патристики и последующего Средневековья, – Образ Христа и его жертва. Если Сын Божий претерпел всю полноту страданий, испытал то, чего боится каждый смертный, то как может человек вести речь о подобных вещах? Имеет ли право человек говорить о несправедливости, если люди осудили на смерть Иисуса Назарянина? Крестная казнь Сына Божиего, положившая начало спасению человечества, по сути, есть величайшее злодеяние. Ведь жестокая рас-

¹ Блаженный Августин, епископ Гиппонский. О природе блага против манихеев. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm> (дата обращения: 08.04.2018).

права над Иисусом стала воплощением безвинного страдания, образцом беспрецедентной подлости, человеческой неблагодарности за все блага, дарованные людям в виде помощи, чудес, исцелений, о которых так много повествуют христианские источники. Именно поэтому даже обычный человеческий страх, боязнь страданий в трудах греческих Отцов и учителей Церкви осмысливался как проявление слабости, чувств, которые не пристало испытывать исповедующим веру во Христа.

Дионисий Ареопагит вообще говорит о том, что «зло не-сущее, и зла нет среди сущих. Зло как таковое не существует нигде. Зло возникает не от силы, но от слабости»¹.

Практически все мыслители греко-восточной патристики отвергают понимание несправедливости как чего-то незаконного, и объясняют, что в теоцентрическом горизонте сознания представление о ней не может рассматриваться в границах земного существования, поскольку награда или возмездие всегда ожидают человека за пределами дольного мира. А испытания и тяготы, которые посылаются человеку в его бытии, есть «вразумляющее наказание», необходимое для изменения и преобразования его падшей природы. Зло, несправедливость осмысливаются в контексте сотериологии.

В греческой традиции ключевой является идея о том, что изначальное призвание человека и основа его существования – единение и непрестанное общение с Богом. Грех и последующее отдаление от Творца трактуются как нарушение естественного миростройства: «Бог сотворил тело, а не болезнь. Поэтому же Бог сотворил душу, а не грех. Повредилась же душа, уклонившись от того, что ей естественно»², – говорит Василий Великий. Поэтому человек, предоставленный самому себе, существующий для себя, воспринимается как нечто противоестественное. Соответственно он сам и есть одновременно причина и источник зла, что освобождает Бога от обвинений в несправедливости.

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 484.

² Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Часть 4-я. М.: В типографии Августа Семена, 1846. С. 154.

И если христианский Восток в V–VI веках приводили в смятение ереси внутри самой Церкви (несториане, монофизиты, феодориты), Европу по-прежнему населяли язычники, к которым была обращена речь христианских миссионеров, звучавшая повсеместно. Причем отголоски нехристианских верований существовали не только в форме идей, оставались храмы и здания в честь Аполлона, леса, посвященные богине Венере¹, о которых упоминается, например, в жизнеописании святого Бенедикта Нурсийского и в других исторических источниках. И средством влияния на язычников была уже не проповедь или полемика, но живой монашеский идеал отшельника и аскета.

В период раннего Средневековья на Западе все больше распространяется влияние греко-восточной мысли. Вместе с попыткой перенять и трансформировать принципы устройства монашеской жизни, аскетических практик, существовавших на Востоке, в западноевропейскую философию привносятся антропологические идеи, которые были частью догматико-полемической и экзегетической литературы греческих Отцов. Так, Иоанн Кассиан Римлянин, как и упоминаемый ранее Иероним Стридонский находился под влиянием восточной мысли, поэтому в согласии с греческими Отцами утверждал, что злом назидаются или исправляются. Он доказывал, что есть только одна добродетель и единственное в своем роде зло, первая зиждется на страхе и любви к Богу, второе есть удаление от Него. Но существует и то, что Иоанн Кассиан Римлянин называет «средним между добром и злом», то, что «по воле и расположению человека может быть обращено в ту и другую сторону»². И все то, что в представлении каждого является злом, полезно и необходимо, а именуется так, поскольку трактуется в значении скорби. Поэтому Иоанн Кассиан Римлянин признает, что она является реальным испытанием чувства боли, страдания, которое есть результат протекающего в жизни человека негативного события, но злом не является по сущности.

¹ Иванов К.А. Средневековый монастырь и его обитатели. 5-е изд. М. : ЛЕНАНД. 2014. С.15.

² Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседование аввы Феодора // Собеседование египетских отцов. М.: Правило веры, 2016. С. 191.

Его идею в целом повторяет и Григорий Великий (Двоеслов), который свидетельствует о том, что скорбь есть сама по себе зло, но, являясь таковым, она несет разное назначение. То есть одно и то же событие оказывается средством вразумления, необходимым человеку, сосредоточенному на земных благах, в то время как иному, устремленному к духовному миру, оказывается фактором дальнейшего движения к нравственному совершенствованию.

В природе человека Григорий Двоеслов усматривает способность к добру. Но существует добро абсолютное и относительное. Добровольность, свобода и любовь есть признаки совершенного добра, и несовершенное добро, которое может заключать в себе отпечаток негативного, неоднозначное оно потому, что может быть источником соблазна, искушения для другого человека.

Григорий Двоеслов указывает на то, что существуют случаи, когда и действие добра бывает не принято Богом. Например, если человек выказывает стремление к благу, и даже если он уже предпринял усилия для изменения собственной жизни, но в мысль и внутреннее побуждение противоречат его действиям. Именно поэтому стремление к добродетели должно наполнять направленность рефлексии. Именно Григорий Великий выделяет три вида совершенствования в добродетели.

В перечне добродетелей он полностью повторяет Амвросия Медиоланского. Однако Григорий Двоеслов выделяет особенное качество, к обретению которого должен стремиться человек, – это «добродетель согласия», когда побуждение, средство осуществления и результат действия оказываются в единстве и не противоречат друг другу. Удивительно то, насколько подробно он описывает внутренние преобразования, происходящие в душе человека: «Нетрудно для человека оставить свою собственность, но весьма трудно оставить самого себя. Потому что еще немного значит отказаться от того, что он имеет, но весьма много значит отказаться от того, что он есть»¹. Григорий Двоеслов,

¹ Святитель Григорий Двоеслов. Пред очами Божиими. М. : Православ. братство святого апостола Иоанна Богослова, 2013. С. 40.

как и Иероним Стридонский, полагает в основу нравственного совершенствования и духовного возрастания не только отречение от внешних и земных благ, но и постоянное внутреннее принуждение и самопреодоление: «...сделался смиренным, отринул самого себя...Итак, когда мы оставляем самих себя, тогда отвергаемся самих себя, когда удаляемся от того, чем были по ветхости, и стремимся к тому, чем называемся по обновлению»¹. В высказываниях Григория Двоеслова однозначно говорится о том, что «ни злые без добрых, ни добрые без злых быть не могут»², соответственно, добро и зло определяют существование друг друга и нравственности как таковой.

Влияние Востока наблюдается и в трудах бенедиктинца Беда Достопочтенного. И хотя некоторые исследователи отмечают компилятивный характер его богословско-философских трактатов, его подход к проблеме происхождения и источника зла отличается определенной самобытностью и стремлением рассмотреть внутренние причины и запечатлеть процесс зарождения злого намерения в человеке. Размышления монаха и философа отличает глубокий психологизм. Зло, по мысли Беда Достопочтенного, заключается в искушении, то есть испытании человека. Однако зло – это совместное действие внешней противоборствующей силы, исходящей от лукавого, и внутреннее принятие и последующие действия, происходящие в самом человеке. Беда говорит об устремлениях человеческого ума, которые заключают в себе семена добра и зла. Именно его настроенность формирует направленность движения человека к добру или ко злу. Если человек не стремится к получению наслаждения от соблазна или отказывается от предложенной ему греховной возможности, не соглашается внутренне «с удовольствием соблазна», он получает заслуженную награду. Беда Достопочтенный отмечает, что большее зло заключается в том, что «знающий, как делать добро, и не делающий имеет

¹ Святитель Григорий Двоеслов. Пред очами Божиими. М. : Православ. братство святого апостола Иоанна Богослова, 2013. С. 41-42.

² Святитель Григорий Двоеслов. Пред очами Божиими. М. : Православ. братство святого апостола Иоанна Богослова, 2013. С. 49.

больший грех, чем тот, кто согрешает по неведению»¹. И зло, которое совершает человек по незнанию может быть прощительно. И даже праведник остается таковым, если впадет в грех «по немощи плоти или по неведению». Именно эти идеи Беда Достопочтенного трансформируются у Петра Абеляра в принцип оценки нравственного качества поступка на основании изначально-го намерения, которое характеризуется желанием угодить Богу.

Отчетливое стремление установить онтологический статус зла отмечается в работах Иоанна Скотта Эриугены. Он переводил с греческого языка трактаты Григория Нисского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, хорошо знал византийскую патристику и предпринял попытку синтезировать катафатический и апофатический возможности богопознания. Поэтому в согласии с представителями греко-восточной традиции Эриугена настаивает на том, что наказания за грех всегда справедливы и благи. Эту мысль Эриугены выделяет в своем исследовании В.В. Петров, указывая на то, что «наказание за грех есть существенный момент поддержания вселенской гармонии»².

Но это не единственное объяснение смысла зла у Иоанна Скотта. Он выстраивает свою аргументацию так, что зло не вписывается в понимание действительности, сотворенной Богом. Он утверждает невозможность предзнания и предопределения, на основании отрицания времени, в силу того что слова «прошлое», «настоящее» и «будущее» не могут быть применимы по отношению к Богу. Как и Августин, он прибегает к опоре на когнитивные возможности языка и его средств, опираясь на диалектику, причем на диалектический метод, который использовал Гераклит. Свойства каждого явления, предмета или вещи Эриугена объясняет, опираясь на их сходства с иными или, исходя из того, что им противоположно. Иоанн Скотт Эриугена разрушает августиновский принцип предопределения, доказывая, что имена «предзнание» и «предопределение» перенесены на Бога «по сходству с вещами преходящи-

¹ Беда Достопочтенный. Толкование на Послание Святого Апостола Иакова. Христианское чтение. Научно-богословский журнал. Издательство СПбДА. 2013. №2 С. 1053.

² Петров В.В. Иоанн Скотт о несуществовании зла // Проблема зла и теодицеи: Материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г. М., 2006. С. 145.

ми». Причина заблуждений человеческого ума заключается в том, что слова, обозначающие время и место по отношению к предметам и вещам, пребывание которых определено во времени, будут истолковываться в буквальном смысле, «относительно того, что вечно существует в Боге, эти слова употребляются в переносном смысле, метафорически»¹. Следовательно, идея о том, что Богом были предопределены для наследования вечной жизни одни и подвергнуты вечному наказанию другие, необходимо понимать «исходя от противного, дабы нас миновала пагубная ересь, причина которой – неправильное использование слов»².

Несмотря на внешне однородный характер схоластической философии в трактовке проблемы теодицеи, можно выделить позицию Петра Дамиани, который не только отрицал всякую возможность онтологического статуса зла, но доказывал отсутствие зла как такового. Пренебрежительное отношение к научному знанию вместе с тем не мешало Петру Дамиани блестяще использовать диалектику и риторику в полемике с оппонентами, обличении пороков и увещевании паствы, поскольку именно в этот период усиливается тенденция противопоставления клира и мирян. Так, подобно другим философам Средних веков, он утверждал, что все создано Богом. Однако беззакония, несправедливость, грехи не созданы Богом. И, поскольку Он не творил подобных вещей, следовательно, зла не существует. Петр Дамиани решительно доказывал, что зло занимает промежуточное положение между бытием и небытием. Он пишет: «...смешаться – есть зло, т. е. скорее ничто, потому благим Творцом, создающим все благое, эта изменчивая смесь не создана. В дурном же всегда видна изменчивость этой смеси, в том, что лишь представляется сущим, но не

¹ Иоанн Скот Эриугена. О божественном предопределении: Фрагмент // Знание за пределами науки : Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуал. традициях I-XIV вв. : Антология : перевод / Ин-т философии Рос. акад. наук, Центр по изучению нем. философии и социологии; сост. и общ. ред. И. Т. Касавина; вступ. ст. В. М. Розина. М. : Республика, 1996. С. 297.

² Иоанн Скот Эриугена. О божественном предопределении: Фрагмент // Знание за пределами науки : Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуал. традициях I-XIV вв. : Антология : перевод / Ин-т философии Рос. акад. наук, Центр по изучению нем. философии и социологии; сост. и общ. ред. И. Т. Касавина; вступ. ст. В. М. Розина. М. : Республика, 1996. С. 298.

есть, и потому как бы в одно время и есть, и не есть»¹. В то время как благо существует вечно и неизменно, оно не может единомоментно быть и не быть. Следовательно, то доброе, что сделал человек, «не может утратить своего бытия ни в настоящем, ни в прошедшем»². Для Бога не может быть ничего невозможного, независимо в действии и в бездействии.

Лишенность онтологических оснований у зла, поскольку субстанциально оно есть ничто, признает и учитель великого Петра Абеляра Гильом из Шампо, представитель Ланской школы. Он ищет источник зла в том, кто существовал еще до сотворения мира и человека: в среде ангелов. Гильом пытается получить ответ на вопрос о том, откуда зародилось зло в природе наисовершенной, каковыми были ангельские существа, наделенные также свободой воли и *rationalis intellectus*, то есть свойством рационального понимания. Богом была определена цель ангельских существ: достичь наивысшего совершенства любви. Причиной же зла в среде ангелов стало превратное истолкование изначальной цели, предназначенной Богом для ангелов: реализации всей полноты любви как достижения наивысшего совершенства. Причиной падения послужило нарушение этого устремления и возвеличивание себя. Гильом доказывает, что, «стремясь к совершенству в любви, не должно себя любить больше Бога, но выставлять прежде своей любви и воли любовь и волю Бога и почитать его с совершенной страстью (*affectus*), ибо, почитая Бога, оно почитает себя и ближнего своего, как себя»³. Зло, по мысли Гильома, изобретено, но не сотворено падшим Ангелом. Однако высшее зло – это «ненависть Бога, которое потому и высшее, что Бог его ненавидит»⁴. Соответственно добро он определяет как высшую любовь Бога.

¹ Петр Дамиани. О Божественном всемогуществе // В книге: Ансельм Кентерберийский. Сочинения ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 377.

² Петр Дамиани. О Божественном всемогуществе // В книге: Ансельм Кентерберийский. Сочинения ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 376.

³ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 282.

⁴ Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 281.

Интересно, что Гильом отчетливо высказывает мысль о том, что первый сотворенный Богом человек изначально обладал познанием добра и зла на уровне понимания, благодаря которому и можно вести речь о существовании свободы воли. Способность отличать добро от зла и составляет, по мысли Гильома, сущность свободы решения. В этом был изначальный закон природы ума человека. Соответственно после грехопадения все последующие действия человека вступают в противоречие с этим законом. Тем не менее познание добра и зла для первых людей означало отсутствие опытного знания (*experimentum*). В философии Гильома нивелируется действие Сатаны, поскольку получается, что человек нарушил божественную заповедь не в силу искушения, обмана или заблуждения, но здесь имел место осознанный и добровольный выбор в пользу зла.

Ансельма, как и Гильома из Шампо, интересуют причины, побудившие ко злу дьявола, который совершил свое деяние не по воле Бога, а руководствуясь «инстинктом злобы». Ансельм утверждает, что и падший Ангел, и человек даже после совершенных злодеяний оставались в Божественной власти.

Ансельм выстраивает свою аргументацию, основываясь на диалектике. Он отождествляет добро и правильность (то есть «делать то, что должно»), в которой заключена истина. Причем правильность он называет истиной действия. Разъясняя слова апостола Павла, Ансельм пишет о том, что «под словом «творить» (*facere*) Господь имел в виду не только в собственном смысле действие, но и всякий глагол»¹.

Источник зла – это неправильная интенция воли, и «зло есть не что иное, как отсутствие утраченной праведности в самой воле или в какой-то вещи по причине злой воли»². Причина наличия у человека разума заключается в том, что он был изначально необходим человеку для различения добра и зла. Избирательность присуща воле, которая должна быть подчинена главной цели –

¹ Ансельм Кентерберийский. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 211.

² Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола // Сочинения; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 257.

склоняться ко благу. Данная особенность есть природное свойство человеческого разума. И если воля у Ансельма автономна, то разум должен поддерживать эту направленность к добру.

Диалектические принципы, логические доводы не привели его созданию существенно новой концепции происхождения зла. Рассуждение Ансельма концентрируется вокруг проблемы соотношения Божественного милосердия и справедливости. Ансельму не удалось приблизиться к сколько-нибудь определенному ответу на вопрос теодицеи.

Для Петра Абеляра каждый сотворенный человек – существо благое. Грех есть акт разума, который берет на себя функцию волевого начала, именно поэтому за греховные деяния не могут быть наказаны те, кто лишен разума. Петр Абеляр называет четыре «компонента греха»: «изъян души, толкающий на прегрешение...грех, то есть согласие на зло и презрение к Богу, воля, направленная на зло, и сам злокозненный поступок»¹. Он считает всякое знание Божественным даром, и даже познание зла есть дело благое, поскольку оно не может быть тождественным умению совершать его, но, напротив, помогает человеку избежать греховных деяний в жизни. Эту мысль Абеляра повторяет и Боэций Дакийский, говоря о том, что в понимании зла нет греха, напротив, именно потому философ может по-настоящему достичь нравственного совершенства, поскольку именно он в полной мере способен познать всю «отвратительность действия, в котором состоит порок, и благородство действия, в котором состоит добродетель»².

Философ указывает на качество, которое имманентно связано с познанием, но является пороком, – это гордыня: «Ведь не неведение творит еретика, но гордыня; когда кто-либо желает приобрести себе каким-либо нововведени-

¹ Абеляр Петр. Этика, или Познай самого себя // Теологические трактаты ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 424.

² Боэций Дакийский. О высшем благе, или О жизни философа // Сочинения = Opera ; сост., пер. с латин., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М. : УРСС, 2001. С. 153-155.

ем, он прославляется тем, что производит нечто необычное, ... чтобы показаться выше всех»¹.

По мысли Абеляра, существуют различные разновидности добра и зла: первая – по сущности, вторая – по намерению (*intentione*), то есть, явления или вещи, не относящиеся ни к добру, ни ко злу, но оказывающиеся таковыми исходя из направленности устремления. Существует также особая, третья разновидность: когда зло оказывается добром и наоборот. Петр указывает на то, что и добро может нести вред в зависимости от некоторых условий. Так, вера или надежда, например, не подкрепленные деяниями, могут «становиться бесполезным, скорее – даже вредным для нас, так и благоразумие»². И напротив, бывает, что «причиной зла является благо». И далее философ приводит в пример человека, стремящегося к добродетели, но возгордившегося от похвалы, породившей зависть у другого человека. Петр Абеляр раскрывает понимание высшего добра человека: это то, благодаря чему он становится лучше, и высшего зла, в силу чего он делается хуже. Но ключевым в духовном совершенствовании, по мысли философа, является само стремление к добродетели.

Несмотря на столь разнородные трактовки феноменов добра и зла в человеческой личности в западноевропейской средневековой философии, в XII веке вновь звучат отголоски августиновской идеи предопределения, которые фигурируют в трактатах родоначальника средневекового мистицизма на Западе Бернарда Клервоского. Слабость воли, по его мнению, – «полностью от нее самой, стойкость же – не от нее, но от Духа Господня»³. Но в то же время Бернард отмечает, что, даже избрав добро или зло, человек остается свободным, ничем не побуждаемым. Он представляет новую трактовку евангельского сюжета об отречении Петра. Так, Бернард был убежден в том, что апостол отказался от Христа не действием воли, а только словесно. В данном случае жела-

¹ Абеляр Петр. Теология «Высшего Блага» // Теологические трактаты ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 302.

² Абеляр Петр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Теологические трактаты ; сост., пер. с лат., вводная статья, комм., указатели С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 557.

³ Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 469.

ние его ума и воли оставаться христианином было неизменным, он не хотел отречься от Бога. Но дело в том, что Петр солгал, руководствуясь желанием сохранить свою жизнь, а действие его бессильной воли только «сделало явным, насколько он любил себя, а насколько Христа»¹. Петр совершил этот поступок против собственной воли, соответственно, подобное зло, по мысли Бернарда Клервоского, не должно быть причиной Божественной кары.

Таким образом, свобода и необходимость делания добра исключают друг друга, поскольку при отсутствии свободы нельзя вести речь как о заслугах, так и о наказаниях. Бог подает награду в том случае, если человек только посредством него и вместе с ним добровольно избирает и творит благие дела.

Знаком человеческой добродетели Бернард считает духовное созерцание, лишенное земных подобий и образов. Такое действие ума есть некий исход из себя, но в то же время продолжение себя, возможное до тех пор, пока Божественное присутствие не оставит человека, вследствие чего духовные возможности ослабевают, он переживает истощение. Бернард объясняет, что всякий раз, когда человек стремится к изменению своей жизни, уклонению от греховных помыслов и деяний, происходит «в духовном обновлении разума, то есть внутреннего человека»², только тогда ему открывается Божественное милосердие.

Говоря о понимании добра как пути восстановления падшей природы и возвращения к первоприроде, без которого невозможно духовное восхождение, нельзя не остановиться на личности Франциска Ассизского. Доброта есть имманентный предикат его личности, обладающей поэтичным, светоносным восприятием мира, понятным его современнику и каждому, кто стремился осмыслить всю полноту поразительной любви к живому, к человеку, всякому творению, Книге Жизни. И почему все-таки мы говорим о том, что фигура

¹ Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 468.

² Бернард Клервоский. Проповеди на Песнь Песней. Проповедь 52 // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 439.

Франциска является ключевой и для философской мысли Средних веков? Если бы Франциск жил в России, его назвали бы юродивым, потому что подлинная духовность не есть плод католицизма или православия, но образец чистой веры и абсолютной доброты, не знающих границ. Франциск Ассизский жил во времена, когда наука была предметом интереса противоборствующих монашеских орденов, культивировавших исключительное право на занятия ею, когда схоласты пытались разрешить вопрос об онтологическом статусе зла, классифицировать добродетели в жизни общества. Но именно в его эпоху получает осуществление наивысшее зло: религиозная истина становится предметом спекуляции. По сути, его образ есть последняя попытка западной мысли вернуться к евангельскому идеалу. Даже первый Устав францисканцев, не сохранившийся до настоящего времени, состоял почти полностью из евангельских цитат. Наверное, Франциск и не задавал себе вопросов о том, что есть добро и откуда появилось зло? Он сам был живым свидетельством добродетели. Для Франциска существование зла – не повод размышлять о нем. В обращении, адресованном братьям-монахам звучит призыв «не соблазняться из-за зла, совершаемого другим»¹. Он говорит только о последствиях познания зла: «Кто присваивает себе собственную волю и превозносит себя за то доброе, что Господь говорит и творит в нем, и так, по наущению дьявола и нарушению заповеди, это стало плодом познания зла. А за это нужно понести наказание»².

Личность святого Франциска раскрывает подлинное понимание добра, опыта осуществления личностного бытия. Добро есть сама жизнь в его восприятии мира и всего, что его населяет. Главная мысль, которая в самых разных интерпретациях повторяется у большинства авторов, когда-либо упоминавших о нем, возвращается к описанию жизни человека с подлинно евангельским пониманием действительности, человека, отказавшегося от личного во имя всеобщей проповеди благой вести среди тотального равнодушия к хри-

¹ Святой Франциск Ассизский. Сочинения. Наставления, уставы, увещевания. М.: НОЧУ «Издательство Францисканцев», 2009. С. 25.

² Святой Франциск Ассизский. Сочинения. Наставления, уставы, увещевания. М.: НОЧУ «Издательство Францисканцев», 2009. С. 19.

стианской истине, свойственного его эпохе. Более того, как совершенно точно отмечает французский медиевист Робер Фоссье, «Средневековый мир почти не испытывал жалости к обездоленному в полном смысле слова: промах слепого высмеивали, больных изгоняли, слабых презирали; никто не пытался понять иудея или неверного: в лучшем случае их опасались или сторонились, в худшем – истребляли»¹. Да и в целом, период расцвета Средних веков, был ознаменован «отвращением к человеку»².

Франциск стал для современника свидетельством того, что человека не может унижить нищета, которая в его мировоззрении есть реально осуществимый идеал, не достижимым для философствующего монашества. Бедность, смирение, премудрость, любовь у него живые, одушевленные существа, к имени которых он всегда прибавляет словосочетание «святая Госпожа».

Конечно, всесторонне осмыслить наследие Франциска не представляется возможным, поскольку его идеи растворены в религиозной литературе (гимнах, молитвословиях, проповедях). Но даже те источники, которые свидетельствуют о нем, иллюстрируют, как его вера и личный опыт являются доказательством его идеи о том, что сама добродетель упраздняет и уничтожает порок. Принцип самодовлеющего всеобъемлющего добра, радости, благоговения и деятельной любви к тому, что для человека его эпохи не заслуживало внимания, преобразуются у Франциска в реальное воплощение истины.

В период расцвета схоластики, несмотря на разнообразие философских учений, нравственно-этические вопросы в целом и проблема теодицеи в частности рассматривалась в границах логики, диалектики. Р.Пасноу совершенно справедливо отмечает «излишнюю зависимость от Аристотеля средневековых концепций»³. Главным концептом теодицеи Фомы Аквинского было понятие «совершенство», которое является сущностной характеристикой мироздания. Совершенство предполагает наличие неравенства как необходимой части бы-

¹ Фоссье Р. Люди Средневековья ; пер. с франц. А.Ю. Карачинского, М.Ю. Некрасова, И.А. Эгипти. СПб: Евразия, 2020. С. 16.

² Хейзинга Й. Осень Средневековья ; сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; коммент., указатели Д. Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. С. 370.

³ Pasnau R. Theories of cognition in the later Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 11.

тия во всех имеющихся предметах и явлениях, благодаря чему и получают свое исполнение все мыслимые ступени совершенства, в нем уже заключена возможность существования вещей, способных отступать от блага. Однако Фома Аквинский утверждал, что не бывает зла по сущности, именно поэтому оно не может уничтожить благо. Философ указывает на то, что «нет единого первоначала зол, злого самого по себе»¹. И вместе с тем он допускает наличие причин зла, но тех, что не могут простираются в бесконечность. Зло, исходящее от человека, имеет основание в самом человеке, соответственно, оно не имеет никакого отношения к Богу. Но Фому Аквинского повергает в смятение факт того, что в Священных текстах ясно говорится о Боге, производящем разные бедствия. Он доказывает, что все творения благие, но есть существа, «сами по себе хорошие, но вредные для других [существ]. Таков, например, волк: для природы существование этого вида – благо, а для овцы – зло; или огонь: для воды он – зло, потому что уничтожает её»². Остальные вещи и явления абсолютно благи, но являются злыми для тех, кто понес наказание от Бога. Фома Аквинский отмечает интересную особенность: небытие не имеет никаких характеристик, то есть только то, чего нет, не может быть ни добрым, ни злым.

Иоанн Дунс Скот высказал мысль о том, что добро, не имеющее никаких причин, оснований или выгод, не может именоваться добром. Добро ради добра и есть выражение свободы. У Роджера Бэкона авторитет привлекает к греху, обычай – подталкивает, а причинами зла является невежество, предрассудки и ложь. Трактовка Уильяма Оккама основывается на стремлении провести четкое разграничение между знанием и верой, в итоге он доказывает невозможность происхождения зла и нравственных законов с нетеистической позиции, используя весь спектр логических средств, философ, по сути, возвращается к идее Ириния Лионского о зле как неповиновении Богу, наруше-

¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. Т. 1 ; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев : Эльга - Ника-Центр ; Москва Элькор-МК 2002. С. 181.

² Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. Т. 1 ; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев : Эльга - Ника-Центр ; Москва Элькор-МК 2002. С. 181.

нии Его благой воли. Завершая свой трактат «Метафизика и этика», Оккам разделяет намерения, которые есть не что иное, как акт воли, которые могут быть как добрыми, так и злыми, и склад воли – «(habitas) воли есть внутренне и необходимо добродетельный, ибо какой угодно другой склад (habitas) склоняет безразлично к актам и похвальным, и достойным порицания»¹. Из чего можно сделать вывод о том, что благой по сущности является только изначальное устройство воли.

Данте, как и многие его современники, обращался к проблеме происхождения и сущности добра и зла. И несмотря на то что его размышления отражают влияние предшествующих философов Средних веков, таких как Фома Аквинский, Бернард Клервоский, Роберт Гроссетест, а также взглядов, характерных для мировосприятия мистика, Данте дает совершенно определенные ответы на вопрос о добре и зле, используя язык Платона и Аристотеля. Так, в трактате «Пир» он прямо говорит, что «единство, видимо, есть корень того, что есть благо, а множество – корень того, что есть зло»². Данте считает недопустимой мысль о том, что Бог желает зла. Поэт и философ считает равнозначными понятия «злой человек» и «мертвый человек».

Из общего настроения размышлений средневековых мыслителей выделяется позиция основателя оксфордской философской школы Роберта Гроссетеста, который, оперируя языком логики, высказал предположение об ограниченности ее законов и невозможности их действия в отношении осмысления проблемы добра и зла³.

Проблема понимания добра и зла фигурирует и в трактатах представителей средневекового мистицизма. Интересную концепцию представляет Иоанн Рейсбрук, который прямо отождествляет Бога и Его Царство. Он концентрирует свое внимание на созерцании внутреннего образа Христа, в кото-

¹ Уильям Оккам: Избранное ; пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева под общ. ред. А. В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 211.

² Данте Алигьери. Монархия // Малые произведения [Перевод] / изд. подготовил и примеч. сост. И. Н. Голенищев-Кутузов. М. : Наука, 1968. С.319.

³ Об этом подробнее см. Роберт Гроссетест. Сочинения : пер. с лат. А.М.Шишкова, К.П. Виноградова и А. В. Апполонова под общ. ред. А.М.Шишкова, К.П. Виноградова. М.: Едиториал УРСС, 2003. – 328 с.

ром запечатлена суть добродетели. Иоанн уточняет, что речь идет не о Его Божественной сущности, поскольку она непостижима. Все добродетели во Христе основываются на трех началах: смирении, благодати и сострадании, благодаря которым происходит движение ко всем мыслимым благам и совершенствам.

Человек, как полагает Иоанн Рейсбрук, имеет право владеть и управлять своей душой, в которой царствует свободная воля. Интересно, что в восточной традиции мы не увидим подобных суждений. По мысли, фламандского мистика, главной добродетелью души является нравственная сила. Он говорит о необходимости получить от Бога способность «выхода к добродетели», что приводит человека «к Богу, к самим себе, к нашему ближнему благодатью и праведностью»¹. Существует некий закон, согласно которому человек в принципе не может совершать злодеяния, думая о Боге. Интересно, что в концепции Иоанна намерение, желание и любовь не предшествуют добродетели и не являются условием ее осуществления. Но сама добродетель направляется к Богу «вестниками души»: намерениями, любовью и желанием. Смысл познания, по мысли Иоанна Рейсбрука, заключается в очищении и упорядочивании души. Это определенная ступень к встрече с Богом. И обязанность человека не только в том, чтобы «любить Бога во всем», демонстрировать отсутствие привязанности к другим вещам, но стремиться к достижению «покоя в Боге», то есть того состояния свободы «от всей своей ревности, выше всех тварей и выше всех даров Бога и всех дел добродетелей, и выше всех осязаемых благодатей, какие Бог может проливать в тело и душу»².

Обращает на себя внимание то, что Иоанн Рейсбрук, как и Августин, останавливается именно на подробном описании духовного мира человека, проявлений нравственных мотивов, реакций на внутренние движения соб-

¹ Иоанн Рейсбрук. Одевание духовного брака// Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С.496.

² Иоанн Рейсбрук. Одевание духовного брака// Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 499.

ственной души человека, следующего по пути доброделания, пути самоиспытания в твердости собственных намерений.

М. Экхарт утверждает, что не существует такого человека, который совершал бы зло, желая его осознанно, и ключ к пониманию причин греховного деяния заключается в ожидании наслаждения. Истинное добро только то, которое человек совершает во имя Бога. Причем Экхарт настаивал на том, что творение добрых поступков, которое содержит в себе иные устремления, не относящиеся к мысли о Боге, унижает Его достоинство. В представлении Экхарта идеал, к которому должен стремиться каждый смертный – это снискание звания чада Небесного Отца. Он описывает это переживание как совершенно особенное состояние, которое выражается в стремлении «стать чужим всем людям и себе самому»¹.

Для рейнских мистиков добро есть то, что ведет человека к высшей истине. Так, Генрих Сузо доказывает, что даже зло, предстающее под маской добра, не повод бояться его и останавливаться на пути доброделания, стремления к «упорядоченной простоте», необходимой для постижения истины. Он говорит о необходимости уклоняться от людей, стремящихся к беспорядочной свободе. Размышление, направленное на познание веры, и рассуждения, содержащие истину, «совершенствуют человека, показывая ему его благородство и присутствие в нем божественной сущности, а также ничтожность всех других вещей»².

Подводя итог вышесказанному следует, что проблему добра и зла в контексте понимания человеческой личности в Средневековье мы должны рассматривать только сквозь призму ключевых библейских сюжетов, исходя из которых выстраиваются центральные проблемы христианской теологии. Неслучайно Р. Пасноу отмечает, что, говоря об эпохе Средних веков, «первое,

¹ Экхарт Мейстер. Изречения // Духовные проповеди и рассуждения. Репринтное издание. 1912 г. М. : Политиздат, 1991. С. 178-179.

² Генрих Сузо. Книжка истины // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 467.

что необходимо сделать, – найти наилучший способ говорить об этом времени»¹, то есть только при условии погружения в богословский контекст.

В экспликации сущности добра и проблемы происхождения зла в средневековой мысли проявлены ключевые смыслы в не только в понимании человеческой природы и путей ее совершенствования, но, прежде всего, – человеческой личности. Формирование представлений о характере, определении и природе добра и зла и круг вопросов с ними связанный раскрывают пути реализации личностного начала в человеке, позволяют понять, какие смыслы вкладывали представители средневековой мысли в процесс преобразования человеческого пребывания в личностное существование.

Анализ того, как мыслители Средневековья, начиная от апологетики до его заката Средних веков решали проблему теодицеи свидетельствует о поиске тех начал в первоначальной природе человека, которые ведут человека к подлинному конструированию его как личности. В средневековой философии личность эксплицируется именно в живом общении и взаимодействии с другой Личностью и другими людьми, благодаря чему она обретает подлинное бытие. Но это происходит всегда в ситуации внутреннего противостояния, выбора, на фоне никогда не прекращающегося и не останавливающегося противоборства в душе злу, склонность к которому стала частью послегреховной природы человека.

Поэтому концепции периода ранней патристики так или иначе свидетельствуют о том, что ответ на вопрос о происхождении и причинах зла не рассматриваются в русле онтологии, но всегда в человеческой природе. Поэтому зло трактуется как испытание, пройдя которое человек возвышался над собой, своим мышлением, своей греховной природой. В контексте средневековой мысли благодаря стремлению следовать благу, которое является свойством первоначальной природы и происходит процесс личностного самоопределения. В силу того, что добро относится к сущностному ее пониманию, благодаря ко-

¹ Pasnau R. *Metaphysical Themes 1274-1671*. Oxford: Clarendon Press, 2011. P. 2.

тому человек сохраняет присущее каждому личностное достоинство, актуализация которого ведет к преобразению человеческой природы.

Само по себе стремление к добру является путем к совершенству и раскрытию изначально природного и сущностно-личностного в человеке, а природное искажено в силу грехопадения, но первозданное, первоприродное имеет отношение к личностному.

Однако именно мысль патристики демонстрирует то, что добро и зло есть два пути, которые в равной степени оба пути способствуют духовному восхождению. Именно эта черта утрачивается в период схоластики и в эпоху расцвета средневековой культуры, как внимание и интерес к человеку.

Вот именно поэтому важно понять то, как менялись эти представления и те акценты, которые формируют две традиции философствования: западную и греко-восточную, начиная от апологетики, когда мысль о Христе, добровольно избравшем для Себя путь Крестной жертвы, телесного и душевного страдания, порождает моральный ригоризм, выразившийся в строгом аскетизме, отказе от брака, устраниии от мира, преисполненного зла. Естественное стремление человека избежать боли, страдания всеми мыслимыми способами порицается представителями данной эпохи. Характерной особенностью литературы апологетики является отсутствие внимания к несчастьям, бедствиям человеческим, поскольку всегда возникал вопрос: правомерно ли вести речь о подобных вещах, если крестная смерть Бога – самое величайшее злодеяние человечества, положило начало его спасению? Сохранившиеся письменные источники этого времени христоцентричны по своей сути: Христос, Его смерть и Воскресение главное в повествовании. Начавшаяся во второй половине I века эпоха гонений на христиан привносит в философию периода апологетики идею о том, что страдание, смерть и спасение - вещи взаимообусловленные. Именно в этом заключается объяснение того, почему в раннехристианском искусстве, например, в катакомбах, отмечается отсутствие сцен казней, мучений христиан. Следовательно, проблемы теодицеи не возникало как таковой.

В апологетической литературе мы не увидим описания внутренних мотивов, побуждений человека, фиксации внимания на духовном борении, стремлений дать моральную оценку конкретным поступкам человека, или объяснить различия между избеганием греха и явным противостоянием злу. Аксиоматика христианской этики, получившая свое выражение в Евангелиях, парадоксальна сама по себе, противоречит целесообразности и не имеет разумного обоснования, поскольку, например, желать добра, любить врага – вещи противоестественные для человека. Таким образом, направленность к добру в данный период получает свою реализацию в идее самопревосхождения, постоянном преодолении себя, тяготения к тому, что противоположно и даже противоестественно для человека.

К III веку в апологетике намечается иная по сравнению с раннехристианским периодом тенденция в рассмотрении проблемы добра и зла, которая осмысливается в антропологическом ключе. Способность к добру и злу является субстанциальным свойством человеческой природы, а стремление к доброделанию – изначальным призванием каждого человека, кратчайшим путем к личностному совершенству. Эта идея получает продолжение у Амвросия Медиоланского, а позднее и в философии Средних веков в лице Гуго Сен-Викторского. У Оригена впервые звучит мысль о необходимости отречения от себя, которое он определяет как преодоление греховного состояния, ставшего частью человеческой природы. Представители данного периода единодушны в том, что принудительность и добро несовместимы. Ключевой особенностью христианской литературы является стремление избежать вопросов, связанных с возникновением зла, ввиду существующих опасений подорвать веру в милосердие Бога. Всякое зло осмысливается как испытание твердости, духовных сил человека.

В эпоху ранней патристики наряду с теистическими концепциями все большее распространение получают синкретические учения, а также доктрины, в основе которых была манихейская идея о противоборстве двух изначально существующих начал, добра и зла. Вместе с тем усиливается внимание

к человеку, внутренней жизни его души, возникает стремление ответить на вопрос: если Бог благ и человек был также создан для блага, что привело его ко злу? Ключевым оказывается ветхозаветный сюжет о грехопадении. Амвросий Медиоланский, учитель гениального Августина, впервые предпринял попытку определить и описать свойства изначального устройства человека в период его догреховного существования и обозначить те изменения, которые произошли и закрепились в его природе после грехопадения. Для Амвросия тяготение к добру есть путь к совершенству, экспликация сущностно-личностного в человеке, то есть обретение «себя в себе самом». И хотя суждения Амвросия отличает этический ригоризм, характерный для раннехристианских писателей, радикально новым для мысли патристики является то, что он придал ключевое значение самопознанию и самопониманию, а также осмыслению этих процессов в духовном опыте. Не случайно именно идеи Амвросия Медиоланского стали основой антропологических взглядов Аврелия Августина.

Амвросий актуализирует еще одну проблему, решение которой упразднило бы главную антиномию христианства: о существовании Сатаны, что указывало на наличии зла еще до сотворения человека. В силу данного обстоятельства оказывалось непонятно, почему понес наказание весь человеческий род? В первые века попытка разрешить это противоречие привела к идее об апокатастасисе (то есть возвращение в прежнее состояние), но была признана еретической Отцами Церкви, тем не менее фигурировала в речах Иеронима, Оригена.

Представление о существовании мира бесплотных духов, вторгающихся в жизнь и поступки людей, прочно вошло в мир средневековой философии и культуры. Причем библейские тексты, на основе которых сформировалось понимание подобных вещей, указывают на личный характер злых сил: «И бесы веруют, и трепещут» (Иак.2:19). Поэтому и зло в средневековой литературе – это не только пороки, греховные деяния, но и темные силы, демоны, наполняющие своим присутствием мир земной, способные проникать в жизнь духа, то

есть той части человека, которая предназначена быть в согласии с Богом, в непрестанном общении с Ним. Значит, борьба со злом – это еще и постоянное противостояние темным силам.

В философии Августина, в его определении сущности добра и зла равнозначны три тенденции: основанная на традициях раннехристианской литературы, созвучная современной ему патристике и ориентиров, характерных для средневекового образа мысли. Так он развивает концепцию Амвросия Медиоланского, осмысливая зло в антропологическом измерении, трактуя его как искажение собственно человеческой сущности. Августин, как и его учитель, подвергает детальной оценке свойства изначальной человеческой природы и ее устройство после грехопадения. Он доказывает, что у первого человека отсутствовали осмысленный мотив к благу и способность «пребывания в добре», которые он приобрел уже после грехопадения. Соответственно, зло Августин трактует как испытание и фактор совершенствования человеческой природы. И вместе с тем никто из христианских авторов до него не концентрировал свое внимание на проблеме восприятия и оценки добра и зла изнутри, самим человеком.

Всю жизнь Августин не оставлял надежды найти однозначный и неоспоримый ответ на вопрос о происхождении зла. Он сформулировал базовые принципы теодицеи, объясняя существование несчастий, страданий и несправедливости в контексте христианской эсхатологии. Но его определение зла как лишения добра оказывается всего лишь отголоском неоплатонизма, в частности Ямвлиха, который выразил смысл зла как неполноту блага. Таким образом, Августин еще более обострил вопросы теодицеи, поскольку перед каждым сомневающимся или верующим во Христа возникал вопрос: в чем найти опору в бытии для созидания добрых дел, как созидать свою повседневную жизнь, если собственные усилия не гарантия достижения спасения, а воздаяние совершается свыше по необъяснимым для разума принципам, поскольку Бог «Кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18). Первым в Рай вошел разбойник. Этот факт приводил в замешательство не одно поколение

христиан, ставил в тупик исследователей, изучающих философию патристики и схоластики.

И тем не менее в лице Августина средневековая мысль разрывает свою связь с раннехристианскими принципами, поскольку он разрешает проблему теодицеи в собственно философском ключе, в контексте онтологии, представляя зло как часть мироустройства. Таким образом, у Августина впервые получает свою экспликацию идея о добре и зле как нравственных детерминантах, которые являются условиями существования мира вообще и нравственности как таковой.

Великий современник Августина Иероним Стридонский высказал идею о нейтральной сущности первоприроды человека. И несмотря на то что антропологические вопросы он рассматривал исключительно в контексте экзегетики или аскетики, Иероним приблизился к разрешению того противоречия, которое только усилил Августин. Позиция Иеронима основывалась на том, что человеческий разум просто не способен вместить даже мысль о Божественном суде и принципах воздаяния, полагая достаточным для человека признания и понимания этой истины.

В период раннего Средневековья на Западе отмечается влияние греческой мысли, по-прежнему сохраняющей связь с раннехристианскими принципами. Поэтому и в вопросе отношения ко злу Иероним во многом высказывался в согласии Восточными Отцами Церкви, считая губительной для человека греховную жизнь, а не испытания или наказания. Иероним отчетливо говорит о том, что все добродетели требуют самопреодоления, именно при данном условии возможна реализация парадоксальных принципов христианской этики, таких как непротивление злему, любовь к врагам, что, по сути, противоречит целесообразности и здравому смыслу.

V–VI века на христианском Западе были ознаменованы попыткой интеграции греко-восточных принципов аскетизма, монашеских практик в жизнь Римо-Латинской Церкви, а вместе с ними и проникновением антропологических идей византийской философии в западноевропейскую мысль. Эта тен-

денция отчетливо обнаруживается в трудах Иоанна Кассиана Римлянина, Григория Двоеслова, а также, значительно позднее, у Беды Достопочтенного, пытавшегося найти причины зарождения злого намерения в душе человека. Но ярче всего отголоски греко-восточной идеи проявляются у Иоанна Кассиана Римлянина, который прямо говорит о том, что злом назидаются или исправляются, а добродетель зиждется на страхе и любви к Богу, реальное испытание боли, страдания не является таковым по сущности. Его мысль в целом повторяет и Григорий Великий (Двоеслов), в высказываниях которого добро и зло определяют существование друг друга и нравственности как таковой.

Сущностной особенностью греко-восточной патристики является единое отрицание мысли о причастности Бога к творению зла или несправедливости, поскольку постановка подобной проблемы равнозначна неверию или сомнению в существовании Бога. Соответственно, страх, боязнь страданий осуждается в Отцами Церкви. Практически все представители византийской патристики и Средневековья рассматривают тяготы и мучения, которые посылаются человеку в его бытии как средство восстановления его падшей природы и достижения теозиса. При всем многообразии греко-восточной святоотеческой литературы периода патристики и Средневековья смыслообразующим в философских трактатах, проповедях, догматико-полемических текстах и аскетических практиках оказывается принцип любви как реализации всей полноты бытия. Для византийской философии характерна установка о недопустимости отождествления греха и грешника, именно поэтому любовь не может прекратиться никогда, даже по отношению к человеку недостойному. В произведениях греческих Отцов постоянно фигурирует слово «страсть», под которым подразумевается болезненное, противоестественное состояние человеческой души, ее неправильные действия. И здесь «грех» и «страсть» не могут пониматься как синонимы. Слово «страсть» раскрывается в значении «страдание», следовательно, грешный человек – это страдающий человек, поэтому смысл всех духовных устремлений заключен в достижении всей полноты бесстрастия.

Тем не менее все предшествующие концепции как на Западе, за исключением Августина, основываются на человеке как творце и источнике зла, фундаментальной характеристикой философской мысли апологетики и патристики является то, что этические воззрения являются частью антропологических взглядов, соответственно, добро и зло в теистическом контексте есть нравственные детерминанты, понимаемые как условия существования нравственности.

Попытки определить онтологический статус зла или целенаправленно доказать его отсутствие начинаются в эпоху ранней схоластики. Но, несмотря на столь разнообразные философские трактовки, характерным является использование философами средств логики и диалектики. По-прежнему возникают концепции, в основе которых стремление разрушить августиновскую идею предопределения или, напротив, продолжающие базовые принципы миропонимания Августина. Исключением является позиция учителя Петра Абеляра, Гильома из Шампо, который высказывает парадоксальный для своей эпохи взгляд о том, что сущность первоприроды человека изначально предполагала способность к осмысленному пониманию добра и зла, которую он называет законом ума, благодаря чему и можно вести речь о наличии свободы воли в человеке. Из чего неминуемо следует, что нарушение божественной заповеди Адамом было результатом осознанного и добровольного выбора, но не следствием искушения, заблуждения или обмана. Кроме того, философ присваивает Богу чувство ненависти, давая определение высшему злу, которое является таковым оттого, что Он его ненавидит. Добро же есть высшая любовь Бога. Таким образом, Гильом исключает бывший неизменно фундаментальный принцип теоцентризма – понимания Бога как абсолютного блага. Причем философ настаивает на том, что дьявола побудил совершить свое деяние «инстинкт злобы». Тогда получается, что Бог сотворил существо изначально злое. Об этом совершенно определенно идет речь в его трактате «Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере». Данная позиция вызывает

недоумение, поскольку получает свою аргументацию в трудах представителя Парижского духовенства, каковым был Гильом.

Исключительным явлением в средневековой философии и культуре была личность Франциска Ассизского. По сути, его образ есть последняя попытка западной мысли вернуться к евангельскому идеалу. Добро не написанное, не произнесенное, но исполненное, которое разрешило все противоречия. Добродетель есть нечто подлинно живое. Франциск заговорил о любви к Богу. С одной стороны, он не сказал ничего исключительно нового. Но была, возможно, принципиально иной сама форма трансляции христианской истины, не свойственная доселе католической духовности, изменившая вектор западноевропейского миропонимания. Жизнь Франциска, по сути, есть протест против понимания веры и добра как предметов философского знания, стремления препарировать духовный опыт, который в Средние века утратил аксиологические принципы христианства. Он постулировал концепт деятельного добра как полноты осуществления человеческого бытия, в основе которого евангельский идеал всеобъемлющей любви, упраздняющей все законы.

У Фомы Аквинского зло, исходящее от человека, не имеет никакого отношения к Богу. Нейтральным в моральной оценке, по мысли философа, может быть только небытие, не имеющее каких бы то ни было свойств или качеств.

Проблема добра и зла находит отражение и в трактатах представителей средневекового мистицизма. Конечно, говорить об отношении к вопросу теодицеи в рамках этого направления – непростая задача, учитывая специфический язык, зарождающийся в глубинах индивидуального духовного опыта, осмысление которого основывается на личных переживаниях. Тем не менее представители данного течения в большинстве своем отвергали вопрос происхождения зла, не стремились обосновать его присутствие в мире, но пытались передать то, как они понимали добро и зло в контексте мироощущения мистика. В большей степени их интересовали внутренние мотивы поступков чело-

века, реакции на духовные переживания, пути возрастания в добродетели, концентрация внимания на испытании собственных намерений.

Таким образом, большинство философов патристики как на Западе, так и на Востоке сходятся в одном: даже зло Бог направляет во благо. Высшее благо – за пределами дольного мира, а нравственные обязанности служат только средством достижения заслуженной награды. И в греческой, и в латинской патристике фигурируют мысль о свободе как сущности добродетели, невозможной как обязательство, понимание ограниченности человеческого добра и бесконечности людского зла, идея этического детерминизма.

Впоследствии средневековая мысль, как на Западе, так и на Востоке, по-прежнему, развивалась в границах теизма, однако западноевропейская философия постепенно утратила раннехристианские принципы, в основе которых было внимание к образу Богочеловека, Его Личности, заменяя его интересом к вопросу осмысления зла, определения его онтологического статуса. И если греко-восточной мысли доминирует установка обвинить человека, на Западе – оправдать Бога. И если в греческой традиции ключевым в осмыслении проблемы происхождения зла является понятие «грех». Здесь всегда присутствует попытка дать четкое определение греха, стремление к детализации в описании его проявлений в человеческой природе, с целью нахождения практических рекомендаций, способов борьбы с ним в помыслах, мотивах, поступках. В то время как в западноевропейской философии понятие «грех» постепенно исключается из философских трактатов Средних веков, а добро и зло становятся равнозначными предметами познания в контексте онтологии.

2.3. Свобода как фундаментальное основание человеческой личности в средневековой философии

В античной философии свобода не считалась фундаментальной проблемой. Для греков философствовать – значит способность спрашивать, о чем бы то ни было. Свобода есть судьба человека, сущность которого «в том и заключается, что он есть единственное существо в космическом обстоянии всего

сущего, способное на все откликаться, всему отвечать и тем самым соответствовать»¹.

Христианское осмысление свободы конституируется на основе радикального преобразования греческого понимания свободы, но и тем самым его сохранении. В христианском миропонимании свобода предшествует творению мира, представляющего собой результат Божественной любви и ничем не ограниченной свободы Бога. Свобода в христианском миропонимании обретает божественное измерение. В Средние века человек, наделенный свободной волей свободен только тогда, когда он приобщен к Божественному Слову, творящему мир и сохраняющему его в относительно независимом бытии, что с одной стороны, предполагает независимость от природы, с другой – «независимость от Бога, самостоятельность человека по отношению к Богу»².

Христианство открывает возможность осмысления проблемы свободы в связи с новым фундаментальным пониманием личности человека, поскольку само христианство оказывается в первую очередь проповедью Личности Христа как свидетельства самой Истины. Поскольку Христос говорит о себе: «Я есть путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Следовательно, истина в контексте средневековой мысли приобретает онтологическое измерение.

Проблему свободы и производную от нее тему свободы воли при анализе вопросов, связанных с человеком и его существованием рассматривали мыслители самых разных эпох³. Возвращаются к ней и современные как русские, так и зарубежные философы⁴. Проблема свободы в контексте челове-

¹ Торубарова Т. В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб. : Наука, 1999. С. 4.

² Торубарова Т. В. Метафизика антропоцентрической свободы (от Декарта к Канту) : Монография. Курск: Курск, 1994. С. 4.

³ Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали : Две основные проблемы этики ; пер. с нем. Ф.В. Черниговца. 2-е изд. Санкт-Петербург : А.С. Суворин, 1887. – 352 с.; Фромм Э. Бегство от свободы ; пер. с англ. Г. Ф. Швейника; общ. ред. и послесл. [с. 248-267] П. С. Гуревича. М. : Прогресс, 1990. – 269 с.

⁴ Водолагин А. В. Метафизика воли. Волюнтаристическая традиция в истории западной философии : монограф. СПб: Нестор-История ; Москва, 2012. – 283 с.; Карпов К.В. Проблема предопределения и свободы воли в культуре позднего средневековья : концепция Григория из Римини : автореферат дис. ... кандидата философских наук : Ин-т философии РАН. Москва, 2009. – 30 с.; Макаров В.В. Развитие понятия свободы в философской традиции ; под ред. Ю. И. Ефимова ; Российская акад. наук, Академический физико-технологический ун-т, Санкт-Петербургская каф. философии. – СПб : Изд-во Политехнического ун-та, 2008. – 147 с.; Прокофьев А.В. Нравственность и свобода воли (Кант-Шопенгауэр-Фейербах) // Этическая мысль. 2000. №1. С. 159-181. Пархоменко Р.Н. Генезис идеи свободы в западноевропейской философии // Философ-

ской личности была предметом интереса исследователей и рассматриваются в разных аспектах, но акценты чаще всего делаются на согласовании ее с темой зла или выбора между добром и злом¹.

Размышление об эпохе Средневековья достаточно редко согласуются с представлениями о свободе. И может показаться, что, апеллируя к Средним векам, целесообразнее было бы остановиться на описании разного рода зависимостей, ограничений и принуждений, с которыми сталкивался человек в повседневной действительности. Но проблема личности в средневековой философии разворачивается в теоцентрической перспективе и неотделима от понятия свободы. Но парадокс заключается в том, что сама свобода и размышление о ней оказываются несвободными, поскольку они зависимы от доктрины. Так, задаваясь вопросом о проблеме свободы Исайя Берлин, пишет: «Принудить человека – значит лишить его свободы»². С другой стороны, возникает вопрос, а можно ли ограничить свободу, если «Универсальность идеи свободы определена ее сущностью, которая заключается в устранении ограничений. Этот мотив сохраняет актуальность во все времена и в любом обществе»³, – как отмечает Ю.Я. Вин. Нельзя забывать и о том, что свобода все-таки есть «возможность поступить иначе»⁴ и всегда связана с проблемой «существования альтернатив»⁵. И несмотря на то, что данные положения выражают, по утверждению авторов, подходы, существующие в аналитической философии, они справедливы в отношении свободы в контексте экзистенциального опыта человека.

ская мысль. 2012. № 4. С. 179 – 210; Чистякова О.В. Свобода воли и Божественное предопределение в восточной и западной патристике в контексте ортодоксальных (сотериологических) и философских различий // *Logos et Praxis*. 2018. №2. С. 6-15 и другие.

¹ Тульчинский Г. Л. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб.: Алетейя, 2018 – 484 с.: ил.; Свендсен Л. Философия свободы; пер. с норв. М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 264 с.; Franks W. P. Divine freedom and will defenses // *Neuthrop Journal*. 2015. 56 (1). P. 108–119 и другие.

² Берлин, И. Философия свободы. Европа / И. Берлин; пред. А. Эткинда. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 47.

³ Вин Ю. Я. «Свобода» – социокультурный концепт в историческом исследовании Средневековья: теоретические аспекты // *ЛиТ. Исторический альманах*. 2012. №2. С. 123.

⁴ Васильев В. В., Волков Д. Б., Синеокая Ю. В. Свобода воли: новые повороты старых дискуссий // *Философский журнал*. 2017. Т. 10. № 1. С. 62.

⁵ Васильев В. В., Волков Д. Б., Синеокая Ю. В. Свобода воли: новые повороты старых дискуссий // *Философский журнал*. 2017. Т. 10. № 1. С. 63.

И в этой связи правомерен вопрос о том, как возможно вести речь о свободе в контексте человеческой личности в Средние века, если в христианском миропонимании все, что существует, как утверждал сначала Филон Александрийский, а вслед за ним и Ориген, не свободно от Бога? Но человек в своем земном бытии всегда зависим от естественных законов, от своей телесности, ибо физические страдания, болезни в первую очередь и всегда ставят вопрос о возможности свободы, а для религиозного человека оказываются всегда испытанием веры в Бога. О какой же свободе можно вести речь, если человек скован природной ограниченностью, узами тела, то есть как тварное существо он несвободен. И причину этого И.В. Астэр видит в том, что в после грехопадения человек не обладает «духовной силой личности – той энергией личности, что была у первозданного человека и распространялась на его тело»¹. И с этим нельзя не согласиться, но в Ветхом Завете, повествующем о сотворении мира, свобода есть сущностное основание человеческого бытия. В трактовке фрагмента о жизни первых людей в раю представители средневековой мысли единодушны в том, что человек изначально обладал не только свободой самоопределения, но и свободой от болезней, смерти. С одной стороны, творение Божие не может быть несвободным, но с другой – в средневековой мысли впервые отчетливо выражается идея о том, что вести речь о свободе можно только при наличии веры в Бога.

И если обратиться к периоду формирования представлений о свободе в контексте человеческой личности, то мы можем отметить, что уже в период апологетики во многих произведениях западных Отцов и Учителей Церкви звучат высказывания о том, что Бог создал человека свободным и самовластным. Это утверждение в самых разных интерпретациях мы находим у Иустина Философа, Тертуллиана и других мыслителей первых веков. Причем человек, по мысли Иринея Лионского, изначально обладает возможностью сохранять свою свободу (*libertas*) не только в действиях, но и в вере.

¹ Астэр И. В. Понимание свободы в христианстве и либерализме. Свобода как служение и свобода как произвол // Russian Journal of Education and Psychology. 2015. №7 (51). С. 89.

В средневековом теоцентризме свобода рассматривается как то, без чего человеческая природа была бы несовершенна. Но каждый философ неизбежно сталкивался с вопросом, каким образом может осуществляться человеческая свобода и сохраняться способность свободного решения – *liberum arbitrium*, если все определено Богом? Более того Филон, а впоследствии и Ориген были единодушны в высказываниях о том, что в мире не существует ничего, что было бы освобождено от Бога. И здесь идет речь не о пантеистическом растворении Бога в природном мире, но об актуальном Божественном присутствии в бытии, которое понимается как сфера подлинной свободы.

В западноевропейской средневековой традиции философствования ум есть главенствующее начало в душе человека. Подлинную свободу человек способен обрести благодаря стремлению к познанию истины. Неслучайно Климент Римский прямо говорит о том, что истина заключена в свободе, а Тертуллиан в произведении «К язычникам» ставит знак равенства между понятиями *verum* и *libertas*.

Поэтому триада познание – истина – свобода, последние из которых оказываются диалектически взаимосвязанными, является ключевой для понимания сущностных оснований человеческой личности в средневековой философии. В трудах средневековых мыслителей конституируется идея о возможности достижения освобождения ума как осуществления свободы. Но только вера дарует свободу уму. На этом настаивает Аврелий Августин.

И вера трактуется как акт *liberum arbitrium* и принимается свободой, которая совершается в этом принятии. Таким образом, познание истины в средневековом миропонимании выступает путем к свободе, а вера – ее проявлением.

Но здесь возникала проблема следующего порядка. Уже во II веке в творениях апологетов появляется стремление точно обозначить и определить сущность христианской веры, основанной на признании авторитета Церкви. Именно поэтому Тертуллиан выбирает в качестве главного аргумента убеждения признание и безоговорочное подчинение авторитету. Он уповает на необ-

ходимость установления этой истины разумом человека, доказывая, что относящий себя к Церкви Христовой должен воспринять содержание вероучения, одновременно отвергнув все остальное, что может так или иначе стать предметом веры.

Принятие христианской доктрины есть то, благодаря чему человек способен воспринимать истины веры, безусловное признание которых совершенно необходимо для христианина, чтобы по праву причислять себя к составу Церкви. Доктрина, таким образом, оказывается основным способом познания и сообщения истины; она охраняема и приобретает каноническое утверждение, следовательно, имеет обязательный характер. Только в догматическом выражении такого рода истина способна сохранять свое непреложное содержание. Догмат некоторым образом ограждает человека от ошибочного понимания истин веры. Такой путь не только формирует знание того, что содержится в вере, но и приводит к ясному и всеобъемлющему познанию вещей и может возвыситься до «мудрости», которая трансцендентна по отношению к «миру сему». Антиномичный характер основных христианских догматов делает невозможным принятие их человеческим разумом вне веры, поэтому стремление создать безусловную форму истины Откровения из ее условного выражения определяет не только так называемый период патристики, но и многие столетия средневековой схоластики.

Тогда неизбежно возникал вопрос: как возможно осуществление человеческой свободы, если вера опирается на догматические положения, а истина имеет доктринальный характер?

Аврелий Августин находит разрешение этой проблемы. Ему кажется убедительной мысль о том, что истина не может преподноситься в готовом виде: это всегда будет вызывать внутренний протест и неприятие ее. Августин не может не признать того, что человек, впитавший дух античности, независимый от всякой догмы и канона, всегда будет ощущать некую принудительную необходимость, не согласующуюся с представлениями о свободе. Он утверждает, что с принятием доктринальных положений свобода не утрачива-

ется и покорность догме есть особенная сила. Тем более что мышление, по мнению Августина, «...не создает истины, а находит ее готовой. Отсюда: прежде чем ее находят, она пребывает в самой себе, а когда ее находят, она служит к нашему обновлению»¹.

Дело в том, что уже в трудах апологетов свобода не соотносится с внешними по отношению к человеку условиями и обстоятельствами жизни. Еще Ориген в трактате «Против Цельса» говорил о том, что нет такого человека, кто был бы «свободен от греха», поэтому свобода здесь всегда согласуется с представлением о добродетели. Мысль Филона о том, что «всякий добродетельный свободен», мы находим в самых разных интерпретациях у Тертуллиана, в работах его современников и последующих мыслителей эпохи патристики. Так, Амвросий Медиоланский утверждает, что «не природа создает раба, но неразумение, и соответственно свободного – не отпущение на волю, но научение»². Его рассуждения строятся на том, что само Евангелие пронизано духом свободы и принимающий библейские истины обладает мудростью. Поскольку в человеке не подвержен рабству только разум, следовательно, по-настоящему свободным может быть только тот, кто обладает мудростью. И далее Амвросий поясняет, что такому человеку свойственно мыслить и желать только блага. Мудрый человек, в каком бы звании, положении или состоянии он ни находился, всегда будет свободен, поскольку таковым может являться только тот, кто «свободен внутри себя», так как закон создан не только для соблюдения внешних установлений, но для следования ему в духовной жизни. Наряду с вышеуказанной точкой зрения Амвросий высказывает своеобразную мысль о свободе. Он пишет о том, что Бог не исполняет многие просьбы людей, так как это было бы свидетельством Его несвободы.

В согласии с предшественниками звучит и обращение Августина к Богу в «Исповеди», и его горячая мольба об освобождении от власти греха. Он

¹ Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 40.

² Амвросий Медиоланский, свт. Амвросий к Симплициану. Письма. // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т.4. Ч.1. М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 91.

называет невоздержанность «рабской свободой» и вспоминает о том времени, когда и сам любил такую свободу – «свободу беглого раба». В другом произведении Августин развивает идею свободы от греха, избавившись от которого, человек должен стать рабом Истины. Быть в таком состоянии и означает обрести подлинную, совершенную свободу, находясь в состоянии «благотворительного рабства». Человек должен стать достоин свободы. В трактате «О количестве души»¹ он поясняет, что только добродетельные поступки и служение Богу делают душу достойной свободы.

Глубокое и всестороннее осмысление феномена свободы в контексте формирования представлений о человеческой личности в западноевропейской философии принадлежит Августину. Он фокусирует внимание на этом вопросе и впервые в средневековой мысли формулирует понимание христианской свободы, которая конституируется в идее свободы от греха, то есть свободы в самоограничении, с которой и начинается осуществление человеческой личности. Ведь порок, всякий грех, по мысли Августина, есть источник страха. В свою очередь, без преодоления страха страданий невозможно достижение свободы как таковой. И движение к обретению свободы есть не только преодоление своих порочных страстей, но и испытание себя в том, не чувствует ли человек равнодушия к истине, то есть состояния, которое, по мнению философа, не менее опасно, чем греховные деяния.

Таким образом, Августин конституирует бытийность свободы в опыте веры, которая возвращает человека к самому себе, обращает мысль вглубь себя. И свобода, осуществляемая в опыте веры, есть то, благодаря чему эксплицируется личностное начало в человеке, которое реализуется в полной зависимости от Бога. Еще Филон указывал на то, что «быть рабом Бога – это предмет величайшей гордости и сокровище ценнее не только свободы, но и богатства, и власти, и всего, что в почете у смертного рода»². Таким образом, при-

¹ Блаженный Августин. О количестве души // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 260.

² Филон Александрийский. О херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Канине // Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 135.

знание человеком своей зависимости и есть свидетельство его свободы, потому что в средневековом миропонимании только Создатель изначально обладает абсолютной свободой и Ему не может быть присуща какая-либо необходимость. Свобода получает свое практическое осуществление в жизни человека только благодаря его личной ответственности, в самоотречении от собственного волеизъявления, что делает душу человека, по мысли Аврелия Августина, «достойной свободы».

Но *libertas* как свободная зависимость в средневековом мышлении есть еще и проявление любви, которая в согласии с евангельской традицией есть полнота всех совершенств. Эта идея впоследствии получает свое всестороннее осмысление у рейнских мистиков. Так, Раймунд Луллий вопрошает: «„Скажи, безумец, хочешь быть от всего свободным?“» Ответил: „Да, но лишь бы не от Возлюбленного“»...«„Безумец, скажи, что есть любовь?“ Ответил, что любовь есть сила, ввергающая свободных в рабство, а рабам дарящая свободу»¹.

Таким образом, личность в христианском миропонимании конституируется благодаря любви, которая невозможна без жертвы, а она, в свою очередь, немислима вне свободы. Следовательно, без любви и свободы не существует и самой личности. Этот аспект взаимообусловленности этих понятий выделяет в своих исследованиях Г.В. Хомелев, раскрывая метафизический контекст свободы². В другой работе он ясно говорит о том, что «Тот, кто любит, способен отдавать и жертвовать всем во имя своей любви. Тот, кто не способен на это, – тот не любит и потому не свободен. Не свободен даже тогда, когда поступает по собственной воле»³.

Но только Августин в своих трактатах стремится раскрыть разнообразные грани феномена свободы в контексте понимания человеческой личности в теоцентрическом горизонте мышления. С распространением христианства

¹ Раймунд Луллий. Книга о любящем и возлюбленном ; изд. подгот. В. Е. Багно ; пер. с фр. В. Е. Багно, А. М. Косс. 3-е изд., стер. СПб. : Наука, 2016. С. 47.

² Хомелев Г. В. Метафизика абсолютной свободы: христианское понимание // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 11 (49): в 2-х ч. Ч. 2. С. 176-180.

³ Хомелев Г.В. Философский и религиозный смысл христианского учения о свободе человека // Манускрипт. 2018. № 1(87) С. 96

ключевой оказывается цель, достижение которой невозможно в границах земного существования – искать Царствия Небесного и стать его гражданином. Царствие Небесное – реальность невыразимая и недоступная: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор.2:9). С одной стороны, в библейских текстах представлены конкретные образы и характеристики этого Царствия. С другой – это то, что существует и проявляется уже сейчас, в настоящем, изменяя строй внутренней жизни человека и его земного существования, но которое в полной мере откроется только в будущем. Очевидно, что достижение Царствия Небесного есть стремление к полноте бытия, к бесконечному счастью, поэтому в христианском мировосприятии интенция повседневности наполнена стремлением к иной действительности, «не от мира сего», неизъяснимой и непередаваемой. Тем не менее подобная цель способна повергнуть человека в смятение, потому что с точки зрения здравого смысла как можно стремиться к тому, чего нет? Что человек не может не только осязать, но даже представить? Как может человек увидеть реальность, превосходящую его понимание, и каким образом отрешиться от того, что он видит здесь и сейчас?

Многие мыслители периода патристики умалчивают о том, каким образом они разрешали эти внутренние противоречия. Августин пытается найти объяснение того, как можно существовать в границах этого мира, устремив свой взор в вечность. Он настаивает, что в любом состоянии и положении у человека всегда остается «возможность свободы в области умственной». Именно поэтому даже в своем служении Богу человек всегда сохраняет *libertas*. Это неотъемлемая часть Божественных законов. Поэтому человек, по мысли Августина, должен возненавидеть то, от чего хотел бы освободиться, и направить свой ум к тому, что «существует истинно и пребывает неизменным». Это внутреннее состояние он определяет как свободу от «условий, места и времени». Об этом идет речь в его трактатах «Об истинной религии», «О Символе веры».

Августин описывает те внутренние состояния души, пережив которые, человек способен достичь подлинной свободы, то есть стать, личностью «непобедимой и совершенной». Таковым человека делает отсутствие возможности лишиться того, что он любит, что является воплощением полноты человеческой свободы. И когда это произойдет, человек обретет состояние совершенной радости, силы, которое означает утрату сомнений, страхов, чувства безысходности и беспокойства, всего, что разрушает внутреннее устройство его личности.

Для многих философов эпохи Средних веков тайна свободы человеческой личности раскрывается в самом образе Христа, поскольку Он добровольно избрал путь жертвы и, существуя в границах человеческой природы, не отрекся от ее законов, но разрушил их благодаря присущей человеку способности реализации свободы самоопределения, то есть создания собственной жизни сообразно с Божественным замыслом о ней, достигнув тем самым той степени личностного совершенства, о которой говорится в Евангелии: «...будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48). Определенный христоцентризм в понимании человеческой личности характерен для мышления Франциска, Бернарда Клервоского. Образ Франциска в средневековой литературе являет яркий пример свободного доверия Сыну Божию и жизни со Христом. Именно ощущение Его личного присутствия в мире побудило Франциска увидеть идеал свободы в природном мире. Он по-своему осмыслил феномен свободы и объяснил его как то, что даровано Богом всем сотворенным существам. Более того, Франциск считал, что идеалом свободы для человека должен служить пример неразумных тварей, уверяя, что именно представители природного мира по сравнению с человеком одарены большей свободой. И проповедь освобождения от всех земных благ нашла практическое воплощение в его жизни. Для Ансельма факт воплощения Христа есть доказательство достоинства человеческой личности, а Бернард Клервоский свидетельствовал о том, что человеческая природа была преображена для духа свободы жертвой

Христа и человеку для познания истины достаточно размышлений о событиях Его жизни.

Уже в период патристики формируется и развивается представление о свободе как избавлении от власти смерти, которое осуществилось в истории человечества фактом Боговоплощения. «Ведь победа Христа, – пишет Амвросий Медиоланский, – это победа свободы, которой дарована всем благодать и никому не причинена несправедливость. Итак, во всеобщем освобождении никто не является пленником»¹. Этой теме посвящены трактаты «О христианской науке» Августина, «Почему Бог стал человеком?» Ансельма Кентерберийского.

Но, раскрывая сущность феномена свободы в контексте представлений о человеческой личности в теоцентрическом миропонимании, средневековая мысль столкнулась с проблемой, которая так и не получила положительного решения: это вопрос о свободе воли. Еще задолго до общеизвестной полемики Августина с Пелагием обозначить данную тему в своих размышлениях пытались мыслители периода апологетики. Интересно, что в сочинениях философов II – III веков отсутствует всякое стремление сопоставлять или соизмерять свободную волю человека и Божественную благодать. Все эти рассуждения объединяет то, что подавляющее большинство философов говорит о существовании закона свободы и проявлении свободной воли в ситуации морального выбора человека и посмертном воздаянии за добро и благие деяния. Вторым лейтмотивом в произведениях апологетов звучит мысль о существовании свободной воли, которая является врожденным свойством человеческой природы и одним из свидетельств подобия Божия. Так, Иустин Мученик, например, настаивает на том, что «не по судьбе люди действуют или терпят случающееся с ними...такова природа всякой твари: быть способною к пороку и добродетели, и ни одна из них не была бы достойною похвалы, если бы не

¹ Амвросий Медиоланский, свт. О Святом Духе // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 6. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 75.

имела возможности склоняться в ту или другую сторону»¹. Эту же мысль неоднократно повторяют Татиан в «Речи против эллинов», Ириной Лионский. Тертуллиан высказывает подобные суждения, но добавляет, что Бог не нарушил закон свободы даже тогда, когда человек вознамерился использовать свое право выбора во зло и полагал, что «...пусть сам человек будет виновным в нарушении закона, которому он не пожелал повиноваться, а не Бог...»². Философ считал, что свобода воли в послушании Богу есть орудие против злых сил и путь к спасению.

Среди идей мыслителей периода апологетики выделяется взгляд Оригена о свободе воли. Нельзя не отметить, что философ высказывал вполне противоречивые суждения по этому вопросу. С одной стороны, он утверждал, что каждая «разумная душа обладает свободой решения» и размышление о свободе воли невозможно вне рассмотрения ее природы. С другой стороны, Ориген говорил, что человек согрешает не сам по себе, но злые силы обременяют его душу грехами. И проявление свободы воли заключается в том, чтобы освободиться от такого бремени.

Таким образом, в период патристики формируется утверждение, согласно которому *libertas* есть горизонт, раскрывающий сущность человеческой личности. Отвергать свободу воли – значит отрицать не только личностное начало в человеке, но и закон свободы как онтологический принцип бытия, который установлен Богом. Личность человека получает актуальное развитие по мере совершения действий, основанных на свободном выборе.

В V веке полемика Аврелия Августина с Пелагием задает совершенно иной вектор в осмыслении вопроса о свободе воли в контексте понимания человеческой личности. Здесь впервые сопоставляется свобода Божественной благодати и человеческих усилий и действий в нравственном совершенствовании. И в этой связи следует подчеркнуть, что исследователь Хан-Люэн Кан-

¹ Иустин Философ. Апология вторая // Святой Иустин-философ и мученик : Творения : пер., предисл. А. И. Сидорова. М. : Паломник : Благовест, (репринт. изд.), 1995. С.112.

² Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона, Книга 2, глава 7 ; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб. : «Издательство Олега Абышко» ; «Университетская книга», 2010. С. 142.

цер Комлине полагает, что и до Аврелия Августина уже существовала попытка мыслить о проблеме свободы воли в русле идеи предопределения. Она видит влияние Киприана Карфагенского на Августина¹.

Как и его современники на Западе, так же, как и на Востоке, Августин, безусловно, признавал наличие у человека свободной воли, которой наделена душа. Добрая воля, по мысли Августина, дарована для совершения нравственных поступков, но тем, кто избран Творцом. Следовательно, и добрые дела творит не сам человек – их производит Бог. Августин пишет: «Ведь свободное решение достаточно для зла, а для добра недостаточно, если оно не поддерживается Всемогущим Благом»².

К злодеяниям, считает философ, грешников побуждает собственная воля, за что они в конце времен и получают осуждение и претерпят наказание. Худшая участь ожидает тех, кто не веровал, поскольку не знал божественных заповедей. Из чего следует та часть человечества, которая не избрана Богом для добра, не имеет выбора и обречена совершать только зло. Августин приводит аргумент, которому трудно что-либо противопоставить: «...благодать Божия дается не по нашим заслугам; ведь мы видим, что она давалась и ежедневно дается не только без каких-то добрых заслуг [человека], но даже при предшествующих многочисленным злым заслугам»³.

И хотя С.С. Неретина указывает на то, что «проблема воли и возникает из попытки разрешить проблему появления зла»⁴, это не совсем так. Именно божественная благодать – исходная позиция в рассуждениях Августина о происходящем в мире течении жизни, а также совершающихся событиях и поступках людей. Такая точка зрения привела философа к выводу о том, что и спасение свершается следствием действия *gratiae Dei*. Если бы это было не

¹ Han-luen Kantzer Komline. Grace, Free Will, and the Lord's Prayer: Cyprian's Importance for the «Augustinian» Doctrine of Grace Western Theological Seminary // Augustinian Studies. 2014. Vol. 45:2. P. 247–279.

² Блаженный Августин. Об упреке в благодати. Антипелагианские сочинения позднего периода ; ред.совет: А.Р. Фокин (гл.ред.); пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 247-248.

³ Блаженный Августин. О благодати и свободном решении. К Валентину и подвизающимся с ним монахам адруметским, в одной книге. Антипелагианские сочинения позднего периода ; ред.совет: А.Р. Фокин (гл.ред.); пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 161.

⁴ Неретина С.С. Воля как провокация творчества // Интеллект и воля в средневековой мысли : Альманах ; под ред. О. Э. Душина, К. А. Шморага. СПб – Псков : Псковский государственный университет. 2020. С. 10.

так, не существовало бы полемики с Пелагием и новая жизнь этой идеей Августина спустя тысячу лет в фундаментальных положениях протестантизма. В оценке проблемы соотношения свободы человеческой воли и Божественной благодати мы склонны согласиться с идеей, высказанной философом Линдой Загзебски из университета Лойолы, которая говорит о том, что «Божественное предвидение и свободная воля человека логически не логичны, несовместимы, в значит, еще не разрешена напряженность между ними... Проявить худший вид дисгармонии – это не сказать, что они гармоничны»¹.

Признание концепции Августина о свободе воли и даре благодати полностью исчерпывает для человека возможность самостоятельного делания добра без благодати Бога. Свобода в таком случае оказывается ограниченной, и отпадает необходимость нравственного совершенствования. Такая логика отчасти подвергает девальвации не только человеческую личность, но и свободу как таковую.

Тогда неизбежно оставался вопрос: почему Бог одним отказывает в милости, а другим подает ее даром? Очевидно, что такая позиция разрушала ключевые принципы не только монашеской жизни, но и фундаментальных основ христианства, ведь одним из его главных положений является возможность распорядиться собственной свободой, используя ее для выбора в пользу добра, от чего в конечном итоге и зависит посмертная участь человека, когда свершится Божественный Суд над миром. Ведь Августин совершенно очевидно вступил в противоречие с евангельскими текстами, потому что апостол Павел говорит о том, что «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:4). Неясно, почему философ и богослов игнорирует еще один новозаветный текст, в котором явно и недвусмысленно говорится о принципах воздания, то есть притчу о Страшном Суде, в которой идет речь о разделении всех людей на «агнцев» и «козлищ», о награде за добрые поступки человека в его земной жизни.

¹ Zagzebski L. Divine Foreknowledge and Human Free Will // Religious Studies. 1985. Vol. 21. P.297.

И если предположить, что определение посмертной участи человека зависит от непостижимых принципов, которые не могут быть ни определены, ни обозначены, обесмысливается не только свобода, но и этическая аксиоматика христианства как таковая.

Пелагий (Морган), в отличие от Августина, полагал, что, хотя внутреннее устройство человека искажено грехом, но в каждом потенциально заключена перспектива абсолютной личности. Он убежден, что в человеке есть все, что необходимо для совершения его спасения, и различия между людьми заключены не в их природе, а в воле, в способности к реализации нравственного выбора и ответственности. Пелагий объяснял, что действиям воли предшествуют разные мысли, а также знаки, образы, которые посещают человека. Он объяснял, что «в тех мыслях, которые приходят легко, которые появляются как бы незаметно, вовсе нет греха, и с ними нет никакой борьбы»¹. Но существуют такие помыслы, которые вторгаются вопреки воле и вызывают сопротивление, и грех появляется тогда, когда разум внутренне принял такого рода мысль. Концепцию свободы воли Пелагия можно выразить следующим образом: предшествие деяния – воля к действию – внутреннее принятие греха. Именно поэтому он настаивает на том, что желание поступить несправедливо в полной мере тождественно действию.

К сожалению, большинство трудов Пелагия было уничтожено его противниками, и мы не можем во всей полноте осмыслить его концепцию свободы воли, но совершенно очевидно, что он говорит о врожденном совершенстве человеческой личности. Пелагий непримирим в своем убеждении вне оправданности духовной слабости, поскольку религиозные предписания, заповеди и законы человек способен исполнить, а все необходимые возможности уже заложены в самой природе человеческой личности. Ведь, исполняя Божью волю, на основании собственного выбора человек оказывается способен преодолевать и природные законы.

¹ Пелагий. Послание к Деметриде // В кн. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1987. С. 631.

Именно существование самой ситуации выбора, множества разных путей, по мысли Пелагия, и есть доказательство личностного начала в человеке. А высшим проявлением достоинства личности он считал умение проводить четкие разграничения между добром и злом. Пелагий предостерегал о существующей опасности подмены понятий, так как человек с легкостью может принять одно за другое: надменность будет названа свободой, подобострастие – смирением, а лукавство сочтут умом.

Интересно, что взгляды Пелагия были не более еретическими, чем размышления самого Августина. Он отстаивает благодатное право свободной воли человека. Августин – абсолютность *gratiae Dei*. Именно поэтому греческая традиция не приняла концепцию Божественной благодати Августина. И здесь трудно не согласиться с исследователем Дэвидом Райтом, который считает, что «Пелагий, а не Августин сохранил истинное мировосприятие ранней Церкви... Именно Пелагий был последним, самым радикальным и самым парадоксальным представителем древнего христианства»¹.

В значительной степени разрешение этих противоречий удалось Иоанну Кассиану Римлянину. Он настаивает на том, что Бог созерцает внутренние стремления человека и движения его воли, именно поэтому ему и посылается благодать для подкрепления намерений устоять в делании добра. При этом Бог не отнимает у человека его свободы, и поэтому от него зависит, принимать или не принимать помощь Бога².

Размышлению Боэция о свободе воли всегда сопутствует вопрос о «предзнании Бога». Он допускает наличие в мире судьбы, а также множества взаимообусловленных причин, на первый взгляд исключающих наличие в человеке свободы воли. Однако Боэций доказывает, что «каков бы ни был порядок причин сам по себе, то, что предузнано, не влечет за собой необходимости

¹ Wright D. F. Pelagius the Twice-Born // The churchman a quarterly journal of Anglican theology. 1972. Vol. 86. No. 1. P. 14.

² Иоанн Кассиан Римлянин. Обозрение духовной брани // Добротолюбие : в 5 томах. Т.2 ; пер. с греческого святителя Феофана Затворника. 4-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 10-152.

появления событий и вещей в будущем»¹, что и подтверждает существование возможности выбора. Свободой воли и умением отличать одно от другого наделено каждое разумное существо, и выражается она, прежде всего, в способности желать или не желать чего-либо. Но человек не обладает подлинным могуществом для осуществления собственных стремлений. Разум дает человеку понять, что именно необходимо избегать в своих желаниях. Изменение направления воли ко злу происходит оттого, что внутренние интенции человека утрачивают стремление к созерцанию высших истин, и человек сосредоточивает собственные усилия на земных вещах, что повергает его в состояние незнания и заблуждения. Это приводит к утрате власти над собственным разумом и порождает пороки в душе человека. Свобода в представлении Боэция – освобождение от необходимости стать рабом собственных пороков. Боэций размышляет о том, что может освободить душу от подобного состояния, и называет высшей степенью свободы души пребывание в «созерцании божественного разума».

Итогом размышлений Боэция о свободе воли является признание справедливости возмездия за злодеяния и воздаяния за заслуги в зависимости от поступков человека. Он приходит к выводу о существовании закона божественного предзнания всего прошедшего, происходящего и будущего, от которого невозможно уклониться, хотя у человека и сохраняется возможность изменить свои действия согласно собственному волеию. Таким образом, в трактовке Боэция оказывается, что человек не может быть в полной мере свободным исходя из того, что в его природе уже заложена «необходимость благочестия», поскольку все находится под неотступным божественным наблюдением и контролем, от которого человеку не дано уклониться.

Иную направленность в интерпретации свободы в контексте личности задает Ансельм Кентерберийский. Он прямо отождествляет истину и волю Бога. Философ не допускает мысли о том, что *voluntas* (воля) Творца может быть

¹ Боэций Аниций Манлий Торкват Северин. «Утешение философией» и другие трактаты ; пер. с латин. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г. Г. Майоров. 3-е изд. Москва : Изд-во ЛКИ, 2011. С. 277.

неразумной, из чего следует, что человеческая воля должна быть подвластна воле Бога. Это долг человека и его обязанность; не выполняя этого установления, он нарушает закон праведности воли. Без праведной (правильной) воли никакое деяние не может быть оправдано Богом. Результатом праведной воли, по мысли Ансельма, являются благие деяния. Он разделяет причину воления, предмет воления и цель воления. Причем причине воления подчинен и предмет, и цель воления.

Он стремится ответить на вопрос, почему следует желать того, что правильно, и в чем заключается правильность воли. Он приходит к выводу, что правильность воли есть *iustitia* (справедливость). «Ведь ничто не есть справедливость, что не есть правильность»¹, – считает Ансельм. Его занимает проблема, каким образом человек получает «правильность воли» и что первично: получение правильной воли, а потом уже обладание ею рождает праведные желания или это одномоментный процесс? Он приходит к выводу, что «получение, обладание и желания одновременны»².

Ансельм стремится дать такое определение свободы выбора, в котором были бы точно отражены его эссенциальные характеристики. Он говорит о том, что свобода выбора, присущая Богу, силам ангельским и людям различна. Единственная общая черта – это понимание самого имени «свобода», которое суть одно для всех. Философ приходит к заключению, что свобода воли не является причиной способности (*potestas*) грешить. Более того, Ансельм доказывает, что, если к ней присоединить волю, это «уменьшит ее свободу». В некотором смысле он повторяет высказывание Августина о том, что «гораздо свободнее будет та воля, которая совсем не будет в состоянии служить греху»³. Правда, неясно, почему Ансельм уже в другом своем трактате противоречит

¹ Ансельм Кентерберийский. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 225.

² Ансельм Кентерберийский. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 226.

³ Блаженный Августин. Энхиридион к Лаврентию о вере, надежде и любви // Творения: в 2 т. Т. 2 : Теологические трактаты. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 64.

себе, поскольку совершенно недвусмысленно говорит о том, что праведная воля Иисуса Христа имела не человеческую, но Божественную природу, и факт крестной смерти Сына Божиего был актом не Его свободной воли, но свершился по «принуждению послушания»¹.

Петр Абеляр в некотором смысле продолжает линию, заданную Ансельмом. Он полагал, что усилия, которые предпринимает человек для борьбы с пороком, способствуют тому, что воля перестает быть источником греха.

По сравнению со своими предшественниками, Бернард Клервоский иначе ставит проблему свободы и свободы воли. С одной стороны, он повторяет мысль Августина о свободе от греха, с другой – объясняет, что воля и свобода – понятия взаимообусловленные, о которых нельзя мыслить по отдельности. «Свободная воля делает нас принадлежащими себе, дурная воля – дьяволу, добрая воля – Богу»². Бернард выделяет три вида свободы и дает им следующие определения: свобода по природе, свобода по благодати и свобода славы (жизни). Первый и второй вид свободы в совершенном виде присущ только человеку, достигшему святости. Нельзя не отметить, что французский философ и мистик не проводит четких разграничений между этими понятиями. Философ прямо говорит лишь о том, что наличие в человеке свободы выбора имеет в себе отпечаток образа Создателя. Он утверждает, что не имеет значения, чего именно желает человек – добра или зла: воля при этом всегда остается свободной, но именно она «делает тварь праведной или неправедной». Таким образом, функция воли совершает принятие или непринятие определенного действия, поэтому «свобода воли остается даже там, где ум (*mens*) пленен»³, – считает Бернард Клервоский.

¹ Об этом подробнее в кн. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком ; пер. с лат. Е. Начинкина. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 290 с.

² Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 451.

³ Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 451.

Фома Аквинский утверждал, что достижение абсолютной свободы, так же как и подлинного личностного совершенствования, возможно только за пределами земного бытия. Разум есть основание свободы человека. Фома высказывает ряд непротиворечивых аргументов, подтверждая мысль о том, что подлинно свободным может быть только то, что имеет причину в себе самом. Он доказывает, что только разум является причиной самого себя, поэтому имеет свободу действий, свободу суждений и соответственно – свободу выбора. Фома делает вывод о том, что все субстанции, наделенные способностью мыслить, способны руководствоваться в своей деятельности свободой выбора. Философ рассматривает волю в качестве силы, подчиненной разуму, поскольку ум никогда не может быть средством достижения чего-то. В то же время воля не имеет причины в себе самой, поэтому в движение ее приводит ум, а сама она может «склониться ко всему, что представляется ей благом»¹.

Несмотря на то что Рихард Сен-Викторский был современником Бернарда Клервоского, его размышления о феномене свободе близки по духу к философии средневековых мистиков. Свобода получает свою полную реализацию в любви к Богу. Любовь как то, что освобождает душу от всего, что ее отягощает, благодаря чему происходит процесс актуализации личностного в человеке. Он описывает ступени восхождения к этому состоянию. Это значит сосредоточить «все свои усилия, желания и силы на этом единственном предмете», – об этом непрестанно говорит Рихард Сен-Викторский.

Любопытные вещи высказывает представитель поздней средневековой мистики Иоанн Рейсбрук. Абсолютная свобода воли может быть человеку дана только по милосердию Бога, но для этого необходимо стремиться к достижению состояния внутренней отрешенности путем очищения мышления от всех возможных «образов, привязанностей и всякой тварности» и искоренению из сердца всех возможных предметов внимания, пространственных и временных определений. Это уже в некотором смысле воля не человеческая, а

¹ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга вторая. Перевод и примечания Т.Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 584 с.

сверхчеловеческая, метафизическая. Такая воля «сливается в единстве Бога и в единстве мыслей, чтобы разумная тварь могла сверхъестественно достичь высочайшего единства Бога и обладать им. Ради этого и создал Бог небо, и землю, и всякую вещь»¹. И путь к этому единству – пример Христа.

Суждения о единстве как фундаментальной характеристике человеческой личности, конечной цели всех устремлений описывает и средневековый схоласт Роберт Гроссетест. Он фокусирует свое внимание на особенности человека фиксировать свою мысль, воспринимать время составными частями, говоря о том, что, пока человек не освободится от подобного заблуждения, он не сможет возвыситься до созерцания «однородной вечности».

Принципиально иную артикуляцию – идею человеческой свободы – получает в философии рейнских мистиков одно из направлений, заданное теологом и проповедником Иоаханном Таулером. Он указывает на причину, которая не дает человеку достичь желаемого освобождения, и отвечает на вопрос, почему он пленен внешним, обыденным, земным. Источник такого положения вещей в том, что человек «укрепляет свою самость». Ведь именно поэтому в духовном опыте он оказывается не способен выйти за пределы представлений о внешних вещах и образах. В понятие «самость» Иоаханн вкладывает одержимость собственным Я, что означает внутреннюю сосредоточенность на собственных желаниях; источником всех интенций является себялюбие и своеволие, которые и определяют его внутренние движения и внешние поступки и действия. В таком состоянии человек оказывается закрытым для возможности осуществления истинной свободы. Интересно, что рейнский мистик высказывает несогласие с Фомой Аквинским по поводу превосходства разума над волей.

Иоаханн Таулер проводит четкие грани между понятием «внутренний» и «внешний» человек. Внутренний человек – это область чистого знания, духа,

¹ Иоанн Рейсбрук. Одевание духовного брака. Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. ; под ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб. : РХГИ, 2002. С. 501.

истины и свободы, то есть сфера личности – «абсолютное НЕ-Я». Оставить самих себя, в представлении Гаулера, – значит лишиться собственной самости, без чего невозможна реализация человеческой свободы. На этом он подробно останавливается в проповеди «О Божественной глубине».

Нельзя не отметить, что именно отношение к свободе формирует два принципиально разных направления в артикуляции ключевых идей, касающихся осмысления феномена человеческой личности, оформившихся на латинском Западе и греческом Востоке. Ученик апостола Павла Дионисий Ареопажит, например, видел идеал свободы в полном устранении от всего, что существует в мире, что есть в самом человеке, в отказе от самого себя во имя единения с Богом, который свободен от всего и «превосходит любую сущность».

Однако подобная точка зрения, скорее, единична. В период ранней патристики христианские мыслители на Востоке выражают определенное единодушие в негативной трактовке свободы: достаточно вспомнить одно часто встречающееся в творениях Отцов и Учителей определение – «гибельная» свобода. Климент Александрийский, например, говорит о том, что «потеря свободы – это благоденствие для того, кто имеет дурной характер»¹.

Libertas осмысливается как испытание, преодолеть которое человек оказался не способен. Свобода нередко воспринимается как источник греха и корень зла, и в качестве примера многие мыслители обращаются к ветхозаветному сюжету о грехопадении Адама.

В греческой патристике постепенно формируется стойкое убеждение в том, что свобода разрушительна для человеческой личности и духовного совершенствования. Отсюда основой аскетической практики, укоренившейся уже в IV веке в киновиях, оказывается фиксация внимания на отсечении собственной воли, что проявлялось в безоговорочном подчинении авве. Значительный пласт литературы периода патристики посвящен получению и описа-

¹ Климент Александрийский. Строматы Книги I-III ; перевод с древнегреч., пред., коммент. Е. В. Афанасина. 2-е изд., испр. СПб : Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 255.

нию накопленных знаний о достижении одной из первостепенных задач в духовном опыте подвижника – искоренению собственной воли. Такая позиция в дальнейшем все более утверждается и повсеместно реализуется в практическом опыте жизни монашеских общин на Востоке.

Свобода не таит в себе опасности для человека, когда подается Богом по мере духовного возрастания, иначе она способна породить внутренние противоречия и искажения истины. Именно поэтому в творениях греческих Отцов и Учителей Церкви нередко звучат предостережения о недопустимости свободы мысленных представлений свыше дозволенного из того, что описывается в Священных текстах. Об этом пишут Василий Великий в беседах на Шестоднев, Иоанн Златоуст и другие христианские мыслители.

Свобода должна быть пленена умом. Кирилл Иерусалимский, а вслед за ним Иоанн Златоуст доказывают, что обретение подлинной свободы возможно при условии освобождения от заблуждений. Именно поэтому Григорий Нисский определяет νοῦς (ум) как сущностное свойство человека. Там, по его мнению, пребывает свобода, в которой заключена способность человека к самоопределению.

Но, несмотря на удивительное, на первый взгляд, негативное, однообразие мнений в понимании свободы, на Востоке предпринимаются попытки подвергнуть всестороннему рассмотрению данный феномен в контексте осмысления человеческой личности. Так, Григорий Назианзин, размышляя о свободе, объясняет, что «образ раба», который добровольно принял Христос, позволил человеку обрести подлинную свободу. Он доказывает, что Бог установил «закон свободы». «Законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться и какого растения не касаться. А последним было древо познания»¹, – поясняет он. Свобода и сердечное расположение у Григория Назианзина есть необходимое условие не только всякого доброго дела, но и духовного совершенствования.

¹ Григорій Богословъ. Слово 45. Слово на святую Пасху // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, архієпископа Константинопольскаго : в 2-х т. Т. 1. СПб.: Издательство П. П. Сойкинъ, 1912. С. 666.

Эту идею повторяет и другой представитель каппадокийской школы – Григорий Нисский. В своей работе, посвященной антропологическим вопросам, он поясняет: «...добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, принужденное же и невольное не может быть добродетелью»¹. Мысль о свободе в добродетели просматривается и у Иоанна Златоуста.

Но существует еще одно качество, о котором упоминает подавляющее большинство представителей греческой патристики. Без него невозможно не только обретение подлинной свободы, но и личностное совершенствование и духовное возрастание – это избавление от страха. Именно поэтому уже в трактатах мыслителей данного периода постулируется свобода от страха как такового и возникает новое понятие – «страх Божий», который заключается в боязни и непринятии греха, что предполагает следование заповедям. Так, Климент Александрийский поясняет: «В действительности, это не страх Бога, но страх потерять его. Страх такого рода – это страх оказаться в путах зла, страх злого»². Страх Божий – это своего рода добродетель, как то, что избавляет человека от зла. Обретение страха Божьего, по мысли многих греческих Отцов, приносит душе внутреннее состояние мира и освобождения.

Вместе с тем у восточных Отцов и Учителей Церкви существуют мнения, которые выделяются из общей канвы размышлений о феномене свободы в контексте понимания человеческой личности. Интересную мысль высказывает Василий Великий. Он настаивает на том, что существует общее для всех людей свойство: никто из живущих не может быть свободен от страха.

Самобытные, но весьма противоречивые суждения мы находим у Исаака Сирина, который отрицает наличие совершенной свободы в дольном мире. До своего грехопадения мир был совершенен, а человек обладал абсолютной свободой, но, утратив ее, мир изменился. В некотором смысле Исаак Сирин по-

¹ Григорій Нисскій. Обь устроєніи чєловѣка // Творєнія святихъ Отцевъ въ рускомъ переводѣ, издаваемыя при Московскоѣ Духовноѣ академіи : Том 37. Ч. 1. М. : Тип. В. Готье, 1861. С. 111.

² Климент Александрийский. Строматы Книги I-III ; перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии Е. В. Афанасина. 2-е изд., испр. СПб : Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 219.

вторяет мысль Дионисия Ареопагита, говоря о том, что свобода ума есть подлинный путь к свободе души.

Интересно, что Ефрем Сирий в одном из своих сочинений говорит о свободе от страдания, но его мысль представляется достаточно неоднозначной, поскольку не согласуется с христианским мировосприятием.

И если в работах западных мыслителей в контексте проблемы личности ключевым выступает вопрос соотношения Божественной благодати и свободы воли, то у греческих Отцов и Учителей Церкви центральной оказывается идея искоренения собственной воли и достижение стремления жить по воле Божьей.

Но вместе с тем существует одно положение, которое часто фигурирует и у западных, и у восточных мыслителей – достижение свободы от привязанности к миру и всего, что его наполняет. Так, Августин постоянно повторяет о свободе от преходящих благ. Эту же мысль повторяет и Антоний Великий в своих наставлениях¹.

Представитель греко-восточной культуры Немесий Эмесский определяет путь освобождения души раскаянием, которое возможно только для человека. В этом он находит преимущество человека перед другими сотворенными существами, например, силами ангельскими². Возможность свободного избрания – обязательная ступень всякого действия, поэтому это и есть начало как добродетели, так и порока. Следовательно, источник зла заключается не в наличии свободы как таковой, а в том, что существует выбор. В некотором роде, его мысль повторяет и Максим Исповедник. Он доказывает, что свобода воли заключается не в свободе выбора, но в освобождении души от естественных, плотских уз, от связей с миром, что позволяет ей обрести силу и постичь, что есть подлинная ελευθερία. У Максима Исповедника сохраняется прямая связь между действиями разума и волей, поэтому он и указывает на то, что

¹ Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах // Добротолубие ; сост. и пред. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио» 2001. С 64.

² Об этом подробнее см. Немесий Эмесский. О природе человека ; пер. с греч. Ф. С. Владимирского ; сост. и пред. М.Л.Хорькова. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2011. – 464 с.

само мышление человека суть множественность, опосредованное соединение разнообразных крайностей и противоположностей, заключающее в себе «связь мыслящего и мыслимого»¹. Соответственно, выбор предполагает отсутствие ясности, сомнение, искание, а значит, допускает противоречия, ведущие к разделению, к неполноте и нетвердости воли. Движение воли в актах свободного избрания Максим Исповедник относит к искажению свободы. Истинная *ελευθερία* предполагает целостность, неизменность интенции воли, влекущей душу к Богу. Именно утрата подлинной свободы, целостности, которая являлась стержнем образа личности, привела человека к падению.

Нельзя не признать, что Иоанн Скотт Эриугена в вопросе определения сущности свободы воли испытал влияние Максима Исповедника и восточно-христианской мысли, которое испытал Иоанн Скотт Эриугена. Именно поэтому философ обращается в большей степени не к проблеме соотношения свободы воли и Божественной благодати, характерной для средневековой западной философии, а к её свойствам, на которых он подробно и останавливается. Суждения Эриугены, касающиеся феномена человеческой воли, представлены в «Упорядоченном комментарии ко второй книге «Сентенций» Петра Ломбардского»², которые приводит Г.Г. Майоров. В данном трактате философ говорит о двух силах человеческой души: воле и разуме, который он ставит в зависимость от воли. Главное отличие его понимания данной темы от других средневековых мыслителей заключается в том, что воля не может распознавать, что есть благо, хотя она стремится к добру по своей природе.

Многие представители греко-восточной средневековой философской мысли соединяли свободную волю и разум, выражая единство мнений в том, что они тесно связаны друг с другом. Никто из представителей Средневековья не пытался ответить на вопрос: почему свободная воля всегда остается и у человека, лишённого разума. Ведь очевидно, что такое возможно.

¹ Преподобный Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия // Избранные творения. М.: «Паломникъ», 2004. С. 308.

² В кн. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта : опыты теоретические и исторические. 2-е изд. М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2008. – 414 с.

И если в западноевропейской средневековой философии идет речь о признании человеком своей зависимости от воли Бога, которое понимается как подтверждение его свободы, то в греко-восточной мысли, при всем многообразии смыслов, которое открывается в трактатах Отцов и Учителей Церкви, абсолютный идеал, раскрывающий однозначное представление о свободе, совершенстве воли и ее сущности в контексте понимания личности, дан в речи Христа о чаше: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк.22:42). Раскрытие онтологической первоосновы человеческого бытия, сущности личностного в человеке, выявлении внутренних основ его личности возможно только при полном устранении собственной воли, что и равнозначно пониманию абсолютной свободы как таковой.

Свобода в западноевропейской философской традиции никогда не воспринималась как источник зла, в то время как в греко-восточной мысли свобода есть корень всех несчастий человека. С другой стороны, свобода есть некий императив существования добра и личностного совершенствования. Именно поэтому у Максима Исповедника идет речь о том, что зло есть отрицание чистой возможности свободы. *Libertas* получает свое практическое осуществление в жизни человека только благодаря его личной ответственности, в самоотречении от собственного волеизъявления, что делает душу человека «достойной свободы».

Тем не менее в размышлениях философов периода патристики и схоластики как на Западе, так и на Востоке можно встретить вполне античную трактовку феномена человеческой свободы, как и то, что наличие или невозможность выбора совсем не означает отсутствия свободы.

Подводя итог вышеизложенному, следует, что понимание свободы как сущностного основания человеческой личности возникло вместе с христианством и получило свою всестороннюю экспликацию в Средние века. С утверждением христианства происходит радикальное переосмысление античного понимания свободы. Уже в трудах апологетов свобода не соотносится с внешними по отношению к человеку условиями и обстоятельствами жизни, по-

сколькo *liberum arbitrium* и свобoда самоoпределения – эссенциальные качества человеческой личности, которые раскрываются в опыте веры. И дальнейшее формирование представлений о феномене человеческой свободы получает свое продолжение в теoцентрической перспективе, где вера рассматривается как акт *liberum arbitrium* и принимается свободой, которая совершается в этом принятии, а познание истины выступает как путь к свободе. Западноевропейская средневековая традиция философствования закрепляет ум в качестве главенствующего начала в душе человека, поэтому конститутивными особенностями, раскрывающими средневековое понимание личности, является триада *познание – истина – свобода*, последние из которых оказываются диалектически взаимосвязанными.

Признание человеком своей зависимости от Бога в Средние века является выражением свободы человека и проявлением личностного начала. Для философов этой эпохи только Создатель извечно обладает абсолютной свободой, и Ему не может быть присуща какая-либо необходимость. Из такого представления в лексический мир средневековой литературы входят и закрепляются словосочетания «свободное повиновение» или «свободная зависимость». Но *libertas* как свободная зависимость в средневековом мышлении есть еще и проявление любви, которая в согласии с евангельской традицией, есть полнота всех совершенств. Эта идея впоследствии получает свое всестороннее осмысление у рейнских мистиков.

В период патристики формируется и развивается представление о свободе как избавлении от власти смерти, которое осуществилось в истории человечества фактом Боговоплощения. Для многих философов эпохи Средних веков тайна свободы человеческой личности раскрывается в самом образе Христа, поскольку Он добровольно избрал путь жертвы и, существуя в границах человеческой природы, не отрекся от ее законов, но разрушил их благодаря присущей человеку способности реализации свободы самоопределения, то есть создания собственной жизни сообразно с Божественным замыслом о ней, достигнув тем самым той степени личностного совершенства, о которой идет

речь в Откровении (быть совершенным, как совершен Отец (Мф.5:48)). В образе Христа средневековые философы видели проявление свободной направленности к добру, то есть реально осуществившуюся возможность для каждого человека свободы от греха. Поэтому определенный христоцентризм в понимании личности характерен для мышления Амвросия Медиоланского, Августина, Франциска, Ансельма, Бернарда Клервоского.

Однако первым, кто стремился обозначить и раскрыть сущность человеческой личности, «непобедимой и совершенной», был Аврелий Августин. Он подробно останавливается на описании духовного состояния человека, осознавшего свою зависимость и признавшего ее как доказательство свободы. Это означает утрату сомнений, разного рода страхов, чувства безысходности и беспокойства, то есть всего, что разрушает внутреннее устройство его личности. Для Августина движение к обретению свободы основано на постоянном преодолении своих порочных страстей и испытании себя в том, не ощущает ли человек равнодушия к истине, то есть состояния души, которое, по мнению философа, не менее опасно, чем греховные деяния. Августин подробно останавливается на описании внутреннего настроя, позволяющего мысли существовать в границах этого мира, но устремив свой взор в вечность. Он фокусирует свое внимание на концепте «умственной свободы», без которого невозможно принятие реальности, превосходящей понимание человека, поскольку достижение Царствия Небесного для средневекового мышления есть стремление к полноте бытия, к бесконечному блаженству. Именно поэтому интенция повседневности наполнена стремлением к иной действительности, «не от мира сего», неизъяснимой и непередаваемой.

Противоречивость концепции личности Августина, получившая свое выражение в идее абсолютности *gratiae Dei*, которая является исходной позицией в его рассуждениях о происходящем в мире течении жизни, а также совершающихся событиях и поступках людей, полностью исчерпывает для человека возможность самостоятельного делания добра. Свобода в таком случае оказывается ограниченной и отпадает необходимость нравственного совер-

шенствования. Такая логика отчасти подвергает девальвации не только человеческую личность, но и свободу как таковую. И здесь Августин вступил в противоречие с этическими положениями христианства, касающимися принципов воздаяния за добрые поступки человека в его земной жизни.

Его противник Пелагий доказывал, что, хотя внутреннее устройство человека искажено грехом, но в каждом потенциально заключена перспектива абсолютной личности. И различия между людьми состоят не в их природе, а в воле, в способности к реализации нравственного выбора и ответственности, ведь исполняя Божью волю, на основании собственного выбора человек оказывается способен преодолевать и природные законы. Концепцию свободы воли Пелагия можно выразить следующим образом: *предшествование деяния – воля к действию – внутреннее принятие греха*. Именно поэтому он настаивает на том, что желание поступить несправедливо в полной мере тождественно действию. Интересно, но взгляды Пелагия были не более еретическими, чем размышления самого Августина. Он отстаивает благодатное право свободной воли человека. Августин – абсолютность *gratiae Dei*. Именно поэтому греческая традиция не приняла идею Августина о Божественной благодати. На фоне этого противостояния возникает идея Иоанна Кассиана Римлянина об интенции воли. Он поставил во главу угла именно направленность волевого акта; его содержание рассматривается как репрезентация нравственного в личности человека. Впоследствии мысль Иоанна Кассиана Римлянина получает продолжение у Фомы Аквинского в его концепции об интенции воли как рациональном стремлении.

Несмотря на то что доктрина Пелагия была провозглашена еретической и на Западе, и на Востоке, именно его противостояние с Августином определило новый вектор развития представлений о сущностных основаниях человеческой личности в западноевропейской философии и изменение предмета средневекового философского дискурса. Происходит трансформация представлений о сущностных основаниях человеческой личности: размышления концентрируются на проблеме *libertas voluntas* как проявлении свободы. Так,

Ансельм прямо говорит о том, что имя «свобода» суть одно для всех, а Бернард Клевоский не мыслит волю и свободу одно без другого. И дальнейшие размышления касаются взаимоотношений воли и разума. Параллельно формируется несколько разнообразных концепций свободы воли: Боэций говорит о свободе от пороков, но отстаивает невозможность абсолютной свободы как таковой из-за существования «предзнания Бога», от которого человеку не дано устраниваться; Ансельм отождествляет истину и волю Бога, разделяет причину воления, предмет воления и цель воления.

Для Ансельма факт воплощения Христа есть доказательство достоинства человеческой личности, а Бернард Клервоский свидетельствовал о том, человеческая природа была преображена для духа свободы Христовой жертвой и человеку для познания истины достаточно размышлений о событиях Его жизни.

В поздней схоластике воля трактуется как метафизическая категория, субстанциальный признак человеческой личности. Совершенная свобода воли получает свою реализацию в стремлении к единству с Богом. Она может быть дарована только в результате человеческих устремлений к полной отрешенности ума от всех возможных образов, привязанностей, пространственных и временных определений, то есть в мистическом опыте, чтобы возвыситься до созерцания «однородной вечности». Суждения о единстве как фундаментальной характеристике не только человеческой личности, но и конечной цели всех устремлений описывает средневековый схоласт Роберт Гроссетест.

Принципиально новую концепцию личности и ее сущностных оснований представил в трактатах Иоаханн Таулер. Именно в его работах впервые появляется формулировка, которая впоследствии станет центральной для психологии К.Г. Юнга и постмодернистской философии. Он устанавливает границы между пониманием личности и (самости) человека. В понятие «самость» Иоаханн вкладывает одержимость собственным Я, то есть внутреннюю направленность на свои влечения; источником таких интенций являются себялюбие и своеволие, которые определяют внутреннее состояние и внешние

действия. Это состояние противоположно истинной свободе. Иоахан Таулер описывает два образа – «внутреннего» и «внешнего» человека. Внутренний человек – это область чистого знания, духа, истины и свободы, то есть сфера личности – «абсолютное НЕ-Я», отрешение от собственной самости, без чего невозможна реализация человеческой свободы.

Свобода в средневековой философии – понятие неоднозначное, многогранное, однако всегда воспринимается мыслителями как то, без чего человеческая природа была бы несовершенна и невозможна личность человека, в силу того, что личностный уровень бытия предполагает свободу как фундаментальное его основание. Дуализм самого понятия *libertas* в средневековой философии раскрывается, с одной стороны, в том, что свобода лежит в основе Божественного замысла о человеке, с другой, в том, что свобода – сущностное основание человеческой личности, как то, что отражает ее актуальное совершенство.

2.4. Исповедальное начало как событие личностного опыта

Понимание человеческой личности в ее фундаментальном измерении невозможно, вне обращения к исповеди, которая в контексте средневековой мысли есть священное пространство, раскрывающее духовный мир человека, позволяющий осмыслить подлинное измерение личностного бытия. Для средневекового философа исповедальное слово рождается в состоянии, которое очень точно выразил М.М. Бахтин, характеризуя его как «акт принципиального и актуального несовпадения с самим собой»¹. Исповедь – это форма, некий путь к самосознанию и самоопределению, способ прояснения метафизических оснований человеческого бытия, в котором эксплицируется смысловое своеобразие человеческой личности.

¹ Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гумани тарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С.164.

Об исповеди написано много серьезных исследований¹, но почему же эта тема все равно так настойчиво привлекает внимание особенно, когда мы ведем речь о личности человека в средневековой философии? Дело в том, что исповедь начинается с покаяния, с призыва к которому, в общем и начинается само христианство. В контексте средневекового миропонимания оно выступает как событие личного опыта, сопровождающееся переживанием разрыва, переворота, устремляющего человека к метафизическим основам его существования.

Исповедальное слово есть текст жизни человека, в котором реализуется возможность ее преобразования. Именно внутренний разговор человека с Богом представляет собой смысловое пространство, где происходит открытие Я, на котором основано самосознание и самопознание личности.

Обращаясь к осмыслению исповедального начала, которое во многом определяет содержание размышлений о человеке в средневековой философии, нельзя не отметить того факта, что уже с момента рождения христианской Церкви предпринимались попытки осмыслить это явление.

Библейский смысл, прежде всего, подразумевает раскаяние в содеянном и становление на путь преодоления собственной греховности. Это состояние подразумевает скорбь, поэтому часто выражено словами «плач о грехах». Но как это подобная душевная настроенность согласуется с переживанием непрестанной радости, о которой говорит апостол Павел? (1Фес.5:16). Причем именно о радости достаточно часто упоминается и в других книгах Ветхого и Нового Заветов. Как возможны два совершенно разных состояния в душе одного и того же человека? Но это противоречие разрешается, если мы ведем речь о покаянии, которое есть путь к переходу в личностный план бытия. Как отмечает А.Д. Гачев, говоря о христианском понимании покаяния, – «это пру-

¹ Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII-XVI вв.. СПб : Изд-во С.-Петербур. ун-т, 2005. – 151 с.; Горин А.А. Исповедальное самоопределение классического христианского богословия // VERBUM. 2009. №11. С. 5-10; Исповедь и покаяние : у истоков формирования самосознания европейского индивида. Альманах / под ред. О. Э. Душина, К. А. Шмораги. Псков: Издательство Псковского государственного университета, 2016. 260 с. (VERBUM. Вып. 18); Марков Б.В. Исповедь и признание // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / М. С. Уваров, С. С. Гусев, Г. Л. Тульчинский и др. ; под ред. Г. Л. Тульчинского и М. С. Уварова; Междунар. каф. ЮНЕСКО по философии и этике СПб Науч. центра РАН. СПб. : Алетейя, 2001. С. 56-66.

жина развития: через самоотталкивание покаянием – и восхождение вперед и вверх»¹.

Дело в том, что латинское слово *poenitentia* слишком односторонне выражает сущность исповедального начала. Греческая *μετάνοια* в большей степени передает смысл и всю полноту христианского контекста слова «покаяние», поскольку подразумевает изменение, прежде всего, ума, образа мысли, непрерывное состояние напряжения, благодаря чему происходит преобразование доминирующих в существовании человека его природно-телесных начал и переориентацию направленности к подлинным основаниям его бытия. Об этом ясно говорит Аврелий Августин: «Не сообразуйтесь с веком сим... преобразуйтесь обновлением ума вашего»².

Рассматривая происхождение греческого слова *μετάνοια* и его античные истоки М.Ю. Романенко выделяет очень важные смысловые характеристики этого понятия. Во-первых, «Метанойа» включает в себя процесс «разрешения противоречия». Подобная интерпретация вытекает из специальной трактовки некоторых базовых концептов аристотелевской философии»³. Это во многом объясняет общий настрой и характер исповедального слова в христианском миропонимании. Далее М.Ю. Романенко анализируя разные варианты префикса «мета» в философии Аристотеля, он приходит к выводу, что «термин «метанойа» можно истолковать как «совпадение ума в нем самом» - как некое совмещение двух ипостасей единого ума. Это толкование не отменяет традиционного понимания «метанойи» как «изменения ума» («умопремены»), но указывает направление в каком должен «изменяться» (двигаться) ум (непо-

¹ Гачев Г.Д. Образы Божества в культуре: Национальные варианты. М.: Академический проект; Культура, 2016. – 891 с.

² Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь : «Реноме», 1998. С. 197.

³ Романенко Ю.М. Метафизическое значение понятия «метанойа» // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова / Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г.) Санкт-Петербург: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение), 1997. С.36 – 38.

движный переводчик), а именно в точку совпадения с самим собой на фоне постоянных превращений претерпевающего ума»¹.

Но в первую очередь *μετάνοια* – смысложизненный конституэнт христианского миропонимания. Но здесь возникала проблема следующего порядка: как трактовать покаяние? Как процесс, как признание, как свершившийся факт, и что в дальнейшем следует из принятия мысли о своей греховности и раскаянии? Ведь даже, если предположить, что человек был потрясен и признал все недостойнство жизни своей, то это вовсе не означает, что он способен одномоментно перестать грешить.

Вся средневековая философия основана на признании утверждения, согласно которому каждый человек «уже не может не грешить», поэтому делает это ежечасно, если не поступком, то мыслью, мотивом, абсолютно равнозначными греховному действию. Следовательно, в любом проявлении мыслительных или поведенческих реакций человека проявляется зависимость от греха. Поэтому Августин настаивает на том, «как необходимо и полезно покаяние, это легко поймут люди, если помыслят о себе, что они люди»².

Еще в раннехристианской литературе получает свою осмысленную артикуляцию идея о том, что не существует того, кто был бы без греха в силу того, что после грехопадения вступил в силу закон невозможности возникновения того, что не было бы порождено пороком. И в этой связи возникала проблема следующего порядка: эта мысль способна в некотором смысле сформировать вполне терпимое отношение к собственной греховности. И если апологеты, а также некоторые представители ранней патристики, как, например, Иринеи Лионский³, а позднее и Иероним Стридонский⁴ в большей степени го-

¹ Романенко Ю.М. Метафизическое значение понятия «метанойа» // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова / Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г.) СПб.: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение), 1997. С.36 – 38.

² Блаж. Августинъ Иппонійскій. Бесѣда 11 (351). О пользѣ покаянія. О пользѣ покаянія // Проповѣди блаженнаго Августина; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. С. 91.

³ Иринеи Лионскій. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди ; пер. с греч. и лат. протоіерея П. П. Преображенскаго, пер. с нем. проф. Н. И. Сагарды. 3-е изд., испр. СПб. : ООО «Издательство Олега Абышко» : ООО «Издательство «Пальмира», 2017. С. 21-537

⁴ Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Толкованіе на пророка Захарію // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.15. Кіевъ : Тип . П. П. Горбунова, Крешатикъ, 1900. С. 1-195.

ворят о том, как можно загладить содеянное зло, обратиться от греха, то Ориген одним из первых стремится осмыслить причины того, почему же для человека не может служить оправданием утверждение, что «все не без греха». Дело в том, что подобное положение, которое звучит в «Книге Иова» не может означать признания снисхождения к пороку в силу наличия разделения первоприроды и искаженной человеческой природы после грехопадения. Таким образом, не следует возводить греховность в статус закона, преодолеть который человеку невозможно.

Именно поэтому он проводит дефиниции между той частью людей, кто оставил грех и тех, кто не грешил вовсе, доказывая, что это не есть одно. Поэтому следует проводить различие между состоянием «быть без греха» и «прекратить грешить». Ориген отмечает, что и великие «мужи Церкви» святы «не потому что в них никогда не было пороков «ветхого человека», а потому что оставили их...ибо невозможно даже предположить, чтобы душа кого-то из людей была без пятна, – но потому что их считали чистыми и непорочными после того, как они смыли свои пятна. Мы говорим все это, дабы показать, что тех, кто перестал грешить, можно назвать «непорочными и без греха»¹.

Каждый из христианских авторов из числа представителей раннего Средневековья по-разному отвечал на вопрос: как именно происходит переход от одного состояния к другому. Некоторые, напротив, оставляли это событие за границами рефлексии, понимая, что дать конкретное объяснение или определенное описание этого процесса не представляется возможным, поскольку иногда он проходит незамеченным самим человеком. В этой связи нельзя не упомянуть, например, библейского Закхея, покаяние которого началось с его странного поступка, который можно расценить как любопытство, но это не так (это фрагмент Нового Завета, повествующий о том, как мытарь влез на дерево, чтобы увидеть Иисуса). Это событие было проявлением настоящей жажды к познанию и принятию истины, поэтому можно трактовать как своеобразное

¹ Ориген. Гомилия на Евангелие от Луки ; пер. с лат. А. Шперл. Текст : электронный // Азбука веры. Режим доступа. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-evangelie-ot-luki/> (дата обращения: 21.03.2017)

свидетельство исповедального начала. Для апостола Петра подлинное покаяние начинается не с того момента, когда он «плакал горько», раскаявшись в своем отречении от Христа, но с утвердительного ответа на вопрос Иисуса: «любишь ли ты Меня больше, нежели они» (Ин. 21:17). И для Августина его обращение началось еще задолго до того самого события, описанного им в «Исповеди», когда детский голос, повторяющий нараспев «Возьми, читай!» призвал его к тексту Откровения. И даже не тогда, когда он прочитал приговор себе в словах Послания апостола Павла (Рим.12:14). Но еще раньше, когда его ум был в напряжении, в обостренном ожидании самого главного события своей жизни, настроен для принятия этой истины.

Но что именно можно признать фактом свершившихся изменений в человеке – вопрос, интересовавший многих средневековых мыслителей. Именно поэтому так часто они обращаются к жизни апостола Павла. Для библейского Савла покаяние свершилось в момент прозрения. Неслучайно, эти понятия часто использовались как взаимозаменяемые у греческих Отцов, таких как Кирилл Александрийского, Иоанна Златоуста, Григория Паламы. А Антоний Великий, например, считает, что покаяние возможно только для стремящихся к Богу, поэтому каждому виду душ (он выделяет их три), которым соответствует три типа покаяния: призванные по слову, это путь Авраама, который внял Божьему призыву, второй – те, кто устранился адских мук и внял обетованиям благ и наград, которые надлежит получить праведникам, и, наконец, третий – грешники, пришедшие к Богу путем несчастий и испытаний¹.

На Западе представители патристики в большей степени фиксируют свое внимание на самом событии, с которого начинаются существенные изменения в жизни человека. С особой очевидностью это можно увидеть на примере трактата «Исповедь» Августина, который излагает истории, построенные на контрастах, выбирая для рассказа яркие детали, чтобы подчеркнуть в образе и поведении героя те черты, который характеризуют его до события, ставшего

¹ Святаго отца нашего Антонія Великаго, Письма къ монахамъ. 1. О удаленіи отъ міра // Журналъ «Христіанское чтение, издаваемое при Санктпетербургской Духовной Академіи». СПб.: Въ Типографіи Медицинскаго Департамента Министерства Внутреннихъ Дѣлъ, 1826. Часть XXII. С. 40-52.

источником свершившихся с ним изменений и после него. Описание сопровождается, как правило, яркими эпизодами разрыва со своей прежней жизнью. Именно поэтому Августин останавливается, прежде всего, на личности Мария Викторина, ученого, оратора, неоплатоника, при жизни удостоенного статуи на форуме, особенно подчеркивает тот резонанс, который вызвало обращение Мария среди жителей Рима. Из уст Понтициана звучит и чудесная история об обращении египетского монаха Антония. В христианской средневековой литературе на Западе образ кающегося имел несколько другие характеристики: так большое значение получало именно внешнее проявление покаяния: эмоциональному выражению страдания, которое приносят содеянные грехи. Но осмысление событий, связанных с обращением в духовном опыте других людей, с которыми Августину довелось встретиться в своей жизни, и размышление о них есть всегда повод к «собираанию самого себя»¹.

Удивительный пример, иллюстрирующий опыт покаяния, как его понимали в период раннего Средневековья, мы находим у Амвросия Медиоланского. Он повествует о некоем юноше, который покинул свою возлюбленную в период пылкой влюбленности, но вернувшись, отказался от общения с ней, чем вызвал несказанное удивление с ее стороны, сказав: «Это я», он ответил ей: «Но я уже не я»². Амвросий Медиоланский характеризует подобное состояние следующим образом, объясняя, что таковые люди полностью «отвергали себя» и изменяли себя.

Эту идею по-новому раскрывает Григорий Двоеслов на примере некоего Викторина-Эмилиана, который настолько проникся чувством собственной виновности, что поступил в монастырь. Григорий Великий так описывает состо-

¹ Рындин Д.Г. «Исповедь» Августина как опыт понимания события // Vox. Философский журнал. 2012. №12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ispoved-avgustina-kak-opyt-ponimaniya-sobytiya> (дата обращения: 31.05.2021).

² Амвросий Медиоланский, свт. О покаянии две книги // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 1. М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 421.

ание новоиспеченного монаха: «Проникнутый размышлением о своей виновности, он сам восстал против себя самого»¹.

Но в любом случае, исповедь в христианском контексте подразумевает не просто переворот или потрясение, не только переход от одного состояния к другому, но то, благодаря чему человек обретает способность видения себя, той своей части, которое никогда не было открыто ему самому, было не различимо ни в повседневной жизни, ни в познавательном или каком-либо другом опыте. То есть, по сути, это та часть в человеке, которую он не способен видеть, не изменив, не оставив себя, или какой-либо другой человек, но Бог. И речь здесь всегда идет о поиске и конституировании личностного начала.

Другие мыслители, напротив, пытались не только уловить и раскрыть сущность этого изменения, произошедшего в человеке, запечатлеть момент самого события, осмыслить и отразить в письменной форме с целью назидания верующих процесс духовного прозрения человека, но отразить именно напряженный и сложный процесс трансформации бытийных структур в человеке. Осмыслить то состояние, когда человек идет, не останавливаясь по пути преодоления греховного, парадоксальность этого движения и сопутствующего ему внутреннего расположения, которое заключается в том, что сам человек не видит изменений, в его восприятии складывается ощущение неподвижности, в которой соединяется начало, продолжение и конец этого пути. Внешне в жизни человека ничего не происходит, но духовная сторона открывается благодаря глубокому анализу внутренней речи человека, записанной в тексте поучения другими ступившими на путь покаяния. Причем действующими лицами в повествовании всегда бывают не только ангелы, а также люди, открывающие волю Провидения будущему подвижнику, или даже сам Бог. Противоборствующие верующему силы бесовские, которые вторгаются в жизнь человека, также всегда задействованы в рассказах о соблазнах и искушениях, претерпеваемых обратившимися к вере. Это черта отчетливо просматривается в

¹ Григорий Двоеслов. Беседы на Евангелия. Беседа XXIV // Избранные творения; общ. ред.: проф. А. И. Сидоров. М. : Паломник, 1999. С. 335.

агиографических источниках и особенно характерна для греко-восточной мысли, где кающийся грешник неизменно становится центральным образом в текстах поучений старцев и подвижников, преуспевших в аскетических упражнениях.

Учитывая, что многие памятники были созданы пустынножителями и анахоретами, которые сами ничего не писали, а если и создавали, то исключительно по просьбе конкретных лиц или братии, поэтому чаще всего их наставления записывали уже позднее ученики великого аввы. Поэтому все эпистолярное наследие аскетов было адресовано в первую очередь для читателей, то есть монашествующих. И если Августин, например, говорит о себе, от первого лица, но тем не менее Бог, а не он сам для себя является источником оценки происходящего с ним и собственного духовного опыта и его анализа, то в греко-восточной патристике другой человек является живым учебником покаяния, на основании которого должен формироваться свой собственный опыт построения исповеди. В это связи важной представляется мысль В. Л. Рабиновича который говорит о том, что «текст Августина – это фактическое «научение проповедью, пророческим словом»¹. Совершенно справедливы слова М.С. Уварова, утверждающего, что «Идея христианской исповеди становится обрамлением и закономерным завершением слова проповеди»².

В греко-восточной традиции всегда ориентируются на образцы: как должен думать подвижник, как молиться, как вести борьбу с греховной зависимостью. В этой связи нельзя не отметить, что несмотря на множество разных свидетельств об Антонии Великом, авторитет которого был непререкаем как на христианском Востоке, так и на Западе, в источниках, рассказывающих о жизни этого святого, говорится, что и он нуждался в наставлении, искал его. Ведь, если обратиться к библейским описанием земной жизни Иисуса, Он призывал к покаянию, но Сам не имел необходимости в нем. И здесь уже не Христос, но человек, достигший святости, являет собой пример для подража-

¹ Рабинович В. Л. Исповедь книгочелы, который учил букве, а укреплял дух. М. : Книга, 1991. С.219.

² Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб.: Алетейя, 1998. С. 59.

ния. Поэтому человек не может спастись без духовного руководства. Это сущностная особенность просматривается в произведениях аскетической литературы христианского Востока V-VI веков, прежде всего в трудах Палладия¹, Марка Подвижника (Пустынника)², Нила Синайского³, Исидора Пелусиота⁴, Диадоха⁵.

Но проблема заключается в том, что процесс духовного руководства предполагал в первую очередь контроль за мыслью, поскольку она трактовалась как путь в духовный мир, канал общения с Богом, с другой стороны, именно она же оказывается источником соблазна и причиной грехопадения. Поэтому Марк Подвижник и считал «всякое мышление непременно заключает в себе множественность или, по крайней мере, двойственность»⁶, говоря о том, что недопустимо, чтобы душа и ум были в противостоянии друг с другом⁷, а Макарий Египетский предостерегал от того, чтобы мыслью человека не завладел Сатана, поскольку пока она сохраняет свободу от всяческих злонамеренных воздействий, то способна изменяться и сохранять духовную настроенность на преобразование ума. Следовательно, главная задача, с которой должен справиться человек – находиться в постоянном борении со своей же собственной мыслью, чтобы преградить путь греховным помыслам. По словам Марка Подвижника, Бог милует человека именно за это намерение, а «понуждающий себя и держащийся покаяния до самой кончины, если в чем и погрешит, спасется за понуждение себя»⁸. Это и есть подвиг, как назвал его Нил Синайский

¹ Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М. : Благовест, 2013. – 384 с.

² Марк Подвижник. Наставления святого Марка Подвижника о духовной жизни // Добротолюбие : в 5 томах. Т.1 ; пер. с греческого святителя Феофана Затворника. 4-е изд. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 451-526.

³ Нил Синайский. Аскетические наставления // Добротолюбие : в 5 томах. Т.2 ; пер. с греческого святителя Феофана Затворника. 4-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 201-296.

⁴ Исидор Пелусиот. Письма // Творения святого Исидора Пелусиота. М. : Тип. В.Готье, 1859. – 479 с.

⁵ Блаженный Диадок. Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного // Добротолюбие : в 5 томах. Т.3 ; пер. с греческого святителя Феофана Затворника. 4-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 10-72.

⁶ Марк Подвижник. Главы о трезвении // Аскетические творения. 2-е изд., испр. СТСЛ, 2013. С. 187.

⁷ Марк Подвижник. Слово пятое. Советы ума своей душе // Аскетические творения. 2-е изд., испр. М: СТСЛ, 2013. С. 129-137.

⁸ Марк Подвижник. Наставления святого Марка Подвижника о духовной жизни // Добротолюбие : в 5 томах. Т.1 ; пер. с греческого святителя Феофана Затворника. 4-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 467.

– «подвиг мысли, ума». Однако Макарий Великий, например, очень четко говорит о том, что искушения, испытания, подвиги есть лишь начало духовного совершенствования. Отсюда и практический идеал – независимости мысли от внешнего влияния во всех его проявлениях. Именно поэтому *μετάνοια* рассматривается греко-восточных Отцов как источник перемены ума.

Но парадоксальность этой установки заключается в том, что так называемая практика «откровения помыслов» авве предполагала определенный внешний контроль над умом человека, таким образом, спасение в некотором смысле оказывается зависимым от оценки наставника, который определяет ход духовной жизни и траекторию ее развития. Следовательно, первостепенным становится слово посредника, коим является авторитетный пастырь, а значит, идея личного общения с Богом оказывается второстепенной. В этой связи возникала проблема следующего порядка: как тогда возможна реализация человеческой свободы и личной ответственности? И не станет ли такой подход практическим осуществлением евангельских слов: «если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф.15:14).

Тем не менее необходимость духовного руководства является конституирующим свойством греко-восточной христианской традиции, поэтому его предназначение и сущность и всесторонне осмысливается представителями патристики. Антоний Великий советует не доверять себе вообще, но «рассудительности мудрых старцев». Василий Великий однозначно настаивает на том, что должно «ни одного душевного своего движения не оставлять в скрытности»¹. И даже добро это или зло оценку этому способен дать только авва. Таким образом, он должен быть настоящим сердцевидцем, экзегетом внутренних движений души человека, его мыслей, мотивов, чувств и скрытых побуждений.

Допустимость сомнения в духовной жизни – есть сущностная черта римо-латинской традиции. Нетвердость в вере, колебание всегда способ назидать

¹ Василий Великий. Правила пространно изложенные в вопросах и ответах // Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 т. Том 2: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С.192.

ния. В греко-восточной патристике, аскетической литературе сюжет, где авторитетнейший наставник не только испытывает самые разнообразные сомнения, но явно говорит о нем, подвергает проверке действием свои предположения в разнообразных ситуациях – практически невозможный факт. На Западе, несмотря на несомненный авторитет многих святых, их жития, иные письменные источники и в первую очередь признания самих подвижников свидетельствуют о том, что они сами не только допускали сомнения, но и открыто демонстрировали его. Так, в житии Мартина Турского описывается эпизод, когда он, уже, будучи епископом, усомнился в том, что в гробнице, возведенной предшествующим главой местной Церкви, действительно покоятся останки мучеников. Мартин запрещает посещать это место и призывает Бога, с целью проверить достоверность этого факта. Далее святой заподозрил галльских крестьян, участвовавших в похоронной процессии в том, что они совершают языческий обряд¹. Более того, он испытывает в действии, насколько верны его предположения. Для западной традиции сомнение в вере – это вполне закономерное и допустимое состояние верующего разума. Весь жизненный путь и интеллектуальный опыт Августина немислим без сомнений. Сомнение необходимо для веры, благодаря чему она становится неослабевающей. Поскольку сомнение есть акт мысли, то выступает неизменно как действие разума, указывая человеку на очевидность его бытия. Сомнение оказывается своего рода знаком истины: «Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины»², – утверждает Августин. Для философа этот принцип становится своеобразным способом раз-

¹ Сульпиций Север. Житие Мартина Турского // Сочинения ; пер. с лат., ст., коммент., указ. Донченко А. И. М. : РОССПЭН, 1999. С.102-103.

² Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 442.

мышления о вере, поэтому он запечатлен в его самых разных сочинениях, иначе не было бы столько вопросов к самому себе на страницах его трактатов.

Несмотря на столь интересные особенности, характеризующие личность духовного наставника на Западе и Востоке, возникает вопрос следующего порядка: почему в период формирования монашества римо-латинском мире, когда происходит процесс заимствования различных видов и форм аскетической жизни с Востока, практика открытия помыслов не укореняется на Западе, также как идея упразднения собственной воли и абсолютного подчинения духовнику? Ведь многие самые известные представители западной патристики совершали многочисленные поездки на Восток, подолгу жили там, чтобы постичь духовный опыт, который сформировался там под влиянием анахоретов и киновитов. Обратившись к событиям жизни легендарного западного подвижника Мартина Турского, нетрудно заметить, что вопрос о том, насколько абсолютное подчинение воле аввы необходимо остается открытым, несмотря на то, что сам Мартин, по свидетельству Сульпиция Севера, постоянно апеллирует к авторитету восточных монахов. Однако, рассказывая о подвижниках, их безграничном послушании воле наставника, Мартин не дает оценки этой традиции, не выступает с призывами следовать в этом вопросе примеру восточных христиан. Это же утверждение будет справедливо в отношении Иоанна Кассиана Римлянина, который лишь делает вывод о том, что эта практика полезна, рассказывая об обычае «откровения помыслов», например, в «Второе собеседование аввы Моисея»¹. О рассудительности упоминает об этом и в других текстах. Однако в реальной жизни монахов на Западе идея упразднения собственной воли и абсолютного подчинения духовнику, практика «откровения помыслов» столь явно не обозначены и не получают своего дальнейшего развития. Существовало скорее сугубо внешнее подчинение настоятелю, уставным требованиям монастыря, в некоторых были предусмотрены

¹ Иоанн Кассиан Римлянин. Второе собеседование аввы Моисея // Собеседование египетских отцов. М.: Правило веры, 2016. С. 18-82.

даже телесные наказания за непослушание, как например, в Уставе Бенедикта Нурсийского.

Если мы обратимся к тому, как понимали процесс изменения ума в западной патристике, то надо признать, что здесь не будет столь очевидного единства в трактовке *μετάνοια*, как это было на Востоке. Так, Мартин Турский, как о нем свидетельствует Сульпиций Север, нигде не упоминает о муках раскаяния, о покаянии вообще. Напротив, постоянно подчеркивается, что святой Мартин всегда и неизменно пребывал в одном и том же состоянии.

Блаженный Иероним, на первый взгляд, как и его предшествующие мыслители христианского Запада, понимает покаяние как душевное сокрушение, исповедование греха, признание зависимости от него и последующее самоосуждение. Однако он высказывает достаточно неожиданную идею о том, что сознание возможности исповедования, раскаяния может легко склонять человека ко греху. Таким образом, Иероним приходит к выводу, что не всем покаяние полезно. Эта мысль была обозначена им в письме «К Деметриаде»¹.

Но вместе с тем, Иероним формулирует идею покаяния как способа сохранения, поддержания праведности, в силу того, что Бог «...смотрит не на прошедшее, а на настоящее, если, однако, прежние преступления заглаживаются последним обращением»². Именно Иероним задает новые смыслы в понимании исповедального начала. Он пишет: «Нет никакой середины: смерть и жизнь противоположны; и однако они соединяются покаянием»³. Это значит, что в основе *μετάνοια* – свобода воли, которая и есть усилие, это постоянная работа над собой, над преодолением в себе природного, греховного, порочного, чтобы воссоздать в себе вот это внутреннее напряжение, что позволяет человеку быть единым, на одной волне с тем, что выше него и с тем, что является истинной природой, подлинным началом в человеке. Именно это и позво-

¹ Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 106. Къ Деметриаде // Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.3. Киев : Типография аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С. 320-336.

² Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 98. Къ Рустику // Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.3. Киев : Типография аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С. 226.

³ Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 98. Къ Рустику // Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.3. Киев : Типография аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С. 225.

ляет не раствориться в повседневности, не сосредоточиться на земной реальности, на собственном Ego, а наоборот, преодолевая всякий раз восходить к себе, завоевывая ступени выше и выше, придя, наконец, к тому, чтобы претворить свое пребывание в личностное существование.

Августин, раскрывший горизонт исповедального слова, формирует в римо-латинской мысли понимание *μετάνοια* как готовности расстаться с собой, чтобы обрести со-причастность Бытию. Он доказывает, что высшее благо не имеет созерцания. Это иное понимание бытия, поскольку оно внутри. Исповедь прочитывается как текст жизни человека в процессе его духовного опыта преодоления себя, своих страстей, своего эго, самости.

Личный опыт Августина в статусе христианина свидетельствует о том, что исповедь – это жизнь, но которая всегда приносится в жертву. Поскольку земной путь ежечасно свидетельствует о том, насколько трудно для человека оторвать себя от повседневности, ибо «множество ничтожнейших, презренных пустяков ежедневно искушает наше любопытство, и как часто мы падаем!»¹ и как сложно обрести личностный смысл в потоке житейских событий и земных устремлений, философ всю жизнь ищет и осмысливает пути преодоления этой привязанности к дольному миру.

Но исповедь начинается с того, что человек должен отказаться от своего Я. В процессе обдумывания содеянного, которое Августин запечатлел на страницах «Исповеди», он приходит к выводу, что только через уничтожение себя человек оказывается способен обрести самого себя. Этот процесс предполагает постоянное напряжение, усилие, которое приносит человеку приобщение к его первоприроде, когда оживает внутренний человек, за которым сокрыто Первоначало. Как называл это состояние впоследствии мистик Иоанн Рейсбрук «он должен еще встретить Христа уничтожением себя. Пусть он не ищет себя самого и не задается чуждыми целями, но пусть будет рассудителен

¹ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Реноме», 1998. С. 147-148.

в своих делах, пусть во всем имеет в виду Бога и Его хвалу и Его славу и пусть твердо продолжает так до своей смерти»¹.

Поэтому ключевой проблемой средневековой философии – возможный человек, который возникает, рождается в пространстве усилия, возможности поставить себя на предел. Это означает пограничное состояние, которое позволяет ему посмотреть в лицо смерти. Что такое смерть? Это готовность расстаться с собой, то есть тем, кем он был до вот этого момента события. Эту мысль Августин проясняет в «Граде Божиим», говоря о том, что, по сути, человек живет и умирает одновременно².

Это означает постоянно преодоление в себе слишком человеческого через постоянное умирание, изменение себя. Потому что в смерти нельзя быть другим, живой человек может быть другим. Только в измененное состояние может войти ток высшей реальности. Об этом ясно говорит Августин: «Тесен дом души моей, чтобы Тебе войти туда: расширь его. Он обваливается, обнови его»³. Только тогда она может воссоздаться в тех состояниях, чтобы человек был способен перемениться, то есть не быть таковым. Причем колебание в решимости изменений ставит человека в положение врага самому себе, как отмечает Августин.

В мысли, конституирующей в горизонте теоцентрического миропонимания, ключевым всегда оказывается высшее благо. Почему оно высшее? Это благо, которое стоит по ту сторону человеческого. «...всякая природа, которая подвержена порче, есть относительное благо»⁴, – говорит Августин. Оно не может быть разрешимо на каких-то наглядных созерцаниях, поэтому оно и есть высшее, здесь фиксация на каком-то предмете устранена. Высшее благо за пределами видимых, человеческих благ. Высшее благо является благом

¹ Иоанн Рейсбрук. Одевание духовного брака// Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 500.

² Августин Блаженный. О граде Божиим. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с.

³ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Ренеме», 1998. Кн. 1.

⁴ Блаженный Августин, епископ Гиппонский. О природе блага против манихеев. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm> (дата обращения: 08.04.2018).

своей высшей цели. В христианском миропонимании апокалипсис – это характеристика любого момента человеческой жизни, это не картина какой-то эпохи. Поэтому определения, которые касаются собственно человека, они неразрешимы на какой-то антропологической основе, на конкретном образе человека, поэтому философия всегда имеет ввиду возможного человека. Поэтому и личность может быть выражена только в «бесконечной перспективе. И, если «акт самосознания выражается в формуле cogito, то это нужно понимать только в том смысле, что как духовный центр самосознания трансцендентно по отношению к моему конкретному наличному Я»¹.

Средневековая мысль в лице Августина свидетельствует о том, что человеческое Я как духовное средоточие личности может существовать только в Боге, Который является действительным онтологическим основанием самосознания. Эту идею в средневековой мысли подробно рассматривает Р.А. Лошаков, говоря о том, что «Самодостаточность и неоспоримость моего личного существования дана мне, таким образом, только в бесконечности таинства богопознания, к которому я приближаюсь через тщету попыток познать самого себя...Cogito, как высший принцип единства личности является выражением актуального присутствия во мне Бога, который собирает меня тем самым в единство самосознания»².

Бытие – это то, что находится внутри и в рамках некоего мира и апокалипсис – это то, что будет, что находится сейчас, не где-то там потом. Апокалипсис может произойти в любой момент человеческой жизни. Поэтому заданного образа человека нет, его не существует. Иначе ограничения уничтожили бы земного человека, нельзя было бы сделать никакого утверждения о человеке, который таким образом, пребывает в состоянии «постоянного рождения»³, находится, по словам М.К. Мамардашвили под знаком «отрицатель-

¹ Лошаков Р. А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин-Декарт-Паскаль) : Монография. Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1999. С. 19.

² Лошаков Р. А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин-Декарт-Паскаль) : Монография. Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1999. С. 18.

³ Мамардашвили М.К. Возможный человек : монограф. М. Группа Компаний «РИПОЛ классик», «Панглосс», 2019. С. 14-15.

ной онтологии»¹. Насколько человеку своими силами удастся мысль, нравственность, свои желания, формируют то поле, которое создает предельные силы, усилия и смыслы. «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф.5:39), положение, которое нельзя понимать как корректный рецепт для нашего поведения. Если человек воспринял это как обиду, то в этой обиде содержится какая-то о тебе истина и если ты хочешь узнать ее, то не разрешай в тебе взять верх вот этому состоянию, которое обернется для тебя обязательной пощечиной. Это другой ответ. Он предполагает духовную или душевную грамотность. В результате этого происходит прорыв к человеческой форме. Вот тогда возникает поле личной ответственности, труд души и так далее, который человек может быть в состоянии пройти и стать самим собой. Это и есть человеческая форма пребывать в состоянии. Личностное состояние – это вхождение в область человеческой формы, в которой есть свобода (это и есть сфера свободы), ответственность и все. Вот сейчас человек совершил какой-то недостойный поступок, но внутри себя он мыслит оправдание, потому что у человека складывается какое-то о себе мнение. В его сознании существует устойчивое убеждение, что он это делает по необходимости, начинает искать какие-то причины, мотивации, почему он это делает, то есть оправдывать себя. Но он мыслит так, что завтра, все будет иначе. Человек не отдает себе отчета в том, что то, что он делает, он этим и является в настоящий момент. Таким образом, в христианском миропонимании Я есть то, что я сейчас делаю.

Но исповедь – это форма и одновременно свидетельство метафизического опыта человека, благодаря чему открывается самосознание, особенностью которого в контексте христианского миропонимания является то, что с одной стороны, он фиксирует изменения, но не может измерить, в какой степени он изменился и что является точкой отсчета этих изменений. Когда мы ведем речь о ключевых метафизических понятиях, то понимаем под вот этой мета-

¹ Мамардашвили М.К. Возможный человек : монограф. М. Группа Компаний «РИПОЛ классик», «Панглосс», 2019. С. 14-15.

физикой некую «картину мира». Те вещи, о которых мы ведем речь: личность, совесть, добро, красота, истина – они являются, знаменуют какую-то другую конструктивную основу нашего существования, конструктивную по отношению к самому человеческому феномену. И рассуждение об этих элементах имеют какие-то конструктивные эффекты в самом человеческом феномене, благодаря которому в человеке строится или устрояется посредством такого рода представлений. Но эти представления не изображают, потому что совесть не изображает предмета в том смысле, который мы можем увидеть, это вообще есть некий эфир, но этот эфир и есть элемент наших конкретных суждений, оно конструктивно по отношению к тому человеку, который посредством его смотрит на мир. Вот это и есть матрицы, благодаря которым мы рождаемся, воспроизводимся в своих высших качествах человеческих, в человеческой форме. А энергия как раз вот этой энергийной основы как раз и позволяет человеку удерживать это усилие, напряжение, и образует «мужество быть», о котором говорил П.Тиллих. Это и есть акт со-бытия.

В философии Августина всегда присутствует попытка конечного выразить в бесконечном, точнее стремление выразить само бесконечное. Августин называет такое состояние человека «любовью стремящейся души», «желающей знать то, что не знает, не есть любовь к тому, чего не знает, но к тому, что знает, на основе чего желают знать то, чего не знают»¹.

Интересно, что после Августина в средневековой литературе создано много произведений, которые исследователи относят к жанру исповеди, сочинение Ф. Петрарки «Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру»², например. И, несмотря на то, что перед читателем разворачивается круг самых разнообразных вопросов, трактат великого поэта и философа имеет исповедальный характер, но его нельзя сравнивать с августиновским сочинением. И здесь возникает следующий вопрос: почему же исследователи снова и снова обращаются именно к «Исповеди», созданной Августином, почему эта работа ста-

¹ Августин Блаженный (Аврелий). О Троице. Научное издание. Ч. 2. М.: ОБРАЗ, 2005. С. 27-28.

² Петрарка Франческо. Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру. М.: Издательство ЛКИ, 2011. 144 с.

ла эталоном? Полемика о том, что же можно отнести к автобиографии, а что представляет собой исповедь является и в настоящее время в центре внимания исследователей. С.С. Неретина совершенно справедливо не называет произведение П. Абеляра «История моих бедствий» исповедью, но автобиографией¹. Так, где же та грань, отделяющая автобиографию и исповедь? Но здесь надо сразу оговориться, что речь идет не просто об исповеди, но исповедальном слове, рожденном в недрах христианского духовного опыта. Поскольку исповедь – это не просто изложение, повествование, путь даже самых сокровенных мыслей и переживаний, но она всегда связана с изменением, то есть после и в процессе нее, человек никогда не будет уже прежним. В контексте исповедального слова *μετάνοια* конституирует человека и определяет интенциональность его мыслей, мотивов и суждений. Не только множественность смыслов его мышления, но главное заключается в том, что исповедальное начало охватывает все сферы духовно-телесного бытия человека, обнаруживая двойственность его природы: божественной и человеческой, но проблема оказывается в том, что в человеке всегда много слишком человеческого, как существо, обладающее естественными свойствами, а личность надприродна. Об этом ясно говорит Августин: «Когда я воззову к Нему, я призову Его в самого себя... Воистину так, Господи, воистину так. Куда звать мне Тебя, если я в Тебе?»². В сознании человека Бог не может быть *Alter ego* для верующего разума, но первым и истинным Я. Именно эта сущностная особенность выделяет Августина из представителей Средневековой философии. Эта направленность его философии особенность и отличает его от более ранних представителей патристики и делает непохожим на последующих философов Средних веков.

В XV веке Бернардин Сиенский задает новый вектор в выражении исповедального слова. Благодаря ему проповедь покаяния выходит на площадь, нередко приобретает форму шутки, иногда и скоморошьего представления. В его слове ключевой идеей становится имяславие, которое оказывается источ-

¹ Абеляр Петр. История моих бедствий [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной ; примеч. С.С. Неретиной / послесл. С.С. Неретиной. М. : ИФРАН, 2011. С. 114.

² Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Реноме», 1998. С. 23.

ником духовного прозрения для его современников. Бернардин, славящий имя Христа, доказывает слушающим проповедь, что «Бог изобилует, когда обращается к покаянию»¹. Он говорит, что в каждом человеке сокрыт образ Марии Магдалины. Его исповедальное слово, напоминающее своей простотой и наивностью благочестия текст Fioretti святого Франциска, оставляло в сердцах и умах современников заметный след, восхищая спонтанностью и прозрачной ясностью мысли, энергией и искренностью. И, несмотря на то, что его стиль подвергался критике, Бернардин вел настоящую битву за спасение душ и на благо в условиях его века, когда обычный человек, живущий в христианской Европе как будто впервые слышавший учение Христа мысленно возвращался к первохристианским временам, когда исповедь становилась событием личного опыта. Поэтому никак не соотносится с навязыванием, ограничением себя, но прозрением.

Очерчивая смысловые границы исповеди в средневековой философии можно сделать вывод о том, что сущностное ядро исповеди в христианском контексте образует понятие *μετάνοια*, то есть изменение ума, сопряженное с всегда длящимся и непрекращающимся напряжением, всегда продолжающимся усилием над собой. В период ранней патристики не происходит концептуализации *μετάνοια*, но актуализируется проблема исповедального опыта человека, построение которого является продолжением христианского таинства и трактуется как возможность видения себя, той своей части, каковым человека видит Бог. Условием для этого является душевное сокрушение, исповедование греха, признание зависимости от него и последующее самоосуждение. В раннехристианскую эпоху параллельно и одновременно развиваются две темы, вокруг которых концентрируется полемика: возможность покаяния после Крещения и исповедь, представляющая как событие личного опыта, полагающая начало для со-бытия, которая и получает свое продолжение в христианской метафизике в период расцвета патристики.

¹ Saint Bernardine of Siena. Sermons / selected and edited by Don Nazareno Orlandi ; Translated by Helen Josephini Robins. Siena: Tipograota Ssocialb, 1920. P.239.

В греко-восточной традиции грех – есть свершившееся действие, которое получило свое осуществление, стало быть, является не частью прошлого человека, но составляющей его нынешнего состояния, которая делает невозможным осуществление *μετάνοια*. Эта установка определяет настроенность исповедального слова. Переживание собственного ничтожества, недостоверности и несостоятельности собственного опыта, недоверие себе, своему уму, трансформируется в идею духовного руководства, получающей свою реализацию в практике жизни монахов и всесторонне описанной в аскетической литературе.

В IV веке еще просматривается определенная общность трактовки исповеди у западных и восточных мыслителей, понимаемой как откровения о смысле жизни, переживания человеком полноты своего бытия, а значит, источника построения новой иерархии ценностей. Исповедь возможна в силу внутреннего потрясения, обращающего человека к проблематичности своего собственного существования, к его метафизическим основам. Исповедь начинается с покаяния, с момента осознания, с которого открывается личность, в ней раскрываются критерии подлинности человеческого бытия. Исповедь – это сюжет личностного измерения бытия. Так и смысловая целостность личности оформляется в контексте отношений с Богом, благодаря которому формируется смысловое своеобразие каждой конкретной личности.

Однако в западноевропейской патристике в известном смысле исповедь есть первооснова конституирования и дальнейшей экспликации проблемы личности, поскольку именно исповедь представляет собой вектор человеческого самоопределения, самосознания и самопознания. Эти свойства становятся впоследствии сущностной особенностью жанра исповеди, получающими распространение в европейской культуре.

Августин, раскрывший горизонт исповедального слова, формирует понимание *μετάνοια* как опыта постижения себя, в котором рождается готовность расстаться с самим собой, чтобы обрести со-причастность Бытию. С другой стороны, понятие *μετάνοια* в философии Августина есть то, что определяет ин-

тенциональность мыслей, мотивов и суждений, определяющих свершающееся и непреходящее изменение, разрешение противоречий, в процессе и после которых, даже, если человек и продолжает грешить, никогда он не будет уже прежним. И речь здесь всегда идет о поиске и конституировании личностного начала и формировании надприродных бытийных структур, каковыми являются христианские нравственные категории, такие как милосердие, прощение, совесть.

Исповедь у Августина есть текст жизни, внутреннее слово человека, которое есть линия жизни, благодаря чему просматривается процесс формирования внутреннего человека и опыт становления личностного измерения. Этот внутренний диалог и позволяет человеку осознать себя как личность. Исповедь оказывается уникальной формой конституирования личностного начала.

Покаяние есть одна из ключевых констант исповедального опыта, имплицитный текст жизни человека. Пример духовного опыта Аврелия Августина свидетельствует как личностное начало открывается в исповедальном слове, как благодаря и через исповедь раскрывается личность человека. Исповедь является глубоко прочувствованной опытом самосознания и самовыражения человека, через которую и происходит экспликация личности.

Именно в философии Августина личность конституируется как онтологическая индивидуация, она не может сводиться к субъекту и не заключает в самой себе существования, ибо ее центр всегда в Боге. Поскольку даже проявление индивидуальности есть свидетельство Божественного и осмысливается философами Средневековья как проявление творческой мощи Бога. Поскольку мое индивидуальное Я – это только особенное, несовершенное, всеобъемлющее от Личности Бога.

Именно поэтому Аврелия Августина нельзя сравнить или причислить к какому-либо направлению, типу мышления, потому что он в равной степени близок раннехристианской эпохе, воплотил черты, свойственные современной ему философской мысли и выразил идеи, которые найдут продолжение уже в средневековой мистике (мысль о личностном начале в области не-Я).

ГЛАВА III. ВЕРА И РАЗУМ В ГОРИЗОНТЕ ЛИЧНОСТНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

3.1. Вера как фундаментальный способ человеческого существования

В горизонте средневекового теоцентризма понимание человеческой личности немислимо вне веры, которая является фундаментальным конституэнтном экзистенциального опыта человека. Вне веры, вне причастности Божественному бытию невозможен и сам человек, и процесс его самоопределения и самосознания. В контексте философии Средних веков в вере и только благодаря вере возможен путь становления внутреннего человека и обретения личностного измерения, несмотря на то, что всегда, как указывает В.С. Глаголев, «трудно однозначно констатировать как меру веры, так и меру неверия»¹. Как совершенно точно определяет особенность жизни под знаком веры Р.К. Омельчук, говоря о том, что человек оказывается защищен от бессмысленности собственного бытия, поскольку «вера как движение к истине и смыслу возможна в состоянии незавершенности, незаконченности, несовершенства, неполноты человека»². Размышляя о вере, философ использует даже словосочетание «бытийная вера»³, что будет в полной мере соответствовать определению веры в Средние века.

Размышление о действии веры в душе оказывается ключом к пониманию совершенствования искаженной в силу грехопадения человеческой природы и осмыслению свойств первоприроды и путей ее восстановления, что ведет человека к подлинному конструированию его как личности. Истина Откровения не сказуема в принципе во всей своей полноте. Она всегда суть таинство, вся «полнота смысла», которая переживается только в подвиге веры. Истина соборна, общинна по своему характеру, поскольку призвана приобщать всех и

¹ Глаголев В.С. Верующие и неверующие: мировоззренческий паритет / В.С. Глаголев // Гражданственность. Религия. Образование: коллективная монография / под общ. ред. и сост. М. Г. Писманика, А. А. Лисенковой, А. А. Субботиной; Перм. гос. ин-т культуры. – Пермь, 2020. С.71.

² Омельчук Р.К. Вера как фундаментальная экзистенциальная ценность // Ценности и смыслы. 2011. №5 (14). С. 118.

³ Омельчук Р.К. Века как характеристика человеческого бытия // Вестник ИрГТУ. 2010. № 6 (46). С. 314.

каждого к присущей ей изначально Вселенской тайне этой истины. Поэтому подлинные переживания верующего сознания невозможно до конца передать; для искренне и истинно верующего истина всегда лишь момент благодатного озарения. По сути, вера есть сокровенная тайна любящей души, которая выражает себя не только в молитве, размышлении, в действии, но даже в безмолвии.

В греческой философии мы с трудом смогли бы говорить о человеке как религиозно-философском феномене, не только в силу специфики античной религиозности, но и в силу того, что боги, как и люди интегральны космосу, во всеобщей гармонии мироустройства. И, несмотря на то, что боги вечны, как отмечает Вальер Отто, «однако из этого не выводилось догматических утверждений о том, что они никогда не рождались»¹. Поэтому от человека требовалось лишь признание этой данности и исполнение соответствующего обычаям почитания богов. К тому же вера, как и другие христианские добродетели никогда не были в числе достоинств античного человека.

Героями, которых воспевали древнегреческие поэты, можно восхищаться, восславлять их подвиги, но только не верить в них. Мы можем утверждать, что мало кто задавался вопросом, насколько правильно люди оберегают память о доблестях героев: остаться в памяти потомков – этого вполне достаточно для преодоления противоречия, заданного промежуточным положением, которое занимали герои в мироустройстве. Честь и достоинство – главные черты, присущие герою, но они, так же, как и люди, не обладали бессмертием.

Античные формы проявления религиозности не предполагали обязательного наличия внутреннего состояния убежденности и принятия религиозных истин, не требовали от человека жизни в согласии с верой или жертв во имя веры. Поэтому философское размышление о человеке в античности возможно на основании того, как он мыслил, как понимал и воспринимал мир.

¹ Отто В. Греческие Боги. Картина божественного в зеркале греческого духа ; пер. с немецкого О.М. Ракинской. СПб.: «Владимир Даль». С. 154.

В Средние века мы можем рассматривать человека не только с позиции того, что он чувствует, знает, понимает, но главным образом, с позиции того, во что и как он верит, поскольку духовная жизнь предполагает внешнее и внутреннее отражение веры, которая является контитуэнтном бытийного опыта.

Прояснение сути веры как способа открытия сущностно-личностного в человеке обращает нас к текстам Священного Писания, которое было основой интеллектуальных и духовных поисков средневекового философа. Слово «вера» крайне редко встречается в Ветхом Завете. Чаще это слово всего произносит Сам Иисус в Евангелиях, в Новом Завете оно встречается 39 раз. И всякий раз Он говорит о спасающей силе веры. Самый распространенный контекст: вера как условие спасения. У апостолов вера, предстает как то, дает силу побеждать. Апостол Павел призывает опасаться стремлений утвердить вера на человеческой мудрости (1Кор. 2:5), поскольку в евангельском контексте истина и вера всегда равнозначны, в силу того, что Христос есть истина, но является источником и предметом веры для людей, принявших Его учение.

И в этой связи всегда возникает вопрос: а какова была вера человека Иисуса Христа? Как веровал в Бога Он? Чему каждый верующий может научиться вере и пониманию веры у Сына Божиего как Сына человеческого? О каких различиях мы можем говорить в связи с этим?

Парадокс заключается в том, что Христос не имел необходимости в вере, поскольку Ему была присуща ни вера, ни даже уверенность, но определенность в Боге и Его реальном присутствии в жизни, о чем свидетельствует решимость следовать Его воле (достаточно вспомнить те фрагменты Евангелия, которые повествуют об исполнении божественных установлений Самим Христом). В связи с этим нельзя не вспомнить, что в христианской традиции не упоминается о том, как именно верят Ангелы, за исключением реплики апостола Иакова о том, что «и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2:19). Потому что возникает закономерный вопрос: зачем им веровать, если они созерцают Бога постоянно?

В связи с чем в раннехристианской литературе открытой остается тема необходимости веры для первых людей в Раю. Если Адам созерцал не только творения, но и Самого Бога и имел прямое общение с Ним, тогда какой смысл был в вере, и какую функцию она выполняла в Раю? Тогда каково ее место в замысле Творца?

То есть способность верить – свойство, которое человек приобретает после грехопадения. Вера есть то, что как бы восполняет природу человека после грехопадения. Именно поэтому мы можем утверждать, что вера не могла быть фундаментальным способом человеческого существования в тот период, когда человек пребывал в безгрешном состоянии, поскольку для него уже был открыт горизонт личностного измерения бытия. Получается, что вера сама по себе не могла быть свойством первоприроды человека, но в какой-то момент она возникает, как необходимый способ восстановления первоприроды человека, оказываясь одновременно и источником обретения его подлинной сущности: «О действеннейшее лекарство наших греховных ран!»¹ - восклицает Амвросий Медиоланский. Эта идея получает свое развитие у Аврелия Августина, который говорит о «существовании верой», убеждая, что «... только верой может жить человек, так что его вера и есть сама жизнь»². Не случайно исследователь Ф. Капитани великого ученика Амвросия именуется «человеком веры»³. В этой связи мы в полной мере согласны с утверждением, которое высказывают В.П. Гайдено и Г.А. Смирнов, настаивая на том, что «надпредметная составляющая акта веры только условно может быть названа переживанием, чувством, эмоциональной окраской»⁴, потому что вера в контексте средне-

¹ Амвросий Медиоланский, свт. О вере // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 5. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 149.

² Augustine Aurelia. On Man's Perfection in Righteousness. CHURCH FATHERS: Augustine became Bishop of Hippo. On Man's Perfection in Righteousness : Text electronic / Augustine Aurelia ; translated by Peter Holmes and Robert Ernest Wallis, and revised by Benjamin B. Warfield. From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 5. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Rev. and ed. for New Advent by Kevin Knight. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/1504.htm> (дата последнего обращения 28.10.2012).

³ Об этом подробнее см. Capitani F. De. De Libero Arbitrio di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e comment // Vita e Pensiero: Pubblicazioni dell' Universit Cattolica, 1987. – 544 p.

⁴ Гайдено В.П., Смирнов Г.А. Предметная и аскетическая составляющая средневекового символизма // Историко-философский ежегодник. 2006. №2006. С. 78.

векового миропонимания есть основа экзистенциального опыта человека. В вере и только в ней человек возрождается к бытию, в котором события Откровения взывают к верующему сознанию, обращаются к экзистенциальной глубине каждого человека. Но, чтобы истина Откровения заняла значимое место в жизни, она должна обрести личностное осмысление для человека. Вера заключается в том, чтобы довериться самооткровению Бога и повиноваться Ему; воспринять Его призыв, которым утверждается конкретная личность и соотнести с ним всю свою жизнь. Именно Августин, осмысливающий себя сквозь призму веры, примером своей жизни свидетельствует, в чем суть веры как подлинного способа человеческого существования.

В новозаветной перспективе все вещи и явления человеческого бытия детерминированы степенью и силой веры, которая влияет и на всеобщий ход мироустройства и перспективы развития мироздания: «если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф.17:20), – говорит Христос.

Поэтому вера – это источник спасения человека из бездны его падшей природы, способ преодоления и освобождения от зависимости от природно-телесного, искаженного в силу грехопадения. И насколько неповторим человек, настолько исключительна и самобытна его вера, а следовательно, и путь к открытию личностного начала и перспективы спасения. Эта мысль ясно выражена у Климента Александрийского: «пути к спасению многочисленны и разнообразны, ибо Бог по благодати своей пользуется различными средствами, и все эти пути выводят на путь Господень»¹.

Если внимательно всмотреться в названия произведений апологетов и представителей ранней патристики, мы не можем не обратить внимание на то, что крайне редко встречаются трактаты, которые были бы специально посвящены вере, спасению и были вынесены в заглавие работ. Вера не рассматрива-

¹ Климент Александрийский. Строматы Книги I-III ; перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии Е. В. Афанасина. 2-е изд., испр. СПб : Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 87.

ется как нечто самостоятельное или автономное явление бытия, но всегда как непосредственная жизнь человека. Людям, воспринявшим христианскую истину, по-видимому, не требовались объяснения, что такое вера, поэтому проблемы, имеющие к ней отношение, рассматриваются в контексте самых разных вопросов. Вера является контитуэнтном духовного опыта, поэтому ее нельзя выделить во что-то обособленное, потому что все, что происходит с человеком и разворачивается на фоне событий его жизни, происходит в границах веры. Поэтому размышлять о вере – значит вести речь о жизни такой, какова она есть, где спасение есть источник и смысл веры, а значит и жизни. Об этом ясно говорит Е. А. Степанова, указывая, что «Вера оказывается тождественной самому существованию человека в мире во всей его парадоксальной противоречивости»¹.

Внутренняя и напряженная жизнь души позволяет человеку осознать себя как личность. Поэтому духовный опыт достоверен настолько, что не может обесцениваться только в силу того, что он не может быть подтвержден с помощью доказательного знания.

У апологетов – вера – это доверие словам Христа и упование, то есть надежда на то, что в новозаветной перспективе было обещано верным. Именно это слово произносит Христос, обращаясь к людям. Именно так именуется в раннехристианской литературе те, кто свидетельствовал о Боге. Поэтому и слово вера, прежде всего, согласуется со словом верный. Не случайно, этот смысл закрепляется в Литургических текстах, в названии части Литургии. Но здесь всегда имеется ввиду не только уверовавшие в Бога, но и Сам Христос, поскольку Он верен обещанию. Поэтому верные – так именовались те, кому были обещаны будущее блаженство в жизни вечной. Отчасти становится понятен феномен мученичества, ведь если вечная жизнь обещана, то перспектива и цель земного бытия совершенно определена, поэтому Ориген в трактате «Против Цельса» (Кн.3) и называет веру во Христа «благонадежной и обосно-

¹ Степанова Е. А. Вера как бытие человека в Боге // Антиномии. 2005. №6. С. 137.

ванной», в отличие от веры в языческих богов, которую он именует «безнадежной».

В этой связи, отчасти понятен феномен мученичества. Первые века были ознаменованы кровавыми гонениями на христиан. Многочисленные исторические источники свидетельствуют о том, что христиане умирали целыми семьями. Матери вели с собой детей на казни и мучения. Подобные факты были многочисленными. Но чувство горя от потери – закон природы для человека. И человек не может чувствовать радости от того, что умер его близкий. С точки зрения обычного человека невозможно представить себе то, как могли родители идти на казнь, понимая, что осознанно убивают себя и своих детей?! Конечно, такие действия были никак не понятны ни человеку, воспитанному в духе античной мудрости, где смерть героя, например, сулила ему вечную славу, но не жизнь вечную. Как совершенно справедливо отмечает сербская исследователь Лада Стеванович, «Мотив такого героического обязательства заключается в том, чтобы вернуть себе вечную жизнь благодаря имени и славе, достигнутым героической и храброй смертью»¹.

Но для христиан слово Бога было главным доказательством истинности их убеждений и их упований, а самоотдача в вере оказывается средством преодоления природно-телесных законов человеческой природы после грехопадения и зримым воплощением возможностей человеческой личности в ее фундаментальном измерении, лишенной страха, порока, ограниченности, то есть греховного. Об этом совершенно определенно говорит учитель великого Августина, Амвросий Медиоланский: «Бог желает, чтобы люди познали Его так, как поверили три отрока иудейских, не чувствуя пламени, окружавшего их... и по их вере мучение потеряло свою природную силу»².

В вере человек способен возвышаться над самим собой, предметным миром, существовать по другую сторону своего фактического положения. Но

¹ Stevanović L. Human or Superhuman: the Concept of Hero in Ancient Greek Religion and/in Politics // Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LVI. 2008. Vol. 56 (2). P. 13.

² Амвросий Медиоланский, свт. О вере // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 5. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 57.

при всем при этом никому из раннехристианских писателей не приходило в голову связывать религиозное благочестие с героизмом. Для апологетики характерна попытка синтезировать личный опыт веры и жизненную реализацию христианских истин. Эта настроенность проявляется и в работах представителей ранней патристики.

Таким образом, вера упраздняет природные ограничения и человеческие представления о них. Именно она есть путь к экспликации личностного начала, трансцендентного миру, что объясняет тот идеал, который был задан евангельским призывом «будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный».

После грехопадения разум способен достигать своего совершенства, оформляясь в своем назначении в рамках веру, которая ведет человека не только к высотам духовного подвига, но к тому идеалу, который обозначен Христом. В трактате «О Граде Божиим» Августин указывает: «ум, прежде всего, должен быть напоен и очищен верой»¹, а Боэций настаивает на том, что «где не хватает разума, там пусть восполняет вера, которая должна признать, что Божественное всемогущество выше человеческого познания»².

Самодостаточность бытия актуализируется благодаря вере, благодаря ей реализуется возможность самосовершенствования и личностной самореализации человека. Вера есть фундаментальный способ нахождения своего собственного «Я», раскрывающего сущность совершенной человеческой природы, поэтому в ней и благодаря ей человек конституируется как личность, заключающая в себе безграничные перспективы личностного развития и совершенствования.

Однако верующее сознание пребывает в двойственном положении, с одной стороны, Откровение суть такое фундаментальное событие, которое дается только верой и всегда лишь только как вера, требующая причастия к этому событию, всегда неотделима от непрерывного внутреннего напряжения и по-

¹ Августин Блаженный. О граде Божиим. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 513.

² Боэций Дакийский. О вечности мира // Сочинения = Opera; сост., пер. с латин., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: УРСС, 2001. С. 170-233.

стоянного переживания. С другой стороны, Откровение требует непрерывного смыслового истолкования и соответствующего терминологического закрепления. Таким образом, подлинная вера переживается как такой, предлагаемый свыше дар, который предполагает возможность не только мистическое восхищения, но и необходимость трезвенного состояния, связанного с разъяснением и истолкованием. Вера призвана иметь действенно-направляющий характер. Она включает в себя задачу как практического свершения, утверждающего строго определенный образ жизни, называемый христианским, так и требование непрерывного осмысления слов, идей, концепций.

Но проблема всегда заключалась в том, что человек, пусть и признавший и внутренне воспринявший христианскую истину, в земном бытии будет всегда следовать законам его существования. И всякая мысль, имеющая отношение к вещам божественного порядка, будет также подчинена этим законам и тогда существование человека будет обречено на состояние тотального сомнения или внутреннего конфликта. Понимая это, апологеты и представители ранней патристики единодушны в стремлении помочь верующему разуму настроить свою мысль на согласование всего, что наполняет существование человека, его активность или внутренние движения ума, предметов или явлений внешней действительности с христианским вероучением.

Одним из первых, кто стремился осмыслить феномен веры, был Климент Александрийский. Анализируя и полемизируя с античными авторами, он выводит свою формулу веры и определяет ее как «акт свободного выбора (proai/resi)». Вера есть разумное стремление «...основа всякого разумного выбора»¹. Но при этом вера – это «плод действия благодати».

Именно Климент раскрывает диалектическую взаимосвязь между верой, разумом, мотивом и действием. Поэтому для него вера – есть, прежде всего, разумное обоснование мотивов и поступков. Именно в феномене веры, по

¹ Климент Александрийский. Строматы Книги I-III ; перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии Е. В. Афанасина. 2-е изд., испр. СПб : Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 193.

мысли Климента, заключена такая функция разума человека, как «предвосхищение смысла», которая способствует восприимчивости к познанию.

Таким образом, вера и разум оказываются функционально взаимосвязанными, поскольку призваны служить единой цели – преобразовать человеческую природу и вернуть ее к первоначальному состоянию, а раз это так, то не существует смыслового противоречия между этими понятиями в границах христианского мировосприятия. Амвросий Медиоланский прямо говорит о том, что «...начало нашей веры состоит в знании, что Сын Божий рожден»¹, а размышления об этом вопросе приводят Августина к провозглашению принципа равнозначности веры и размышления, который он сформулировал следующим образом: «... [слово] «верить» (*credere*) значит не что иное, как мыслить [о чем-то] с согласием и одобрением (*cum assensione*). Ведь не всякий, кто мыслит, верит, поскольку многие мыслят для того, чтобы не верить; но всякий, кто верит, мыслит; веруя, мыслит он, мысля, верует»². Эту идею Августина впоследствии подробно комментирует Фома Аквинский в «Сумме теологии».

Интересно, что и современник Августина, Иоанн Кассиан Римлянин приводит четкие взаимосвязи между разумом и сферой веры, упоминая об опасном состоянии «бесплодности ума», когда человек оказывается неспособным к какому-либо духовному действию.

Идея Августина о равнозначности веры и знания получает дальнейшую экспликацию в Средние века. Вера – это напряжение мысли, ума, всей структуры человека. Разум питается тайной и преображается верой. Так Ансельма ведет речь о двух равнозначных путях, ведущих человека к Божественной истине: размышления и веры, но которые в определенной степени взаимозависимы, поскольку последняя не может быть совершенной, не достигнув все полноты понимания. Он допустил возможность разумности как свойства веры:

¹ Амвросий Медиоланский, свт. О вере // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 5. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. С.111.

²Августин Аврелий. О предопределении святых. Антипелагианские сочинения позднего периода/Блаженный Августин; ред. совет А.Р.Фокин (гл. ред.); пер. с лат., примеч.: Д. В. Смирнов. М.:АС-ТРАСТ, 2008. С. 325.

«Не ищю разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею»¹. Эта идея получает свое продолжение у Гуго Сен-Викторского (о способности духа познавать «видимые вещи, и размышлять о невидимых, познавать и открывать неизвестные...»²), а Фома Аквинский признал, что вера, если «созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью»³. Таким образом, в западной традиции формируется ментальная установка о том, что вера не только не противоречит разуму, но неотделима от него.

Вера имеет онтологический статус в экзистенциальном опыте человека, онтологическая константа в существовании мира и человека, поскольку Бог есть смысл бытия и его Причина, а следовательно, и источник веры. Именно это обстоятельство и позволяет обрести определенность в мире, где все основано на амбивалентности вещей и явлений: «Вся природа свидетельствует о едином Боге, потому что мир – один. На единого Господа указывает вера, потому что вера Ветхого и Нового Завета – одна»⁴, поскольку отсутствие причины – путь обесмысливания бытия, на что указывает Боэций Дакийский: «причина необходимо является причиной своего существования, то есть не имеет иной причины: если бы в мире не было ничего, что не было бы таковым, не было бы вообще ничего»⁵.

Но в философской мысли, развивающейся в границах христианского мировосприятия, всегда возникала проблема следующего порядка: почему одни люди способны переживать в себе веру, а другие нет, если после грехопадения все равны в первородном грехе и природа человека одинаково повре-

¹ Ансельм Кентерберийский. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 302.

² Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 302.

³ Об этом подробнее см. в кн. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 44-74. Т. 2 ; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев : Эльга - Ника-Центр, 2003. – 336 с.

⁴ Амвросий Медиоланский, свт. О вере // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 5. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 57.

⁵ Боэций Дакийский. О высшем благе, или О жизни философа // Сочинения = Opera ; сост., пер. с латин., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М. : УРСС, 2001. С. 147.

ждена? На греческом Востоке старались устранить или обойти в философских дискуссиях или духовных поучениях тему происхождения и генезиса веры в жизни человека. Размышление о вопросах веры всегда наполнено мольбами к Богу о том, чтобы вера не иссякла, не ослабела. Центральной в аскетической литературе является идея совершенствования веры, которое реализуется в испытаниях, данных верующему разуму в жизни. Главный лейтмотив большинства авторов греко-восточной патристики – боязнь собственного недостойнства в мыслях и суждениях, касающихся вопросов, связанных с личной верой в Бога на том основании, что «слово не ясно изображает представляемое мыслью...мысль наша во многом ниже величия предмета, а слова ниже и самой мысли»¹, – наставляет паству Василий Великий. Путь знания и путь веры в духовном опыте греческих Отцов должно преобразоваться в стремление к непрестанному Богообщению и готовность испытать свою веру.

Представители греко-восточной патристики призывают с подозрительностью относиться ко всякому знанию, особенно, когда оно не соотносится с христианской истиной, в силу того, что оно может поколебать веру, а для Отцов Церкви «...преданное по вере является не менее достоверным, чем то, что происходит под руками и перед глазами»². Вера всегда несоизмерима ни с чем по значимости и ценности, поэтому Иоанн Златоуст и призывает: «...принимать все, что бы Он ни повелел, хотя бы Его повеление и казалось несообразным с точки зрения человеческих размышлений»³.

Еще Ориген предупреждает о том, как легко подменить веру в Бога доверием доказательному знанию, касающемуся вопросов веры, и включить его в сферу оценочных суждений о вещах духовного порядка, о чем он пишет в трактате «Против Цельса»⁴.

¹ Василий Великий. Беседа 15. О вере // Творения иже во святыхъ отца нашего Василия Великаго, Архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. Часть 4-я: Бесѣды. М.: Въ типографіи Августа Семена, 1846. С. 258.

² Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария египетского // Богословский вестник. 1905. 2 №6. С 67.

³ Иоаннъ Златоустъ. Бесѣды на посланіе къ Римлянамъ // Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 9. СПб. : Изданіе Духовной Академіи, 1903. С.508.

⁴ Ориген. Против Цельса // О началах. Против Цельса. СПб : Библиополис, 2008. С. 414.

Григорий Назианзин объясняет, что «...вся сила и ученость века сего во тьме ходит, и далека от света истины»¹, а Максим Исповедник называет даже научное знание бессмысленным, потому что оно: «не стремится к осуществлению заповедей»².

Такая направленность суждений объясняется тем, что уж слишком силен был страх Богооставленности, которое переживалось как одно из самых тяжелых испытаний в духовном опыте человека, которое сопоставимо с глубочайшим кризисом и отчаянием. «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?», – этот возглас звучит в ветхозаветном тексте, эти слова повторяет Христос. Это состояние переживали ветхозаветные праведники, святые и подвижники. Неслучайно святые очень осторожно касались этого вопроса, но были единодушны в том, что это ниспослано человеку, чтобы всецело осмыслить и ощутить онтологический характер веры в его экзистенциальном опыте. Но даже состояние Богооставленности спасительно для человека.

На христианском Западе формируется четкая и определенная позиция по поводу того, каким образом возникает в душе вера. Августин непреклонен в вопросе ее происхождения: «...и зарождающаяся вера, и вера совершенная – все это дар Божий, и вовсе не следует тому, кто не желает противиться яснейшим словам Писания, сомневаться в том, что одним этот дар дается, а другим не дается»³. Его мысль практически с точностью повторяет Иоанн Кассиан Римлянин⁴.

Начиная с первых веков христианства в римо-латинской литературе намечается тенденция, сущность которой заключается в том, чтобы испытанное в вере выразить доступным для понимания способом и сформулировать непротиворечивыми для разума средствами. В произведениях раннехристиан-

¹ Григорій Богословъ. Слово 4. Первое обличительное слово на царя Юліана // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, архієпископа Константинопольскаго : в 2-х т. Т. 1. СПб.: Издательство П. П. Сойкинъ, 1912. С. 65-66.

² Преподобный Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия // Избранные творения. М.: «Паломникъ», 2004. С. 294.

³ Блаженный Августин. О предопределении святых // Антипелагианские сочинения позднего периода / ред.совет: А.Р. Фокин (гл.ред.); пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. М.: АС – ТРАСТ, 2008. С. 341.

⁴ Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Собеседование аввы Пафнутия. О трех отречениях от мира // Собеседование египетских отцов. М.: Правило веры, 2016. С.111.

ских авторов чаще всего отражены те проблемы, которые в первую очередь относятся к сфере человеческого, к области насущных вопросов земного бытия. Для западных Отцов свойственно озвучивать те проблемы, по-настоящему беспокоивших сообщество христиан. И простые верующие, и ученые мужи искали ответы на свои вопросы, чтобы не остаться в плену своих сомнений и заблуждений. Формируется убеждение, согласно которому для человека противоестественно очерчивать границы познания.

Следовательно, и сомнение, опасное для человека состояние, вызывающее страх у греко-восточных Отцов, отождествляемое с неверием, в латинской патристике имеет совершенно иную трактовку, которая берет свое начало от Августина. Парадоксальность августиновской интерпретации заключается в том, что сомнение – это совершенно закономерное и даже в какой-то степени необходимое состояние верующего сознания, ибо такой человек уже познал истину, что, по его мнению, свидетельствует об уверенности и определенности, а значит такой человек: «...в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины»¹.

Однако, размышляя о вере, Григорий Великий (Двоеслов) отмечает, что после грехопадения возможность обрести веру заключена в каждом человеке, в противовес Августину, который ясно говорит о том, что вера - исключительно дар Божий. Григорий Двоеслов объясняет состояние падшего Адама и определяет его как «вышедшего из себя самого», неспособного к тем радостям, которые он переживал, находясь в небесных обителях. Поэтому совершенно естественно, что праотец, а за ним и все падшее человечество пребывают в состоянии несчастья, испытывая чувство брошенности. Природа сотворенного человека была преисполнена «умственного света», благодаря которому он имел общение с Богом и ангельскими духами. Следовательно, не только вера, но и сомнение, это часть уже искаженной человеческой природы,

¹ Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 442.

в них просто не было нужды. Обладая даром слова, Григорий Двоеслов стремится объяснить причину неверия в некоторых людях и раскрыть слушающему сущностный смысл веры. Он приводит простые сравнения из обыденного опыта человека, но которые способны наглядно и не противоречиво представить, что есть веры, ее очевидный, имеющий реальный статус в бытии невидимого. Он рассказывает о том, как если бы человек родился и вырос в темнице, услышав повествование о том, что есть за ее пределами, не поверил бы, что существует свет: «Так и люди, рожденные во тьме своего изгнания, когда слышат о предметах высших и невидимых, не доверяют, действительно ли они существуют, потому что знают только предметы низшие, видимые, между которыми рождены»¹. Или если человеку говорят, что это его родители, он, имея доказательств, уверен в этом. Именно это и подтверждает наличие у любого неверующего человека способность верить. Но проблема всегда оказывается в том, что, сомневаясь, человек ищет подтверждения не тому, в чем он сомневается, но доказательств обратному. Именно эту идею всесторонне развивает Григорий Двоеслов.

Он доказывает, что существуют не просто духовный мир, невидимые вещи и предметы, но что они еще и связаны и составляют определенное единство. Так, он приводит в пример, говоря о том, что если у человека есть глаза, но нет ума, то он может воспринимать предмет, но не понимать, что это, его назначение и смысл. Так, ум, душу и другие вещи, которые нельзя созерцать, но это не значит, что их не существует. Григорий Двоеслов выводит гносеологический принцип «ничего видимого нельзя видеть без невидимого». «Отними ум, которого не видно, и напрасно будешь открывать глаз, который видел»².

Но существует общая для мысли Востока и Запада черта в трактовке феномена веры: вне веры обесцениваются все добродетельные поступки человека, благодаря чему он способен к деланию добра и подтверждению своих

¹ Святитель Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души // Избранные творения. М.: Паломник, 1999. С. 623.

² Святитель Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души // Избранные творения. М.: Паломник, 1999. С. 630-631.

убеждений. Эта мысль берет свое начало от апостола Павла, который обращаясь к евреям со словами о том, что «без веры угодить Богу невозможно», закрепляет примат веры над всеми остальными действиями человека.

Ответить на вопрос, как верующий эпохи Средних веков воспринимает свою веру внутри себя и то, как он осмысливает свое существование в свете своей веры, можно обратившись к анализу аскетической литературы. Но проблема заключается в том, что западноевропейский пласт христианского наследия подобного рода не дает нам такой возможности в силу того, что не существовало традиции осмысливать и фиксировать внутренние движения души и постигать их в диалоге с аввой, наставником, как это было на Востоке, например, в среде египетских, сирийских христиан. Поэтому в западной части Римской Империи патерики, отечники как жанр христианской литературы не имели такого доминирующего характера. Интересно, что в письменности подобного рода, которая появляется на Западе, центральным является идеал греческого монашества, рассказы о жизни подвижников тех, кто совершал путешествия на Восток, усваивал этот опыт в непосредственном общении. Этой теме посвящены работы Сульпиция Севера в его повествовании о жизни Мартина Турского, трактаты Иоанна Кассиана Римлянина и Григория Двоеслова, испытавших на себе влияние аскетического идеала греков. Интересно, что Мартин Турский, который стремился воплотить в жизнь аскетические принципы Антония Великого на Западе, сам не оставил как-либо сочинений, раскрывающий его опыт веры. С христианской точки зрения абсурдно стремиться к тому, чтобы остаться в памяти человечества. Эту особенность объясняет Сульпиций Север, который пишет: «человеку следует искать больше вечной жизни, чем вечной памяти, и не через писательство, войну или философствование, а через святое благочестие и религиозный образ жизни»¹.

Для западных подвижников путешествия на Восток были продиктованы необходимостью увидеть живое свидетельство веры, потому что «на Востоке

¹ Сульпиций Север. Житие Мартина Турского // Сочинения ; пер. с лат., ст., коммент., указ. Донченко А. И. М. : РОССПЭН, 1999. С. 94.

вера Христова, которая есть прибежище святых, процветает, как установленными монашескими, великими знаменами и добродетелями в рабах своих Христос проявляется»¹. Но все-таки вопрос необходимости жизни в пустыне для христиан всегда оставался открытым.

Для греко-восточной традиции патерики как форма изложения индивидуального духовного опыта, которые составляют богатейший пласт религиозно-философского наследия, воспринимались как самостоятельный и относительно независимый источник трансляции и интерпретации христианского вероучения. И это связано не только с тем обстоятельством, что монашество возникает и развивается на Западе позднее, но дело в том, что истоки иноческих форм жизни в греко-восточном христианстве берут свое начало именно от отшельничества в самых разных его видах (столпничество, анахоретство). Начало любой общины – это авва, духовный отец, авторитет которого основан на подлинном осуществлении личной веры, человек, проделавший длительный путь в деятельностном познании христианского вероучения, получившем реализацию в индивидуальном духовном опыте. И хотя и со временем вокруг стихийно возникают монашеские сообщества, которые затем перерастают в киновии, подобное явление никогда не характеризовалось какой-то однородностью или изначальной общностью, каждый монастырь пытался найти правильный образ совершенствования человеческой природы в монашеских формах жизни, как выразился исследователь Герт Мелвилл, «это было своеобразное соревнование, полемика по поводу лучшего пути спасения»².

Для каждой из возникающих христианских общин, которые становятся впоследствии полноценными киновиями, авторитет духовника был важнее устава или иных факторов и причин. Учитель не ставит перед собой задачу согласовывать собственный опыт жизни с кем бы то ни было, поскольку главный ориентир для него – образ Христа, а остальные иноки действуют по

¹ Сульпиций Север. Диалог I // Сочинения ; пер. с лат., ст., коммент., указ. Донченко А. И. М. : РОССПЭН, 1999. С.132.

² Melville Gert. The World of Medieval Monasticism : Its History and Forms of Life (Cistercian studies) / translated by James Mixson. Minnesota : Cistercian Publications, 2016. P. 6.

принципу подражания авве, мнение которого оказывается своеобразным индикатором правильности действий монаха на пути к спасению. Но это вовсе не означало, что стремление к упразднению собственной воли приводило к бессмысленному и неразумному состоянию, когда человек не отдавал себе отчета в том, что именно он делает. Напротив, сущность такого рода опыта заключалась в отсутствии каких-то формальных требований к поведению, акцент делался на самодисциплину и самоанализ внутри самого человека. У инока отсутствовали некие внешние факторы контроля. Но сам должен был дать оценку своему духовному состоянию, авва только указывал и давал оценку, истолкование каких-то проявлений и состояний, но, в конечном счете, инок должен был сам действовать и принимать решения.

Но интересно другое: в греко-восточной традиции духовный подвиг анахоретов, столпников в глазах христиан был значительно весомее, нежели образ жизни, который вели иноки в общежительных монастырях

На Западе монашество напротив начинается с общин, а отшельничество как форма духовной жизни были единичным. В римо-латинской части христианского мира существовало определенное предубеждение против некоторых форм духовного опыта отцов-пустынников. Достаточно вспомнить совершенно неоднозначные трактовки сюжетов из жития Антония Великого в пустыне, который получил выражение в европейской живописи. Западные монахи пытались воспроизвести и укоренить опыт восточных христиан в большей степени в формах организации жизни, видах монашеского делания, но в монастырских правилах практически не было зафиксированного одобрения отшельнической жизни, о чем свидетельствуют многочисленные источники и уставы. Жесточайшие условия повседневного существования христианского аскета и высота духовного идеала, рождали на Западе по-мирски рассудочную оценку подобных вещей и убеждение в неосуществимости такого образа жизни. Поэтому разные формы затворничества и уединения начинают получать широкое распространение в монашестве на Западе позднее: у кармелитов, доминиканцев, которые возникают как своеобразный протест против институциональных

форм духовного опыта. В Средние века литература, повествующая о жизни аскетов, подвижников, святых, как справедливо отмечает историк Кэролайн Уолкер Бинум «...часто отражает взгляд автора, но соответствующий ожиданиям читающей публики о благочестивом поведении»¹.

Таким образом, анализ сущностных особенностей феномена религиозной веры, представленный выше, позволяет говорить о том, что она есть не только фундаментальный способ человеческого существования, но и ментальную установку. В средневековой философии вера есть константа экзистенциального опыта человека, постижение сущности которой раскрывает, прежде всего, фундаментальные смыслы в не только понимания человеческой природы, но, прежде всего, – человеческой личности. После грехопадения иного, спасительного способа существования для человека уже быть не может. В вере проявляется неповторимый, как и сам человек опыт духовной жизни, благодаря чему просматривается процесс становления личностного бытия.

Генезис представлений о сущности веры в истории средневековой философии является демонстрацией того, как изменялся в течение этого период круг проблем, связанный с пониманием совершенствования человеческой природы и экспликации личностного начала в человеке.

В литературе патристики имплицитно выражена мысль том, что вера не была частью первоприроды человека, но после грехопадения она не только обретает спасительный характер сама по себе, но и задает интенциональность существования человека и человечества в дольном мире.

Поэтому *credo* не рассматривается как нечто обособленное, но всегда как непосредственная жизнь человека, фундаментальный способ его существования. Эта установка получает наивысшую актуализацию в мысли ранней патристики. Но парадокс заключается в том, что вера давала человеку мотив и

¹ Bynum C. Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1991. P. 149.

силы не только для жизни, но и для смерти. Пример мучеников служит хорошим примером в этом отношении.

Молитвы о даровании веры в христианском миропонимании равнозначны мольбам о даровании жизни, так как вкладывается в это понятие все самое главное: смысл ключевых целей земного пребывания и путей движения к ним. Вера в ранней патристике осмысливается как онтологический и гносеологический принцип. Именно поэтому впоследствии Мартин Лютер провозглашает постулат *solo fide*, поскольку вера в христианском восприятии вмещает все.

Credo есть ни чувство, ни качество, но мотив и способ существования, сфера созидания действительности. И если вера объемлет все, тогда только она находится в основании всякой добродетели, без нее добродетель неосуществима во всей полноте.

Неудивительно, что все тексты ранней патристики насыщены описаниями примеров личной веры и раскрытию образцов жизни в вере в самых разных интерпретациях. Именно этот способ даже при возможных вариантах истолкования фактов и событий жизни подвижника, не требовал многозначности трактовок или аллегорических объяснений, в отличие от богословских текстов и философских трактатов. Потому что все, происходившее в жизни святых, всегда неизменно воспринималось как свидетельство воли Божией и оказывалось поводом к назиданию.

Духовное совершенствование человека в индивидуальном опыте веры осмысливалось в философии патристики как обретение самого себя, личностного начала, поскольку вера проявляется в отчетливом понимании человеком своей первоприроды, заключающей в себе первозданную сущность человека: образа и подобия Бога.

После грехопадения, разделившего историю человечества на две эры, разум способен достигать подлинного совершенства преображаясь верой. Следовательно, образ Божий, как считали многие представители патристики, в уме человека, то данное обстоятельство лишь подтверждает его наличие даже у человека, лишенного способности мыслить.

Способность верить есть универсальное для всех свойство, но парадоксальность ее заключается в том, что именно вера есть то, что актуализирует индивидуальность человека, которая в свою очередь является выражением личностного начала. Совершенствования человеческого разума достигается разными путями и средствами именно благодаря неповторимости каждого человека и его духовного опыта.

Экспликация и соотношение смыслов между двумя феноменами разумом и верой, породило мыслительную культуру Средневековья. На Востоке Климент Александрийский связывает воедино веру и разум, а на Западе, от Аврелия Августина, получает свое развитие идея о первоначалах веры, источник которой всегда в знании.

Но существует принципиальное различие между трактовкой феномена веры в патристике и в схоластике, а затем и позднем Средневековье. Вся мысль патристики свидетельствовала о том, что не следует стремиться к доказательной вере и вере в доказательное знание, а философы Средних веков опровергли этот принцип. Отцы Церкви в самых разных интерпретациях развивали идею о том, что вера не может быть ограничиваема ничем, даже законами разума, поскольку она спасительна сама по себе. В эпоху схоластики получает свою артикуляцию вопрос о том, насколько свободен верующий разум в своих познавательных действиях. Мыслители Средних веков лишают веру сакральности, ее всеобъемлющего характера, целостности и уникальности. Так, Фома разграничивает в акте веры три составляющих: веру Богу, в бытие Бога и веру в Бога. Вера во внутреннем восприятии человека оказывается своеобразным инструментом цензуры, фактором ограничения, выставляющим границы не только разуму, но и духовной жизни человека, а значит антагоничной личностному и человеческому. Но интересно, что процесс девальвации живого духовного опыта приводит к утрате многосмысленности и разнообразия взглядов, идей и суждений, которые были свойственны ранней патристике.

3.2. Слово как фундаментальное измерение человеческого бытия в философии Средних веков

Размышление о человеке в Средние века основано на понимании фундаментальной метафизической позиции, согласно которой бытие есть Слово. В средневековой перспективе Слово есть ни что иное как *ἀρχή* и творящая все причина всего сущего, а значит источник смысла и одновременно путь, ведущий к нему. Поэтому Logos есть не только принцип аналитики бытия, но и оценки повседневного опыта человека, в силу того, что все согласуется с Ним и познается через Него, без Него «ничего не начало быть». Бог есть «истина сущности» – *veritas essen*. Как поясняет основатель оксфордской школы, Р. Гроссетест «быть» для всякой твари – значит поддерживаться Вечным Словом»¹.

Понятие божественного в греческой мысли связано со всем сущим, с благостным устроением космофизического порядка, с гармоничным единством красоты и света внеличного бытия. Об этом ясно говорят К.А. Сергеев и Л.С. Каменева, отмечая, что греческие боги также беспомощны перед судьбой, как и люди, «Фундаментальная сущность греческих богов заключается в их возникновении из бытия как присутствия...Греческие боги не являются ни «лицами», ни «личностями», наделенными стремлением подчинять себе все сущее...»². Выделяя сущностную особенность человека в античности, авторы подчеркивают, что он есть «живое существо, владеющее словами, то есть такое сущее, которое возникает посредством именованья и сказыванья и которое в сказывании утверждает свою сущность...»³.

Человек в контексте средневековой мысли есть обитель Слова. Вера в бытии человека есть фундаментальная реальность, которая имеет выражение в слове. Внутренняя речь, мысли, выраженные в словах верующей души, обра-

¹ Роберт Гроссетест. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 23.

² Сергеев К.А., Каменева Л.С. Сущность человеческого бытия в философии Платона // Платон. Государство / Платон ; вступ. ст.: К. А. Сергеев, Л. С. Камнева ; пер. А. Н. Егунова. СПб. : Наука, 2005. С. 100.

³ Сергеев К.А., Каменева Л.С. Сущность человеческого бытия в философии Платона // Платон. Государство / Платон ; вступ. ст.: К. А. Сергеев, Л. С. Камнева ; пер. А. Н. Егунова. СПб. : Наука, 2005. С. 100.

щенных к Богу, всегда отражают опыт личностного общения и отношения с Ним, создавая своеобразный язык внутреннего человека. Истолкование Божественного Откровения, обращенного к нему сознания и определяет вектор духовного совершенствования и направленность становления человека как личности.

Однако христианская мысль открывает радикально новое понимание сущности и смыслового измерения слова человеческой языка, которое отсутствовало в античности. Греческий *logos* подразумевает именуемый характер. Он взывает к бытию. Античный логос определяет сказывающую сущность языка, которая проистекает из нескрываемости всего сущего и подлинный способ внимания, определяется логосом, в котором все согласуется воедино. Логос – это форма сказывания раскрытия всего сущего и происходящего. Генезис античного понимания *logos* блестяще представил А.В. Ахутин в монографии «Античные начала философии»¹. И, если в античности слово имеет внеличностный и именуемый характер, то в христианском миропонимании слово обладает личностным и спасительным характером: оно требует, приказывает, исцеляет, преображает и воскрешает. Христианский Бог-Слово есть, прежде всего, творящая мощь, чистое действие (*actus purus*), Высшее Благо (*Summa Bonum*). Средневековая мысль сосредоточена на пророческом слове, которое конституирует безусловный характер общения человека и Бога.

Поэтому для познающего разума в Средние века библейский корпус – источник абсолютной истины, всякое же знание, исходящее от человека и о человеке, не может быть истинным вне отношения к Богу. Следовательно, вера в Бога и письменное свидетельство Его слова есть одно.

Все, что существует, или когда-либо существовало, имеет свое основание в Боге. Начиная от Августина на Западе получает свою артикуляцию идея присутствия Бога по сущности в мире и каждой вещи: «...нет никакой природы, которая не была бы Он Сам или от Него; что Он есть Троица, а именно Отец, и Сын, от Отца рожденный, и Дух Святой, исходящий от того же Отца,

¹ Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб: Наука, 2007. – 784 с.

но один и тот же Дух Отца и Сына»¹. Развивая мысль Августина Ансельм Кентерберийский прямо говорит о том, что «всякая сущность от высшей сущности»².

В Средине века человеческий язык в целом и отдельное слово высказанное слух или возникшее во внутренней речи есть духовная, но очевидная реальность, которая является отражением трансцендентного. Смысл и главная функция каждой языковой единицы обозначил Августин, назвав слова человеческой речи признаками Слова.

С другой стороны, многие представители патристики и Средних веков подчеркивали недостаточность средств, существующих в языке, пригодных для выражения духовных реалий бытия, в которых обозначена человеческая личность. В этой связи нельзя не упомянуть о том, как философы, писавшие по-латыни, прибегали к слову «*per se*» - как таковой, подчеркивая этим невозможность описания вещей из области трансцендентного. Данное обстоятельство объясняется убежденностью в том, что в полной мере истина о личности может быть доступна для понимания только в ином плане бытия в силу греховной ограниченности и условий земного пребывания.

В контексте средневековой философии язык предназначен не только для того, чтобы устанавливать связи с Богом, быть средством общения или для передачи информации, но его назначение в том, чтобы стать путеводителем в мир духовный, в котором эксплицируется смысловое своеобразие человеческой личности.

В том, кто принимает в себя Слово, начинается процесс соизмерения себя, своей жизни и всего, что существует в земном бытии, с позиции смысла этого принятия. Слово есть и само бытие, и путь постижения бытия и одновременно сущность бытия, потому что Оно было вначале. Следовательно, только Логос трактуется как источник обретения смысла.

¹ Блаженный Августин. Энхиридион к Лаврентию о вере, надежде и любви // Творения: в 2 т. Т. 2 : Теологические трактаты. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 7-8.

² Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола // Сочинения ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 224.

Слово человеческого языка воспринимается как видимое и звучащее отображение духовного начала, присущего человеческой природе, заключающей в себе личностное измерение. Процесс истолкования слова, интерпретации текста осмысливается в средневековой философии как внутреннего самоосвобождения, восхождению к своей подлинной сущности. Только слово, речь проясняет смысл человеческого бытия и всех земных вещей и явлений, в которых присутствует ответ Творца.

Каждый способен зримо воспринять Бога только через себя, свою внутреннюю речь. Поэтому человек должен стать в некотором смысле экзегетом своей жизни, внутренне постигая и истолковывая речь Бога, которая проявляется во внешних условиях и обстоятельствах жизни, но отклик, ответ ему происходит во внутреннем диалоге, поскольку общение с Богом существует в человеческом уме. Неслучайно, апостол Павел упоминает об особом даровании, которое посылается человеку («молитесь о даре истолкования» 1 Кор. 14:13).

Поэтому в средневековой философии, развивающейся в границах христианского миропонимания, формируется особенная языковая реальность, в границах которой раскрывается личностное начало, сущность которого заключается с одной стороны, в понимании своей первоприроды, с другой, ее интерпретации в уникальности событий и индивидуальности земного бытия. Постигание Слова осмысливается как основа самопознания и самопонимания, реализация которого происходит во внутренней речи, внутреннем слове. Эта тема, возникшая именно в христианской культуре, впоследствии получает свою экспликацию в концепте «внутреннего человека» – обители Слова. Учитель Августина Амвросий Медиоланский пламенно убеждает в том, что: «Слово Божие умирает в нас, если разлучается с нашей душой, однако не потому, что уничтожается смертью, а потому, что ум наш расторгает и теряет эту связь»¹.

¹ Амвросий Медиоланский, свт. О бегстве от мира // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 7. М. : Изд-во ПСТГУ, 2017.С. 431.

Первый, кто стремится всесторонне осмыслить процесс возникновения иного Я, «небесного» существа в себе самом, был Аврелий Августин. Он настаивает на том, что происходит это только в границах самопознания в состоянии самоуглубления. В «Исповеди» Августин так наставляет читающего: «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивой – стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому, стремись туда, откуда возжигается самый свет разума»¹. Фома Аквинский позднее скажет о том, что интеллектуальная субстанция «познает саму себя через собственную сущность, а не через какой-то вид другой вещи»².

Идея внутреннего человека, которая получает свою концептуализацию у Аврелия Августина, по сути, не имеет продолжения в средневековой философии не только в силу отсутствия интереса к антропологической проблематике в западной традиции, но потому, что тема образа и подобия Божиего не подвергается сущностной экспликации в отличие от Востока, где она исследуется с разных сторон.

Интересно, что трактовка понятия «внутренний человек» на греческом Востоке имела совершенно иной смысл. Соответственно и самопознание подчинено другой задаче: контролю над «помыслами», которые неизменно греховными, угрожающими духовному возрастанию, а значит разрушающими настроенность человека на Богообщение. Поэтому и внешняя речь подвижника должна быть максимально минимизирована в повседневной жизни. Ум, поскольку сам он является источником соблазна, (по образному Иоанна Лествичника – «сей яростный и сластолюбивый пес»)³, делает разрушительной для духовной жизни познавательную активность, так как способна погрузить человека в бездну сомнений. Так, авторитетнейший подвижник, прославив-

¹ Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛТЕИЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 441-442.

² Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга вторая ; пер. и прим. Ю.Бородай. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 563

³ Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица. М. : Отчий дом, 2011. С. 25.

шийся на христианском Востоке, авва Дорофей, посвятил значительную часть своего трактата «Душеполезные поучения»¹ доказательствам того, почему именно нельзя доверять собственному разуму. Следовательно, по убеждению греко-восточных авторов, мышление требует контроля и может совершенствоваться только под руководством аввы. Благодаря такому подходу формируются особая практика духовного созерцания, значительное место в которой занимает озвучивание внутренних «помыслов». Поэтому лучший способ – это устранение от мудрствований и рассуждений, поскольку для греческих мыслителей ключевым было не богопознание, но богообщение в молитвенном созерцании. Целью молитвы и аскетики вообще была трансформация мышления человека в состояние, исключаящее не только всякую мысль, но образные представления, чтобы подготовить, таким образом, душу для «принятия Божественной благодати». Главное назначение ума и всякой познавательной активности – Богообщение. Эта идея является ключевой для всей восточно-христианской традиции.

Но и на Западе, и на Востоке всегда возникала проблема следующего порядка: можно ли поставить знак равенства между концептом «внутренний человек» и «образ Божий»? Дело в том, что средневековая антропологическая проблематика в горизонте теоцентрического мировосприятия раскрывается в русле символизма. Обилие смыслов, которые отражены в символах давали возможность средневековым мыслителям отразить в слове то неопределимое и трудновыразимое, что запечатлено в человеческой личности. Сущность этого явления очень точно выразил медиевист Мишель Пастуро, сказав о том, что символ является «частью базового ментального инструментария: он имеет разнообразные формы выражения, охватывает различные смысловые уровни... Вместе с тем это разнообразие объясняет, почему понятие символа не поддается никаким обобщениям, упрощениям, и даже анализу»². В Новом За-

¹ Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М. : Благовест, 2010. – 415 с.

² Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья : пер. с фр. Е.Решенниковой. СПб.: «Александрия», 2019. С.8.

вете сущностной особенности личности верующего возможно только в согласии с пониманием предназначения человека, который призван усвоить образ Христа. Так, Крещение есть ни что иное как символ нового рождения или символического воссоздания изначальной человеческой природы, но Крещение одновременно означает усвоение образа Христа. Эта мысль отчетливо засвидетельствована в обращении Христа: «Я в Отце Моем, вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:21). В этой связи нельзя не упомянуть об исследовании Д. Салливана, которое посвящено проблеме образа Божиего в философии Августина. Так, анализируя фрагмент сочинения «О Троице», Д.Салливан указывает на то, что Августин имеет ввиду «не томление души в теле и воспоминание ее, как это было в платонизме, когда она была свободна, но то первоприродное состояние, которое было заложено в человека Творцом»¹. На эту особенность августиновской трактовки «памяти души» обращает внимание в своей диссертационной работе философ Джон Гайдн Гурмин, М.А., представленной к защите в Ирландском университете². Таким образом, даже в послегреховной природе в человеке сохраняется некая память о себе самом, которая является символом, интерпретируемым Августином как залог будущего совершенствования, направленного на воссоздание его изначальной природы и экспликации личности.

В свою очередь, концепт «образа Божиего» в человеке есть то, что ставит границу, которая делает невозможным с одной стороны, свести к антропоморфизму представление о христианском Боге, с другой – обожествление человека.

Из чего мы можем сделать вывод о том, что внутренний человек – есть то, что выше самого человека, то умопостигаемое, что дано ему Богом внутри него. Реальность, которую воспринимает человек – внешняя по отношению к

¹ Sullivan J.E. The Image of God: The Doctrines of St. Augustine and Its Influence. Iowa: The Priory Press, 1963. P.134.

² Haydn Gurmin J. M.A. A Study of the Development and Significance of the Idea of the 'Image of God' from its Origins in Genesis through its Historical-Philosophical Interpretations to Contemporary Concerns in Science and Phenomenology Presented to: The Department of Philosophy National University of Ireland, Maynooth. National University of Ireland, Maynooth. 29th October, 2010. – 335 p.

нему, но она свидетельствует о том, что существует то личностное начало, которое скрыто. Именно потому, что мы отвернулись от нашей внутренней сущности и подлинной реальности Иисус Христос обращает на это внимание человека, когда сказал: «Царствие Божие внутри вас» (Лк 17:21). С точки зрения средневекового мышления духовная жизнь заключается в приверженности внутреннему человеку. Следовательно, внутренний человек еще не образ, а только путь к нему, или точнее, сфера в которой заключен этот образ.

Поэтому главный конституент в философии Средних веков – это образ, поскольку трактуется как некая универсальная форма в Божественном разуме, о чем пишет Фома Аквинский: «мир возник не случайно, но был сотворен Богом, действующим через посредство Своего ума, о чем будет сказано ниже (46, 1), в божественном уме [необходимо] должна существовать форма, по подобию которой и был сотворен мир. А в этом и состоит понятие идеи»¹. Далее об этом упоминает Р.Гроссетест, говоря о том, что «истинно все то, чье бытие соответствует своему понятию (ratio) в Вечном Слове»². Поэтому слова основателя Оксфордской школы следует понимать, что истинно все, согласующееся с первоначальным замыслом Творца.

Поэтому для Средних веков характерно символическое измерение не только всякой мысли, но и жизни человека. Если Сам Христос есть Образ Бога невидимого (1 Кол. 1:15), то человек есть образ Божий, тогда мир и каждая вещь в нем – знаки Божественного слова. Вся средневековая мысль есть попытка выражения языка внутреннего человека в его слова сквозь призму его индивидуального религиозного опыта, который в контексте средневековой мысли становится предметом философской рефлексии.

Когнитивный опыт, развивающийся в знаково-символическом пространстве ориентирован на внутреннюю реальность, скрытую для восприятия других людей, которая может не зависеть от жизненных обстоятельств и событий,

¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. Т. 1. ; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев : Эльга - Ника-Центр ; Москва Элькор-МК 2002. С. 208

² Роберт Гроссетест. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С.18.

но определять направленность повседневного существования человека. Именно поэтому в лексике авторов периода патристики появляются устойчивые формулировки, такие как «видеть внутренним оком» или «воспринимать внутренним слухом», «мыть внутренним словом». Как совершенно справедливо отмечает С.С. Неретина, говоря о том, что молчание воспринималось как «возможность смыслов», и «...В этом двуединстве слова и молчания, по видимому, ощущал себя каждый человек Средневековья»¹. Нередко именно безмолвие в христианском миропонимании трактуется как неизреченное слово, к которому стремились христианские аскеты и подвижники. Как совершенно точно выразил эту идею Ален Корбен, сказав о том, что тишина всегда свидетельствует, что «Бог вовсе не скрывается и молчит, но говорит именно тогда, когда хранит безмолвие»².

Поэтому очевидно, что эти переживания часто не получали выражения в письменных свидетельствах, поскольку христианские аскеты и подвижники уделяют внимание главным образом своему новому состоянию, открытия божественной истины, восхищения ею, переживанию нового рождения, но не самому процессу перехода из одного внутреннего состояния к другому.

Исключением был Аврелий Августин, который посвятил существенное количество трактатов именно осмыслению своей духовной жизни, зафиксировав этап изменения собственных взглядов и убеждений, переход от внутреннего состояния к тому, когда она ощущает присутствие Бога в себе.

Но существовала и еще одна проблема: ведь именно слова человеческого языка погубило человечество в лице Евы, которая прельстилась речами Змея. Кроме того, словом ересиархи, вышедшие из среды христиан, уводили верующих от правильного исповедования. И об этом всегда помнили Отцы и Учители Церкви. Августин, будучи епископом и проповедником стремился противостоять этому, сделать все, чтобы исключить возможные искажения.

¹ Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М. : Гнозис, 1994. С. 142.

² Корбен А. История тишины от эпохи Возрождения до наших дней ; пер. с фр. О.Поляк. М.: Текст, 2020. С. 81.

Опираясь на собственный опыт, он понимал, что человек, слышащий истины веры из уст проповедника, во внутренней речи может осмысливать их совершенно иначе, сообразно с тем, каковы его индивидуальные свойства, познавательный опыт и духовные возможности. Поэтому противостоять процессу искажения истины невозможно. Августин, в конечном счете, уповает самопознание, внутри которого живет «внутренний Учитель» – Бог, присутствующий в каждом человеке.

Но дело в том, что процесс восхождения к самому себе требовал правильного прочтения слова, осмысления текста, установления соответствия между словом и вещью, событием, явлением и смыслом, что имело принципиальное значение для человека в русле христианского миропонимания. Поскольку Сам Христос дает однозначно негативную оценку всякой словесной неопределенности: «...да будет слово ваше: да, да; нет, нет: а что сверх этого то от лукавого» (Мф.5: 37).

Поэтому фундаментальной темой для мысли, в теоцентрическом горизонте, всегда оказывается прояснение вопроса о соотношения трех феноменов: имени, вещи и мышления. Однако именно в философскую проблему этот вопрос конституируется еще в мысли Платона. В этой связи нельзя не согласиться с Д.В. Шмониным, который отмечает, что «В платоновской философии это отношение остается непроясненным»¹.

На первый взгляд, Платон дает вполне ясное определение мышлению: «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением»². Впервые в греческой мысли он наделяет слово звучащее и слово, выражающие предмет, разными смыслами: «два произведения божественного творчества: сама вещь и образ, ее сопровождающий»³, а «то, что мы выражаем словом «представляется», как смешение ощущения и мнения»⁴. В

¹ Шмонин Д.В. Схоластический рационализм о «реализации» универсалий // Схоластический рационализм в истории мышления: от Средних веков к Новому времени / отв. ред. Д. В. Шмонин. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С.6.

² Платон. Софист. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1993. С. 249.

³ Платон. Софист. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1993. С. 342.

⁴ Платон. Софист. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1993. С. 339.

«Теэтете» Платон говорит: «...душа, размышляя, ничего иного не делает, как разговаривает, спрашивая сама себя, отвечая, утверждая и отрицая»¹. Понимание слова, мышления, мнения, диалога в философии Платона глубоко исследовал А.В. Ахутин². Но в данном случае для нас важно то, что Платон так и оставляет вопрос о возможности разграничения мысли и слова открытым: первая у него коррелируется с внутренней речью, тогда как второе – со звучащей вслух мыслью. Он говорит, что «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением...Поток же звуков, идущий из души через уста, назван речью»³.

В средневековой философии формируется не просто непосредственная связь не только между словом и бытием, но в Божественном Слове утверждается нераздельность имени, мысли и бытия. Начинается этот процесс уже в раннехристианский период, когда возникает попытка провести дефиниции между внутренним восприятием слова и его пониманием. Эта проблема требовала прояснения в силу того, что имела прямое отношение к вопросам истолкования Священных текстов и практическому опыту духовной жизни верующего, поскольку само слово как внешнее, начертанное при помощи знаков, так и произнесенное во внутренней речи в христианском миропонимании таинственно совершенствует разум человека, возводя его в подлинному пониманию бытия.

После Филона Ориген совершил фундаментальную перестройку в самой направленности мышления в русле философии патристики. Главным и серьезным препятствием для распространения христианского вероучения в первые века оставалась не только проблема непринятия текста Откровения из-за его антиномичности, но и другой части Священного Писания – текстов Ветхого Завета. Дело в том, что в кругу христиан сохранялось скрытое и явное противостояние с иудейской культурой, которая отождествлялась с фарисейством. Этот вопрос актуализировался всякий раз потому, что в интеллектуальной

¹ Платон. Теэтет / Платон ; пер. с греч. и примечания В. Сержникова. М.-Л.: СОЦЭКГИЗ, 1936. С. 118.

² Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М.: «Русское феноменологическое общество», 1996. С. 48.

³ Платон. Софист. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1993. С. 249.

традиции античности изначально отсутствовали аллегорические подходы в истолковании и множественные смыслы в тексте, которые были сокрыты от прямого понимания и требовали интерпретации. Поэтому буквальное прочтение ветхозаветных текстов приводило в недоумение, граничащее с ужасом, многих, кто пытался осмыслить Ветхий Завет, ибо кто способен понять, например, такие фрагменты, как «Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!» (Пс. 136:16). В частности Августин упоминает о том, как действовало на него чтение книг Ветхого Завета «их буквальное понимание...убивало»¹.

Поэтому Ориген и приходит к пониманию необходимости принципиального разграничения не только внешних, но даже внутренних уровней постижения библейского слова: «мысленно отличив как бы чувственное Евангелие от умопостигаемого и духовного»². Ориген описывает то, как должен происходить процесс этого перехода – от одного уровня восприятия к другому, поскольку на первом этапе происходит только познание буквальной стороны слова, что, безусловно, необходимо, но главное заключается в истине, которая находится в глубине и множественности смыслов каждого слова самого по себе и текста в целом.

С вытеснения буквального метода истолкования священных текстов и перехода к аллегорическому начинается для христианства разрыв с культурой античности, на чем подробно останавливается в своей работе «От теней к реальности» Д. Даниелу³.

На Западе Августин, по сути, продолжает и развивает принципы аллегорической интерпретации текста. Но помимо этого он фокусирует свое внимание на разграничении свойств слова и свойств мысли. Однако в этом вопросе он по-прежнему находится под влиянием античной традиции, отдавая приоритет мысли над словом: «...мысль с быстротою молнии является в уме, а слово

¹ Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Реноме», 1998. С 73.

² Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна / пер., комме. и пред. О. И. Кулиева. СПб.: Издательство РХГА, 2018. С. 40.

³ Danielou J. Gospel Message and Hellenistic Culture. London : Philadelphia, 1973. P. 197.

медлительно и продолжительно, и весьма непохоже на оную, так - что, пока оно произносится, мысль уже уходит в свое уединение»¹.

Таким образом, мысль, высказанная апостолом Павлом о том, что «буква убивает, а дух животворит», получившая свое развитие у Оригена, а затем и Августина закрепляет в философии патристики постулат о том, что для познающего ума антиномичность и неоднозначность божественных речений не только не опасна, но является фактором реализации внутренней свободы как необходимого условия восприятия истины в силу того, что траектория духовного возрастания неповторима, как и земная жизнь человека. В силу грехопадения природа претерпела изменения, следовательно, истина, может быть поддерживаема только с помощью внутреннего слова, внутренней речи, которая есть ни что иное как диалог с Богом, который обращен в равной степени не только к человечеству в тексте Откровения, но каждому человеку в отдельности через его прочтение и истолкование в индивидуальном, неповторимом опыте. Поэтому здесь возникнуть вопрос о релятивизме истины не мог по определению, поскольку каждый, сообразно со своим индивидуальным устройением может обладать знанием истины именно в той мере, в которой эта способность дается человеку исходя из замысла о нем Творца.

И несмотря на то, что предмет мысли, как утверждает Фома Аквинский, один, знаково-символическое осмысление действительности рассматривается как единственно верный и оправданный его природой путь в силу того, что только «Бог знает все через одно, через Свою сущность. А человеку для познания разных вещей требуются разные подобия. Чем выше ум, тем больше он знает и тем меньше подобий ему для этого требуется. Так тупоумным приходится разьяснять всякую вещь на множестве примеров»².

Слово – это источник распознавания Божественной воли о всем творении, поскольку в земном бытии с позиции христианского миропонимания все-

¹ Блаженного Августина, епископа Иппонийскаго О томъ, какъ оглашать людей необразованныхъ // Журналь «Христианское чтение, издаваемое при Санктпетербургской Духовной Академіи». 1844 г. Часть III. С.5.

² Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга вторая ; пер. и прим. Ю.Бородай / Фома Аквинский. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 571.

гда присутствует принцип соизмерения не только имен, но явлений предметного мира, личного опыта и событий частной жизни, в которых имплицитно выражен смысл каждой сотворенной вещи в иерархии творения. Но главное заключалось в том, что свойство слова, речи и свойств мысли в человеческой природе были подчинены интенции мотива к самосозиданию в человеческом поведении. Как поясняет Августин: «живое слово Божие, проникающее в глубину души и судящее самые тайные помыслы сердца, доступно для всех нас; оно не говорит никому лично, если только человек не относит к себе слова его. Оно предложено нам, как зеркало, в котором мы можем видеть самих себя, и если однажды заметим в себе что-нибудь нечистое, то должны тщательно стараться, чтобы в другой раз мы могли без стыда увидеть самих себя в оном. Евангелие повествует, что некогда за Иисусом Христом следовало множество людей, и что Он, обратившись, начал говорить им; но, все сказанное им, относится и к нам, хотя нас тогда не было»¹.

Такая тенденция в трактовке имени неизбежно ведет средневековую мысль к определенной крайности: стиранию понятийной определенности слова в речи человеческого языка, поскольку слово здесь всегда символ, иносказание царит в пространстве образно-знаковой реальности. Однако, как отмечает С.С. Неретина: «Само борение слов (*pugna verborum*), понятое как борение против определенности Того, что называется Богом, чаще всего выражено апофатически. Созерцание не предполагает строгого дискурса и не предполагает отказа от себя, потому что вопрос исходит именно от меня»². Поэтому с особенной интенсивностью актуализируется проблема согласования обозначаемого и обозначающего в интеллектуальном поиске и духовном опыте средневекового мыслителя.

¹ Блаженного Августина Слово въ день святыхъ мучениковъ Маккавеевъ. // Журналъ «Христіанское чтеніе, издаваемое при Санктпетербургской Духовной Академіи». СПб. : Въ типографіи Ильи Глазунова и К°. 1839. Часть III. С. 143.

² Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra : Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей : Антология / сост.: Р.В. Светлов, В.Л. Селиверстов. СПб. : Изд-во Русского Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. С. 770.

В культуре Средних веков возникает новое явление в языковой реальности – концепт, которое не может быть равнозначно понятию. С.С. Неретина проясняет сущность этого феномена, убедительно доказывая, что: «Концепт – это собрание (почти – собор) понятий, замкнутых в воспринимающей речи душе; это связывание высказываний в одну точку зрения на тот или иной предмет при определяющей роли ума, преобразующую высказывание в льнущую к Богу мысль»¹.

С другой стороны, такое понимание слова породило в средневековой мысли проблему, суть которой заключалась в том, что текст, написанный при помощи одних и тех же букв и знаков, тем не менее не может быть равноценным, поскольку сущность небесных глаголов и человеческого слова несоизмеримы. В воздухе всегда в христианской культуре всегда сохранялся невысказанный вопрос: почему же Христос не оставил письменных свидетельств Своей воли? В таком случае, как Евангелие может претендовать на достоверность, если это ни что иное, как текст, призывающий к вере и одновременно являющийся предметом веры?

Кроме того, процесс кодификации текстов Нового Завета начался спустя три века после событий, описываемых в нем, а каждый появляющийся и неустановленный текст рождал новые сомнения не только в достоверности самого текста, но и в проповеди вероучения. Поэтому одной из фундаментальных в средневековой философии как на Западе, так и на Востоке становится проблема обоснования достоверности запечатленной человеком абсолютной истины, данной Богом.

На Востоке Иоанн Златоуст, а на Западе Августин актуализируют проблему субъективности трансляции и истолкования Божественного слова. Поскольку вместе с текстом первоисточника, человек неизбежно привносит и свою собственную трактовку разъясняемого фрагмента. Может ли в таком случае речь притязать на достоверность?

¹ Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М.: Гнозис; 1994. С. 141.

Поэтому в контексте средневекового мышления мощь слова как языковой единицы не просто влияет на жизнь человека, но способно радикально трансформировать не только его внутренний мир, но внешние обстоятельства. Поскольку многочисленные новозаветные свидетельства раскрывают спасительный характер слова, посредством произнесенного слова человеческого языка свершаются исцеления, воскрешения мертвых. С точки зрения Отцов и Учителей Церкви благодать сообщается даже слушающему проповедь, на том основании, что Сам Христос говорит об этом.

Поэтому в религиозно-философском наследии эпохи патристики всегда фигурирует идея о том, что главный путь человека к Богу и наоборот происходит в Слове и через слово, которое воспринимается изнутри, нередко беззвучно и невидимо, но направляя при этом взгляд человека к экзистенциальным глубинам, благодаря которым он конституируется как личность. Так, религиозно-философская литература содержит много примеров, когда люди, обращались к вере, услышав или погрузившись в изучение слова Откровения, после чего не только радикально меняли свои убеждения, но и свою жизнь: самыми известными примерами были книжник Савл (новозаветный апостол Павел), апологеты Иустин Философ, Татиан, Минуций Феликс, которых поразили простота и сила слова новозаветных текстов, и конечно, Антоний Великий и Аврелий Августин.

С другой стороны, исторические источники свидетельствуют, как как возвышенность и мощь христианских апологий воздействовала на их оппонентов, заставляя менять мнение гонителей. Достаточно вспомнить, апологета Кодрата, представившего речь в защиту христиан императору Адриану, который изменил документы, запретившие проведение судов против христиан без наличия необходимых доказательств.

Суммируя вышеизложенное, можно с уверенностью утверждать, что Слово в средневековой философии есть фундаментальное измерение человеческого бытия. Слово как языковая единица есть то, что не может быть истреблено или уничтожено, поскольку начало его в Боге. М.М. Бахтин писал о

языке: «Осмысливающее слово принадлежит к царству целей. Слово как последняя (высшая) цель»¹. Но вот с полной уверенностью эту мысль можно охарактеризовать поминание слова в средневековой культуре.

Но с другой стороны, слово – есть подлинно человеческое, присущее его природе, поскольку мир, находящийся внутри самого человека, получает актуализацию благодаря внутренней речи верующего разума.

В античности слово получает свою актуализацию в устном высказывании и трактовалось философами как действие мышления. Слова занимали подчиненное положение по отношению к мысли, следовательно, выполняли служебную функцию, мысль всегда оказывалась неизменно выше иных вещей.

Если диалог у эллинов разворачивается во внешней, публичной среде, полемике с оппонентом, то в христианской культуре главным оппонентом является сам человек, его греховное существо. Поэтому диалог переносится вглубь души, его сфера – местопребывание внутреннего человека, а его речь и ее смысловая наполненность неизменно становится опытом самопознания, которое всегда направлено к самосовершенствованию.

В христианском миропонимании внутренняя речь приобретает исключительное значение, поскольку существование человека требует от него не только следовать Слову, но внутреннему диалогу с Ним, который непрерывно возникает в потоке внутреннего слова, приносящего обретение смысла. Эту особенность христианского восприятия действительности блестяще представил Августин на страницах «Исповеди». В свою очередь человек получает ответ Творца не только посредством внешней действительности, но и в процессе ее внутреннего осознания, которое происходит также в глубинах духовного опыта в стихии многозначности и многосмысленности смысловых трактовок и интерпретаций, благодаря которым человек оказывается экзегетом своей жизни. Следовательно, отношение к сущему в средневековой культуре может быть

¹ Бахтин М.М. Из записей 1970-1971 годов // Эстетика словесного творчества ; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 357.

осмыслено только в контексте процесса самопознания, который воспринимался как неотъемлемая составляющая постижения истины Откровения.

Вера в исключительность и спасительный характер слова Божиего, которое выступало абсолютным критерием в оценке все действий в жизни человека, рассматривалась как то, что способно обратить взгляд человека за границы его природы, предметного мира. Каждое событие жизни воспринималось как знак, в котором звучит речь Бога, обращенная к живущему. В потоке этого диалога происходил процесс прояснения и описание этого опыта, своего существования, смысла мира, онтологическое основание которого всегда в Боге.

Для средневековой западноевропейской философской мысли Бог превышает все: всякое имя и слово человеческого языка, бытие и все наличествующее, но при этом присутствует по сущности в мире. Это константа для когнитивного опыта человека. Слово не только путь к Создателю, но то, что соединяет Его и творение. Поэтому все учения, концепции, развивающиеся в Средние века, неизменно обращаются к феномену Логоса (слова) как фундаментальному конституэнту человеческого бытия. Слово человеческого языка есть ключ к пониманию себя, самопознанию, путь к обретению личностного бытия. «Внутренний человек» – это не просто красивая метафора. Понимание внутреннего человека не может быть унифицировано и сведено к неким общностям, поскольку каждый неповторим, а внутренняя жизнь и его духовный опыт составляет индивидуальность человека, которые составляют область личностного бытия.

Следовательно, человеческая личность конституируется: верой как ментальной установкой мышления человека; душой, живущей во внутреннем человеке, которого можно символически трактовать как сферу реализации личностного начала; и, наконец, образом Божиим, который представляет собой ядро человеческой первоприроды, получающей развитие при условии ее индивидуализации в каждом конкретном человеке, то есть данные конституэнты образуют личностное начало. Человеческая личность, по сути, есть актуальная возможность того, что должно быть воссоздано в процессе земного, индиви-

дуального бытия, благодаря приведению к единству и гармонизации вышеуказанных конституэнтов, которые вместе образует единство человеческой личности как онтологической индивидуации. Земная жизнь человека является по сути дела тем экзистенциальным горизонтом, в котором и, благодаря которому человек получает возможность реализации Божественного замысла о человеке как личности.

Таким образом, в Средние века акценты перемещаются с внешнего, высказанного вслух слова на внутреннюю мысль человека, которая, как и слова рассматриваются в знаково-символическом ключе и соотносятся жизнью человека. Символизм является не только составляющей языковой культуры, но полноправной частью христианской антропологии. Однако, в патристике слово, ориентированное к Богу, всецело наполняет душу человека, проясняя вопросы веры и смысла человеческого бытия. Изменение вектора и направленности мысли в эпоху схоластики начинается с фиксации внимания к слову, которое существует и обретает достоверность лишь в границах логики. Слово, таким образом, утрачивая сакральность, что приводит сначала мысль, а потом и отношение к земным вещам и миру в целом к обмирщению, а религиозный опыт не может быть достоверным в том, случает, если не основывается на доказательном знании. Таким образом, установка «*credo quia absurdum*», которая была основополагающей для мысли, сформировавшейся в русле библейской традиции не только утрачивает свою актуальность для западноевропейской средневековой философии, но по сути разрывает внутренние взаимосвязи со своими христианскими истоками. Так, попытки западных мистиков вернуться к своим первоистокам приводят к негативной реакции не только со стороны представителей Римско-Католической Церкви, но и к отказу от рефлексии такого рода опыта как не имеющим основания в человеческом разуме для философов.

3.3. Жизнь как текст

В горизонте средневековой мысли мир есть ни что иное, как книга, начертанная Божественной рукой, поэтому текст – главный источник позна-

ния и понимания того, что окружает человека в его земном существовании, своего внутреннего мира, своей жизни, в которой запечатлена Божья воля и замысел о каждом человеке, в котором всегда запечатлена возможность конституирования человека как личности. Поэтому и обращение человека к Богу и самому себе происходит через и благодаря тексту, прямой речи Бога, обращенной к человеку, стремящемуся к подлинному бытию, воссозданию своей первоприроды.

Задаваясь вопросом, какое же место занимали письменный текст, книга в жизни, духовном опыте античного человека, мы вынуждены констатировать, что приверженность к устному слову породила негативное отношение к книге. Греческая цивилизация сформировалась и развивалась в сфере культуры устного слова, имевшего, согласно представлениям античного человека, покровительницу в лице богини Пейфо, Гермеса, бога ораторов. В греческом миропонимании письменный текст и мысль, высказанная вслух, не могли быть равноценными и равнозначными ни по смыслу, ни по содержательному наполнению. Так, в диалоге Платона «Протагор» Сократ демонстрирует неполновесность запечатленных в письменном тексте мыслей автора, а значит некую ущербность написанного по сравнению со звучащей речью. Его идея состоит в том, что текст не может передать всей полноты живого диалога, а значит, лишает человека возможности личного общения с автором, что становится причиной искажения первоначального смысла: «думаешь, будто они (сочинения) говорят, как разумные существа, но если их кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же»¹. По мысли философа, книга подобна «никчемному собеседнику», который не способен «отвечать на вопросы, а, задавая вопросы сам, выжидать и выслушивать ответ»². Таким образом, в понимании античного человека автор в некотором смысле всегда отчужден от созданного им текста.

⁵⁰¹ Платон. Федр. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. М.: Эксмо, 2009. С.466.

⁵⁰² Платон. Протагор. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. М.: Эксмо, 2009. С.178.

Сократ произносит своеобразный приговор книге, говоря о том, что она не в силах представить подлинное понимание истины, поскольку именно в письменном слове всегда остаются фрагменты, которые настоятельно требуют прояснения. В диалоге «Федр» Платон описывает эпизод, в котором Сократ, перечисляя негативные свойства письменного текста, в итоге уподобляет его живописи, поскольку только речь способна по-настоящему воздействовать на душу и в этом ее сила¹. Так, С.С. Аверинцев всегда подчеркивает «изустность греческой культуры, ее принципиальную некнижность»².

Написанное и зафиксированное в трактате или каком-либо произведении всегда оказывается ущербным по сравнению с живым собеседником. И здесь с уверенностью можно говорить о том, что эта тенденция сохраняется и в позднеантичный период. Так, великий Ориген говорит о том, что еврейский Закон был безмолвен, а евангельская истина – живая и звучащая. Об этом он пишет в Гомилии на Евангелие от Луки³.

Интересное наблюдение делает Иероним Стридонский. В одном из писем он отмечает, что с древних времен люди всегда стремились отправиться к тому, о ком они прочитали, чтобы увидеть его: он приводит в пример Пифагора, Платона и других представителей античного мира. И останавливается на библейском сюжете, где апостол Павел отправляется, чтобы встретиться с Петром. Иероним объясняет это тем, что только «живой голос имеет в себе какую-то скрытую энергию и сильнее звучит, передаваясь из уст наставника непосредственно в уши ученика»⁴. С.С. Неретина обращает внимание на эту особенность, указывая на фрагмент «Исповеди», когда «Августин очень удивился, увидев, что Амвросий Медиоланский не только читает сам (обычно это было делом рабов), но читает про себя»⁵.

¹ Платон. Федр. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. М.: Эксмо, 2009. С.461.

² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 201.

³ Ориген. Гомилия на Евангелие от Луки / пер. с лат. А. Шперл – Текст : электронный // Азбука веры. Режим доступа. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-evangelie-ot-luki/> (дата обращения: 21.03.2017).

⁴ Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 50. Къ Павлину. Объ изученіи Священнаго Писанія // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.2. Киевъ: Типографія И. И. Чоколова, 1884. С.73.

⁵ Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra : Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей

Неудивительно, что первые проповедники христианского вероучения, блестяще владевшие искусством устного слова, стремились донести истину именно этим способом. Карло Кремона в работе, посвященной Августину¹, отмечает, как ждали его слова гиппонские христиане, приходившие в базилику Пацис, где служил Августин.

Письменный текст в античности по определению не может быть канонизирован или иметь доктринальный статус. Это было напрямую связано еще и с особенностью религиозности греков, как совершенно справедливо отметит швейцарский ученый А. Боннар, «В греческой религии нет ничего, что напоминало бы нам катехизис или походило на проповедь»².

Христианская культура – это мир книги, записанного, начертанного слова, прочтение которого предполагает погружение в мир библейской семантики и ее истолкования, потому что, несмотря на написанный текст, «присутствие автора в книге лишь заочно, лишь бестелесно»³. Следовательно, для философской мысли, развивающейся в горизонте теоцентрического мировосприятия, текст Откровения, именуемый Священным Писанием, есть источник знания, представленного во всей его полноте, в котором запечатлена абсолютная истина и средоточие смысла всего существующего. Рассматривая феномен Евхаристии, исследователь Дэвид Саломон приводит нетривиальные, но вместе с тем интересные параллели между Словом, текстом и телом, утверждает, что «тело становится мистическим дискурсом, оказывается текстом, с другой стороны, текст действует как тело»⁴.

Книга как неизменный атрибут средневековой культуры, присутствует в произведениях искусства, особенно на иконах, где Бог, святые неизменно изображались с книгой является фундаментальной основой духовного опыта

лей и исследователей : Антология / сост.: Р.В. Светлов, В.Л. Селиверстов. СПб. : Изд-во Русского Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. С. 794.

¹ Карло Кремона. Августин из Гиппона. М.: Дочери св. Павла, 1995. – 304 с.

² Боннар Андре. Греческая цивилизация. От Илиады до Парфенона : в 2 т. Т. I. / Андре Боннар ; пер. с франц. О.В. Волокова; предисл. проф. В.И. Авдиева. М. : Искусство, 1992. С. 183.

³ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб. : Издательство «Азбука-классика», 2004. С. 200.

⁴ Salomon David A. Corpus Mysticum: Text as Body Body as Text. Intersections of Sexuality and the Divine in Medieval Culture: The Word Made Flesh. ed. Susannah Mary Chewning. Hampshire: Ashgate, 2005. P.142.

средневекового человека. Соответственно, отношение к тексту в Средние века приобретает сакральный характер, а сам процесс чтения имеет фидеистический смысл. Книга есть символ, интерпретируемый как свидетельство начала не существовавшей прежде интеллектуальной традиции. Именно под воздействием Библии античная культура преобразовалась в христианскую. Раскрытию этой идеи посвящена монография Ф. Янга «Библейская экзегеза и формирование христианской культуры»¹.

Внутренний мир мыслящей и верующей души раскрывается внутри и на страницах текста. С.С. Неретина выделяет сущностное свойство, характеризующее отношение средневекового человека к чтению: «...оно было приближено к «уху сердца» (постоянная Августинова метафора), то есть было аналогом «молчаливого Слова» Бога. Текст не только виделся собственным глазом, но становился предметом умного видения. Такое видение было условием внутреннего погружения в текст и «за» текст, где можно увидеть искомую Вещь «лицом к лицу»².

Чтение – это явление духовного опыта, то, что составляет обязательную ступень восхождения к Богу, самостоятельный способ общения с Ним. В западно-христианской монашеской традиции позднее оно получило статус самостоятельной духовной практики, как например, в орденах бенедиктинцев, картузианцев, доминиканцев. Так, в Гвиго II Картузианца «Чтение – упражнение во внешней области, размышление имеет дело со внутренним пониманием, молитва – с желанием, а созерцание – с тем, что выше всякого чувства»³.

Книга – как путь к Богу, поэтому чтение воспринимается как молитва. Это задача верующего разума: преобразовать чтение в молитву, о чем писала Тереза Авильская⁴. С другой стороны, текст жизни получает свою эксплика-

¹ Young F.M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Hardback : University of Birmingham, 1997. – 340 p.

² Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra : Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей : Антология / сост.: Р.В. Светлов, В.Л. Селиверстов. СПб. : Изд-во Русского Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. С. 794.

³ Гвиго II Картузианец. Лестница затворников // Сочинения. М: Институт святого Фомы, 2011. С. 33.

⁴ Святая Тереза Авильская. Жизнь в молитве ; пер.с англ. С. Калюжный. Киев: ТОВ «Книгоша», 2013. – 260 с.

цию в молитвенном слове, и оказывается своеобразной сферой общения Бога и человека, сопряженного с уверенностью в непрестанном присутствии Бога, которое у святых получило наименование в словосочетании «памятование о Боге».

В этой связи, нельзя не остановиться на исследовании Н. Л. Мухелишвили, которое посвящено анализу трактата Гвиго II Картузианца «Лествица затворников». Он делает ряд справедливых выводов, но сложно согласиться с его трактовкой концепта «памятование о Боге» в аскетической традиции, поскольку Н. Л. Мухелишвили утверждает, что «Речь идет о такой структуре мышления, в которой чувствование и осознание божественного присутствия выступает постоянным фоновым переживанием»¹. Конечно, можно предположить, что автор здесь затрагивает в большей степени сугубо психологический сторону вопроса, но это не будет справедливым с точки зрения христианского миропонимания. Сущность этого феномена раскрывается в понятии Богообщение. Это не фон, но непрерывный процесс, который призван стать не вторым, но первым в существовании человека и единственной его потребностью, его дыханием. Отсюда образная метафора в лексике Отцов Церкви «молитва – дыхание жизни». Поэтому «памятование о Боге» не может быть только фоном для внутренней и внешней жизни человека, поскольку Бог есть средоточие всего существующего, источник жизни, смысла, мысли, всякого движения и действия, события.

Но, возвращаясь к отношению к чтению, нельзя не сделать вывод о том, что оно в средневековой культуре всегда сопряжено с осмыслением написанного, о чем и говорит Гвиго II Картузианец, который связывает воедино процесс чтения, размышление, молитву и созерцание: «чтение без размышления сухо, размышление без чтения ошибочно, молитва без размышления прохладна, размышление без молитвы бесплодно; благоговейная молитва обретает со-

¹ Мухелишвили Н.Л. Традиция *lectio divina*: когнитивно-психологическое прочтение. Схоластический рационализм в истории мышления: от Средних веков к Новому времени ; отв. ред. Д. В. Шмонин. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 20.

зерцание, а достижение созерцания без молитвы – либо редко, либо чудесно»¹.

Чтение и интерпретация написанного становится неотъемлемой частью духовного опыта в Средние века, поскольку каждое и новое прочтение даже одного и того же текста дает новые смыслы и открывает новый взгляд на земные реалии, благодаря чему человек научается прочтению и истолкованию текста своей жизни, в которой он должен напряженно и беспрестанно искать волю Божию.

Образ запечатанной семью печатями книги из Апокалипсиса свидетельствует о том, что человек, хотя и владеющий искусством чтения и письма, не может познать ее, поскольку ее истина скрыта от понимания, но всегда требует иного прочтения, разгадывания и истолкования. Потому что с точки зрения христианского миропонимания человек принципиально не способен вместить всю полноту истины, запечатленной в текстах Священного Писания, на основании того, что в речи Христа, обращенной к иудеям, сказано «слово мое не вмещается в вас» (Ин.8:37). С другой стороны, Сын Божий требует от учеников «пребывать в слове». Таким образом, парадоксальность и неоднозначность толкования слова Откровения была задана Христом, что свидетельствует о невозможности лишь буквального истолкования текста, который требует обращения к экзегетической практике. Исследователь Р. Кадиу приводит удивительно точное определение Священному Писанию христиан: «Вся Библия есть одна большая притча, которая для большинства есть также и история»².

Но радикальная новизна в отношении к прочтению и трактовке текста в Средние века заключалась в том, что здесь отсутствует буквальная интерпретация, в отличие от греческой мыслительной культуры, в которой истина не может быть выражена в неявной или аллегорической форме. Она должна быть предельно высказана, письменный текст не предполагал разгадывания, рас-

¹ Гвиго II Картузианец. Лествица затворников // Сочинения. М: Институт святого Фомы, 2011. С. 35.

² Cadiou R. La jeunesse d'Origen. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au debut du III-eme siecle. Paris : Gabriel Beauchesme et ses fils,editeurs, 1935. P. 53.

шифровки или истолкования, за исключением литературного или исторического анализа.

Поскольку сам характер христианской истины беспределен и необъятен, очерчен какими-либо пределами и границами, по сути, следовательно, мысль направлена на выявления скрытого смысла не только в Священном Писании, но в любом другом тексте, в силу того, что истина в имплицитной форме присутствует в земном бытии. И здесь формируется своего рода новый принцип в понимании не только текста, но и всех вещей и явлений действительности: способность к истолкованию развивается по мере духовного совершенствования, внутреннего возрастания, что является залогом подлинности такой практики. Это состояние человеческого ума выразил Августин: «в новизне духа, а не в ветхости буквы»¹.

Каждый философ своим существованием стремится представить пережитое в мыслительном опыте интерпретацию главной истины – текста Откровения. Герменевтический анализ текста есть часть не только составляющая духовного, но экзистенциального опыта человека, ключевой в формировании интеллектуальной традиции. Все в действительности подвергается тщательному осмыслению и истолкованию: реалии природного мира, события в исторической действительности или личностного плана, явления социальной или политической жизни. Таким образом, формируется специфический принцип не только познания действительности, но и понимания человека и фундаментальных концептов его существования, принцип обратной перспективы. Роберт Гроссетест доказывает: «...вещь можно видеть в ее прообразе (*exemplar*) более ясно, нежели саму по себе. Но так как познание вещи двойственно, одно – в самой вещи, другое – в ее первообразе или подобии, и так как подобие или

¹ Блаженный Августин. О благодати и свободном решении. К Валентину и подвизающимся с ним монахам адруметским, в одной книге // Антипелагианские сочинения позднего периода / ред.совет: А.Р. Фокин (гл.ред.); пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. М.: АС – ТРАСТ, 2008. С.169.

первообраз более ясен по своей сущности (*essentia*), чем сама вещь, подобием»¹.

История средневековой мысли, независимо от того, что оказывается предметом ее внимания, может быть адекватно воспринята и изучена только в ее отношении к экзегезе Священного Писания, которая представляет собой с одной стороны, интеллектуальную, а с другой, духовную практику.

Уже в раннехристианский период актуализируются проблемы экзегетического характера. Именно поэтому со временем начинают упраздняться такие формы трансляции христианской истины, как глоссолалия и профития. Поскольку откровение, данное озвучившему его человеку имело субъективный характер и требовало разъяснения и комментария, следовательно, не было понятно слушателям. Этот период в истории христианства и процесс, когда «пророчество уступает место проповеди»² прекрасно представлен в работе «Влияние греческих идей и обычаев на христианскую церковь» Э. Э. Хэтча.

В период ранней патристики каждый автор стремится пробудить в слушателе внимание к тексту, истолкование которому должен придать читающий в зависимости от личностного контекста, то есть от его индивидуальных обстоятельств жизни, интеллектуального настроения и степени духовного совершенствования. В эту эпоху каждый мыслитель ищет пути и принципы, помогающие определить характер и последовательность интерпретации вещи, предмета, факта, жизненного явления или события с точки зрения и в согласии с высшей истиной, но который в то же время научал бы читателя. Именно учительная литература определяет не только специфику христианской культуры в целом, что о чем и говорит Н.И. Барсов, акцентируя внимание на том, что «в языческих религиях не было учительного слова в смысле проповеди»³, но и отношение к человеку, поскольку, согласно библейскому образу мышления,

¹ Роберт Гроссетест. Об истине // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 23.

² Hatch E. The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church. New York : Harper Torchbooks, 1957. P. 107.

³ Барсов Н.И. История первобытной проповеди до IV века. М : Издательство «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 33.

каждый верующий является учеником, который, как призывает апостол Павел, должен непрестанно вникать «в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (Тим. 4:16).

К III веку истолкование библейского корпуса начинает базироваться на принципе типологии, сущность которой заключалась в попытке согласования книг Ветхого Заветов, в которых с точки зрения христианского миропонимания даны прообразы или пророчества и текстов Нового Завета. В слове Откровения истина явлена уже в виде образов с учетом исторической преемственности. Эту особенность формирования и развития экзегетической практики и ее места в интеллектуальной традиции патристики раскрывает в своем исследовании Д. Даньелу¹.

Попытку разделения смыслов библейских текстов начинает Ориген. Великий Учитель Западной Церкви Иероним так скажет о нем: «в толковании прочих книг Писания Ориген превзошел всех. В изъяснении книги Песнь Песней он превзошел самого себя»². Благодаря Оригену начинает утверждаться практика аллегорического толкования текстов Ветхого и Нового Заветов. Ориген говорит о нравственном совершенствовании, благодаря которому Божье Слово могло беспрепятственно ходить внутри человека.

К IV веку в патристике начинают оформляться три уровня понимания смысла текста Священного Писания и соответственно его истолкования: первый – прямое или буквальное, которое не предполагает скрытых значений, это непосредственное изложение событий и фактов. Второй – вероучительный, который чаще всего запечатлен в аллегории, поскольку Христос выбирал притчу как форму трансляции Божественной истины. Третий – это нравственно-этический, раскрывающий образец поведенческих реакций, представляющий трактовку правильного отношения к вещам и явлениям окружающей действительности, а для монахов – анаagogический, дающий представление о воз-

¹ Об этом подробнее см. Danielou J. *From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers* / transl. by W. Hibberd. London : Burns & Oates, 1960. – 296 p.

² Блаженный Иероним Стридонский. Переводъ двухъ бесѣдъ Оригена на книгу Пѣснь Пѣсней // Творенія блаже н наг о Иеронима Стридонскаго. Киевъ: Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1880. С. 137.

можных направлениях духовного делания подвижника на пути достижения теозиса. По аналогии с текстом получают истолкование и события в жизни человека, вещи природного и духовного порядка, а также другие реалии человеческого бытия. Экспликация смыслов текста давала верующему разуму четкое понимание Божественной воли и ответы на насущные вопросы.

Аврелий Августин понимает, что согласование двух частей Библии, не единственная задача. Сопоставление переводов, несомненно, важный этап в прочтении и истолковании Откровения, поэтому в отличие от Оригена он предлагает ни что иное, как сравнение смыслов, принцип, который образуется путем складывания многих составляющих в анализе и понимании текстов Священного Писания. Августин уверен, что в силу того, что человек никогда не сможет постичь и даже представить то, как Бог мыслит мир, поэтому главное, что способен сделать каждый: понять, что Творец видит бытие во всей его полноте. Именно эта идея, как считает Августин, отражена в Откровении, а значит, содержится самом тексте, в принципах его изложения. Следовательно, анализируя только все факторы в совокупности и можно постичь истину.

Поэтому Августин предлагает собственный подход к пониманию текста, и важный этап в этом процессе – это поиск слова-концепта, которое образует смысловую логосферу конкретного фрагмента. Такое слово может трансформироваться в тексте в зависимости от того, каким значением оно наделяется, но вместе с этим оно является ключевым в конкретном эпизоде. Таким образом найти адекватное значение слова-концепта, значить не только извлечь необходимую информацию, но дать правильное истолкование смыслу. Августин, по сути, во многом продолжает тот путь, который был обозначен Сократом и описан Платоном в диалоге «Федон»¹.

Августин предпринял серьезное и всестороннее изучение античной диалектики с тем, чтобы исключить из речи софизмы, уводящие человека от смыслов и мешающие их осмыслению.

¹ Платон. Федон. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. М. : Эксмо, 2009. С.334.

Однако Августин понимал, что проблема истолкования Откровения будет неизменно возникать, всякий раз, когда читающий остановится на тех фрагментах Священного Писания, где при совершенно одинаковом начертании, одно и то же слово имеет настолько разные значения, что повергает в когнитивный диссонанс мысль человека. В «Христианском учении»¹. Августин приводит примеры, как слово «змей» в Книге Бытия, в апостольском Послании оказывается символом зла и коварства (поскольку он погубил Еву, а вместе с ней и все человечество), в другом же эпизоде, у евангелиста Матфея, Христос заповедует апостолам быть «мудрыми, как змии». Кроме того, слово «лев», в Откровении Иоанна Богослова, например, оказывается символом Христа (Откр. 5:5), у апостола Петра – Дьявола. (1 Петр. 5:8).

В такой ситуации девальвации и десакрализации неизбежно подвергнуться и сам текст, и его смысл, особенно, если человек впервые погружается в лексику библейских текстов и не готов самостоятельно провести смысловые дефиниции в силу рассудочного подхода к анализу прочитанного. Особенно эта проблема актуализировалась в среде язычников, в среде, где люди воспринимали текст так, как это было традиционно античном мире: в прямом, буквальном значении. В «Исповеди» у Августина есть упоминание о том, наказание за грех человечество получило непонимание истины.

Далее. Августин указывает на очень важный нюанс: один и тот же предмет, осмысливаемый во внутренней речи, и во внешнем диалоге, будут осмыслены совершенно по-разному. Неудивительно, что Августин приходит к выводу, что путь истине возможен только, опасаясь на принцип сравнения смыслов, который невозможен без привлечения конкретных примеров, поскольку они красноречивее многих аргументов представляют нравственно-этическую оценку рассматриваемого явления, а этот фактор является доминирующим в анализе концептов человеческого бытия в средневековой мысли.

¹ Аврелий Августин. О христианском учении // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 108.

Августин убежден, что ключ к подлинному пониманию в философии имени возможен только с опорой на глубокий и всесторонний анализ не только текста в целом, символа и знака в отдельности, но и его риторических структур, таких как тропы, аллегии, метафоры, метонимии и установления грамматических соотношений между ними. Так, например, Августин находит особенный символизм и смысл даже особенностях изложения евангелистами текста: «Таким образом, дается понять, что три евангелиста, весьма тщательно исследуя земные деяния Господа и Его слова, которые имеют преимущественное значение для назидания в нравах настоящей жизни, пребывали в этой деятельной силе, а Иоанн, гораздо менее повествующий о деяниях Господа и с большей тщательностью и подробностью собирающий Его изречения, которые внушают мысль о троичности Божества и блаженстве вечной жизни, удержал свое внимание и проповедь в восхвалениях созерцательной силы»¹.

Благодаря такой структуре исследования текста Августин стремится привести к единой идее самые разнородные мысли и их смыслы, чтобы сделать ее понятной для вопрошающих. Принцип Августина был фундаментальным и всеобъемлющим, в силу того, что перевод Библии и работа, предпринятая Иеронимом Стридонским, были основаны на понимании, сравнении разных текстовых фрагментов и конечной фиксации смысла.

Августин, с присущей ему проницательностью, объясняет, что каждый человек, читая, обратит внимание на то, что волнует его в конкретный период его жизни и будет стараться получить для себя ответ именно на этот вопрос, а значит, так или иначе, будет трактовать текст согласно собственному пониманию. Об этой психологической особенности восприятия какого-либо сообщения или учения говорил еще Иероним Стридонский: «Мы обращаем внимание не на то, что ты приобрел, а на то, чего ты ищешь»². Поэтому определенный субъективизм будет всегда сохраняться и в понимании вероучительных истин.

¹ Блаженный Августин. О согласии евангелистов // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 78-79.

² Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 50. Къ Павлину. Объ изученіи Священнаго Писанія // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.2. Киевъ: Типографія И. И. Чоколова, 1884. С. 74.

И, несмотря на то, что слово есть главный источник осмысления всех вещей и явлений, в деле понимания ключевое значение имеет жизненный и экзегетический опыт читающего.

Всю жизнь Августин продолжает искать правильный путь к истолкованию богооткровенной истины, понимая, «еще ни один человек не говорил так, чтобы быть понятым всеми и во всем»¹, что игнорирование этого вопроса приведет к искажению вероучительных идей, поэтому мучительно ищет пути решения этой проблемы, с которой на рубеже IV-V веков столкнулся весь христианский мир. Эта тема отчасти становится причиной в различии ментальных традиций, сформировавшихся в западной мысли и в греко-восточной патристике.

Во многом благодаря Августину в средневековой философии складывается представление о чтении как способе мыслить целое, во всей его полноте, исходя из смысла. Данное обстоятельство побуждает Августина обратиться к исследованию общих когнитивных возможностей и закономерностей человеческого мышления. Философ соединяет воедино процесс направленности мысли и обращение к Богу, в котором человек способен познать самого себя. Поскольку философ уверен, что «...слово *cogitare*. *Cogo* и *cogito* находятся между собой в таком же соотношении, как и *ago agito, facio* и *factito*. Ум овладел таким глаголом, как собственно ему принадлежащим, потому что не где-то, а именно в уме происходит процесс собирания, то есть сведения вместе, а это и называется в собственном смысле обдумыванием»².

Но чтение – это не только осмысление истин Откровения, но прочтение каждой биографии и изложения событий жизни героев священной истории воспринимается благодаря раскрытию смысла доказательства присутствия каждого человека в божественном замысле. Так, например, прочтение Евангелия от Иоанна приводит Эриугену к пониманию того, что в личности каждого апостола раскрывается «славное различие божественных тайн». В характерах

¹ Августин Блаженный (Аврелий). О Троице. Научное издание. Ч. 1. М.: ОБРАЗ, 2005. С. 19.

² Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: «Реноме», 1998. С. 133.

и деяниях, даже именах апостолов Иоанн Скотт видит символы самых разных реалий человеческого бытия. Да и сам человек – это не только конкретная личность не нередко трактуется как символ в божественном замысле: «Итак, Петр, то есть действие [в осуществлении] добродетели, видит силою веры и действия – Сына Божия, удивительным и невыразимым образом очерченного плотью; Иоанн же, то есть высочайшее созерцание истины, дивится Слову Божию самому по себе, до плоти, отдельному и неограниченному в начале Своем, то есть в Своем Отце»¹.

Конститутивная черта средневековой мысли заключается в том, что слово и текст событийны. Путь священных текстов христиан прошел подобно человеку свою историю испытаний, отражая события вселенской истории. Поэтому событие подвергается настоящему герменевтическому анализу: что означало то или иное слово, сказанное в той или иной ситуации, потому что одно и то же слово в разных условиях и обстоятельствах может иметь совершенно иной смысл, или утрачивать его вообще.

Но говоря о первостепенном значении чтения, истолкования Откровения в жизни средневекового человека, нельзя забывать о том, что большая часть населения не умела читать, но это вовсе не означает, что эти люди были лишены духовного опыта.

Дело в том, что в христианском миропонимании жизнь человека это, прежде всего, текст, в котором события человеческой жизни, повседневные ситуации, люди, которые встречаются ему на его пути должны быть прочитаны с позиции заповедей, где каждое действие, поступок должны стремиться к согласованию с Божией волей, иначе все существование человека будет вписано в земной контекст, а значит человек никогда не сможет реализовать божественного замысла о нем, а значит приблизиться к смыслу бытия.

Для Средних веков с уверенностью можно говорить о том, что мыслить слово через Слово является доказательством человеческого присутствия в ми-

¹ Эриугена, Иоанн Скот. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / вступит. статья, пер. и примеч.: В.В. Петров. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 1995. С. 169.

ре. Текст – это своеобразный способ увидеть и осознать в себе самом внутреннюю жизнь души во всей ее полноте. Внутренняя диалогичность текста передает переживание человека вопрошающего, напряженно ищущего ответов о смыслах своей собственной индивидуальной жизни. В таком тексте Автор и читатель всегда пребывают в диалоге. Как описывает этот процесс С.С. Неретина: «Создавая свой концепт, свою точку зрения, средневековый человек становится автором своего, если угодно, Слова, или Книги, выраженного в комментарии»¹. Экзегеза – это своеобразный отклик человека. Поэтому в некотором смысле – чтение воспринимается как создание собственной биографии, когда происходит рождение нового, внутреннего человека.

Но антиномия средневековой мысли заключается в невозможности авторства, поскольку всегда отсутствуют четкие грани между своим и чужим текстом, но главное заключается в ценностном отношении к его содержанию. С другой стороны, единственный автор – Бог, Который творит текст истории человечества. Автор – источник единства как принципа, который образует человеческую личность. Печать, оттиска автора каждый живущий способен ощутить в своей биографии.

Если мы обратимся к греко-восточной патристике, мы не можем не отметить принципиально иного отношения к слову, тексту, поскольку всякая речь может таить в себе лукавство, искажение истины, поэтому самые достоверный аргумент: духовное делание, сопряженное с молчанием. Эта идея возникает еще у апологетов, где фигурирует идея о том, словесные мудрствования рождают в человеке новые пороки: «Красноречивый язык и изящные выражения доставляют наслаждение и питают тщеславие людей с испорченным умом»².

Но самый главный аргумент, к которому апеллируют греческие Отцы – поведение Самого Христа в момент Суда, который ничего не отвечал Пилату.

¹ Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М. : Гнозис, 1994. С. 142.

² Θεοφιλή Αντιόχεική. Τρι βιβλία πρὸς Ἀβτολίку οὐ τὴν χριστιανικήν. Παмятники древней христианской письменности въ русскомъ переводѣ // Сочинения древнихъ христианскихъ апологетовъ. Приложение къ Православному Обзорѣнію. М.: Университетская Типографія (Катковъ и К°), 1865. С. 9.

И если Иероним Стридонский утверждает, что «Святая необразованность полезна только для себя, и настолько создает церковь добродетельной жизнью, настолько же вредит церкви, если не противится разрушающим ее»¹. На Востоке понимание мыслится в связи слова и проявлением его в действительности и деятельности. Поэтому экзегетические комментарии и герменевтический анализ текста входят в сферу аскетики, область практического применения, комментарии воспринимались как наставления, продиктованные стремлением ревностью благочестия и выступали неотъемлемой составляющей в деле духовного совершенствования. Всякая речь есть, прежде всего, мотив к действию, следовательно, экзегетический комментарий является не только результатом совершенно иных целей, но изначально он оказывается частью устного, а не письменного, как это было на Западе. Исследование феномена монашества в период ранней патристики позволило Д. Бертон-Кристи сделать вывод о том, что «Само по себе устное произнесение фрагментов Откровения обладало большой духовной силой»².

Размышление о Божественных вещах, переживаемых в личном опыте чаще всего не может подвергаться не только словесной фиксации, тем более философской рефлексии. Представитель каппадокийской школы Василий Великий высказывает свое мнение, говоря о «низости речений» и несоответствии их вещам духовного порядка, следовательно, «описывать словом Божественное – дерзко; потому что и мысль далеко не достигает достоинства предмета, а опять и слово не ясно изображает представляемое мыслью. А поэтому, если и мысль наша во многом ниже великости предмета, а слова ниже и самой мысли»³.

Ключевой оказывается мысль о том, что истина, данная в Откровении абсолютна, но достигнет окончательной полноты будет явлена за пределами

¹ Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 50. Къ Павлину. Объ изученіи Священнаго Писанія // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.2. Киевъ: Типографія И. И. Чоколова, 1884. С. 74.

² Burton-Christie D. *The Word in the Desert: scripture and the quest for holiness in early Christian monasticism.* Oxford : Oxford University Press, 1993. P. 123.

³ Василий Великий. Беседа о вере. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Новый исправленный перевод Московской Духовной Академии. Том II. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1911. С. 297.

земного бытия и после окончания существования мира, поэтому всякое словесное мудрование опасно. И, несмотря на то, что экзегетические трактаты широко представлены в наследии Восточных Отцов, подлинность и достоверность истолкования может быть подтверждена только личным опытом и авторитетом каждого конкретного автора.

Растворение мысли, выраженной словами даже во внутренней речи, которая должна быть преобразована в мистический опыт, совершаемого в процессе Богообщения, то есть главной цели всех устремлений подвижника и смысла всех его деяний. В греко-восточной патристике интенциональность внутреннего опыта определяется стремлением к богообщению, которое совершается только в состоянии интеллектуального безмолвия, выступающее условием Богообщения. М.М. Бахтин с особым отношением к языку и слову, высказал блестяще сформулировал определение молчания – это «...осмысленный звук (слово) – пауза составляют особую логосферу, единую и непрерывную структуру, открытую (незавершимую) целостность»¹. Именно о таком состоянии и говорили греко-восточные представители патристики.

Поэтому на Востоке в среде монашествующих формируется своеобразный язык аскетики, которым можно овладеть только благодаря духовному деланию, где словесная составляющая упраздняется в силу трансформации в сферу мистического переживания Богообщения. На Востоке мысль должна прийти к отсутствию слов, а человек достиг состояния, когда в нем говорит Бог, а точнее Его благая воля. В то время как на Западе величайший и авторитетнейший учитель Церкви Иероним Стридонский, обращаясь к примеру царя Давида, выделяя, его непрестанное размышление над словами Закона, пишет: «Праведники сияют как звезды, а понимающие, то есть, ученые, – как небо»², таким образом, отдав приоритет в пользу познания, учения над аскетикой.

¹ Бахтин М.М. Из записей 1970-1971 годов // Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 357.

² Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 50. Къ Павлину. Объ изученіи Священнаго Писанія // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго: Ч.2. Кіевъ: Типографія И. И. Чоколова, 1884. С. 75.

Мысль о доминировании разума и познания в духовном опыте человека отчетливо проявляется в западноевропейской мысли последующих веков. Данте вообще совершенно однозначно говорит о том, что «жить – значит пользоваться разумом, способность же пользоваться разумом и есть сущность человека»¹. И далее он продолжает, комментируя мысль Аристотеля, «если отнять у души ее высшую способность, то есть разум, человека уже не остается, а остается лишь нечто обладающее только ощущающей душой, а именно дикий зверь»².

Западноевропейские мистики совершают поворот в сферу иррационального мышления, но Католическая церковь нашла в этом отклонения от доктринальных положений. Попытку разрушить безусловное доверие и авторитет разума, доминирующую в западноевропейской мысли предпринял М. Лютер. И, несмотря на его заявление о том, что «после падения Адама Бог не лишил разум его величия, но лишь подтвердил его»³, великий реформатор стремится представить несостоятельность разума в делах веры, который ничего не доказывает, но в большей степени необходим в реализации сугубо мирских дел.

Начиная от Декарта, западноевропейская философия возвращается к фундаментальной для нее идее самодовлеющего разума, которую столь однозначно выразил Данте, сказав о том, что отказ от использования своего разума «есть отказ от своей сущности, иными словами, смерть»⁴, а в эпоху Просвещения преобразовывается в концепт чистого разума.

В настоящее время, как совершенно справедливо отмечает В.С. Глаголев, «наблюдается предельное снижение удельного веса личностного содер-

¹ Данте Алигьери. Пир // Малые произведения / изд. подготовил и примеч. сост. И. Н. Голенищев-Кутузов. М. : Наука, 1968. С. 218.

² Данте Алигьери. Пир // Малые произведения / изд. подготовил и примеч. сост. И. Н. Голенищев-Кутузов. М. : Наука, 1968. С. 219.

³ Мартин Лютер. Диспутации (фрагменты 1536-1545 гг.) // О Вавилонском пленении церкви ; сост. и ред. Ивана Фокина. СПб : Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера : Санкт-Петербургский христианский университет, 2017. С. 223.

⁴ Данте Алигьери. Пир // Малые произведения / изд. подготовил и примеч. сост. И. Н. Голенищев-Кутузов. М. : Наука, 1968. С. 218.

жания в трансляции культурных ценностей и в восприятии их сущностного смысла»¹.

Поводя итог вышесказанному, мы приходим к выводу о том, что мысль Средних веков открыла миру новое измерение бытия, получающего свою экспликацию внутри текста, в знаках и символах, в отличие от античной интеллектуальной традиции, которая сформировалась и развивалась в культуре устного слова. Отношение к книге, письменному тексту раскрывает взгляд средневекового человека на мир, который воспринимается как язык Бога, но отчетливо проявленный в Откровении. Познание и истолкование текста, призваны привести человека к иному видению мира и осознанию самого себя, свидетельствуя о невозможности узнавания себя одним лишь в земном контексте. Философская рефлексия в границах духовного опыта предполагает особую аналитику текста, в которой содержательно и в плане понимания, ключевые феномены человеческого бытия связаны и взаимодействуют между собой в переплетении знаков в целостности и единстве. Поэтому лингвистический символизм становится сущностной чертой мышления средневекового автора, а истолкование слова воспринимается как ключ к самопознанию.

Однако для средневекового человека существовал и другой путь раскрытия в себе личностного измерения: текст его земной жизни. Иначе христианская традиция не знала бы юродивых и святых, тех праведников, которые были лишены способности читать и понимать написанное. Чтение в таком случае переносится на экзистенциальный опыт человека, на повседневные события, ситуации, которые должны быть прочитаны и осмыслены с позиции соблюдения заповедей и понимания воли Божией. Земная жизнь человека является, по сути дела, тем экзистенциальным горизонтом, в котором и, благодаря которому человек получает возможность реализации Божественного замысла о человеке как личности.

¹ Глаголев В.С. Светское и религиозное в современной российской культуре / Глаголев В.С. // Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры. Труды Российской научно-практической конференции светских ученых и теологов с участием зарубежных исследователей. В 2 ч. Ч.2. Москва - Пермь, 2012. С.12-13.

Но, возвращаясь к письменному тексту в средневековой традиции, следует подчеркнуть, что текст, его истолкование и комментарии к нему – это, прежде всего, явление в духовной культуре этой эпохи, благодаря отношению к которому раскрываются внутренний мир мыслящей и верующей души человека, путь его становления как личности. Именно отношение к тексту, его осмыслению, практики создания интерпретаций библейского слова раскрываются фундаментальные изменения, которые происходят в разные периоды Средних веков и процесс формирования двух разных интеллектуальных традиций: на христианском Востоке и Западе. Так, в ранней патристике текст чаще всего построен на антитеке, поэтому его всегда отличает особая диалогичность и интенсивность, поскольку Бог, есть, прежде всего, свидетель человеческих сомнений, заблуждений и вопросов. С другой стороны, назидание и научение представляет собой главную смысловую направленность текста, преобразовываясь в период патристики феномен учительного слова.

В Средние века почувствовать себя существующим – значит осознать собственную причастность языку Священного Писания как источнику и пути внутреннего преображения и преобразования человеческой природы. Внутренний мир человека есть текст, пронизанный сущностным смыслом, где всякая мысль имеет определенное местоположение в знаково-символической форме и одновременно отражена его бытии. Текст позволяет увидеть осознать в себе самом душу человека во всей ее полноте, подтверждая факт человеческого существования.

Для Средних веков с полной уверенностью можно говорить о том, что мыслить слово через Слово является доказательством человеческого присутствия в мире. Внутренняя диалогичность текста передает переживание человека вопрошающего, напряженно ищущего ответов о смыслах своей собственной индивидуальной жизни. Поэтому чтение оказывается частью духовного опыта, воспринимается как путь самопознания и самоузнавания. Таким образом, феномен экзегетической практики оказывается способом экспликации предельного смысла человеческого бытия.

И если в мысли патристики всегда коррелируются степень духовного совершенствования и способность к истолкованию, то в схоластике понимание человеком текста опирается на владение многообразием приемов семантического и синтаксического анализа, разворачивающегося в границах логики. Результатом такой практики становится появление в средневековой философии своеобразного ментального языка или «языка мышления».

И если в греко-восточной патристике кристаллизуется концепция риторики молчания, поскольку самые насыщенные в смысловом плане фрагменты Откровения разворачиваются на фоне диалога, неизменно завершающегося безмолвием, которое всегда выступает самым красноречивым ответом. Так, Сын Божий повергает молчание книжников, фарисеев и садуккеев. С другой стороны, Сам Христос ничего не отвечает в напряженный момент вопрошания об истине.

В западной патристике духовный опыт и рефлексия о мире и человеке оформляется в тексте при помощи логических силлогизмов и опирается на философские основания, что было продиктовано стремлением исключить всякую двусмысленность, достичь ясности и непротиворечивости суждений в истолковании христианского вероучения.

И если аргументация авторов патристики в большей степени обращена к Богу, но всегда через самого себя, к своей душе в большей степени, нежели к читателю. Поэтому письменный текст свидетельствует о внутренней истории человеческой жизни и незримых движениях души, о том, как Автор, которой одновременно является и Собеседником человека, ориентирует его, но на иной план бытия. Этот процесс в христианском миропонимании именуется рождением внутреннего, небесного человека. Следовательно, и внутренняя история, которая получает выражение в биографии человека – это своеобразный язык Божественного Автора. Эта свойство ярче всего выражено в патристике, особенно в философии Августина.

В схоластике текст обращен к оппоненту и это уже не речь мыслящей души, передающей интенсивность духовной опыта, но доказательное обосно-

вание мнения Церкви, которое не имеет уже личного смысла, где утрачивается принцип диалогичности, главный императив христианской мысли: Богообщения, разговора двоих – Автора и героя.

3.4. Вера в контексте личного самоопределения человека

В горизонте средневекового теоцентризма вера является ключевым и ведущим концептом понимания человеком самого себя и его личного самоопределения. Поскольку в вере и благодаря вере человек способен ответить не только на вопрос, каково мое положение в мире и кто я сам для себя, но и определить отношение к собственному статусу в бытии. Чувство Бога, вера и начинается с размышлений, доминирующий мотив которых – прояснение причин моего человеческого существования и смысла собственного статуса в бытии. В философии патристики суть подобных размышлений может быть выражена вопросом: кто я? Пронзительные слова Григория Назианзина, его монолог обращает человека к поиску ответа и разрешению главных противоречий: «Кто я был? Кто я теперь? И чем буду?...Я существую. Скажи: что это значит? Иная часть меня самого уже прошла, иное я теперь, а иным буду, если только буду...Что наиболее, по-твоему, составляет мое я? – Объясни мне сие; и смотри, чтобы теперь этот самый я, который стою перед тобою, не ушел от тебя»¹.

В средневековой мысли сущность человеческого Я, в том и заключается, что оно обретает свой онтологический статус, поскольку всегда помещено внутри Бога, в этом, как отмечает С.С. Неретина, и заключается «онтологичность самого моего «я», человеческого «я», не человека вообще, а «я» вот этого человека, который обращается к Тебе»².

¹ Григорій Богословъ. Слово 10. О челоѳческой природѣ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго : в 2-х т. Томъ 2. СПб. Издательство П.П. Сойкина., 1912. С. 42.

² Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra : Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей : Антология / сост.: Р.В. Светлов, В.Л. Селиверстов. СПб. : Изд-во Русского Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. С. 765.

Но главная антиномия, которую задает корпус Священного Писания, заключается том, что человек – есть сын Божий, но вместе с тем, он раб Своего Отца! С одной стороны, сущность моего Я, мое положение в бытии получает свое обоснование в статусе сына, имеющего в некотором смысле божественное происхождение в себе самом, отпечаток Бога; с другой стороны, раба, в котором человек оказывается носителем тотальной несвободы, предполагающей рабское состояние всецелой зависимости, определяющей интенциональность жизненных целей, выбор средств их достижения в конкретных обстоятельствах. Но такая установка может лишь доказывать невозможность всяких целей вообще. В этой связи становится понятной мысль Августина: «блаженным будет и тот человек, который не имеет того, чего желает»¹. И как тогда возможно осуществление человеческой свободы, если раб ни при каких обстоятельствах независимым быть не может?

Именно поэтому весь текст Священного Писания напоминает человеку о его главной задаче обрести покорность Богу и смирение, поскольку это гарантирует спасение. Обоснование данной установки в христианстве объяснил апостол Павел, ссылаясь на слова Христа: «сила Моя свершается в немощи». Более того, апостол высказывает не только радость, а некую гордость «я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор. 12:9). Поэтому вся христианская письменность говорит о смирении как величайшей добродетели и необходимой ступени в личностном самоопределении человека – твари, призванной, по словам Григория Назианзина, стать Богом»².

Таким образом, возникает закономерный вопрос: как в сознании человека соединить собственную ничтожность, уничиженность человека перед Богом и достоинство человеческой личности? Если вспомнить, что в античной

¹ Блаженный Августин. О блаженной жизни // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 103.

² Григорій Богословъ Слово 43. Надгробное Василию, архієпископу Кесаріи Каппадокійскія // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, архієпископа Константинопольскаго : в 2-х т. Т. 1. СПб.: Издательство П. П. Сойкинъ, 1912. С. 602-655.

традиции, напротив, провозглашалось, культивировалось чувство собственного достоинства человека, неотъемлемой составляющей которого признавалась гордость, поэтому и уважение было не сопоставимо с унижением. Вся христианская письменность провозглашает смирение как величайший дар, высочайшую добродетель и возможно ли тогда вообще разделение самоуважения и гордыни, которая есть величайший грех?

У В.В. Библихина в монографии «Узнай себя» есть очень интересный пассаж о смирении, который представляется нам более чем спорным: «Боясь безумия, которым грозит разуму божественный страх, люди спасаются в ложное смирение, которое лучше было бы назвать приниженностью. Они поспешно расстаются со всем твердым и стойким в себе, якобы одолевая свою гордыню...»¹. Но возникает вполне закономерный вопрос: что же «твердого» и «стойкого» человек может найти в себе?

С точки зрения христианского миропонимания у человека нет бытийных или каких бы то оснований для гордости. Человек должен всегда помнить о том, что он есть и откуда был взят: «прах ты и в прах возвратишься», - говорит Бог в Книге Бытия (3:19). Мысль, которая постоянно множество раз цитируется или упоминается у Восточных Отцов – это высказывание царя Давида: «Я же червь, а не человек» (Пс. 21:7).

В Новом Завете Христос порицает гордыню, обличая фарисеев, апостолы увещевают слушающих проповедь не тщеславиться и остерегаться этого греха. Кроме того, провозглашается принцип, который возводится в ранг духовного закона, суть которого в том, что «всякий возвышающий себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк.14:11). Но дело в том, что в аскетической литературе периода патристики сохранилось множество примеров, которые с одной стороны, являются в некотором смысле реализацией этого принципа, но которые очень сложно трактовать как то, что имеет отношение к христианству. Так, в «Лестнице» Иоанн Синайский упоминает о преподобном Акакии, который не просто терпел ежедневно унижения, оскорбления, но да-

¹ Библихин В.В. Узнай себя. СПб: «Наука», 1998. С.265.

же побои, истязания, для которых не было определенных причин и объяснений, кроме дурного характера его руководителя, «нерадивого старца», волю которого он исполнял до смерти. И заканчивается этот рассказ тем, как Акакий, будучи уже мертвым, открыл глаза, ради исполнения послушания авве. Человека, размышляющего над прочитанным просто не может не посетить чувство некоторой искусственности или противоестественности такого понимания христианского смирения и вызывать недоумение такое истолкование христианского подвига. Если гордость – это грех, самоуважение может быть истолковано, как возвеличивание себя, в чем же заключается чувство собственного достоинства или личностное достоинство для человека, следующего христианским убеждениям? Возможно ли, чтобы для него не существует быть понятия самоуважение?

На Востоке гордость абсолютно единогласно признается свойством бесовским и понимается как то, что было усвоено человеком от Дьявола. И в этом представители восточной и западной патристики никогда не противоречили друг другу. Гордость противоестественна для человека еще и потому, что первоначально зародилась из другой природной сферы: ангельской, в то время как христианская картина мира предполагает четкую иерархичность в устройстве Вселенной. То есть трактовка сущности и последствий этого греха с точки зрения христианского миропонимания простиралась далеко за пределы человеческой или ангельской природы, но имело влияние на онтологический порядок устройства сущего, определив последующее течение жизни не только человека, но и устройство мира в целом. Великий пустынный и аскет, влияние и авторитет которого среди христиан был в равной степени признан как на Востоке, так и на Западе, Антоний Великий утверждал: «По причине гордости ад получил бытие свое... По причине гордости все возмутилось и пришло в беспорядок»¹.

¹ Преподобный Антоний Великий. Двадцать слов к монахам // Поучения; сост. Е. А. Смирнова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 137.

Именно поэтому так велик был страх перед этим пороком. Анализ духовного опыта аскетов и подвижников благочестия разных периодов, запечатленный в самых разных литературных памятниках, свидетельствует о гордыне как источнике всех иных страстей. Тогда со всей очевидностью становится понятно, почему в размышлениях восточных Отцов и Учителей Церкви любой грех может быть так или иначе, прямо или косвенно отнесен к гордыне, так, что связи между одним проявлением порока и гордостью трудно распознаваема. Так гордость является причиной эгоизма, тщеславия, самомнения, возвеличивание себя, жестокосердия, зависти, ненависти и иных пороков. Бесчисленные признаки и проявления гордости столько подробно описаны в христианских источниках, дабы предостеречь человека от заблуждений относительно своего падшего положения и склонности к несправедливым мотивам. Это своеобразный духовный закон, о котором говорит Макарий Египетский в «Духовных беседах», потому что все добродетели, так и пороки не только рождаются одно от другого, но связаны между собой¹. Святые постоянно повторяют, что гордыня делает невозможным покаяние как таковое. Это источник стагнации в духовном совершенствовании и служит главным препятствием на пути к теозису. Иоанн Лествичник использовал яркую метафору для объяснения этого состояния – «бесплодия души».

Неудивительно, что самые выдающиеся сирийские подвижники аскеты настолько часто пишут о гордыне, всячески описывают ее последствия и призывают надзирать за собой, развивая в себе смирение и самоуничтожение, чтобы уничтожить с их помощью всякий намек на ее проявление. Так, Ефрем Сирийский, например, убеждает, что даже покаяние может иметь повод для гордыни². Он доказывает, что любое деяние, пусть даже самое достойное, но совершенное без смирения не будет принято Богом. А Исаак Сирийский говорит, что «Смирение есть свойство ума здорового. Пока оно остается в человеке, не случится с

¹ Макарий Египетский. Преподобного нашего отца Макария Египетского духовные беседы // Духовные беседы, послания и слова. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 21-269.

² Ефрем Сирийский. О покаянии // Творения : в 8 т. Том 3. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. С. 74-78; 154-207.

ним богооставленность или какое-либо искушение...Для отшельника нет праздников. Праздник отшельника есть его плач, а вместо трудов, которыми прочие гордятся друг перед другом, у него перенесение скорбей, свойственных безмолвию»¹. Поэтому необходимым условием для преодоления гордыни является уединение и стремление к одиночеству.

Эта идея встречается и у Иоанна Златоуста, который отмечает, что причина гордости в самом мире, его жизни, внешних и внутренних условиях человеческого существования, благодаря которым рождается и приумножается в человеке гордыня. В трактате экзегетического характера «Толкование на святого Матфея евангелиста»² он обращается к описанию образа жизни пустынных и монахов, доказывая, что всеобщее равенство, которое проявляется в причинах и мотивах того, почему человек избрал для себя такое поприще, положении, отсутствии богатства, славы, условий повседневного существования, труде, даже в особенности обыденного существования одинаковы, что способствуют стиранию каких бы то ни было различий между людьми. Иоанн Златоуст убежден, что в таких обстоятельствах у человека нет повода унижать другого человека, порочить или бесчестить, а простая, незамысловатая работа не позволяет человеку возвыситься над другими. Поэтому, как полагает Иоанн Златоуст, нет у человека повода «возгордиться перед самим собой». Поэтому все благоприятствует к тому, чтобы человек преодолел именно главный порок.

Иоанн Златоуст доказывает, что гордость как бы стирает все то, что было сделано доброго человеком, она становится причиной подлинного унижения и безумия.

Иоанн Златоуст полагает, что необходимо понять причину гордыни, поскольку, познав ее, человек сможет ее преодолеть. Как объясняет Вселенский Учитель, необходимо правильно понять природу человека, который занимает промежуточное положение между ангелом и зверем. В зависимости от его во-

¹ Преподобный Исаак Сирий. Избранные главы второго слова о знании // Богословские труды ; пред., публикация и пер. с сирийского А.Д.Макарова. М. : Издательство Московской Патриархии, 2018. С. 45.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том седьмой: В двух книгах. Книга вторая. СПб: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1901. С. 617-623.

ли он способен уклоняться в одну или другую сторону. Но происходит это по причине свободного избрания, по собственной воле: «Поэтому пусть никто не скорбит и не жалуется на свою природу, как бы она препятствовала, но на свое произволение»¹.

Еще один представитель Востока Немесий Эмесский указывает на то, что существует то, что находится во власти человека и зависит от него и далее он ставит знак равенства между свободой воли и самоопределением в трактате «О природе человека»².

Разум человек есть некая открытая сфера, плоскость, доступ к которой есть не только Богу, но и сила, ему противоборствующим. Но во власти человека «От нас не зависит то, чтобы все эти помыслы досаждали или, наоборот, не тревожили нас; однако от нас зависит то, чтобы они задерживались или, наоборот, не задерживались в нас, чтобы они приводили или не приводили в движение страсти»³.

Именно поэтому с точки зрения восточных Отцов, столь опасной представлялась гордыня, оплетающая ум и стирающая в человеке все ростки благого помысла и намерения. Поэтому христианские подвижники на Востоке с особой тщательностью и вниманием стремились к такому свойству ума, как трезвение, которое помогало уловить, проследить этот момент, когда этот грех начинает захватывать человека изнутри.

Главный лейтмотив, характерный для греко-восточной мысли заключается в том, что это болезнь, от которой человек должен исцелить себя сам, подавив в себе ее усилием воли, уничтожив даже следы греха бесовского. Об этом говорит Антоний Великий, Макарий Великий, Григорий Нисский.

¹ Иоанн Златоуст. Бесѣды на книгу Дѣяній Апостольскихъ. Бесѣда 32 // Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 9. СПб. : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1903. С. 294.

² Немесий Эмесский. О природе человека ; пер. с греч. Ф. С. Владимирского ; сост. и пред. М.Л.Хорькова. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2011. – 464 с.

³ Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах // Творения аввы Евагрия : Аскет. и богослов. Трактаты ; пер. с древнегреч., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова; ред. Лега В. П., Троицкая Е. А.; Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-т, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького Рос. АН. М. : Мартис, 1994. С. 96.

В трактовке восточных Отцов гордость это, прежде всего, то, что искажает видение себя самого, препятствуя пониманию собственной греховной природы, свойство, уничтожающее веру и рождающее новое определение человека: независимого от Бога, уже не сына, поскольку он не младенец и не нуждается в опеке родителя, и не раба, ибо повелевает сам.

Гордыня есть главный концепт в понимании антропологии природы человека. Гордость может быть осмыслена как вызов Богу и своему человеческому предназначению и призванию в Его благом замысле.

Интересная позиция в этом отношении просматривается на Западе. Но интересно, хотя можно предположить, что все дело в традициях перевода, что слово гордыня чаще используют Восточной Церкви, а гордость – Западные.

Как на Западе, так и на Востоке многие представители патристики порицают гордыню иудеев, которая происходит от понимания избранности этого народа. Однако истолкование Священного Писания, в частности тех фрагментов и стихов, которые всегда оказываются предметом пристального внимания и осмысления у восточных Отцов, представителями западной патристики как правило не рассматриваются. Можно предположить, что это связано с тем, что антропологические вопросы детально исследуются на Востоке в русле аскетики, в практической жизни монахов и подвижников, в общении их друг с другом, поскольку, в период становления общежительных монастырей складываются новые конвенциональные формы обращения внутри таких сообществ.

На Западе монашество зарождается и развивается позднее, попадая на эту почву, трактовка таких представлений, которые складываются в восточной патристике не укореняется в западной традиции. Кроме того, греческий идеал доблести, славы, чувства собственного достоинства, гордыни, является частью ментальной культуры Запада, интересно, что, несмотря на фундаментальное, глубинное, личностное восприятие веры у Аврелия Августина, например, в определенных вопросах, он демонстрирует позицию эллина, например, как он по-настоящему гордился тем, что принадлежал к Африканской Церкви, в полной мере осознающей свою автономность, свою самобытность в лоне Вселен-

ской Церкви¹, как отмечает в своей монографии Маррау А.И. И в подтверждение своей мысли автор вспоминает факт из жизни двух великих титанов Западного христианства, когда Иероним называл Августина «маленьким выскочкой», и далее французский исследователь делает вывод о том, что труднее всего Августину было преодолеть гордость². Маррау А.И. высказывает потрясающую мысль о том, что «Но куда лучше ощутить святых такими, какими они были в жизни, людьми, подобными нам, со всем несовершенством их натуры, порой с весьма отталкивающими чертами характера»³.

Амвросий Медиоланский, пишет, что человек, одержимый гордостью, обязательно увидит и ощутит ее последствия в своей жизни, когда почувствует состояние печали и душевной боли. Однако он доказывает, что за этот грех обязательно последуют и иная, особенная кара. Амвросий приводит в пример сюжет из Ветхозаветной Книги Царств, где царь Давид претерпел осуждение от женщины по имени Мелхола, которая была дочерью царя Саула, и акцентирует внимание на том, что она была наказана Богом тем, что «не дала царского потомства, чтобы не производить на свет гордецов, и, что истинно, не продолжила себя ни в потомстве, ни в подвигах»⁴.

Иероним Стридонский именуется еретиков гордецами, а также «всякое извращенное учение людей, хвастающихся, будто у них есть знание, и презирающих простоту веры Церкви»⁵. Эту мысль повторяет Августин в трактате «Об истинной религии», но добавляет, что, если бы еретиков не существовало, истина христианская исследовалась бы с меньшим тщанием.

У Августина, несмотря на богатейшее наследие и фундаментальность его мысли, невелик смысловой спектр определений гордости, например, это

¹ Маррау Анри-Ирене. Святой Августин и августицианство : пер. с фр. О. Головой. Долгопрудный (Моск.обл.) : Вестком, 1999. С.103.

² Маррау Анри-Ирене. Святой Августин и августицианство : пер. с фр. О. Головой. Долгопрудный (Моск.обл.) : Вестком, 1999. – 207 с.

³ Маррау Анри-Ирене. Святой Августин и августицианство : пер. с фр. О. Головой. Долгопрудный (Моск.обл.) : Вестком, 1999. 103.

⁴ Амвросия Медиоланский, свт. Амвросий епископу Сабину. Письма // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 4. Ч. 1. М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 293.

⁵ Блаженный Иероним Стридонский. Две книги толкований на пророка Аввакума // Творения блаженного Иеронима Стридонского: Ч.14. Киев : Тип. Корчакъ-Новицког, 1898. С. 164.

стремление к возвышению над равными или пристрастие к похвале, любовь к славе. Главным образом Августин настоятельно убеждает в том, что человек не имеет права приписывать себе такие вещи, как способности, таланты, достижения, удачу и другие дары, и в этом он проявляет полное согласие с Восточными Отцами Церкви. Августин постоянно акцентирует внимание на том, что гордость необходимо подавлять, доказывая, что она приводит к полному краху, бедствиям, определяя ее главное свойство в том, что она ведет к своеволию и побуждает человека соотносить свои действия и решения с самим собой, но не с Богом.

Как и другие представители Средневековья, Августин обращается к анализу сюжета грехопадения, по его мнению, причиной злого намерения Сатаны по отношению к человеку стала зависть к особенной природе человека, сотворенного по образу Божию. Однако Августин доказывает, что все-таки гордость в характере Дьявола была первична. Но не только Сатана, но и человек проявляет это свойство сразу же, как только ослушался Бога. Августин обращается к стиху Книги Бытия, в котором Адам, когда Бог обличает его, укоряет Творца в том, что это Он дал жену, нарушившую Божественную волю. И далее Августин возмущенно восклицает: «Вот какова гордость! Сказал ли: «Согрешил я»? Нет, – чувствует все безобразие смущения и не обнаруживает смиренного сознания!...Как будто она для того была дана, чтобы не повиновалась мужу, а оба они – Богу!»¹.

С точки зрения Августина, серьезная проблема не только в том, что человек преисполненный гордости не ищет покаяния, но причина этого заключается, что гордость побуждает человека оправдывать себя.

И тем не менее из уст епископа звучит достаточно неожиданный совет гордецам о том, что им «полезно впадать в какой-нибудь явный грех, чтобы это преуменьшило их самодовольство»². И здесь с Августином как бы соглашается Иоанн Кассиан Римлянин, говоря о том, что Бог преднамеренно допус-

¹ Блаженный Августинъ. О книгѣ Бытія буквально // ТВОРЕНІЯ Блаженнаго Августина, Епископа Иппонійскаго. Ч. 7. Кіевъ : Типографія Акц. Об-ва «Петръ Барскій въ Кіевѣ», Крещатикъ, 1912. С. 247-248.

² Августин Блаженный. О граде Божием. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 684.

кает человеку низко пасть, чтобы, благодаря которому приходит осознание собственного ничтожества и смирение.

Из великих представителей западной патристики всесторонне осмысливает сущность этого свойства Иоанн Кассиан Римлянин. Именно он проводит определенные дефиниции в проявлении гордости в зависимости от той ступени, на которой находится человек в духовном развитии. Иоанн Кассиан полагает, что существует определенная разница одного и того же порока: ибо гордость людей, достигших определенных ступеней нравственного совершенствования и тех, кто только на путь исправления себя, неодинакова. Он делает весьма интересное наблюдение: не каждый грех способен всецело разрушить результаты добрых деяний человека. Так, если человек согрешает, например, гневом, то он уничтожает только одну добродетель – терпение, или обжорство, которое губит воздержание. Но только гордость выделяется среди прочих тем, что только она способна уничтожить все плоды человеческих усилий в духовном совершенствовании, стремлении к добродетели, поскольку властвует душой, а значит, поработачает человека безраздельно. В представлении Иоанна Кассиана – это тиран, который подчиняет себе всех и вся. Он полагает, что этот порок многолик и коварен, поскольку именно он побуждает человека к другим греховным помыслам и деяниям. Его сила в том, что он не только заставляет видеть избирательно определенные стороны действительности, но побуждает человека исказить восприятие не только самого себя, но и своего ближнего: «...гордости свойственно видеть в себе только хорошее, а в других – только худое»¹, но с точки зрения христианского миропонимания должно быть наоборот.

О.П. Зубец отмечает, что Иоанн Кассиан Римлянин «не создал оригинального учения о гордости, тем не менее свел воедино ряд основных христианских идей в двенадцатой книге «О духе гордости» (*de. instituti coenobiorum*)

¹ Иоанн Кассиан Римлянин. О духе гордости // О постановлениях монастырских. Труд преподобного Иоанна Кассиана, переведенный святителем Игнатием Брянчаниновым. М. : Правило веры, 2016. С. 335.

– и настолько удачно, что его еще долго повторяли»¹. Сложно согласиться с этим утверждением. Дело в том, что Иоанн Кассиан Римлянин, рассматривая природу греховности и ее проявления, глубоко и всесторонне анализирует психологические особенности, реакций человека на те или иные ситуации, присущие эмоциональной сфере человека в целом. Именно его взгляды находят отражения в фундаментальных положениях христианской антропологии. Так, он описывает состояние, одержимого гордостью: прежде всего, такой человек нетерпим, не готов воспринимать наставления или замечания, поэтому он не способен подчиняться. Человек, внутренне закрыт для «духовного слова», что выражается в том, что его мысль сосредоточена на самооправдании, в поиске мотивов укора или порицания в его адрес. Ум такого человека погружен в поиск причин неправильной, по его мнению, трактовки его слов и поступков. Но это лишь ожесточает человека, пробуждая в нем новые греховные чувства: гнева, подозрительности. В повседневной жизни это выражается даже во внешней форме: мимике, жестах, поведении. И если он молчит, это вовсе не означает, что человек предается раскаянию или «сердечному сокрушению». И его молчание выражает презрение, внутренний протест и злобу, обращенную не только к говорящему, но даже в сторону того, кто пришел к нему с извинением. Иоанн Кассиан повествует об одном эпизоде, когда авва укоряет монаха в том, что тот проявляет дьявольскую гордость, но монах ответил ему так, что поверг старца в изумление: «неужели я для того на время смирился, чтобы всегда быть подчиненным?» И далее у Иоанна Кассиана Римлянина следует перечисление признаков, которые указывают на проявление гордости в практической жизни, поведении и повседневном общении. Иоанн Кассиан Римлянин выводит интересную закономерность: в каждом своем конкретном случае гордость как бы прячется, маскируется в нейтральное действие или выражение человеческого чувства: «...в печали – неразумная скорбь, в ответе – строптивость, в речи – легкомысленность, слова вырываются без всякого участия

¹ Зубец О.П. О гордости // Этическая мысль. 2006. № 7. С. 181.

сердца, она безрассудно не имеет терпения, чужда любви, дерзка в нанесении оскорблений, а в перенесении их малодушна, ... всем доверяет больше своему мнению...»¹.

Но интересно то, как Григорий Двоеслов подходит к рассмотрению вопроса о «гордых умах и сердцах». Он обращает внимание на то, что многие могут вообще не осознавать и не замечать в себе гордости, а «душа, побежденная гордостью» закрыта для принятия истины. Григорий Великий всячески предостерегает не только простых верующих от самомнения и обольщения, но в первую очередь его речь обращена к духовенству, которым необходимо противостоят этим порокам. На первый взгляд может показаться, что мыслит он сугубо с практической, пастырской точки зрения, полагая, что причина гордости кроется в счастье, земных, мирских радостях, которые и порождают в человеке возвеличивание самого себя. Поэтому в его понимании, главный рецепт в искоренении гордости – это несчастья, благодаря которым, пусть и против воли, но он смирится и «приходит в сознание себя... несчастье удобнее покрывает упущения и заглаживает грехи многих протекших лет. Бедствия в сей жизни составляют лучшую школу для укрощения нашей гордости»². Это очень важная мысль в западной патристике, потому что именно Григорий Двоеслов вплотную подошел к краеугольной проблеме Средневековой философии. То есть, если человек оказывается неспособным к подавлению себя, собственных греховных мотивов и действий, то Бог смиряет человека, но уже вопреки его воле. Таким образом, Григорий Двоеслов стремится выразить идею о том, что не Бог нарушает свободу человека, пресекает или отбирает возможность свободного выбора, но сам человек бессилием воли, склоняясь к пороку, уничтожает свою свободу!

Кроме того, только Григорий Двоеслов затрагивает еще одну весьма опасную тему, касающуюся того, насколько для христианина допустимо уни-

¹ Иоанн Кассиан Римлянин. О духе гордости // О постановлениях монастырских. Труд преподобного Иоанна Кассиана, переведенный святителем Игнатием Брянчаниновым. М. : Правило веры, 2016. С. 355.

² Григорій Двоеслов. Правило пастырское или О пастырскомъ служеніи ; переведено съ латинскаго заслуженнымъ Профессоромъ Академіи Д. С. С. Давидомъ Подгурскимъ. КІЕВЪ: Тип. И. и А. Даридеко (аренд. С. Кульженко и В. Давиденко). 1872. С.10-11.

жение, и где та грань, когда смирение становится человекопоклонничеством? Ответ на этот невысказанный, но подразумеваемый вопрос всегда имеет принципиальное значение именно в обыденном существовании человека, исповедующего христианские взгляды. И Григорий Двоеслов объясняет его так: под кротостью и смирением в людях может таиться страх. Это приводит к тому, что «раболепное подчинение последних заставить их унижаться пред явными пороками других и как бы уважать самые пороки»¹. И это недопустимо с точки зрения человека, следующего вере в своей жизни. Но как относиться к такой ситуации и не допустить приумножения зла в ближнем таким вот поведением? И, несмотря на то, что Григорий Двоеслов заостряет эту проблему, к сожалению, не поясняет свою мысль, оставляя читателю возможность самому разрешить эту дилемму, как именно соединить смирение и противостояние чужой гордыне? Каким образом, надлежит проявлять смирение, чтобы оно не стало источником нового зла и поводом к несправедным деяниям ближнего? Конечно, будучи главой Западной Церкви, Григорий Великий отчетливо понимал, что дальнейшее рассуждение на эту тему затрагивало вечную дилемму христианства: «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф.5:39). И, несмотря на то, что этот фрагмент всесторонне рассматривался разными поколениями Отцов Церкви, именно это изречение Христа всегда возвращало мысль человека к вопросу допустимости такой позиции в ситуации угрозы жизни, например, а также границах этого принципа в повседневном существовании и действиях человека.

Нельзя не упомянуть о том, что в этом же трактате, посвященном наставлению пастырей, Григорий Двоеслов высказывает еще ряд интересных, но неоднозначных идей, касающихся понимания главной христианской добродетели. Он высказывает совершенно парадоксальную с точки зрения нерелигиозного понимания мира мысль, но в полной мере согласующуюся с христианским видением мира, доказывая, что всякое мнение другого о себе самом

¹ Григорій Двоеслов. Правило пастырское или О пастырскомъ служеніи. СВЯТАГО ГРИГОРІЯ ВИЛИКАГО-ДВОЕСЛОВА ; переведено съ латинскаго заслуженнымъ Профессоромъ Академіи Д. С. С. Давидомъ Подгурскимъ. КІЕВЪ: Тип. И. и А. Даридеко (аренд. С. Кульженко и В. Давиденко). 1872. С. 147.

есть по определению правильное, и человек должен всецело с ним согласиться, даже, если в действительности он не обладает тем, что ему приписывается. В этом и проявляется смирение человека, в чем он и должен находить «радость унижения», которая позволяет оставаться спокойными, «когда другие презирают их, ибо видят, что мнение, составленное ими о самих себе, подтверждается и со стороны других»¹.

Но каким образом возможно самоопределение вообще? Если человек должен в принципе признать отсутствие какой-либо определенности в основании собственной личности или отказаться от возможности мыслить в себе какие-либо достоинства, ибо он ничто, поскольку все другое может быть истолковано, как самомнение? Григорий Двоеслов подчеркивает: «не оценивайте в самих себе того, что вы имеете, но (цените) то, что вы сами в себе»². Таким образом, только признание в человеке его природы, сотворенной по образу Божию, и есть условие правильного отношения к человеку.

Но дело в том, что смирение – это базовый концепт размышления, развивающегося в русле христианского миропонимания. Поскольку оно основано на проявлении противоестественных для человека реакций, действий: когда человек делает то, что он не хочет, действует, согласно чужой воле, должен быть готовым перенести клевету, обиду и согласиться с любыми словами, произнесенными в его адрес, следовательно, смирение и страдание в некотором роде явление одного порядка. Поэтому стремление к проявлению крайних форм самоуничужения в мысли патристики можно трактовать как бескровную форму мученичества, в некотором роде представлявшее альтернативу физического страдания, которое претерпевали верующие в период гонений на Церковь. На этом основан принцип преемственности духовной традиции между разными поколениями христиан. Монахи действительно считали себя последователями исповедников, поэтому именно желание страдать со Христом и

¹ Григорій Двоеслов. Правило пастырское или О пастырскомъ служеніи ; переведено съ латинскаго заслуженнымъ Профессоромъ Академіи Д. С. С. Давидомъ Подгурскимъ. КІЕВЪ: Тип. И. и А. Даридеко (аренд. С. Кульженко и В. Давиденко). 1872. – 268 с.

² Григорий Двоеслов. Беседы на Евангелия. Беседа XXVIII // Избранные творения ; общ. ред.: проф. А. И. Сидоров. М. : Паломник, 1999. С. 256.

ради Христа вдохновляло их на самозабвенные аскетические подвиги. Именно поэтому вся аскетическая литература насыщена описаниями путей, которые истолковывались как действенные способы избежания соблазнов, искоренения греха, разнообразные практики, включающие всевозможные пытки и истязания: ношение цепей и железных пластин рубашек на теле, погружения в ледяную воду или заросли терновых кустов и крапивы, пребывание на столпах, пребывание в определенном, болезненном или противоестественном положении тела, то есть все то, что сопряжено с мучительными для человека действиями. Но ключевая цель этих страданий – стремление к достижению смирения.

В этой связи нельзя не упомянуть о том, что у представителей патристики на Западе просматривается опасения, связанные с обвинением в дуализме, а также опасности лицемерия трансляции таких аскетических практик, направленных на искоренение гордыни и исправление греховной природы. Именно поэтому столь осторожно перенимаются восточные формы монашеской жизни на Западе. Многие зарубежные исследователи усматривают в такой суровой аскезе стремление к индивидуализму, превосходству и соперничеству. Так, например, Эдвард Катберт Батлер пишет: «аскеза оборачивалась борьбой друг с другом в унижениях, которые становились предметом самолюбования и поводом для восхваления своих духовных достижений»¹. Надо сказать, что подобные, но менее категоричные суждения высказывает и Дервас Дж. Читти в исследовании, посвященном египетскому и палестинскому монашеству².

Но существовал еще один мотив всех этих лишений и истязаний, преднамеренно возложенных на себя: личное свидетельство преданности Христу, о которых повествуют многочисленные рассказы Григория Турского³. Это был героический век монашества на Западе и многие монахи переносили нечело-

¹ Butler E. C. *Benedictine Monachism: Studies in Benedictine Life and Rule* By Butler Dom Cuthbert Monk of Downside Abbey. Second ed., with Supplementary Notes. London and New York Longmans, Green, and Company 1924. Pp. 13-14.

² Derwas J. Chitty. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford: Blackwell, 1966. P. 32-33.

³ Григорий Турский. *История франков* : пер. с латин.; изд. подготовила и примеч. сост. В. Д. Савукова. М. : Наука, 1987. – 461 с.

веческие страдания еще и потому, чтобы доказать превосходство христианства над язычеством.

В связи с вышесказанным нельзя не упомянуть о духовных практиках, которые зародились и сформировались в своеобразную монашескую традицию на Западе, берущей свое начало в Ирландии. Здесь аскеты славились своими подвигами, которые включали в себя строгий пост, аскетические погружения и испытания целомудрия, продолжительные молитвы в противоестественных для человека, болезненных положениях тела.

Другая разновидность аскетизма, которая была популярной среди ирландских монахов такая как покаянное паломничество или добровольное изгнание. Часто монахи отправлялись в плавание по морю на лодках без парусов или весел. Их странствия, которые имели столь важные результаты для основания новых монастырей в Европе, имели не миссионерский характера, но были частью аскетичной формы жизни. Некоторые из этих монахов впоследствии расселялись по всей Европе, проводили жизнь в отшельничестве в лесу или пещере, либо сооружая себе дом обычно в непосредственной близости от церкви или монастыря.

В частности, ирландскими монахами были разработаны множество новых форм и способов, чтобы проверять стойкость добродетели и выносливость, среди которых был тип духовного брака, известный в ранней церкви, когда мужчина и женщина жили вместе в целомудренном союзе. Эта форма аскезы возрождается в XI-XII веках и приобретает еще более суровый характер в Средние века. Описание особенностей аскетических практик представлена в прекрасной 2-х томной работе С. Пламера «Жизнь ирландских святых»¹.

В эпоху схоластики о смирении мало кто упоминал не только в реальной жизни монашеский общин, но особенно в зарождающихся университетах в силу царствования логики, подогревавшей гордыню ученых, стремление дока-

¹ Plummer C. [ed. and tr.]. *Bethada náem nÉrenn: Lives of Irish saints* : 1 vol. Oxford: Clarendon Press, 1922. – 337 p.

зять свою точку зрения в яростном споре, полемике, которая, по сути, демонстрировала превосходство логики над живой мыслью, идеей. Для этого периода характерно отсутствие внимательного отношения к антропологическим вопросам, поскольку человек интересен только как предмет дискуссий и источник возвышения и самоутверждения в сообществе себе подобных.

Христианский идеал смирения получает свое воплощение в индивидуальном опыте странствующих аскетов, столь распространенной форме духовной жизни в Средние века, и получает новый импульс и продолжение в практической философии западноевропейских мистиков, прежде всего, у Бернарда Клервоского, который отобразил в своем трактате «Шаги смирения»¹ лестницу преодоления гордыни, которые, по сути, являются переосмыслением правил монашеской жизни Бенедикта Нурсийского.

Борьба с гордыней трансформируется в практику незримого участия и внутреннего усвоения страданий распятого Христа, которого человек должен ощутить внутри себя. Данная идея оказывается центральной в средневековой мистике и источником невыразимого духовного подъема, поэтому каждый из ее представителей на Западе привносит свое прочтение и трактовку.

Таким образом, средневековая мысль столкнулась с рядом противоречий, которые возвращаются и к проблеме самоопределения человека, поскольку его положение в бытии характеризуется амбивалентностью: с одной стороны, сущность человеческого Я определяется статусом сына, имеющего в некотором смысле божественное происхождение в себе самом, отпечаток Бога; с другой стороны, раба, в котором человек оказывается носителем тотальной несвободы, предполагающей рабское состояние всецелой зависимости, определяющей интенциональность жизненных целей, выбор средств их достижения в конкретных обстоятельствах.

И что же можно противопоставить такой установке? Тогда получается, что справедливы слова Ефрема Сирина, который призывает: «Войди, душа, сама

¹ Bernard, Abbot of Clairvaux. *The Steps of Humility*. Translated, with Introduction and Notes, as a study of his Epistemology by George B. Burch. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940. Pp. xi + 287.

в себя, подвизайся непрестанно, и всегда бойся»!¹ То есть свободное принятие роли раба, в факте которого и реализуется смирение. И каково же тогда мое отношение к самому себе, лишь раба, пребывающего в страхе? Дополнить к этому и то, что ничего не принадлежит мне: достижения, таланты, способности, труд, достоинство есть ничто или не мое, ибо полагать обратное, значит, стать на одну ступень с Сатаной и прибавить его грех к своим порокам. И человек слаб и немощен и без Божественной благодати ему не под силу даже борьба с самим собой. Тогда получается личность без человека, а свобода без выбора? Тогда, каков Я?

Почему это так важно осмыслить этот вопрос в контексте нашей темы, поскольку отсутствие ответа заставляет человека думать, что личностная позиция человека с точки зрения христианского мировосприятия исходит из неприятия себя.

Это противоречие кажется неразрешимым, если не учитывать одного очень важного обстоятельства: особенности, которая существовала во взаимоотношениях между детьми и родителями, традиционная для еврейского сообщества, имплицитно запечатленная в понимании определенных сторон сугубо практической жизни, характерной для времени проповеди Иисуса Христа. Дело в том, что дети в отличие от других древних народов, у евреев, не были в безраздельной власти отца, в положении рабов, о чем написано в Книге Второзакония. Еврейский закон был радикально строг только в том случае, если сын нанес оскорбление родителю. И тогда он мог быть казнен, но на основании решения народного суда. Но главное в другом: основа отношений между родителем и его чадом – любовь. Поэтому в данном контексте между рабом и сыном нет сущностного противоречия.

Следовательно, в трактовке личностного самоопределения в философии патристики имплицитно отражено наличие в природе человека, в его Я той части, того, что всецело принадлежит ему, поэтому и зависит от человека: это

¹ Ефрем Сирийский. О сердечном сокрушении // Творения : в 8 т. Том 1. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 203.

сфера разума и воли («произволения»). Все формы духовного опыта, сформировавшиеся в русле христианской традиции доказывали, что без волевого усилия невозможно обрести смирение, подняться над страданием, даже при условии и наличии веры, которая напротив, (по мысли Августина) человеку, неподвластна.

Именно поэтому на первый взгляд в мысли патристики номинально не существует различия между смирением и унижением, гордыней и чувством собственного достоинства. Но именно смирение и страдание как ее неотъемлемая составляющая есть то свойство, которое никогда не подразумевает безволия, напротив, требует постоянного усилия, преодоления и напряженной мысли, контроля и рефлексии, поэтому смирение, – это выражение силы и личностного достоинства.

Стремление к смирению есть определенная личностная позиция, ментальная установка, соответствующая человеку в его греховном рабском положении, ибо рабство в прямом и в переносном смысле подразумевает рабские узы греховности, следовательно, человек перестанет быть и именоваться рабом Божиим тогда, когда расторгнет их. Поскольку состояние греховности и есть положение унижения. Самоуважение человека проявляется в том, чтобы быть достойным своего божественного происхождения, положения сына. В этом суть всех аскетических практик, которые были результатом внутреннего опыта, личного переживания веры, находящейся в основе самоопределения человека, начиная от представителей патристики и до западноевропейских мистиков.

Самопожертвование принято рассматривать как деяние, которое производится во имя кого-то или чего-то. В контексте личностного самоопределения в Средние века оно может трактоваться не только как жертва во имя Бога, но, ради обретения себя, своего подлинного Я, которое достигается путем перемещение центра своего Я в Бога, но в повседневной жизни в другого – ближнего, как того требует Откровение. Движение к сущности человеческой личности может быть реализовываться только в преодолении, путем отрече-

ния от себя падшего, неприродного и страдания, внутреннее переживание которых оказываются источником силы, самоуважения и благодати. Эта идея определяет ментальную установку в Средневековой философии.

Человек, если он мыслит свою жизнь подлинно человеческой, должна стремиться в сыновьих отношениях с Богом, Источником всего и вся. Сущность самоопределения человека можно выразить следующим образом: без Христа не может быть ни знания о Боге, ни о смысле собственной жизни и смерти и ни о сущности своего Я.

В центре философии патристики оказывается человек, размышляющем о себе самом, несмотря на все разнообразие тем, мысль о человеке является доминирующей. В схоластике и период позднего Средневековья наблюдается определенное пренебрежение к теме человека и человеческого, поскольку ключевой оказывается мысль о мысли.

ГЛАВА IV. АНТИНОМИЯ – КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

4.1. Антиномия как выражение личностного начала

Главная антиномия в средневековой философии, развивающейся в теоцентрическом горизонте, заключается в парадоксальности самого Откровения, ключевых христианских идей и их смыслов и в первую очередь Личности Христа, Который вобрал в Себя природу Бога и человека. Следовательно, сотворенный человек, созданный по образу и подобию Бога, отражает эту антиномичность через заданность (быть совершенным как Отец Небесный) и данность (наличие искаженной в силу грехопадения природы), через время и вечность, поскольку вся жизнь средневекового человека разворачивается в направлении будущего, он живет и смотрит на мир, сквозь призму окружающих вещей и предметов, стараясь увидеть иной мир и иную жизнь, пытаясь уловить в нем знамения высшей реальности.

Присутствуя здесь и теперь во времени по своему трансцендентному смыслу человек должен нести в себе символ вечности. Образом такого существования в средневековом миропонимании является святой, человек, достигший того образа существования, о котором повествует Откровение. Только через конститутивные элементы, такие как любовь, свобода, вера, добро, преодолевая свою низменность, человек воссоздается в своей собственной природе, в своем высшем назначении.

Человек есть образ Бога и призван к уподоблению Ему, то есть в своей жизни он должен стремиться к подражанию Христу, но человек не может преступить определенную грань в своем сознании: помыслить о том, что он достиг этого. С одной стороны, все средневековые авторы утверждают, что духовное восхождение не имеет границ, с другой, для человека всегда существует грань, за которую он перейти не может, потому что он не имеет права сказать я – Бог, потому что в своем земном положении, он – раб. Происхождение, внутреннее устройство человеческой личности, ее предназначение определяется фундаментальным противоречием, которое заключается в том, что я – сво-

бодный раб и одновременно сын Божий, гражданин Царствия Небесного и существо земного мира, от которого я зависим и в котором укоренен. В этом главная антиномия личности в средневековой мысли.

В средневековой философии человек в своей предназначенности быть таковым не принадлежит естественному порядку и не определяется им. В этой связи нельзя не согласиться с Филипом Эндиным, который подчеркивает, что «Евангелие, если мы слышим его правильно, ниспровергает нас. Оно переворачивает наши представления, наше самоощущение; это заставляет нас задуматься...о том, что значит быть человеком»¹.

В средневековом миропонимании человек распят между двумя мирами и вот это всегда предполагает напряжение, поскольку он существует и участвует в бытии этого мира как материальное существо, имеющее тело, со всеми, присущими ему физическими потребностями. Проявление личностного начала в человеке заключено в напряженной попытке удержать в себе вот это надприродное, которое должно обеспечить главенство сущности над существованием, которое призвано определять интенциональность мыслей, мотивов и экзистенциальный опыт человека, включенного в круговорот естественных причин, заданных дольным миром. Но парадоксальность заключается в том, что именно противоположное, земное, всегда привязывающее его к обыденному, тоже несет истину о самом человеке, давая возможность заглянуть в самого себя, чтобы понять, что обращение к естественным вещам разрушает его в той полноте, единстве, в том достоинстве, которое изначально было присуще замыслу Бога о человеке.

Поэтому средневековые философы так много говорят о воле, усилении, напряжении, поскольку, чтобы существовал нравственный закон нужно постоянное усилие индивидов, которые нуждаются в этом. Иначе, сколько бы мы не говорили о нравственном законе, он не будет действовать, поскольку нужны усилия и воля человека, способного реализовать его. Аксиологические прин-

¹ Endean Philip. Christian Spirituality and the Theology of the Human Person // The Blackwell companion to Christian spirituality / edited by Arthur Holder. Oxford ; Malden, MA : Blackwell Publishing, 2005. P.223.

ципы христианства задают интенциональность мотивов, поступков, благодаря чему человеческое сохраняется и не растворяется в обыденном существовании, во внутренних состояниях человека, сопутствующему ему. Но любовь к ближнему выступает критерием правильного отношения к Богу.

Парадоксальность мышления человека заключается в том, что с одной стороны, разум привязывает человека к земному, с другой, возвышает его до небесных подобий. Стремление разума к бесконечному, определяет мышление средневекового человека, мысль которого характеризует напряженное внимание, которое «должно быть направлено к вопрошанию, поскольку это наше вопрошание является бесконечной возможностью»¹.

Вся средневековая мысль сосредоточена на вопросах души и духовной жизни, в силу ясного стремления найти незыблемую, прочную основу в естественном устроении мира, в шатком, земном существовании, которое зависимо от законов физического мира. Поэтому реальность Бога и реальность человеческого духа во всей антиномичности их взаимоотношений образуют первооснову личности, которая всегда обладает способностью двигаться к самопревосхождению, где непосредственное отношение к этому процессу наполняет жизненное содержание глубоким смыслом.

Дело в том, что понимание самопревосхождения, когда мы ведем о нем речь в христианском контексте, имеет неоднозначный характер. У некоторых исследователей существует стремление максимально сблизить понятия «самопревосхождение» и «обожение» с тенденцией к их отождествлению, как, например, это делает в своей работе Дж. А. Каллен, Д. Фил, доказывая, что «существует соответствие между концепцией человеческого самопревосхождения и концепцией обожения, которое заключается в том, что оба они обозначают преодоление человеческой природы к ее осуществлению посредством

¹ Lamb L. Matthew Fr. Eternity and Time // Published in M. Foley & D. Kreis (eds.) Gladly to Learn & Gladly to Teach: Essays on Religion & Political Philosophy in Honor of Ernest L. Fortin, A.A. New York: Lexington Books, 2002. P. 204.

процесса искупления»¹. Однако мы не можем согласиться с этим утверждением. Самопревосхождение в христианском контексте является условием обожения, путем к нему. И в этом вопросе нельзя не согласиться с позицией исследователя Уолтера Конна, объясняющего, что это внутренне состояние, предполагающее «когнитивное, нравственное и эмоциональное самопревосхождение, к которому и призывает Евангелие, означает еще и служить ближнему, что представляет собой главный критерий подлинной самореализации»², а Джанет К. Раффинг полагает, что «движение к самопревосхождению есть повторяющаяся спираль реакции внутри реляционной матрицы. Это требует полной свободы духа и готовности к выбору»³.

Не совсем понятна позиция историка Баткина Л.М., отрицающего наличие психологизма у Августина, и отказывающегося признавать в личности индивидуальность⁴. И предпочитает использовать словосочетание «христианский персонализм», говоря о Средних веках. В то время как в средневековой философии это вещь невозможная, поскольку человек есть образ и подобие Божие и не может именоваться и пониматься никак иначе. Дело в том, что именно Боговоплощение и воскресение побуждали мыслителей всякий раз возвращаться проблеме личностного и задуматься над тем, что есть человек: «Действенность воскресения Христа простирается на души не посредством какой-либо особой силы Его воскресшего тела, а посредством силы личностно соединенного с ним Божества»⁵, – пишет Фома Аквинский. В этой связи нельзя не обратиться к работе представителя французского персонализма Ж. Лакруа, который ясно говорит о том, что «мы можем понять любое персоналист-

¹ Cullen J.A., Phil D. The patristic concept of the deification of man examined in the light of contemporary notions of the transcendence of man : Thesis Keble College / J.A.Cullen, D Phil. – Oxford Michaelmas Term, 1985. P.2.

² Conn W. E. The Desiring Self: Rooting Pastoral Counseling and Spiritual Direction in Selftranscendence / W. E. Conn. Mahwah, NJ: Paulist Press. P. 36.

³ Ruffing Janet K. Personality Sciences // The Blackwell companion to Christian spirituality / edited by Arthur Holder. Blackwell Publishing, 2005. P.319.

⁴ Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. С. 64.

⁵ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 3. Вопросы 27-59. Т. 11 ; пер. с лат. С.И. Еремеева. Киев : Эльга - Ника-Центр. 2013. С. 389.

ское учение, только изучив и углубив понятие личности»¹. И с этим утверждением нельзя не согласиться. Но проблема заключается в том, что для средневековой философии антиномия, неопределимость и принципиальная невыразимость – сущностные характеристики личностного начала в человеке.

Личность Христа есть онтология всех многогранных смыслов и средоточие всех возможных антиномий, а личность христианского подвижника – средоточие всех представляемых противоречий. Очевидно, что и личность ускользает от четких определений и границ. Не ответив на вопрос, что есть личность во всей ее многогранности и полноте, мы вынуждены констатировать, что это фундаментальная проблема, которая не может быть однозначно решена и терминологически выражена. Тем не менее при все проблематичности и неоднозначности такого рода разрешения, концептуальная ее оформление и конституирование проблемы личности в горизонте средневекового понимания получает свою актуализацию через ключевые метафизические константы, на которых мы останавливаемся в данном исследовании (вера, свобода, добро).

Ведь Л.М. Баткин, говоря о Средних веках, утверждает, что «Личность – секулярна, суверенна»². Действительно ли можно согласиться с таким утверждением? В средневековом контексте, она не может по определению быть таковой. Вопрос о том, насколько психологические идеалы самоактуализации и самореализации и могут быть согласованы с традиционными христианскими идеалами самоотречения и самопожертвования был поставлен в XX веке. Влияние на понимание личности оказали уже идеи, сформировавшиеся в русле психологии, таким образом, а основе персонализма оказывается личность, где главенствует Эго, самость. И христианские персоналистские концепции – продукт философии XIX-XX века, на которые также оказывали влияние ключевые идеи, господствовавшие в психологии. Именно поэтому Ж. Лакруа пре-

¹ Лакруа Ж. Л19 Избранное: Персонализм ; пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С.15.

² Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. С. 65.

красно разъясняет сущность различий между понятием «личность» и «персональность», и хотя он допускает существование учений, развивающихся в русле персонализма, и христианский персонализм в том числе, но указывает что «личность – феномен древний и относительно современный, он особенно со временен, если рассматривать его в совокупной человеческой истории»¹. Другой, не менее авторитетный представитель персонализма Э. Мунье заявляет, что «Личность превосходит природу. Человек – бытие природное»². И далее он заключает, что «Персонализм, стало быть, противостоит идеализму как таковому, то есть 1) сведению материи (или тела) к проявлениям человеческого духа, поглощенного чисто идеальной деятельностью»³. Таким образом, несмотря на устоявшееся словосочетание «христианский персонализм» в отношении Средних веков – это едва ли оправдано.

Человеческое представление о себе самом складывается из двух констант: человек – образ Божий, сын и творение своего Создателя и человек, существо земное, человек конечен, но стремится к бесконечности и пытается выразить ее доступными земному человеку средствами. Раб всегда находится в подчинении, следовательно, человек живет в постоянной зависимости, поскольку он есть раб Божий не и может быть свободен от всего, что исходит от Бога. Об этом ясно говорит Амвросий Медиоланский: «Кто подумает о себе, что он должен быть избавлен от состояния смерти, когда он не свободен от судьбы рождения на свет? Тайна великого благочестия, что и Христос не избавлен от смерти телесной, но будучи Господом природы, не отрекся от закона плоти, воспринятой на себя»⁴. Эту парадоксальность восприятия человеком самого себя выразил Симеон Новый Богослов, сказав: «Человек страждет всю свою жизнь, так как он есть «рабосвобод», то есть и свободный и раб»⁵.

¹ Лакруа Ж. Л19 Избранное: Персонализм ; пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С.16.

² Мунье Э. Персонализм ; пер. с фр. и примеч. И.С. Вдовина. М. : Искусство, 1992. С. 23.

³ Мунье Э. Персонализм ; пер. с фр. и примеч. И.С. Вдовина. М. : Искусство, 1992. С. 29.

⁴ Амвросий Медиоланский. Две книги о преставлении брата его Сатира // Две книги о покаянии и другие творения. М.: Учебно-информационный центр ап. Павла, 1997. 209 с.

⁵ Симеон Новый Богослов. Слово 5 // Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. Въ переводѣ на русскій языкъ съ новогреческаго Епископа Теофана. М.: Тпизо-литографія И. Ефимова, 1892. С. 59

Существование раба сопряжено с постоянной боязнью за свою жизнь, страхом наказаний, всего, что согласуется с состоянием зависимости (с точки зрения нерелигиозного восприятия действительно человек едва ли способен испытывать положительный настрой в подобном положении). В этой связи становится понятно, почему исследователь Дэвид Баррелл, С.С.С. обращается к проблеме отношения Создателя к творению¹, поскольку вопросы религиозной жизни христиан всегда имели глубокие последствия для западноевропейской философии.

Первая и естественная реакция каждого человека направлена на преодоление страха, что заставляет его сделать все, чтобы избавиться от разного рода тревог и волнений, потому что подобные состояния парализуют человеческую волю, готовность к действию. В христианском миропонимании концепт страха есть источник экспликации ключевых библейских идей, поэтому вслед за ними философия основана на культивировании «памятования о смерти», а Святые Отцы и Учители Церкви призывают непрестанно жить в страхе Божьем.

Но проблема заключается в том, что вера немыслима вне свободы и не просто готовности к выбору, а возможности сделать его. Получается, что свобода иллюзорна и можно по праву можно было бы сказать, что в Средние века существовала свобода без выбора, проблеме, которой посвящено исследование Тобиас Хофман². Парадоксальность христианского понимания свободы заключается в том, что религиозные законы, заповеди, разного рода запреты выступают как путь к ее обретению. Непринятие этой идеи – непонимание самой сути христианской свободы. Именно поэтому она при всей разности нехристианских трактовок не согласовывается с тем, как свобода осмысливается в христианском миропонимании, начало которой в самоограничении. Тогда напрашивается закономерный вопрос: как возможна реализация личностного

¹ Burrell D. B., C.S.C. The Challenge to Medieval Christian Philosophy: Relating Creator to Creatures David // Medieval philosophy and the Classical tradition In Islam, Judaism and Christianity ; edited by J. Inglis. London and New York: Routledge Curzon Taylor & Francis Group, 2005. P.170-179.

² Hoffmann T. Freedom Without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 194–216.

начала, индивидуальности, творческого потенциала, интеллектуального развития и совершенствования, если подчинение, принуждение и преодоление себя является источником духовного роста? Отчасти вектор, в котором движется впоследствии средневековая мысль в разрешении этой проблемы, задает апостол Павел: «Я не почитаю себя достигшим, а, только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Фил.3:13-14). Очевидно, что под словом «достигшим» это означает стать сыном своего Творца. В таком случае, как в пределах земного бытия возможно личностное совершенствование, если для человека уже обозначен рубеж, за который переступить невозможно: «Не почитать себя достигшим»? Разрешение этого противоречия средневековый мыслитель находил в обращении к конкретной цели «звания Божия во Христе Иисусе», который и выступал земным воплощением видимого и понимаемого в рамках человеческого мышления совершенства. По сути, каждый философ по-своему пытался конкретизировать формулировку, данную апостолом и описать неизъяснимое состояние человека, который обрел это звание.

Однако дело обстояло совершенно иначе, когда речь заходила о возможности такого именованья по отношению к женщине. И здесь возникала проблема следующего порядка: в какой мере гендерные характеристики влияют на утверждение и раскрытие личностного начала в человеке, если истоки личности в перспективе бесконечности? Эта тема в средневековой мысли, которая хотя и не была на первый взгляд столь явно обозначена, стала причиной скрытой, но неугасающей полемики и последующего искажения библейского понимания метафизики пола.

Дело в том, что в книге Деяний апостолов идет речь о том, что дары Духа Святого посылаются всем без различия, а апостол Павел говорит, что для тех, кто уверовал, нет и не может быть никаких различий, утверждая тем самым полное равенство женщин: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет ни раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все одно во Христе Иисусе» (Гал.3:28). Апостол же Иоанн возвеличивает тех, кто «не осквернился с жена-

ми». Такая категория людей занимает особенное место и положение, «за Агнцем» в Книге Откровения Иоанна Богослова (Откр. 14:4).

В ранний период истории христианства, так называемый апостольский век, женщины были почитаемы за мученичество и наравне с мужчинами участвовали в жизни Церкви. Хотя Тертуллиан, например, усваивает вину за первородный грех одной только праматери, заставляя христианок вспомнить «первопреступную Еву», указывая на то, что она отягощена бременем «*своего греха*», ясно говоря о том, что женщине надлежит не забывать о своем бедственном положении¹.

Однако со временем рождается новая установка по отношению к гендерной принадлежности человека: у представителей как западной, так и восточной патристики очень четко фигурирует идея о том, что женщину необходимо уважать и возвеличивать только при условии ее доброго нрава и наличие добродетелей. Ее ценность измеряется этим. Об этом пишут, например, каппадокийцы, Ефрем Сирийский и многие авторы этого периода.

Многие философы периода патристики не только определенным образом навязывают свои представления о том, как должна внешне выглядеть женщина, но и, описывая в подробностях, как ей необходимо мыслить, действовать, чувствовать, отмечая и описывая в мелочах даже повседневные дела женщины. Так, Григорий Назианзин, женщине до такой степени следует подчиняться мужу, что он должен стать для нее «глазом жизни», «руководителем намерений» женщины².

И, несмотря на то, что многие признают, что природа всех людей одна, тем не менее некоторые представители патристики обвиняют женщину в том, что она укоренена в земной контекст настолько, что у нее нет времени возможности всецело посвящать свое время и жизнь Богу. Сам образ жизни жен-

¹ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Об убранстве женщин // Избранные сочинения : пер. с латин.; сост., вступ. ст. и общ. ред. А. А. Столярова. М. : Прогресс : Культура, 1994. С. 345-357.

² Григорій Богословъ. Совѣты Олимпіадѣ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго : в 2-х т. Томъ 2. СПб. Издательство П.П. Сойкина, 1912. С. 250-253.

щины лишь еще больше удаляет ее от Бога. Об этом неоднократно упоминает Иероним Стридонский в самых разных трактатах.

Однако многие все-таки старались обойти вопрос происхождения гендерных различий и их влияния на личность. Иоанн Златоуст считал, что первоначально для продолжения человеческого рода Богом были предусмотрены иные способы рождения людей¹.

Григорием Назианзином, например, была высказана идея о том, что женщине следует вести себя сообразно своему полу. Это означает, прежде всего, что «неприлично женщинам выказывать в себе мужеский нрав»².

Таким образом, в мысли патристики постепенно конституируется мысль о разделении, неравнозначность гендерной природы человека.

На основе анализа представленных мнений можем ли мы говорить о том, что человек призван уничтожить гендерную часть его природы, иначе он не способен достичь полноты своей личности? С одной стороны, в мысли патристики артикулируется идея о том, что пол не имеет сущностного значения в природе в силу того, что это важно в мире, предназначение – пребывать с Богом и свидетельствовать о Христе. И сам факт наречения мужскими именами в женских монастырях уже более позднего периода в истории христианства подтверждает эту мысль.

С другой стороны, ведь то природное начало, в котором заключены сущностные особенности пола, сотворено Богом. И уничтожая эту часть человеческого существа, человек неминуемо ступает в схватку с Творцом. Именно поэтому в речах Амвросия Медиоланского звучат призывы, адресованные женщинам, стать выше природы. Это означает, что женщина была сотворена после мужчины, а значит для ее природы противоестественно быть одной. Именно поэтому Амвросий убеждает свою паству в том, что одиночества не

¹ Иоаннъ Златоустъ. Книга о дѣвствѣ // Творенія святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 1. СПб. : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1895. С. 291-368.

² Григорій Богословъ. Двустигія // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго. Томъ 4. Ч.4. М.: Въ типографіи Августа Семена, при Императорской Медико-Хирургической Академіи, 1844. С. 368.

существует для уверовавшего¹. И если Адам первоначально пребывал в общении с Творцом, Ева сотворена позднее. Видимо, в этом Отцы Церкви видели причину некоей второстепенности женщины. Таким образом, она не может принадлежать себе и быть гармонии и единстве, поскольку она не мыслит другого существования, как в паре. Это одна из причин того, почему в христианской литературе периода патристики так воспевается безбрачие, возводя его в статус особого подвига. Поскольку состояние уединения, пребывания человека с самим собой как бы обнаруживает в человеке отпечаток того добытийного состояния, когда он существовал только в Божественном мышлении и впоследствии, когда он, уже сотворенный, пребывал в общении с Творцом.

Именно поэтому Амвросий Медиоланский восхищается целомудрием, как и Иероним Стридонский, который пламенно доказывает, что безбрачие не может быть сопоставимо с женитьбой. Иероним ясно и недвусмысленно говорит о том, что участь их не может быть равной. Для доказательства собственной точки зрения, он пишет сочинение «Против Иовиниана», где целенаправленно и последовательно доказывает, сколь высока заслуга безбрачия. Иероним, столь пламенно восхваляющий дев, и желая убедить христиан, приводит разнообразные примеры из Ветхого и Нового Заветов, упоминает героинь из греческих латинских источников, возможно, надеясь на то, что они более известны и почитаемы в позднеантичном обществе.

Однако призывы к безбрачию у Иеронима обращены не только к женщинам, но и мужчинам. В книге «Против Иовиниана»² мы находим множество объяснений, почему не следует жениться мужчинам, причем эти доводы отличаются от тех, что адресованы женщинам. Аргументация Иеронима выглядит весьма двусмысленно. Так, он отмечает, что, приобретая любую вещь, человек пробует и оценивает насколько она подходит ему. О будущей жене неизвестно ничего. И выяснить точно можно только, вступив в брак. Данное обстоятельство

¹ Об этом подробнее см. Амвросий Медиоланский, свт. Об Исааке, или душе // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. 31–123.

² Блаженный Иероним Стридонский. Две книги против Иовиниана // Творения блаженного Иеронима Стридонского: Ч.4. Киев : Типография аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С. 122–292.

ство служит впоследствии причиной ненависти и раздора. Более того, не имеющий жены «не должник никому».

Поэтому Иероним признает, что ценность не в безбрачии, а в образе жизни.¹

Определенный культ безбрачия был характерен в большей степени для произведений авторов ранней патристики. Многие прибегали доводу в пользу отказа от создания семьи, который заключался в том, что Христос в своей земной жизни в брак не вступал. Это был главный аргумент. Более того, существовала еще одна причина, по которой христиане часто воздерживались от брака – боязнь того, что человек, исповедующий христианство не сможет устоять под давлением супруга-язычника.

Тем не менее формируется еще одна тенденция в философии патристики IV века: стремление обвинить женщину в грехопадении, навязать ей склонность к порочным страстям. Впоследствии в средневековой литературе бесы и демоны, которые напали на людей, являлись в образе женщин. Именно они олицетворяли порок и соблазн, а также чувственные желания, достаточно вспомнить житие святого Антония, сюжеты из которого были запечатлены позднее на картинах Иеронима Босха. Это совершенно непонятно, поскольку новозаветные сюжеты полны сравнений с тем, что прямо или косвенно имело отношение к женщине, ее призванию, ее жизни: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал. 4: 19-20), «мы могли явиться с важностью, как Апостолы Христовы, но были тихи среди вас, подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими» (1 Фес. 2:7). И, несмотря на то, что у апостола Павла существуют резко контрастирующие взгляды относительно положения или образа поведения женщины, поскольку сам он в одном месте резко и настоятельно говорит о том, что женщина в храме да молчит (1Кор. 14:34), то есть не учит, хотя, например, этот факт может говорить скорее об обращении к конкретным верующим из числа жен-

¹ Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Двѣ книги противъ Ювиніана // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаого: Ч.4. Кіевъ : Типографія аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С. 142.

щин, в сообществах, где вел свою проповедь апостол Павел. Однако женщины занимали значимое место в общинах и были ученицами, соратниками самого апостола Павла и других учеников Сына Божиего. Более того, он подчеркивает, говоря о браке, что обязательства супругов взаимны и не вменяются только женщине.

В этой связи нельзя не упомянуть еще один, центральный сюжет Евангелия: ведь рядом с крестом находились женщины, а сам Христос вверяет Иоанну свою мать, как бы говоря о том, что мир ввернется ее заботам. Поэтому во Христе все культурные, социальные и гендерные границы были упразднены, поэтому в Новом Завете ясно выражается признание достоинства женщины.

Именно благодаря библейскому пониманию равенства всех, женщины обретают новые роли, которые были несвойственны для них в античном обществе: женщины были полноправными членами общины, достойными учениками своего Учителя и полноценными учителями для верующих. Существует множество примеров, подтверждающих наличие сильной веры в женщинах. По свидетельствам агиографических памятников, многие женщины-христианки приводили к вере не только своего мужа, но свою семью. Достаточно вспомнить, сколько мучениц было из числа женщин в раннехристианский период. Так, исследователь Р. Старк, основываясь на анализе исторических данных, утверждает, что «численность женщин в раннехристианских церквях значительно превышала количество религиозных женщин по сравнению с языческим миром»¹.

Если обратиться к особенностям и традициям, которые были характерны для раннехристианских общин, то жизнь вдовы была не только образом жизни женщины, но и идеалом для христианской в целом. Такой образ жизни, подобно монашескому, воспринимался так, поскольку в нем уже не существовало явных злодеяний, внешних, видимых грехов, но такая форма аскетической

¹ Stark R. Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women // Sociology of Religion. 1995. № 56 (3). P. 229.

практики была направлена к ясной и непосредственной цели жизни в миру – защиты от соблазна грешить.

Существует еще один интересный факт, о котором в частности упоминает исследователь Шерил Ю. Хаскинс, ссылаясь на работу автора Элси Томаса Калвера¹, который приводит в пример находку археологов. Дело в том, что один из самых часто встречающихся символов в катакомбах - изменчивая фигурка - всегда женственная, который изображался на гробницах мужчин и женщин. «Ее называют оранцами, или «молящимся». Существует версия, что она представляет душу умершего, по другой трактовке – это женщина, которая молится за живых. Вначале молящимися часто были библейские персонажи - Ной, Моисей и Даниил. Однако христианские гробницы первых четырех веков насчитывают около 150 этих неопознанных маленьких женских фигурок»². Данный факт убедительно доказывает, что замена мужского образа на женский свидетельствует об особенном отношении христиан первых веков к миссии женщины, поэтому он никак не ассоциировался с демонами, злыми силами.

И даже несмотря на слова апостола Павла о том, что женщина создана для мужчины (1 Кор. 11: 8-10), относительная подчиненность положения женщин, о чем свидетельствуют и другие тексты Священного Писания, оно не тождественно ущербности и греховности, которая отличает понимание женской природы в Средние века. И это вызывает определенное недоумение, поскольку именно женщины в этот период создали уникальный тип мистицизма, который отличается от традиционных мужских практик, не похож на традиции раннего монашества и образа жизни женщин-святых первых веков христианства.

Единственным в своем роде мыслителем, кто сказал о том, что ни в женской природе и ни в мужской не существует превосходства, его не может быть в гендерных особенностях, был Аврелий Августин. Этой темы он отчасти ка-

¹ Culver Elsie Thomas. Women in the world of religion. New York: Doubleday, Garden City, 1967. – 340 p.

² Haskins Cheryl Y., Gender Bias in the Roman Catholic Church: Why Can't Women be Priests? // University of Maryland Law Journal of Race, Religion, Gender & Class. 2003. Vol.3. P. 100.

сается в трактате «О Граде Божиим». И хотя философ признает, что грех вошел в мир от жены, тем не менее он не столь категоричен, как многие его современники. Августин считает, что плоть перестает повиноваться человеку после того, как он согрешает и это есть общее для человека свойство. С одной стороны, он утверждает, что особенности пола необходимы для плотских рождений, с другой, - упоминает о том, что человек воскреснет, сохраняя ту гендерную принадлежность, в которой был сотворен. Но об этом писал и Иероним, предполагая, что может быть, по воскресении человек и примет черты иного пола. Августин с присущей ему глубиной, указывает на одну любопытную особенность: «имя Адам в переводе значит «человек», но на языке оригинала, то есть на еврейском языке, употребляется как имя общее как для мужчины, так и для женщины. Ибо о нем было сказано так: «Мужа и жену сотвори их: и благослови их, и нарече имя им Адам» (Быт. V, 2). Из этого ясно видно, что жена была названа Евою как именем собственным; имя же Адам, означающее «человек», было общим именем их обоих»¹. Далее Августин констатирует, что больше собственные имена женщин не упоминаются в книге Бытия. Но дело в другом: хотя цель Августина здесь была в истолковании содержания Ветхого Завета, таким образом, он ясно говорит о том, что если Бог нарекает женщину именем собственным, то существует некая идея разделения полов, которая недоступна человеческому познанию и опыту. Имя собственное – это очевидное противопоставление, которое выражает принцип разделения деятельности в направленности к единой цели, но природа человека – одна, таким образом, он соединяет в себе два противоположных начала. Об этом говорил и Иероним: «мужчина и женщина при соприкосновении чувствуют природу свою и понимают различие пола»².

Возникает вопрос: почему же философы патристики ограничиваются упреками в адрес женщин в склонности к пороку или обвинением праматери в

¹ Августин Блаженный. О граде Божиим. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 743.

² Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Двѣ книги противъ Ювиніана // Творенія блаженнаго Іеронима Стридонскаго: Ч.4. Кієвъ : Типографія аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С. 133.

погибели рода человеческого, общением с Дьяволом, не развивая метафизику пола? Ведь допустить такую установку, которая конституируется в христианской мысли как Запада, так и Востока – значит признать то, что Бог сотворил существо, лишенное блага, несовершенное, имеющее в себе склонность порока, а значит, обвинить Бога в создании зла. Почему святые мужи пытаются заставить женщину признать свою вину за грехопадение, если таких слов не звучало из уст самого Христа? Потому ли, что оставались в плену дохристианских представлений или потому, что это был результат одностороннего истолкования текста Откровения, в результате чего высказывания авторитетных авторов породили последующие спекуляции, которые закончились полным крахом доверия доктринальным истинам в Средние века. Кроме того, господствующая философская традиция формировалась почти исключительно монашескими, поэтому за ее границами остался духовный опыт обычных верующих, который не имел в их глазах ценности и не был самодостаточным.

Но главная проблема заключалась в антиномичности самого Священного Писания и парадоксальности христианских идей, а Личность Христа есть средоточие всех мыслимых противоречий. Именно поэтому ключевые вопросы осмысления человеческой природы во многом отражают дискуссии, которые продолжались в западной культуре многие столетия. Результатом и продуктом философской мысли Средних веков оказывается идея парадоксальной онтологии личности, сущность которой в двойственности. Именно это свойство представляет собой принцип устройства человека, а ее переживание и преодоление образуют ядро человеческой личности, ключевой характеристикой которой является стремление к достижению единства, целостности, что и представляет собой ориентир в бесконечности.

Осмысление и экспликация сущностных основ человеческого бытия осуществляется всегда в контексте межличностных отношений, а поскольку Бог превосходит все попытки концептуализации, соответственно и личность есть проблема, поскольку человека в природном мире и его порядке нет, а личности тем более. Он выступает как возможный, парадоксальность челове-

ческого существа заключается в том, что человек конечен, но стремится к бесконечному, к вечности, к Богу, Который вечен, поскольку для Него нет таких составляющих времени, как прошлое и будущее, но всегда только настоящее. Сохранить в себе интенциональность к надприродному – ключевая задача средневекового мышления. Поэтому философы так много говорят о воле, усилении, напряжении, поскольку для человека оставлена вот эта пустота, которую он должен заполнить. Фундаментальной характеристикой средневекового мышления является парадоксальность, антиномичность. В средневековой мысли реальность Бога и реальность человеческого духа во всей антиномичности их взаимоотношений образуют первооснову личности.

Человек живет в постоянной зависимости, поскольку он раб Божий. Поэтому реализация творческого потенциала, интеллектуальное развитие и совершенствование построено на самопревосхождении, которое достигается принуждением. Парадоксальность христианского понимания свободы заключается в том, что религиозные законы, заповеди, разного рода запреты выступают как путь к ее обретению. В средневековом миропонимании в этом есть источник духовного восхождения, это свойство образует неповторимость личности. Об этом говорит вся средневековая мысль: человек неповторим только в одном: в святости. Жизнь святых и мучеников при иногда кажущейся схожести событий в их жизни совершенно уникальна.

Антиномичность человеческой личности в средневековом миропонимании запечатлена и в метафизике пола. Поколение мыслителей, следующих за апостольским веком и периодом апологетики, так мало упоминают о гендерных характеристиках в личности человека, сохраняя достоинство гендерной природы человека. Гендерная особенность воспринимается как одно из содействующих условий конституирования человеческой личности, сопутствующее качество, которое создает свои возможности в экзистенциальном опыте человека, содействующие личностному становлению. В дальнейшем метафизика пола не проясняется средневековыми мыслителями, но сводится к дескрипциям на тему виновности женщины. Но дело не в том, что их утверждения не-

верны с позиции христианского миропонимания или неудовлетворительны, но вводят в заблуждение, поскольку представлены сами по себе: философы выстраивают аргументацию только на основании факта грехопадения, но не его смысла. Такая же ситуация возникает с концепцией предопределения, с искусственным обоснованием кальвинистской доктрины мирского призвания.

Проблема средневековой мысли в понимании человека заключается в том, что как только возникают попытки настойчиво приблизить человека и представления с ним связанные к земной, мирской реальности, возникают все искажения, преувеличения и кризис, который настиг христианскую Европу. Это тенденция отчетливо просматривается на примере изменений отношения к женщине.

4.2. Божественное и демоническое как дихотомия личностного самоопределения человека

Свобода воли, которая является сущностным свойством природы человека в горизонте средневекового миропонимания всегда сопряжена с возможностью выбора. Свобода есть фундаментальное основание личностного самоопределения человека. Но здесь всегда возникала проблема следующего порядка: что влияет на этот процесс, точнее вопрос этот может быть поставлен иначе: кто помимо самого человека может воздействовать на его выбор?

С момента своего возникновения христианская мысль стремится преодолеть дуализм, для которого характерно существование двух независимых начал, что было характерно, например, для манихейской философии, и исключить подобные попытки объяснения проблемы добра и зла. Но христианская традиция никогда не отрицала наличия метафизических сил зла, но напротив, свидетельствовала о восприимчивости человека к воздействию на него двух сил: божественной и демонической. Эта открытость определяет направленность его выбора и вектор самоопределения.

Трактовка добра и зла как нравственных детерминант в период патристики и последующая средневековая полемика об онтологическом статусе зла,

всегда подразумевала еще один сюжет: о происхождении и личности Сатаны и персонифицированных сил, демонов, а также взаимоотношениях с ними человека и их воздействием на него в ситуации выбора. Проблема, которая оказывается первостепенной для философии патристики – это описание разрушительного влияния бесовских сил на человека и поиск путей противостояния им оказывается доминирующей в развитии аскетической литературы на Востоке.

Обращаясь к истокам христианских представлений о Сатане, необходимо сказать о том, что этот библейский персонаж, несмотря на то, что он фигурирует в еврейских апокрифах, например, в Книге Еноха, играл значительно меньшую роль в ветхозаветных текстах, по сравнению с тем, какое место он получает в Откровении.

Сатана – личность, противостоящая в равной степени Богу и человеку. Об это ясно говорит Ориген: «как Сын Божий есть личность, так и враг наш дракон, змей, сатана, злой враг наш, есть тоже личность»¹.

В Откровении можно встретить самые разные имена, которыми нарекается Сатана. Это объясняется, несомненно, главными его качествами: лукавством, лживостью и непостоянством. Поэтому и образы его символизирующие также разнообразны: (рыкающий лев (1 Петр. 5:8), змей, дракон (Откр.20:2). Имена раскрывают и сущностные свойства, выражающие главную направленность личности этого библейского персонажа: нечестивость, стремление ввести в соблазн, лживость. Именно изменчивость характеризует ключевое свойство Дьявола в противовес Божественному единству, то есть качеству, к обретению которого стремится человек в процессе своего духовного совершенствования.

Сатана возникает как та сила, которая препятствует главной задаче Христа – спасению рода человеческого и каждого в отдельности, то есть в горизонте христианского миропонимания он – личный враг каждого человека. Поэтому образ Дьявола имеет решающее значение для средневековой мысли. В

¹ Оригенъ. О молитвѣ // Творенія учителя Церкви Оригена. 2-е изд. С-Петербургъ: Изданіе книгопродавца И.Л. Тулузова, 1897. С. 112.

этой связи позволим себе не согласиться с авторитетнейшим историком Ж. Ле Гоффом, который утверждает, что «В раннее Средневековье Сатана не играл роль первого плана и еще в меньшей мере – роль обвиняемого. Он утвердился в XI в. и был создан феодальным обществом»¹. Напротив, уже в раннехристианский период возникают самые разные вопросы, касающиеся его природы и бытия: в чем причина непослушания Сатаны? Был ли он равнозначен другим падшим ангелам, или он занимал особенное положение в иерархии творения? Какого он пола? Если он вообще имеет черты пола или нет, но тогда как он могу вступать в отношения с земными женщинами? И почему его следует обвинять в существовании зла и человеческой безнравственности? И вообще реален ли Сатана или это метафора, образ? И в чем заключается присутствие злых сил в бытии и как определить степень влияния демонических сил на жизнь и самосознание человека?

Уже в апостольский век попытки ответить на эти вопросы кристаллизуются в самостоятельную религиозно-философскую проблему, подтверждением тому является обращение к ней Дионисия Ареопагита, который оказал колоссальное влияние на христианскую мысль как Востока, так и Запада. По утверждению Дионисия, демоны сами по своему выбору изменили свою природу, особенностью которой становится то, что их вредоносная деятельность, непреодолимое стремление к пороку способны проявляться даже при отсутствии тела. Это совершается по причине стремления к не-сущему. И хотя Дионисий не конкретизирует почему именно это происходит, он объясняет изменение природы ангелов следующим образом: это проистекает от нарушения закона тождественности, то есть в отклонении от своей подлинной сущности, которая выражается в ангелоподобном совершенстве.

При этом Дионисий говорит о том, что поскольку Бог есть всепоглощающее Добро, то «даже у демонов то, что они собой представляют, и происхо-

¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада ; пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева. Екатеринбург : У-Фактория, 2005. С.194.

дит от Добра и представляет собой добро»¹. Аргументация Дионисия выглядит достаточно противоречивой, поскольку, давая объяснение, что значит желать добра для демонов, он трактует это стремление как реализацию трех желаний: бытия, жизни и мысли, противное он именуется стремлением к не-сущему. Но, очевидно, что все они могут быть наполнены совершенно иным содержанием и не нести в себе никакого доброго начала, поэтому такая позиция Дионисия объясняется тем, что он полностью отрицает существование зла в иерархическом устройстве сущего. И далее, он продолжает рассуждения о зле. Дионисий отмечает, что «не всякое зло одинаковое зло для всех и во всех случаях. Демонское зло – бытие вне благовидного ума, зло для души – бессмысленность, зло для тела – противоречие природе»².

Измененная природа ангелов рождает новую направленность их действий, которая заключается в том, что они непрестанно причиняют зло себе и другим. Размышляя о природе зла и происхождении демонических сил, Дионисий с полной ясностью отвечает на вопрос о степени их влияния на человеческую личность. С точки зрения Дионисия, у человека, несмотря на вторжение в его жизнь сил зла, всегда сохраняется возможность свободного выбора, действия, а также способность к самоопределению, таким образом, наличие у него самосознания и определяется этой свободой, которая в свою очередь есть условие содействия свыше, поскольку человек, по мысли Дионисия, не может быть принуждаем Богом к духовному совершенствованию, к деланию добра вне его воли, поскольку Бог «поддерживает всякую природу движущихся самостоятельно именно как движущихся самостоятельно – и всех вместе, и каждого в отдельности»³.

¹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 484.

² Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 483.

³ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 484.

Среди раннехристианских писателей очень подробно о возможностях демонов, их действиях по отношению к людям описывает Татиан, который обвиняет их в том, что они передали людям «законы смерти», что они «не дает места покаянию», в препятствии, которые не дают людям возвыситься к жизни небесной»¹. Таким образом, демонические силы непрерывно и постоянно оказывают разрушающее воздействие на духовную жизнь людей.

Причем, как объясняет Иустин Философ в небольшом по объему трактате «О воскресении»², противник вредит не только уже уверовавшим, но и тем, кто еще не пришел к вере, чтобы они никогда не пришли к истине. Влияние на нехристиан, по мысли Минуция Феликса, обнаруживается в овладении их умами, что проявляется в ненависти к Божественному слову и людям, проповедующим его³.

В литературе периода апологетики встречаются новые толкования имени Дьявола. Так, Иринеи Лионский переводит с еврейского слова «сатана» как отступник⁴. В таком же значении его трактует и Аврелий Августин в «Об упреке в благодати». Интересно, что исследователь Уильям Колдуэлл считает, что в переводе с еврейского: «Слово «сатана» часто используется в Ветхом Завете как глагол, означающий действовать как противник. Сатана как существительное означает человека-противника»⁵.

У Иустина Философа звучат близкие параллели еврейским апокрифическим текстам, таким как Книга Еноха, главный сюжет которого концентрируется вокруг злодеяний демонов, порождающих хаос на земле. Одним из их деяний было творение гигантов, которые становятся родоначальниками народов, преследующих евреев и наносящих им вред. В Книге Еноха дается объяснение, почему и как возникают колдовство и магические заклинания. На демона

¹ Татиан. Речь к эллинам // Ранние отцы Церкви : Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. С. 369-404.

² Иустин Философ. О воскресении // Святой Иустин-философ и мученик : Творения : пер. / предисл. А. И. Сидорова. М. : Паломник : Благовест, (репринт. изд.), 1995. С. 467-484 с.

³ Марк Минуций Феликс. Октавий // Богословские труды. Вып. 22. М. : Издание Московской Патриархии, 1981. С. 139-177.

⁴ Иринеи Лионский. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди ; пер. с греч. и лат. протоиерея П. П. Преображенского, пер. с нем. проф. Н. И. Сагарды. 3-е изд., испр. СПб. : ООО «Издательство Олега Абышко» : ООО «Издательство «Пальмира», 2017. С. 21-537.

⁵ Caldwell W. The Doctrine of Satan: I. in the Old Testament // The Biblical World . 1913. 41.1 P. 32.

по имени Азазель возлагается вина за научение людей разным беззакониям: изготовлению различных орудий, обладанию свойством¹. И даже Божественный гнев в виде потопа не уничтожил силы зла, поэтому они продолжают свою вредоносную миссию.

Еврейские мотивы фигурируют и у Иринея Лионского, который пишет, что злые ангелы научили дочерей человеческих разным злодеяниям. В трактате «Доказательство апостольской проповеди»² женщины принимают живое и непосредственное участие в приумножении в мире зла.

Тертуллиан в отличие от своих современников стремится понять цель вредоносного влияния на человека демонических сил. Он приходит к выводу, что она заключается «в ниспровержении человека». Тертуллиан пишет о том, что для демонических существ, «весь мир для них – одно место»³. И хотя он никак не поясняет, каким образом это возможно, тем не менее выделяет еще одно свойство, присущее демоническим силам, это способность отвращать людей от размышлений об истинном Боге разными возможными способами, что и есть источник поддержания жизни нечистых духов. Тертуллиан говорит не только о вторжении в жизнь человека демонических существ, но о настоящем насилии их над его душой. Проявляются они в результатах своих, чем в самых действиях⁴. Тертуллиан доказывает, что духи злобы отличает особенная быстрота действий и пронизательность, которая позволяет самыми разными способами вторгаться в душу человека, вследствие чего в нем происходят самые неожиданные, необъяснимые проявления, которые противоестественны для него, порождая разного рода порочные страсти, а также зависимость от греха и заблуждения.

¹ Книга Еноха // Книга Еноха. Историко-критическое изслѣдование, русскій переводъ и объясненіе апокрифической книги Еноха / Соч. священника Александра Смирнова. Казань : Типографія Императорскаго Университета, 1888. С. 277.

² Иринея Лионский. Доказательство апостольской проповеди // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди ; пер. с греч. и лат. протоиерея П. П. Преображенского, пер. с нем. проф. Н. И. Сагарды. 3-е изд., испр. СПб. : ООО «Издательство Олега Абышко» : ООО «Издательство «Пальмира», 2017. С.576-637.

³ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс Апологетик // Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 152.

⁴ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс Апологетик // Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 111-221.

Уже в раннехристианский период возникают попытки прояснить разрушительные последствия воздействия персонифицированных сил зла на человека, способах вторжения в сознание и их влияние на самосознание. Ориген был, пожалуй, одним из первых, кто актуализирует эту проблему. Однако его концепция выглядит не только неоднозначной и противоречивой, но лишенной христианских оснований. Александрийский мыслитель считает, что главная направленность действий сил зла заключается именно в порабощении ума, что выражается в том, что человека начинает фокусировать свое внимание и мысль на земных вещах, видеть мир в пределах земного бытия. Ориген доказывает, что самое разрушительное зло, которое причиняют человеку демоны, заключается в том, что его сознание оказывается не способно выйти за границы мирских устремлений, соответственно и самосознание проецирует восприятие себя, исходя из представлений о конечных вещах. И роль демонических сил направлена не только на то, чтобы ввести его в заблуждение, но, чтобы сделать мышление человека как можно более зависимым от дольного мира.

По мысли Оригена, онтологический порядок сущего может познаваться через имена, в том числе имена ангелов, поскольку каждое из них содержит некую мысль, частицу знания об устройении мира, но слово «мир» александрийский мыслитель трактует как «земное место». Ориген говорит о том, что в силу грехопадения Сатана становится «князем мира сего», он завладевает земным миром, поэтому он и пребывает во зле. И, несмотря на то, что Ориген стремится подчеркнуть контраст между земным и небесным, он пишет, что святость в твари – «случайное свойство», поэтому оно может прекратиться. Получается, что на земле человек уже не способен расторгнуть зависимость от влияния сил зла, существующих в границах дольного мира, следовательно, духовное совершенствование оказывается недостижимой и вообще невозможной задачей.

В размышлении об ангельской природе Ориген делает ряд суждений, касающихся природы человека, однако его позиция вступает в явное противоречие с христианским миропониманием, поскольку он утверждает, что грехопа-

дение ангела повлекло за собой изменение его имени, но не субстанции, ибо «никто не может быть непорочным субстанциально, или по природе, и что равным образом никто не может быть и оскверненным субстанциально. Отсюда следует, что от нас и от наших движений зависит – быть святыми и блаженными или же, наоборот, вследствие лености и нерадения, из состояния блаженства низвергнуться в злобу и погибель настолько»¹. Следовательно, напрашивается вывод о том, что природа творений благого Бога нейтральна и не имеет определенной сущности. Таким образом, Ориген полностью опровергает, во-первых, христианскую трактовку природы человека как образа и подобия Божиего, во-вторых, свои же утверждения. Интересно, что эта мысль Оригена не получает какого-либо истолкования или продолжения в философии патристики.

Кроме того, Ориген стремится подчеркнуть свободный статус человека и возможность выбора, говоря о том, что ему всегда необходима помощь Бога, поскольку недостаточно одной только воли для совершения добрых дел, но «некоторые семена грехов мы получаем от тех вещей, которые имеются у нас в естественном употреблении»². Его утверждение основано на том, что источник зла в природных особенностях телесной организации человека и его нежелении противодействовать самому себе. Преступая грань необходимого для поддержания жизненных потребностей, человек становится уязвим для воздействия демонических сил, поэтому и впадает в рабскую зависимость от страстей и всего земного.

Но в философии Оригена присутствует чрезвычайно интересная мысль том, что существует принцип, согласно которому «царство Божие и царство греха одно подле другого существовать не могут»³, следовательно, в человеке не могут одновременно присутствовать Божественное и демоническое начала

¹ Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 83.

² Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. С. 218.

³ Оригенъ. О молитвѣ // Творенія учителя Церкви Оригена. 2-е изд. С-Петербургъ: Изданіе книгопродавца И.Л. Тулузова, 1897. С. 90.

ни в жизни, ни в его мышлении. Поэтому природа человека такова, что не может существовать внутренней двойственности, которая изначально влияла бы на процесс самоопределения. Поэтому главное, к чему должен стремиться человек в другом: вырваться от власти Сатаны, что, впрочем, вовсе не означает, что в результате этого он обрел искомое совершенство. Он считает, что «лучше для ищущего совершенной жизни умереть на пути, чем вовсе не стремиться к совершенству»¹.

Но в большей степени Оригена интересует вопрос: как смогли падшие ангелы сохранить свои силы и почему Бог не лишил их тех свойств, которые были изначально присущи ангелам? Однако, сам философ так и не пришел к какому-либо решению в этом вопросе, поскольку в сохранившихся работах вопрос этот остается открытым.

Но все-таки главная идея в литературе ранней патристики заключается в том, что мощь Христа противопоставляется силе Дьявола, а главная миссия Сына Божиего – разрушение этой силы благодаря Его воплощению и страданию. Мыслители периода апологетики единодушны в том, что главное свойство, присущее всем демоническим силам – это непрерывное стремление к злодеяниям, что проявляется в поражении тела болезнями и внутренней жизни души пороками и недугами. Данный период характеризуется также попыткой наделения нечистых духов качествами языческих богов, как, например, у Ориген, который прямо говорит о том, что «Идолы язычников именно суть демоны»². Эта мысль в разных интерпретациях звучит у Минуция Феликса, Арнобия, а святому Мартину Турскому демоны вообще являлись в виде языческих богов Юпитера, Меркурия, Минервы.

С точки зрения Амвросия Медиоланского, в человеческой природе более уязвимыми и не защищенными от вторжения Дьявола оказываются чувства

¹ Ориген. Гомилии на Книгу Исход ; пер. с лат. А. Шперл. Текст : электронный // Азбука веры. Режим доступа. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-ishod/> (дата обращения: 24.07.2019).

² Ориген. Увѣщеваніє къ мученичеству // Творенія учителя Церкви Оригена. 2-е изд. С-Петербургъ: Изданіе книгопродавца И.Л. Тулузова, 1897. С. 201.

человека¹. Интересно, что великий епископ Милана по сравнению с другими его современниками не развивает эту тему в отличие от своего ученика – у Аврелия Августина упоминания о дьяволе встречаются во многих его работах. По подсчетам исследователей А. Фиджеральда и Д. Кавадини он упоминает о дьяволе «более 2300 раз, эта цифра может быть намного больше, если добавить к ней родственные слова и синонимы»². Сложно оценить, насколько это утверждение может быть верным с точки зрения математических подсчетов, но то, что Августин по-новому актуализирует вопрос о бытии Сатаны, не вызывает сомнений.

В трактате «О Граде Божиим» философ говорит о том, что дьявол не имел предвидения своего будущего. Но первым он впал в грех потому, что руководствовался собственным выбором. Причину Августин видит в гордости, породившей зависть к человеку. Смерть вошла в мир через дьявола, в том смысле, что человеческий грех имитирует сатанинский грех, которому люди подражают. Дьявол также обладает властью над человечеством благодаря своей способности к убеждению.

И далее Августин доходит до совершенно парадоксальных утверждений, относительно роли Сатаны. Так, он пишет: «Пользуется Бог и самим дьяволом, худшим из всех, - но пользуется наилучшим образом, для упражнения и утверждения веры и благочестия людей добрых»³. Объяснение Августина выглядит по меньшей мере неубедительным, поскольку в другом антипелагианском сочинении он говорит о том, что Бог, зная, что добро будет употреблено во зло, не пожелал просто пресечь зло запретом, но захотел показать, на что способно свободное решение ангелов и человека, засвидетельствовав одновременно, что представляет собой «дар Его благодати и суд справедливости». Отступив от благодати Божией, но не от суда Его ангелы сделались несчаст-

¹ Амвросий Медиоланский, свт. Письма Амвросия Иринею // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 4. Ч. 1. М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 141–201

² Fitzgerald Allan and John C. Cavadini. Augustine through the Ages: an Encyclopedia. Grand Rapids – Michigan: W.B. Eerdmans, 1999. P. 268.

³ Августин Аврелий. О благодати и свободном решении. Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; ред. совет А.Р.Фокин (гл. ред.); пер. с лат., примеч.: Д. В. Смирнов. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 190.

нейшими. И, несмотря на то, что ход размышления Августина вполне понятен, но из его утверждения следует также, что несчастнейшим станет каждый, кто будет подвергнут суду Бога.

Однако именно Августин первым задается вполне справедливым вопросом: если все существа – творения Божии, а как говорится в Писании «и бесы веруют и трепещут» (2 Иак.2:19), тогда получается, что вера есть то, что делает равным человека и падших ангелов. Возникает закономерный вопрос: в чем же отличается вера человека и вера ангелов? Но Августин доказывает, что демонические существа неспособны к любви и деланию добра, точнее, они не просто не могут совершать добродетельные поступки, но делать это в соединении веры и любви. И надо сказать, что здесь Августин противоречит своим же утверждениям, поскольку в трактате «О Граде Божием» он пишет, что причина падения Дьявола в замене любви к Богу на любовь к себе. Следовательно, это чувство все-таки не чуждо и бесам.

Августин пишет о том, что куда бы ни пошел, и чтобы не стал делать человек, повсюду его преследует его противник. И никогда человек не может чувствовать себя свободным от него, поэтому только Бог может освободить и спасти человека от противника его.

В этой связи возникает проблема следующего порядка: если человек постоянно испытывает воздействие, на него изнутри влияют силы, из-за которых он не способен дать себе отчет, то можно ли говорить о том, что это мои собственные мысли, мои суждения, мотивы, и, наконец, мой ли это выбор? Тогда где же в потоке чужих влияний Я сам? И в чем я смогу обрести опору в самосознании? Конечно, каждый средневековый автор однозначно знал ответ на него: в Боге. Но если чувства, как предостерегали многие подвижники, обманывают меня, что даст уверенность в том, что выбор верен и эта убежденность не иллюзия, посылаемая Отступником? Даже Августин в отчаянии восклицает, обращаясь к Богу, оттого, как сложно распознать лицо врага. И хотя философ пытается не оставить этот вопрос открытым, но он невольно возвращает мысль человека к проблеме смысла и самой осуществимости покаяния. По-

скольку, каким образом оно возможно, если тогда необходимо провести дефиниции между деяниями собственно человеческими и теми, что совершены по наущению Дьявола? И может ли человек нести ответственность за то, что он не понял и не осознал уловок Сатаны?

Таким образом, человек находится в положении, когда он не готов к узнаванию себя самого, а значит и к самоопределению. Двоякость положения человека, которая характеризует его искаженную природу, определяется необходимостью особого рода знания, которое оградит его от лживого обольщения, заблуждения и неправильного выбора. Получается, что человек не принадлежит себе. Внутри себя он носит вечный конфликт между божественным и демоническим, между Богом и Сатаной. Этим объясняется двойственное, двусмысленное отношение человека к самому себе. Ж.Ле Гофф совершенно справедливо отмечает, что люди, жившие в Средние века, «...никогда не оставались одни. Никто из них не был независим. Все находились в сети земных и небесных зависимостей»¹. Тогда ни о какой свободе не может быть и речи, и мы вынуждены сделать вывод, что для средневекового человека свобода оказывается мифом. Но это только на первый взгляд.

Бог сохраняет и поддерживает в человеке возможность свободы своей волей. К такому утверждению приходит Григорий Двоеслов, осмысливая библейский сюжет, в котором бесы вселились в стадо свиней, и доказывает, что если и это произошло по воле Бога, то злой дух «без поущения не может иметь никакой власти над человеком»².

Беда Достопочтенный доказывает, ссылаясь на авторитет Иеронима Стридонского, что человек остается свободен и в волеизъявлении, и в мышлении, поэтому роль Дьявола заключается в том, что разжечь то, что уже есть в уме человека. Но восточные подвижники хорошо знали об этом, поскольку эта идея возникла в монашеской традиции на Востоке еще в IV веке. Беда так

¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада ; пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева. Екатеринбург : У-Фактория, 2005. С.199.

² Григорий Двоеслов. О жизни италийских отцов и бессмертии души // Избранные творения ; общ. ред.: проф. А. И. Сидоров. М. : Паломник, 1999. С. 587.

описывает этот процесс. Вторжение во внутреннюю жизнь человека происходит «тремя образом»: «посредством внушения, услаждения и согласия. Через внушение – от врага, а через услаждение и согласие – от нашей немощи»¹. То есть в человеке сохраняется способность противостоять мысли, которая является для него чужеродной. И все зависит от того, насколько эта мысль находит отклик в его мышлении. И даже услаждение само по себе еще не означает всецелого подчинения лукавому, но «если вслед за услаждением от зачатого в сердце преступления следует ещё рождение злодеяния, то враг с победой отходит от нас, уже повинных смерти»².

Рассуждая о причине падения дьявола Фома Аквинский приходит к выводу, что стремление находить опору в себе самом в стремлении к «конечному блаженству»³ погубило ангела, то есть, по сути, стать равным Богу. И в этой связи нельзя не упомянуть исследователя Пауля Гленна, который в своей монографии вступает в полемику с философом и приходит к заключению о том, что мотив Сатаны и его горделивое желание стать равным Богу, в действительности не было таковым, поскольку равенство творения и творца совершенно невозможно. И этого не могли не понимать те, кто находился рядом с Богом. «Кроме того, - пишет П. Гленн, - ни одно существо на самом деле не желает уничтожить себя, даже чтобы стать чем-то большим. В этом отношении человек иногда обманывает себя уловкой воображения; он воображает себя другим, более великим существом. Но у ангела нет способности злоупотреблять подобным образом. Ангельский интеллект с ясным знанием, делает такой самообман невозможным...»⁴.

Если говорить о представлениях о Сатане в Средние века, существовавших в быденном сознании, то оно сохранилось в фольклоре. В текстах произ-

¹ Беда Достопочтенный. Толкование на Книги Ветхого и Нового Завета. Текст : электронный // Азбука веры. Режим доступа. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanija-na-knigi-vethogo-i-novogo-zaveta/ (дата обращения: 24.07.2018).

² Беда Достопочтенный. Толкование на Книги Ветхого и Нового Завета. Текст : электронный // Азбука веры. Режим доступа. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanija-na-knigi-vethogo-i-novogo-zaveta/ (дата обращения: 24.07.2018).

³ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 44-74. Т 2. ; пер. с лат. С.И. Еремеева. Киев : Эльга - Ника-Центр. 2003. – 336 с.

⁴ Glenn Paul J. A Tour of the Summa. St. Louis: B. Herder Book, 1960. P. 54-55.

ведений народного творчества, он предстает как существо смешное или бессильное, что, несомненно, объясняется попыткой преодолеть страх перед его воздействием. Многие из популярных прозвищ, данных Сатане суеверными мирянами довольно юмористичны. Эти имена часто вставлялись в ежедневные разговорные фразы, делающие их еще смешнее. В средневековой лексике существовало сотни таких имен. Но абсурдность этих прозвищ выражала целую гамму смешанных чувств в народном сознании. Человек уже не боится сил зла, но смеется, потешается над ними. Таким образом, он уже перестает видеть в нем опасность, препятствие в духовной жизни, стирается грань между неверием в Бога и неверием в Сатану. К X веку, как совершенно справедливо отмечает И. Матушевский, «неверие в дьявола считалось грехом гораздо большим, чем отрицание существования Творца. Дьявол по средневековым понятиям находился везде, и все, что прямо или косвенно не относилось к славе Божией, считалось делом рук сатаны»¹.

Это привело к тому, что в этот период средневековое мышление характеризуется крайним дуализмом, который выразился в том, что мир утрачивает целостность и делится на участки, фрагменты, принадлежащие Богу или Сатане. Стирается напряженное внимание к своей духовной жизни в силу существующей двойственности, которая воспринимается как определенный признак мироустройства, от которого человек зависим. Следовательно, религиозный опыт уже не мыслится вне этого порядка, поэтому человек воспринимает его как данность, что приводит к некоторому упрощению: от верующего требуется сделать выбор в пользу Бога или Сатаны. Внутри себя человек не вопрошает о том, истинно или нет то, что происходит в его духовном мире. Утрачивается напряжение – главная настроенность, определяющая активное состояние духовной жизни.

Слово иску, искушение, которое повсеместно встречается на Востоке, на Западе не имеет столь всеобъемлющего значения. В трудах представителей

¹ Матушевский И. Дьявол в поэзии: История и психология фигур, олицетворяющих зло в изящной словесности всех народов и веков ; пер. с польск. 2-е изд. М.: ЛЕНАНД, 2015. С.104.

западной патристики, таких как Иероним Стридонский, Иоанн Кассиан Римлянин, Григорий Двоеслов в большей степени передается содержание того, что они видели в монашеской жизни Востока, когда жили там, но сами они редко упоминают о бесовских искушениях, Сатане. Все эти рассказы, повествующие о конкретных примерах вторжения в обыденную жизнь сил зла, в большей степени взяты из жизни монахов в общинах или анахоретов. Но цель всех этих описаний, по-видимому, заключалась в том, чтобы создать настроенность на постоянное самонаблюдение и сосредоточенность на внутренних движениях души, пробудить в человеке готовность к непрестанному усилию и напряжению. Так, Григорий Двоеслов пишет: «Без трудной борьбы не дается и победный венец. А почему они и победители, как не потому, что преодолели козни исконного врага. Ибо злой дух постоянно присущ нашей мысли, нашему слову и нашему действию, дабы что-нибудь отыскать в нас такое, с чем мог бы он предстать на испытание Вышнего Судии как обвинитель»¹.

Так почему же в греко-восточной традиции влияние бесовских сил повсеместно описывается и им придается огромное значение не только в духовной жизни человека, но в целом мироустройстве, а искушение является ключевым концептом в аскетической литературе Востока?

Дело в том, что вторжение сил зла в самосознание и мышление человека есть необходимое условие поддержания активности и дальнейшего развития духовной жизни. Влияние на человека многообразно и находится в прямой зависимости от индивидуальных особенностей человека. В этом представители греко-восточной патристики единодушны, в понимании в мире действует определенный духовный закон: у каждого человека существует склонность и предрасположенность к какому-либо греху, которая есть источник, путь, канал для вторжения сил зла во внутренний мир человека. Об этом ясно говорит святой Ефрем Сирийский: «Опутал меня лукавый, потому что сам я научил его тому»².

¹ Григорий Двоеслов. О жизни италийских отцов и бессмертии души // Избранные творения ; общ. ред.: проф. А. И. Сидоров. М. : Паломник, 1999. С. 584-585.

² Псалтирь преподобного Ефрема Сирина / сост. свт. Феофан Затворник. М.: Сибирская Благовонница, 2016. С. 145.

В аскетической литературе акцент всегда делается на то, что именно в уединении, когда человек находится один на один с самим собой демоны и нападают на него сильнее. С точки зрения мыслителей христианского Востока, все искушения проявляются различно, следовательно, и силы зла могут использовать самые разнообразные способы, чтобы реализовать свой разрушительный для человека замысел. Так, демоны могут становиться ангелами света и даже являться людям в виде Христа. Бесы вторгаются в сознание во время молитвы; непрестанно устрашают человека. Могут повторять молитвы, петь псалмы, примешивая к святым словам ложь и лукавые помыслы. Василий Каппадокийский вообще считает, что даже естественные, природные потребности тела Сатана стремится преобразовывать в порок¹.

И даже самосознание не может быть защищено от сил зла. Иницируют и актуализируют влияние на человека сил зла внутреннее состояние, когда человек начинает выстраивать внутреннюю опору своей духовной жизни на самом себе. Этот процесс порождает искажения в самосознании, мышлении и направленности личности.

И если на первый взгляд может показаться, что в представлении греко-восточных представителей патристики человек есть беззащитная игрушка в руках Сатаны, но это не так. Иоанн Златоуст, который очень много пишет о влиянии бесов на человека, но доказывает, что у дьявола отсутствует способность препятствовать и принуждать, поэтому он и пишет: «Победи только самого себя – и победишь козни дьявола»². Об этом свидетельствует и авторитетнейший аскет и египетский отшельник Макарий Великий: «Если бы человек сам не дал повода сатане; то сатана не стал бы господствовать над ним насильно»³.

¹ Василий Великий. Правила кратко изложенные в вопросах и ответах // Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 т. Том 2: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. 223-319.

² Иоанн Златоуст. Толкование на 1-е Послание вессалоникийцамъ // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 11. СПб. : Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1905. С. 505.

³ Макарий Египетский. Слово 3. О молитве. Послания преподобного отца нашего Макария Египетского // Духовные беседы, послания и слова. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 323.

В греко-восточной мысли существует идея, согласно которой условием для Божественного содействия человеку в противостоянии силам зла является непрестанное брение, напряженное усилие. Иоанн Златоуст отмечает, что этому способствует внимательность к себе.

Но главная проблема заключается в том, что с точки зрения представителей как восточной, так и западной патристики, сила демонов состоит в их умении соединять правду и ложь, добро и зло до невозможности различения. Григорий Двоеслов пишет, что стремление исказить добро и есть сущностное свойство Сатаны. И даже то, «что делается по любви, перевертывает в разногласие»¹. Григорий Двоеслов даже высказывает мысль о том, что знамения и чудеса, посылаемые от Бога, требуют еще большего напряжения, поскольку именно они и являются не только испытанием, но источником познания человеком самого себя, его «душевных свойств».

Вот это и есть самая сложная задача для человека: распознать и отличить в самом себе, где есть истина и в чем неправда, особенно, если, как говорит Иоанн Лествичник силы зла могут впадать в мышление человека добрые помыслы и побуждения, но смысл этих действий заключается в том, что при помощи этих же добрых побуждений начать войну с ним, внушая противоречия и смуту. Эту мысль отчасти развивает авва Дорофей, утверждая что «диавол никого не может обольстить <иначе>, как только под видом добродетели»².

Но вот вопрос: как именно понять, где грань того, что от Бога, а что от Лукового? Рецепт Отцов Востока в одном – послушании и упразднении собственной воли, чему способствует также постоянное пребывание человека в состоянии непрестанного укорения самого себя. В греко-восточной патристике описываются опасные для духовного совершенствования состояния, а именно, когда человек позволяет себе воспоминание тех пороках, от которых

¹ Григорій Двоеслов. Бесѣды на пророка Іезекііля / Григорій Двоеслов : в 2 кн. Кн.1, переведенный съ латинскаго языка на русскій Архимандритомъ Климентомъ. Казань : Типографія М. Шогина и К, 1863. С. 660.

² Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оныя Варсануфія Великого и Иоанна Пророка. М. : Благовест, 2010. С. 150.

был зависим прежде, поскольку это приводит к тому, что под предлогом исповедания он как бы возобновляет тягу к страстям, которым он же противоборствует.

В аскетической литературе Востока часто фигурирует идея о том, что существуют и такие испытания, которые являются результатом чрезмерного подвижничества. Это бывает также от подражания тем, кто достиг определенных высот в духовном совершенствовании. Об этом, например, очень много пишет Евагрий Понтийский.

И только Иоанн Дамаскин пытается дать ответ на вопрос: так почему же эти силы зла ведут войну против человека? Ведь только в Коране дается ясно говорится о том, почему же Сатана проявляет такое упорство в проявлении своей ненависти к человеку, ведь Бог, согласно Корану, принуждал Иблиса поклониться человеку. Но ведь в тексте Откровения нет конкретного ответа. Иоанн Дамаскин считает, что после грехопадения Денницы, он сам и других бесы оказываются не способны к покаянию: «падение для ангелов то же, что смерть для людей. Ибо после падения для них нет покаяния, как и для людей оно невозможно после смерти»¹.

Более поздний представитель греко-восточной средневековой мысли, Симеон Новый Богослов стремится распознать логику и средства в действиях Сатаны. Симеон утверждает, что замысел Дьявола имеет долговременную перспективу, и если первоначально у него была одна задача – отдалить человека от Бога, то уже после грехопадения она состоит в том, чтобы человек никогда не вернулся к нему обратно. Симеон Новый Богослов указывает самые, по его мнению, действенные способы борьбы Дьявола с человечеством, среди которых он называет «эллинство, иудейство, ереси, противоправославный образ жизни и «неразумные подвиги добрых деяний»². Однако Симеон Новый Богослов вынужден признать, что последний способ и есть самый изощрен-

¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Источник знания ; пер. с древнегреч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М. : Индрик, 2002. С. 191.

² Симеон Новый Богослов. Слово 44 // Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. Въ переводѣ на русскій языкъ съ новогреческаго Епископа Ѳеофана. Выпускъ первый. М.: Въ Университетской типографіи (М. Катковъ), 1882. С. 329.

ный и неподдающийся самостоятельному искоренению, поскольку от этого влияния избавиться возможно только силою Христа.

Суммируя вышесказанное, можно утверждать, что процесс самоопределения немислим вне свободы, которая представляет собой фундаментальное основание человеческой личности в Средние века. Ключевой проблемой для философии этой эпохи является вопрос допустимости и пределов влияния на самосознание человека противоборствующих сил, поскольку человеческая природа в том ее виде, в котором она находится после грехопадения, оказывается восприимчива в равной степени для воздействия как божественного, так и демонического. Именно эта открытость и создает интенсивность внутренней жизни, определяет направленность выбора и вектор самоопределения человека. Поэтому уже в период апологетики возникает ряд вопросов, связанных с личностью Сатаны, его природой, мотивами, его присутствием в бытии. Но ключевым оказывается проблема: в какой степени он причастен к возникновению в мире зла и безнравственным деяниям, которые являются творением рук человеческих?

В раннехристианский период самостоятельной религиозно-философской темой становится воздействие демонических сил на жизнь и самосознание человека. Поэтому предметом рассмотрения нередко оказывается проблема поиска причин, побудивших Сатану непрерывно вредить человеку. Так, возникают разнообразные трактовки и объяснения этого вопроса: Дионисий Ареопагит видит источник вредоносных действий Сатаны в самовольном изменении ангельской природы, которая, изменяясь, побуждает его непрерывно вредить человечеству. Несмотря на вторжение сил зла в жизнь человека, всегда сохраняется возможность свободного выбора, действия, а также способность к самоопределению, а наличие у него самосознания и определяется этой свободой, поскольку никто не может быть принуждаем Богом к духовному совершенствованию или деланию добра против воли. Влияние Сатаны на мышление и самосознание человека было предметом Иустина Философа, Тертуллиана, Ирины Лионского, Оригена. И хотя точка зрения Оригена и оказывается

отчасти единичной, во многом противоречащей христианству, тем не менее он доказывает, что зло зарождается тогда, когда человек утрачивает стремление противодействовать самому себе, позволяя природным особенностям телесной организации человека доминировать. Ориген недоумевает, почему же Бог не отнял у Сатаны те силы и возможности, которыми он обладал, будучи ангелом света.

Общей для многих мыслителей ранней патристики на Западе оказывается идея отождествления нечистых духов с языческими богами.

Самую определенную, хотя и в некотором смысле неоднозначную трактовку способов влияния сил зла на человека, дает Амвросий Медиоланский, доказывая, что чувства и есть главный путь, через который силы зла воздействуют на человека. Но если чувства являются частью замысла Творца о человеческой природе, неясно, почему Амвросий убежден в том, что они более уязвимы?

Августин по-новому актуализирует вопрос о бытии Сатаны, однако, он признает, что здесь не существует однозначного ответа, не представляется возможным распознать противника в духовной жизни, человеческом мышлении, поскольку он изобретателен и коварен. Философ не отрицает в бесах веры и пытается понять, как может быть, что вера есть то, что делает равным человека и падших ангелов. В итоге Августин приписывает Богу способность «пользоваться самим дьяволом наилучшим образом». Но эта идея практически не получила дальнейшего развития в средневековой философии, поскольку развивать подобную мысль означало поставить под сомнение идею об абсолютной благости Творца.

Григорий Двоеслов доказывает, что воля Божия сама по себе является гарантом сохранения возможности свободного выбора, действия, а также способности к самоопределению человека. А Беда Достопочтенный доказывает, что Дьяволу под силу склонить человека ко греху только тогда, когда предрасположенность к нему уже существует в его уме.

Если обратиться к содержанию средневековой литературы, но в первую очередь к произведениям фольклора, Сатана предстает здесь как комичный, смешной персонаж. Вера в него оказывается ключевой составляющей обыденного мышления, сущностной особенностью народной религиозности, в основе которой оказывается, по сути, манихейский дуализм, его особенностью миропорядка оказывается то, что он не имеет целостности и делится части, каждая из которых принадлежит кому-то одному – Богу или Сатане. Стирается напряженное внимание к своей духовной жизни в силу существующей двойственности, которая воспринимается как определенный признак мироустройства, от которого человек зависим, поскольку он его часть, соответственно выбор в пользу Бога или Сатаны определяет главную задачу человека, утрачивается напряженное внимание к себе и своей внутренней жизни, весь процесс морального выбора переносится в сферу внешнего действия и сводится к конкретному поступку.

В греко-восточной патристике искушение Сатаной оказывается одной из самых значимых тем, особенно в аскетической и агиографической литературе. Дело в том, что вторжение сил зла в самосознание и мышление человека есть необходимое условие поддержания активности и дальнейшего развития духовной жизни. Воздействие на человека многообразно и находится в прямой зависимости от индивидуальных особенностей человека. Однако Сатана не способен насильственно влиять на человека, а также препятствовать или принуждать. Бог посылает испытания, но человек сам откликается на действия Сатаны и поддается его влиянию. И несмотря на то, что антиномичность человеческой личности раскрывается в дихотомии божественного и демонического, двух непересекающихся движений, которые определяют процесс самоопределения, существует убеждение в том, что они не могут сосуществовать одновременно.

В средневековой мысли всегда сохраняется проблема самоактуализации своего Я и поиска ориентиров в самосознании. И поскольку процесс самоопределения личности эксплицируется в горизонте дихотомии божественного

и демонического, человек всегда находится в состоянии неопределенности, в положении, когда он не готов к узнаванию воли Бога. Тогда возникает вопрос о возможности дефиниции между своими действиями, собственно человеческими и теми, что совершены по наущению Дьявола. И должен ли человек в таком случае нести ответственность за то, что он не смог понять или осознать замысла Сатаны? В восточной традиции решение в таких случаях возлагалось на авву, на его авторитет и опытность в духовной жизни, но никогда не озвучивалась проблема, а кто же будет нести ответственность за его решения. И тогда почему на одного человека возлагается миссия спасение многих?

Мы должны признать, что эти и другие проблемы так и не получили положительного решения в средневековой философии. Определенно можно говорить о том в ситуации и процессе выбора осуществляется акт самосознания, благодаря чему происходит узнавание себя. Поэтому наличие сил зла обостряет степень выраженности подлинных мотивов человека, конституирующих смыслов, обеспечивающих внутреннюю направленность движения к духовному совершенствованию и актуализации самоопределения, благодаря которому становится возможным реализация личностного начала.

4.3. Духовность как онтологический принцип конституирования человеческой личности

С утверждением христианства духовность обретает статус онтологического принципа, всеобщего закона мироустроения. Поэтому в средневековой мысли истина духовна. Все, что получает бытие, существует по законам невидимым и незримым, но это не означает, что отсутствие внешнего восприятия предполагает их умозрительность: ход и последовательность явлений, исторических событий и даже повседневных ситуаций в бытии каждого человека – все регламентируется духовным законом, который делает таковым каждую конкретную жизнь и деятельность человека.

И если всеобщий порядок вещей подчинен духовному закону, который находится в основании божественного замысла, то и человек, несмотря на его

тварность, также является частью этого единого для всех и вся принципа. Повседневная жизнь с ее горестями и радостями, усилиями и интересами обретает смысл только в свете духовного закона, из которого ничего не может быть исключено. С позиции средневекового мышления это объясняется тем, что вдохновение, то есть то самое дуновение, которое понимается как действие Бога, направленное на человека и является источником его бытия, о котором говорится в Ветхом Завете: «и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Таким образом, духовность открывает трансцендентное измерение внутри человека, в котором получает экспликацию личностное начало.

В настоящее время в особенности зарубежные исследователи не оставили намерение представить некое обобщенное определение христианской духовности: от достаточно пространных, как, например, в монографии под редакцией Б. Макгинна, Д. Мейендорфа и Ж. Леклерка (ее следует понимать как «живой опыт христианской веры»¹), до конкретных и детализированных, которая дана у Э. Дрейер и М. Берроуза², где приводятся подробные характеристики христианской духовности, в исследовании Уилки Ау, представившего целостный взгляд на ее понимание: духовность предполагает интеграцию пяти видов любви: к себе, ближнему, друзьям, Богу и сообществу³. В работе Л. Т. Джонсона христианская духовность входит в эмоциональную сферу человека, поскольку сосредоточена на переживании Бога-Спасителя через Иисуса⁴, а у А. Макграта она относится к способу понимания бытия, но именно как части обрядовых практик⁵ и иные трактовки. Некоторые авторы предлагают даже конкретные методы изучения духовности, как, например, С. Дж. Кинерк⁶.

¹ Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century. Edited by Bernard McGinn, John Meyendorff, and Jean Leclercq. World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York: Crossroad Publishing Company, 1986. xxv + 502 p.

² Mining the Spirit: the study of Christian Spirituality / edited by Elizabeth A. Dreyer and Mark S. Burrows. Baltimore: Johns Hopkins, 2005. – p. xxvii + 382 p.

³ Au W. By Way of the Heart: Toward a Holistic Christian Spirituality. NY: Paulist, 1989. – 240 p.

⁴ Johnson L. T. Faith's Freedom: A Classic Spirituality for Contemporary Christians. Augsburg: Minneapolis, 1990. – 204 p.

⁵ McGrath Alister. Christian Spirituality. Oxford: Blackwell Publishers, Ltd., 1999. – 224 p.

⁶ Kinerk S.J. Toward a Method for the Study of Spirituality, in: Gorman, M., Ed., Psychology and Religion. New York: Paulist Press 1985. P. 320-324.

Таким образом, в современных исследованиях существуют самые разнообразные истолкования феномена христианской духовности, которые представлены в работах М.Дауни¹, Б.Дж. Грошеля², Б.Херинга³, С.Дж. Лейна⁴, А.Э. Макграта⁵, Элдер Розанн⁶ и других авторов. В каждой из работ мы можем найти трактовку определенного «вида» духовности: описаны особенности монашеской или пастырской духовности. Для многих исследований характерен односторонний взгляд, который задан конфессиональной принадлежностью автора. Поэтому попытки дать определения христианской духовности эксплицируются в контексте конкретного раздела богословия: христологии, тринитологии, пневматологии, сакраментологии, эсхатологии. Существуют даже попытки выделить и представить особенности духовности внутри христианства, провести дефиниции католической и православной духовности⁷. Тем не менее подобные трактовки отражают сущностные стороны феномена христианской духовности, отражая разнообразные грани проявления человеческой личности.

Но в этой связи правомерен вопрос: а можно ли вообще дать какое-либо точное определение духовности, которое формируется в период патристики и впоследствии составляет основу христианской традиции? В этой связи возникает проблема следующего порядка: в чем состоит принципиальное отличие христианской духовности от других видов духовной жизни, существовавших прежде него, ведь представление о духе и душе существовало в античной мысли у досократиков, пифагорейцев, получило концептуализацию у Платона, Аристотеля.

¹ Downey Michael. Understanding Christian Spirituality. New York: Paulist Press, 1997. – 156 p.

² Groeschel B. J. Spiritual Passages. The Psychology of Spiritual Development. Bangalore: Claretian Publication, 2003. – 206 p.

³ Haering B. A Sacramental Spirituality. 1st Edition. New York: Sheed and Ward, 1965. – 281 p.

⁴ Lane S.J., George A., Christian Spirituality: An Historical Sketch. Chicago: Loyola University Press, 1984. – 96 p.

⁵ McGrath A.E. Christian Spirituality. Oxford: Blackwell, 1999. – 216 p.

⁶ The Spirituality of Western Christendom // The Spirituality of Western Christendom / introd. by Jean Leclercq ; edited by E. Rozanne Elder. Published for the Medieval Institute & the Institute of Cistercian Studies, Western Michigan University, [by] Cistercian Publications, 1976. – xxxv, 217 p.

⁷ Митролит Иерофей (Влахос). Православная духовность. М.: Изд-во Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 2009. – 135 с.

Дело в том, что внутренняя жизнь греков, и, соответственно, смысл духовности, если бы его и можно было применить к античному пониманию человека означал бы, по словам Б. Клуна, «понимать и жить из позиции радикального вопрошания»¹. Христианская духовность начинается и основывается на ответах или даже утверждениях, касающихся того, кто есть человек в иерархии творения. В отличие от античности средневековая мысль сосредоточена на раскрытии смыслов существования духа и души именно в человеческой жизни, в границах земного бытия. Так, Ансельм Кентерберийский доказывает, что «человеческая душа так устроена, что если она сохраняет то, ради чего существует, когда-нибудь она будет жить блаженно»².

В философской мысли патристики Бог есть, прежде всего, дух. Он прост, неделим и свободен, поскольку Он «дышит, где хочет». Следовательно, изначальная человеческая природа предполагала наличие подобных характеристик как сущностных по отношению к человеческому духу. Так, Григорий Двоеслов доказывает, что дух изначально имел особенное устройство: «более подвижную природу, нежели тело»³. Поэтому то, что подразумевает апостол Павел, когда говорит о том, что «плоть желает противного духу, а дух противного плоти» (Гал. 5:16) очевидно является определением послегреховного состояния человека и его природы, которую отличает антиномичность, свидетельствующей о разрушении личностного начала. Следовательно, мы можем предположить, что свойствами личности являются единство, целостность, неповторимость. И здесь возникает соблазн отождествить личность и дух. И возникает вопрос: так можем ли мы вести речь о том, что в средневековой мысли дух – ядро человеческой личности?

Для философии патристики духовная жизнь не может ограничиваться только движением мысли или сосредоточиваться на воле или контроле за эмо-

¹ Klun B. Fenomenologija duhovnega življenja [Phenomenology of Spiritual Life], in: Udejanjanje duhovnosti v sodobnem svetu [Actualization of Spirituality in the Contemporary World], ed. P. Repar – S. Repar – A. Božič. – Ljubljana, 2012. P. 69-92.

² Ансельм Кентерберийский Мологион // Сочинения ; перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 115.

³ Григорий Двоеслов. О жизни италийских отцов и бессмертии души // Избранные творения ; общ. ред.: проф. А. И. Сидоров. М. : Паломник, 1999. С. 522.

циями. Так, Киприан Карфагенский, например, считал, что нет более опасного состояния для человека, представляющего угрозу его личности, чем внутренняя настроенность на покой, довольство собой, стремление к самооправданию. Поэтому он настаивает на том, что внутри себя дух человека должен осмысливать свою собственную природу, поэтому необходимо, чтобы он «приходил в самосознание»¹. То есть это означает постоянное обращение к первоосновам, к первоприроде человека. Таким образом, духовность проявляется в восхождении человека к самому себе. Дух как источник всего сущего, который является вместе с тем и источником самосознания, в которой люди часто ищут себя, путь к совершенству. Духовность проявляет себя в человеке непрерывным стремлением к Богообщению. В мышлении патристики понимание блаженства, о котором идет речь в Откровении, есть проявление полноты бытия, поскольку верующий самодостаточен во Христе. Как совершенно справедливо отмечает Ллойд-Джонс Мартин Д., который разъясняет смысл библейского словоопределения «нищие духом», что «чем больше мы смотрим на Него, тем более беспочвенными мы будем чувствовать себя сами по себе»².

И, тем, не менее, одним из первых, кто предостерегает от того, чтобы не отождествлять сущность человека и его дух, кто постарался ответить на вопрос о том, в чем же заключается христианское понимание духа и души, был Иустин Философ. Говоря о миссии Сына Божиего, он акцентирует внимание на спасении человека, а не только его души. Иустин вопрошает: иначе, что нового принес бы Христос в своем учении? Тогда его суть была подобна тому, что говорили и античные философы Пифагор, Платон. Иустин доказывает, что возвеличивая дух человека, не следует между тем «бесчестить тело» его, ибо «тело есть жилище души, а душа жилище духа»³.

¹ Кипріанъ Карфагенскій. О молитвѣ Господней // Творенія св. Священномученика Кипріана Епископа Карфагенскаго. Кн. 1. Ч. 1. Кіевъ.: Тип. Г.Т. Корчакъ-Нивицкаго, 1879. С. 208.

² Lloyd-Jones Martyn, D. Studies in the Sermon on the Mount. Michigan :Wm. B. Eerdmans Publishing company, 1976. P. 41-42.

³ Иустин Философ. О воскресении // Святой Иустин-философ и мученик : Творения : пер. / предисл. А. И. Сидорова. М. : Паломник : Благовест, (репринт. изд.), 1995. С. 484.

Именно поэтому аскетика на Востоке впоследствии воспринимается как особенная форма отношения к своему телу, как путь к выражению духовности, которое является свидетельством достоинства человека. В западной традиции интеллектуализм становится своеобразной формой аскетики.

Однако, как на Западе, так и на Востоке, дух создает архитектонику внутренней и внешней жизни человека, а его настроенность определяет состояние и свойства ума и когнитивной активности.

Тертуллиан отмечает, что дух человека неуничтожим, несмотря ни на какие внешние или внутренние воздействия сохраняет свои сущностные свойства. И даже если он: «угасает движением, а не состоянием, лишается стойкости, а не сущности, потому, что перестает проявляться, а не потому, что перестает быть»¹.

Обращаясь к человеку, Бог взывает к его душе через его ум. Поэтому для Тертуллиана проблема соотношения ума и души очевидна: он есть свойство ее сущности, поэтому он представляет собой ее орудие.

В работах Тертуллиана можно увидеть весьма самобытную трактовку происхождения человеческой души и ее взаимоотношения с телом. Он представляет их следующим образом. Бог творит тело, после чего он вдунул «душу живую», которая как бы разливается и заполняет все участки тела. Таким образом у телесного человека существует некий внутренний двойник, духовный человек как бы застывает в форме телесной. Таким образом, он полностью повторяет внешнего человека, он имеет даже свои органы чувств, необходимые для восприятия. Тертуллиан доказывает, что «с самого начала душа, ступившая в Адаме и принявшая форму тела, образовала семя как всей сущности, так и ее состояния»².

Тертуллиан интересуется вопросом: есть ли в душе ведущее начало, на который он отвечает утвердительно. И обозначает его греческим словом

¹ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. С. 129.

² Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. С. 56.

ἡγεμονικόν, исключить которое – значит не просто обесмыслить, но и полностью отрицать наличие души.

Блаженный Иероним, например, объясняет, что первостепенной задачей человека является сохранение в неповрежденном состоянии духа, поскольку он есть основание человека, на котором утверждается его жизнь и все бытийные структуры. Но Иероним уточняет, что в состоянии единства и неповрежденности должна находиться также и душа и тело человека, то есть когда они «находятся между собой в согласии и не имеют взаимно между собой разногласий их желаний..., то они получают от Отца все, о чем бы не просили»¹. Таких людей Иероним называет «имеющими в себе троякое знание совершенной истины»². Вот эти люди будут освящены Христом. И несмотря на то, что сам Иероним никак не поясняет, что он подразумевает, говоря о «трояком знании», но очевидно, что его обретение возможно только в состоянии непротиворечия, целостности, неповрежденности и только в согласии духа, души и тела. Иероним утверждает, что именно дух человека составляет сущность души. Он считает ошибочным полагать, что дух есть некое действие, которое дает нам различать в себе различные вещи и движения. Дух есть подлинная субстанция. Ход рассуждения Иеронима позволяет сделать вывод о том, что познание вещей духовного порядка происходит посредством смыслов.

Говоря о свойствах души, Иероним упоминает о том, что она нуждается в любви, а ум в привязанности, без которых трудно человеческой душе³.

Иероним отмечает одну интересную особенность. Он полагает, что несправедливость является своеобразным испытанием духа и духовных сил человека: «В ком пламень духовный не ослабевает от умножения несправедливости и холодности любви, в том дух нисколько не угасает»⁴. Надо сказать,

¹ Блаженный Иероним Стридонский. Четыре книги толкования Евангелия Матфея // Творения Блаженного Иеронима Стридонского : Часть 16. Киев : Типография Г. Т. Корчак-Нокицкого, 1902. С. 182.

² Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 96. Къ Гебидіѣ // Творения блаженного Иеронима Стридонского: Ч.3. Киев : Типография аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С. 169.

³ Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 21. Къ Евстохиі // Творения блаженного Иеронима Стридонского: Ч.1. Киев: Типография И. И. Чоколова, 1883. С. 115.

⁴ Блаженный Иероним Стридонский. Письмо 96. Къ Гебидіѣ // Иероним Стридонский, Творения блаженного Иеронима Стридонского: Ч.3. Киев : Типография аренд. Е. Т. Керерь, 1880. С.131-169.

что справедливость достаточно часто фигурирует у представителей Западной патристики: у Амвросия Медиоланского и Августина. И это не случайно. Справедливость в мысли философов отождествляется с первозданным миропорядком, основанном на изначальном духовном законе. Поэтому причина тяги к справедливости есть интуитивная попытка возвращения к тому положению вещей, к тому существованию, в котором человек пребывал до грехопадения. Это остается в природе человека, в его духовной памяти даже после грехопадения и проявляется подобным образом, то есть тягой к справедливости. Уничтожить неправду, всякую ложь, несправедливость - значит вычеркнуть искажения красоты, гармонии как свойств первоначального миропорядка.

У Иоанна Кассиана Римлянина постановка проблемы о духе выглядит следующим образом. Он задается вопросом каковы его границы и возможности и в какой мере он способен преодолевать греховные мысли? Он поясняет, что душа есть тоже дух. И только Бог может проникать повсюду и овладевать всем. Поэтому «помыслы людей, внутренние движения и все сокровенности духа Он видит и освещает»¹. Следовательно, во власти человеческой воли находится контроль за мыслью.

Именно поэтому христианская духовность создается на знании, которое возникает из прямого восприятия божественной реальности, которая получает осуществление как во внутренней, так и во внешней жизни человека в свободном принятии.

Обращаясь к работам учителя великого Августина, можно сделать вывод о том, что у Амвросия Медиоланского «дух не един с тварью». Имеет ли он отпечаток нетварности или это есть некая самостоятельная часть человеческой природы Амвросий не уточняет. Однако дух у него мыслит, способен утешаться, печалиться, приходить в состояние покоя. Амвросий Медиоланский утверждает, что на дух человеческий оказывает влияние сила речи, рассужде-

¹ Иоанн Кассиан Римлянин. Седьмое собеседование аввы Серена (первое) // Собеседование египетских отцов. М.: Правило веры, 2016. С 238.

ния, которая приносит ему утешение. Однако в другом своем сочинении Амвросий говорит прямо противоположное: «непобедимый дух нечувствителен к наслаждениям тела, к немощам самой природы»¹. Более того, Амвросий утверждает даже, что «несчастья беспокоят наш дух больше, нежели мы наслаждаемся плодом счастья»².

Согласно Амвросию, дух имеет определенную зависимость от чувственной сферы человека и получает окончательное освобождение только после смерти. Однако Амвросий указывает условие, при котором дух сохраняет свою сущность, а также свойственную ему свободу: если «в любом состоянии есть место добродетели, если дух человека познает самого себя; что рабству подчинена плоть, а не душа»³.

Амвросий Медиоланский утверждает, что сознание – это сущностная характеристика человеческого духа. В другом сочинении Амвросий прямо отождествляет ум и дух. Именно поэтому эта часть человека бывает сокрыта от самого же человека. Поскольку только Бог ведает тем, что находится в глубине его. В контексте познания себя и развития внутренней или духовной жизни нелегко отличить духовное от ментального, поскольку эти сферы пересекаются. Амвросий описывает действие духовного закона в человеке, доказывая, что он нарушается всякий раз, когда душа сочетается с плотью, что делает ее сильнее. Духовное устройство человека у Амвросия основывается на определенной последовательности в согласовании действий духа, души и тела.

Таким образом, Амвросий говорит о сохранении своеобразного духовного интеллекта. Проблема заключается лишь в том, что в его представлении человеческая природа искажена до такой степени, что телесные и душевные действия могут вторгаться в сферу духовного, понуждая дух делать то, что он ненавидит и не приемлет. свт.

¹ Амвросий Медиоланский, свт. Об Иакове и блаженной жизни // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 259.

² Амвросий Медиоланский. Две книги о преставлении его брата Сатира. Книга вторая. О надежде воскресения // Две книги о покаянии ; пер. прот. Иоанна Харламова; введ. ст. [с. 9-36] и библиогр. В. А. Никитина. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997. С. 117.

³ Амвросий Медиоланский, свт. Об Иосифе // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. Т. 3. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 359.

Интересно, что дух наряду свойствами, присущему каждому в человеческой природе, имеет отпечаток индивидуальных свойств. И эта идея была высказана не только Амвросием Медиоланским. Об этом упоминает Киприан Карфагенский: «Доколе мы находимся здесь, в мире, дотолле мы связаны с родом человеческим одинаковостию плоти, а отделяемся духом»¹. И действительно, человек неповторим только в одном: в святости. В христианском миропонимании святость есть наивысшее выражение духовности и одновременно реализации личностной полноты. Жизнь святых и мучеников при иногда кажущейся схожести событий в их жизни совершенно уникальна. Каждый автор, писавший житие следует определенной последовательности, пытаясь сохранить жанровые особенности, но при этом в каждом из них просматриваются неповторимые подробности, благодаря которым открывается непохожие личностные свойства святого, его духовного опыта, в котором каждое из событий, явлений, предметов, слов являются каналом для открытия новой грани христианской истины для читающего.

Интересно, что Августин, в отличие от своих современников, значительно меньше говорит о человеческом духе, его свойствах, поскольку в центре его внимания всегда находятся вопросы, связанные с проблемой христианской пневматологии, также реальным действием Святого Духа в мире и человеческом существовании. В большей степени философ сосредоточен на феномене человеческой души. Говоря о духе, Августин считает, что это часть человеческой природы, которая имеет значимость и пользу сама по себе, в отличие от тела, поскольку дух, несомненно, обладает производительной силой, которая поддерживается добродетельными поступками. Дух обретает могущество, соединяясь с разумом.

¹ Киприанъ Карфагенскій. Книга о смертности // Творенія св. Священномученика Кипріана Епископа Карфагенскаго. Кн. 1. Ч. 1. Київ.: Тип. Г.Т. Корчакъ-Нивицкаго, 1879. С. 243.

Однако Августин считает, что не каждый дух разумен. Но даже, если дух «повреждён злой волей, лучше духа неповреждённого, но неразумного»¹. Размышляя о свойствах духа, философ приводит знаменитый античный афоризм, «ничего сверх меры». Поэтому мудрость для него есть мера духа, то есть «то, чем дух держит себя в равновесии, чтобы не слишком расширяться и не сокращаться ниже полноты»².

Познать свою духовную природу можно посредством душевных знаков. Дух может проявлять себя в слове, в речи, в языковых знаках и символах.

Августин пишет, что последствием того, что дух покидает тело является телесная смерть. Всякое предпочтение, оказываемое телу, потворствование его желаниям приводит к тому, что Бог покидает дух человека, что означает его неминуемую смерть.

Духовность у Августина, несомненно, является выражением личностного начала в человеке, в трактовке которого для философа свойственен определенный апофатизм. В размышлениях о духовной жизни у Августина нередко звучит мотив возврата к себе самому. Эта идея впоследствии получает свою всестороннюю и осмысленную артикуляцию у западноевропейских мистиков. Августин признает, что для большинства людей – это непосильное дело «выситься над всем измеряемым, исчисляемым и взвешиваемым, чтобы увидеть Мету без меры, Число без числа, Вес без веса»³. Августин считает, что только Божественный Дух неизменяем, человеческий, несмотря на его преимущество перед душой и телом, изменчив по своей природе. Поэтому одной из ключевых задач, без которой невозможна духовная жизнь является преодоление изменчивости духа и его возвышения над самим собой, мысли получившей сущностную экспликацию у разных поколений мистиков.

¹ Блаженный Августин, епископ Гиппонский. О природе блага против манихеев. Текст : электронный // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm> (дата обращения: 08.04.2018).

² Блаженный Августин. О блаженной жизни // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. 2-е изд. СПб : Издательство «АЛЕТЕЙЯ»; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 111.

³ Блаженный Августин. О книгѣ Бытія буквально // ТВОРЕНІЯ Блаженнаго Августина, Епископа Иппонійскаго. Ч. 7. Кієвъ : Типографія Акц. Об-ва «Петръ Барскій въ Кієвъ», Крещатикъ, 1912. С. 241.

Григорий Двоеслов размышляет о духовной жизни с нравственно-этической позиции, стремится описать особенности внутренней жизни ясным понятным каждому верующему языком. Он предостерегает от опасности, так сказать интеллектуализированной духовности, которая становится односторонним движением вверх, ограничивающей личностное в человеке. И даже, если человек преуспел в том, что он добыл в мыслительном опыте, нельзя допустить того, что приведет к тому, что люди «внимательно следят за умственным усовершенствованием себя в богословии; но жизнь свою разрушают тем, что умом добывают»¹.

Григорий Двоеслов приходит к умозаключению, что в духе есть сам источник силы и движения, потому что, «когда дух засыпает на страже себя самого», это состояние убивает человека. Поэтому с присущей ему этизацией, он призывает честно «рассматривать себя самого», чтобы увидеть то, что составляет человеческую природу. В этом вопросе Григорий Великий высказывает совершенно неожиданные суждения. Он пишет, что человек сотворен из духа и глины, причем слово «глина» он заменяет на слово «грязь». Далее Григорий Двоеслов ставит вопрос: «каким образом могли в тебе перемешаться дух и грязь, и из различного могла выйти вещь не различная, так что дух и грязь совокуплены между собою в такой согласии, что когда тело разрушается, тогда и дух изнемогает, и когда дух скорбит, тогда и тело худеет?»². Может сложиться впечатление, что он допускает изначальную склонность ко греху. Но далее Григорий Двоеслов приводит примеры из текстов Откровения, в которых заключены самые явные противоречия природному ходу и устройству вещей. Поэтому очевидно, что он лишь подчеркивает несоединимость, несовместность этих основ, которые в бытии образуют единство, целостность, представляющих тайну человека.

¹ Григорій Двоеслов. Правило пастырское или О пастырскомъ служеніи ; переведено съ латинскаго заслуженнымъ Профессоромъ Академіи Д. С. С. Давидомъ Подгурскимъ. КІЕВЪ: Тип. И. и А. Даридеко (аренд. С. Кульженко и В. Давиденко). 1872. С. 7.

² Григорій Двоеслов. Бесѣды на пророка Іезекіиля / Григорій Двоеслов : в 2 кн. Кн.1, переведенный съ латинскаго языка на русскій Архимандритомъ Климентомъ. Казань : Типографія М. Шогина и К, 1863. С. 618.

О целокупности (*universitas*) человеческой природы пишет и Иоанн Скотт Эриугена, который также, как и многие представители Средневековья размышляет о первоначальном состоянии сотворенного человека. В понимании единства как сущностного свойства человека Эриугена в полной мере разделяет идею каппадокийцев, говоря о том, что в нем совмещены воедино телесное, то есть все то, что есть в тварном мире и духовное, вобравшее в себя все от иного мира, но которые, «сливаясь в единое целое, составляют все мирское убранство человека. По этой причине человека называют всем, ибо вся тварь переплавляется в нем словно бы в некоей мастерской»¹. Однако Эриугена убежден в особенном статусе души среди всего сотворенного, поскольку она была создана из «Божественного дыхания». Как в греко-восточной традиции он ставит ангелов и человека на одну ступень, говоря о том, что «небесным сущностям по природе не присуще ничего, что сущностно не существовало бы в человеке»². Эриугена полагает, что сущность человека заключена в том, чем он познает сам себя. Он проводит разграничение между интеллектом, разумом (*ratio*) и естественно присущим разумом.

В период схоластики можно встретить различные интерпретации темы соотношения разума, возможностей познания и души, разворачивающихся в форме текстового диалога с Аристотелем, но уже в отрыве от проблемы человека и его духовного мира, живого опыта веры, как например, Дунс Скот возвращается в проблеме соотношения души и познания, которую актуализировал еще Августин³.

Сигер Брабантский подходит к рассмотрению проблемы души иным образом: она есть форма тела, поэтому они едины в действии. Следовательно, разумная душа «может быть познана только из ее действий, то есть из мышления. Мыслить же – значит быть некоторым образом соединенным с материей

¹ Эриугена, Иоанн Скот. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / вступит. статья, пер. и примеч.: В.В. Петров. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 1995. С. 213.

² Эриугена. О разделении природы // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 168.

³ Скотт Иоанн Дунс. О личности // Избранное ; сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 583 с.

и некоторым образом отделенным [от нее]»¹. И, несмотря на то, что его взгляды подверг критике Фома Аквинский, с точки зрения христианского миропонимания подобная позиция вполне согласуется со смысловыми и содержательными основами трихотомической концепции, в которой душа занимает промежуточное положение между духом и телом, а значит может в каких-то ситуациях соединяться с духом, а в каких-то с телом.

Проблема человека, внимание к нему, его духовной сущности в бытии, вопросы корреляции между духом и душой мистиков получают не только практическое выражение в опыте, но и глубокое осмысление в философии мистиков. В небоБоннарльших трактатах и проповедях представителей этого направления обращаются к первоосновам человеческой природы, по-новому актуализируется сущность личностного начала и смыслов феноменов духа и души, в основе которых начало начал – единство как сущность личностного начала. Еще Фома Аквинский признал, что если «единичность не поддается определению, однако можно определить то, что составляет общую идею единичности»². Философ делает умозаключение о том, что «ипостась и лицо добавляют индивидуальные признаки к понятию сущности, и их не следует отождествлять с сущностью вещей, состоящих из материи и формы»³

Поэтому именно это понятие столь часто фигурирует в трудах представителей средневекового мистицизма.

Ключевым концептом в философии Иоганна Рейсбрука оказывается триединство, свойственное всем людям без исключения. В этой связи нельзя не отметить, что в лексике многих мистиков фигурирует единство, поскольку они возвращаются к словам Иисуса Христа в тексте Евангелия от Иоанна (Ин. 17:22) о единстве, где дается прямое указание не только на единство Божественных Лиц, но и к верующим, для которых обретение единства является

¹ Сигер Брабантский. Вопросы о разумной душе // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 243.

² Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. Т. 1; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев : Эльга - Ника-Центр ; Москва Элькор-МК 2002. С. 370.

³ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. Т. 1; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев : Эльга - Ника-Центр ; Москва Элькор-МК 2002. С. 373-374.

конкретной целью. Поэтому и Иоганн Рейсбрук ясно и многократно повторяет о том, что это то, что изначально существует в человеческой природе. Это свойство раскрывается при условии полного слияния духа и мыслей в действии, которое является прообразом свойства, пребывающего в Боге по сущности. В таком состоянии душа именуется духом, который «пребывает в каждом единстве, сообразно целостности своей сущности»¹. Оно поддерживается верой, надеждой и любовью, которые Иоганн Рейсбрук именует дарами Бога. Дух способен превосходить себя и занимать положение, выше своего исходного состояния, если он достиг единения с Богом, которое происходит в сердце человека. Иоганн Рейсбрук называет эту цель обретение «сердечности», достичь которой человек не способен, если «он не един и не воссоединен в себе самом; горячность или сердечность есть обращение человека внутрь, в свое собственное сердце, чтобы постичь и испытать внутреннее действие или приветствие Бога»². Сердечность преодолевает разделение между телесностью и душой, внутренним и внешним, существующими в человеке. Достигая состояния единения с Богом дух оказывается выше себя самого в силу того, что «Бог для нас более внутренен, чем мы сами для себя», - пишет Иоганн Рейсбрук.

И, наконец, третье единство, о котором ведет речь Иоганн Рейсбрук, есть источник телесной жизни и физических сил, которое способно преображаться от добродетелей созидательной жизнью и детальностью.

Идея единства как сущностного свойства человеческой первоприроды получает экспликацию и работах Иоаханны Таулера. Его небольшие проповеди раскрывают разнообразные грани этого понятия. Он, как многие другие западноевропейские мистики, в духовной жизни человека на первое место ставит единство с Богом, благодаря которому получает свою сущностную экспликацию то единство, которое заключено в самом человеке. Но Иоаханны

¹ Иоанн Рейсбрук. Одевание духовного брака// Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 503.

² Иоанн Рейсбрук. Одевание духовного брака// Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 505.

Таулер задает себе вопрос: как человек может понять, что есть единство с Богом, если в своей жизни ему требуется много времени и усилий, чтобы постичь каким образом его душа соединена с телом и действует через него? И тем не менее это не должно останавливать человека от стремления к нему.

И, несмотря на то, что Иоаханн Таулер находился под влиянием Дионисия Ареопагита, Мейстера Экхарта, он высказывает много самобытных идей. Именно Иоаханн Таулер выразил суть христианской духовности. Он указывает, что это качество никак не связано с тем, что в Библии называется книжностью, то есть он подразумевает тех, кто рассуждает сообразно знаниям и опирается только на собственный разум, что еще больше привязывает человека к чувственному миру и побуждает ко греху. Вся эта ученость приводит к тому, что внутри человек пуст и мертв. Порицает Иоаханн Таулер тех, кто духовен и благочестив, пребывая в собственной уверенности в правильности своей веры, впадая в осуждение несогласных. Обращаясь к примеру фарисеев и признавая в них наличие духовности, немецкий мистик показывает, что из себя представляет духовность, которая основана на собственном Я. Поэтому такой опыт всецело обращен к тварному. Подлинная духовность получает своей осуществление, когда «отвергнувшись себя самого и, отбросив свое Я. Как только уходит Я, приходит Бог. Одно-единственное мгновение такой самоотдачи благотворней, чем сорок лет, проведенных в собственных упражнениях и молитвах по своим уставам»¹.

Как полагает, Иоаханн Таулер, помимо обычного зрения человек наделен Богом способностью видеть себя изнутри, которая утрачивается из-за того, что внутренне зрение направленно к вещам земным, поэтому взгляд воспринимает все сквозь призму «самости, своеволия и одержимости вещами и сущностями», удаляющими его в равной степени и от его глубинной сущности и от Бога. Иоаханн Таулер ясно говорит о том, что большинство людей предпочитают «оставаться тем, что они есть». Желание измениться и усилия воли

¹ Таулер Иоаханн. Отвержение Я // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 202.

способны преобразовать человека и «отвергнуться от своего ничтожества и всего, что он есть и кто он есть, исходя из самости своей. Ибо только тот, кто оставит свое Я, достигает НЕ-Я, единства, которое одно обращает и кончает все беды. Кто достиг этого одного, тот достиг всего – не части, но целого»¹.

Но усилия человека, которые он предпринимает, чтобы обратиться вовнутрь, понимаемое как сама по себе конечная цель, никогда не приведут его преодолению самости. Как указывает Иоаханн Таулер, это еще более разрушительный для человека путь, и для него значительно лучше «ничего не делать и в неделании всецело оставить себя своему внутреннему ничто»².

Иоганн Таулер поясняет, что постоянное движение вовнутрь позволяет погрузиться в свое НЕ-Я. Таким образом, Я – это именно человеческое, то как человек воспринимает себя в самом себе, но когда он далек от самого себя, но и НЕ-Я (которое находится в сфере ничто) тоже присуще человеку, человеческому, но которое находится за пределами всего. Это особенно важно, поскольку путь западноевропейского мистицизма никогда не подразумевал растворения личностного начала. То есть ключевой задачей духовного опыта является попытка стать тем, кто ты не есть. Это путь преобразования своей самости в НЕ-Я, в котором происходит процесс вбирания в себя нетварной бездны Божией: «Так одна бездна перетекает в другую и возникает единственное Одно»³, то есть когда в единении уже исчезает подобие.

Иоаханн Таулер, описывает жизнь «по духу» и, по сути, повторяя восточных Отцов, говорит о том, что «наша душа есть жизнь нашего тела, так же и дух есть жизнь души, и душа живет духом»⁴. Первая ступень духовной жизни характеризуется тем, что человек предоставляет Богу действовать в нем, вторая – когда мысли и желания едины с Богом. И, наконец, третья ступень

¹ Таулер Иоаханн. О «НЕ-Я» // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 206.

² Таулер Иоаханн. О «НЕ-Я» // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 207.

³ Таулер Иоаханн. О «НЕ-Я» // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 209.

⁴ Таулер Иоаханн. Жизнь духом // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 212.

жизни «по духу» самая тяжелая, мрачная, в которой нет образов, это «одинокая стезя», здесь женщины становятся мужчинами, поскольку черты пола приущи внешнему человеку. Ее отличает глубокая интенсивность и одновременно состояние стеснения, которое «многих заставляет искать совета и помощи извне - в церквах и сектах, у наставников и духовников. Но чем больше они ищут, тем меньше находят. Некоторые вновь обращаются к миру, ибо не выдерживают, будучи не в силах вынести это стеснение, и опять оказываются далеко позади, в начале пути»¹.

Иоаханн Таулер отмечает, что эта стесненность символически обозначает то самое «иго», о котором говорил Христос, это и есть образ внутреннего человека, несущего в себе отпечаток «божественной прабездны», никогда не покидающей человека. И хотя он обратился к внешнему, «ощущает он вечное влечение и склонность и притяжение вовнутрь»², к единству.

Все в существовании человека, все его действия, мысли, мотивы должны быть направлены к Богу, таким образом, человек призван жить, сохраняя Его в мыслях. Иоаханн Таулер отмечает очень тонкий нюанс: человек может быть верующим, не отрицать Бога, но это вовсе не означает проявления в нем духовности. Мистический опыт не подразумевает совершенно безучастного отторжения мира, людей, всего, что его наполняет. Об этом писал и Мейстер Экхарт, который пламенно доказывает, что «не было еще такого святого и не будет, которому бы скорбь не причиняла боли, а радость – отрады. Подобное, как исключение, дается только милостью и благодатью Божией»³. Святость не означает совершенного отсутствия переживания страдания или радости, просто все эти состояния были всегда во благо достигшему святости.

Поэтому и Иоаханн Таулер указывает, что сущность духовного мира раскрывается разными путями: трудами во имя ближнего и даже ради самого

¹ Таулер Иоаханн. Жизнь духом // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоанна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 216.

² Таулер Иоаханн. Блаженство союза с Богом // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоанна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 119.

³ Экхарт Мейстер. Марфа и Мария // Духовные проповеди и рассуждени. Репринтное издание 1912. М. : Политиздат, 1991. С. 117.

себя, равенства преданности Богу и всему сотворенному, но чтобы «Бог говорил в нас, вещи вокруг нас должны безмолвствовать»¹. Но состояние духовности есть состояние в Боге, когда все, что было в духе тварного, разрушается и остается только нетварное, но аскеза, труд и другие формы делания человека есть всего лишь один из путей.

Изложенное выше позволяет сделать вывод о том, что в средневековом миропонимании духовный закон есть часть Божественного замысла, следовательно, представляет собой онтологическую основу мироустройства, в котором порядок происходящих явлений, ход исторических событий, повседневные ситуации в повседневном бытии каждого, а также внутренняя жизнь человека – все подчинено ему. При всей неоднозначности и проблематичности словосочетания «дохристианская духовность» в античной философии существовали разнообразные концепции духа, души и духовных основ человеческого бытия (Платон, Аристотель, Плотин). И несмотря на то, что понимание духа, сформировавшееся в платонизме и аристотелевской философии, продолжили свое существование в мысли, получившей развитие в христианском теизме, для античной философии была чужда идея, составлявшая фундамент христианского миропонимания, где дух сокрыт в истине, а истина не только духовна, но имеет прямое выражение в Личности Богочеловека Иисуса Христа и Его речи, поскольку Он Сам говорит о Себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин.14:6). Именно поэтому дух в средневековой мысли всегда первичен, поэтому нельзя рассматривать духовность только лишь в русле размышлений о вере, аксиологических или этических принципов, поскольку это вещи вторичные в силу того, что изначально человек не имел необходимости в вере, но получил эту способность в силу свершившихся изменений его природы, то есть после грехопадения по милости Творца, не пожелавшего оставить его без источника и основания его жизни – Богообщения. Более того, все, что основано на духовном в христианском мировосприятии имеет характер диалогичности и

¹ Таулер Иоаханны. Проповеди. О действии Божьем в нас // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоанна Таулера ; пер. И. Прохоровой. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. С. 224.

несет оттенок жертвенности, то есть того, чего не существовало в античных представлениях. Христианская духовность является жертвенной по своей сути, а любовь есть высшее выражение человеческого духа. Именно любовь заставляет человека выйти из себя, подняться над собой, над ситуацией, чтобы увидеть и понять личностное достоинство другого человека, которое является врожденным и не требует никаких проявлений или подтверждений действий со стороны этого человека в соответствии со стандартами, установленными человеком.

Духовность образует саму природу человеческой личности, соответственно, является условием реализации личностного начала. Именно поэтому в лексике философов патристики редко упоминается слово «личность», но в размышлении о человеке, по сути, указываются, описываются и осмысливаются ее главные свойства: единство, целостность, неповторимость противоположным, определяющим послегреховное состояние человека: антиномичность, двойственность и изменчивость. Но главное в том, что в Средние века духовность есть онтологический принцип конституирования человеческой личности.

И тем не менее дух – сущность души, но не личности: нельзя поставить знак равенства между ними. Всякое определение ограничивает и сужает поле восприятия и осмысления как феномена личности, так и духовности, которые всегда есть ответ на вопрос о том, как человек выражает свою свободу. С другой стороны, вне личностного начала нет духовного мира. Апофатический мотив в понимании человеческой личности и духовности есть сущностная особенность философии патристики.

Экспликация личностного начала в человеке предполагает обретение бытия по сущности, то есть стремления к непрестанному Богообщению в разных видах и формах. Соответственно и духовность в контексте мысли патристики можно трактовать внутреннее состояние постоянной ничем неудовлетворимой жажды Богообщения. Поэтому речь всегда идет о наличии в человеке духовного интеллекта, духовной сферы чувств, которые являются условия-

ми реализации личностного начала. Основа личности – единство, но это, прежде всего, единство с Богом, поэтому сфера личностного – это всегда область НЕ-Я.

И вместе с тем, христианская духовность, та, о которой идет речь в период патристики, и то понимание духовности, которое получает осмысление в период расцвета Средневековья – явления разного порядка. Апофатический подход к пониманию человеческой личности в философии патристики всегда свидетельствует о том, что познание себя не может получить свое осуществление вне Богообщения. Следовательно, этот принцип предполагает онтологический приоритет человеческой личности, имеющей надприродный характер. В период расцвета Средневековой ключевым концептом оказывается разумная душа (*anima intellectiva*) сама по себе, а также ее свойства, акты познания. В контексте мысли патристики, без напряжения человек остается посредственным, не осознающим полностью свою способность подняться над любой, даже очень трудной или болезненной ситуацией. Поэтому состояние, которое характеризует повседневный опыт человека - это выбор и желание отдавать себя ему, чтобы реализовать возможности духовной сферы: духовного интеллекта и духовных чувств, которые наличествуют от рождения у каждого живущего. В эпоху схоластики ослабевает интерес к тому, что составляет сущностную природу человеческой личности: единству, целостности, неповторимости. Практическое отсутствие внимания к живому опыту веры приводит к тому, что дискуссии о духовной природе человека, о его душе преобразуются в отдельную область теоретизации, утрачивая подлинно христианский контекст, аксиологический смысл этих фундаментальных концептов, на которые опиралась мысль патристики.

Философия мистиков – это как бы возврат назад, прорыв к христианским первоосновам западноевропейской мысли, в которое личностное начало человека реализуется в процессе восприятия нетварной бездны Божией. Интеллектуальный опыт мистиков свидетельствовал о том, что обретение личностного начала, которое всегда в сфере НЕ-Я, вовсе не означает подавления

разума и чувств, но раскрывает смысл стремление человеческого духа, не противостоящее, но неотделимое от бытия, что и образует сущностные особенности человека: это способность постоянно пребывать в ситуации личных отношений с Богом. Поэтому в контексте средневекового теоцентризма без личности духовного мира нет.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Реконструкция проблемного горизонта и историко-философский анализ сущностных оснований средневековой мысли позволяют утверждать, что фундаментальная метафизическая позиция, в которой Слово есть творящая причина всего сущего и источник смысла, открыла принципиально новые подходы к пониманию человека, где ключевым является человек как личность. В античности человек и все, присущее ему, не могли рассматриваться вне границ единого космофизического порядка. Тема личности не могла быть проблемой в силу отсутствия собственного проблемного метафизического контекста и понятийной определенности личности, которая есть *persona* – маска актера.

В средневековой мысли впервые тема личности получает свое фундаментальное оформление и концептуальную выраженность. Ключевым для понимания человека в Средние века является Личность Христа, Которая есть основа и принцип личностной определенности человека как образа и подобия Бога. Человек – существо тварное, в каждом присутствует Божественный замысел, отпечаток творческой Личности Бога, именно поэтому личность определяется вне всякого природно обусловленного существования. Теистическая концепция отоологии основывается на концепции личности, а вопрошание о человеке есть всегда размышление о феномене человеческой личности, имеющей свободу самоопределения. Понятие «личность» имеет онтологический статус, поскольку неразрывно связано с Бытием, которое объемлет бытие личностное.

И, несмотря на то что многие ученые считают целесообразным говорить о проблеме личности, начиная от эпохи Просвещения, как было отмечено в работе, о постановке проблемы личности мы можем вести речь именно в период патристики, которому уделяется пристальное внимание в исследовании. Еще до Августина мыслители (Лактанций, Иларий Пиктавийский) пытаются обозначить признаки человеческой личности: стремление к единству, воссоединению, *nomina* (присущее каждому личностное достоинство). У других ав-

торов этой эпохи попытки выразить свойства человеческой личности лишены определенности; это объясняется тем, что они затрагивали рассуждения о Личности Христа.

Начиная от Аврелия Августина, получает свою экспликацию теистическая концепция личности, в основе которой – противопоставление интроспекции внутреннего («духовного») и трансценденции внешнего («ветхого») человека. У Августина ясно выражено понимание личности: ее конституирование происходит по мере установления и развития личных отношений с Богом, поэтому она выше себя самой. Реализация полноты самоосуществления возможна при условии согласования с Божественным замыслом о каждом конкретном человеке, который он должен постичь в опыте веры. В философии Августина личность конституируется как онтологическая индивидуация, она не может сводиться к субъекту и не заключает в самой себе существования, ибо ее источник и центр – в Боге.

Эти идеи находят продолжение в мысли Иоаханна Таулера. Он впервые вводит понятие «самость», которое впоследствии станет центральным для психологии К.Г.Юнга и постмодернистской философии. Иоаханн устанавливает границы между пониманием личности и самости (одержимость собственным Я, направленность на свои влечения; источником таких интенций является себялюбие и своеволие, которые определяют внутреннее состояние и внешние действия). У Иоаханна Таулера внутренний человек – это область подлинного знания, духа, истины и свободы, то есть сфера личности – это «абсолютное НЕ-Я». Но проблема заключается в том, что в настоящее время при употреблении понятия Не-Я, в мысли о нем предполагается некое растворение, отсутствие определенности. Но это не так. Мы должны иметь в виду не то, что мы вкладываем в понимание Я с точки зрения представлений, сложившихся в философии и психологии к XX веку. Мыслить о мистике так, как мы размышляем в контексте этих представлений, – значит наделять понятия Я и Не-Я несвойственными для них смыслами с точки зрения мистиков и опыта духовной жизни представителей этой эпохи. Здесь истинное Я и находится в сфере

Не-Я, в области метафизического, Божественного, трансцендентного измерения. Это не есть растворение в безличностном и безобразном, но Не-Я имеет контуры, очертания, которые задает определенность Бога. Если не преодолевается самость, Я, Эго, образующие естественного человека, то невозможно преодоление тварности, поэтому мы не можем вести речь о личности.

Теоморфность человека образуется концептами «внутренний человек», «образ», «подобие», выражающими свободу по отношению к естественному человеку, благодаря чему в язык средневековой мысли входит фундаментальное понятие личности; это стало вопросом, из-за которого развитие восточной и западной философии пошло в разных направлениях.

Средневековый спор об универсалиях актуализировал круг проблем, связанных с личностью человека. Номинализм в лице Дунса Скота, по сути, поставил под сомнение способность преодоления человеком тварной ограниченности. Мысль западноевропейских мистиков сохраняет преемственность с философией ранней патристики, но развивается уже в другом русле. Несмотря на сложность языка мистиков, это не означает, что их воззрения не поддаются концептуализации. Проблема теоморфности человека у мистиков становится квинтэссенцией знания о личности в западноевропейской средневековой философии: образ Божий запечатлен во внутреннем человеке: это область метафизического, универсально-личностного, человеческого Не-Я, подобие – сфера уникального, индивидуально-человеческого, бытийно-земного, где разумность преобразовывается в духовность. Образ и подобие в человеке не есть вещи одного порядка, и если они упраздняются, то во внутреннем человеке нивелируется все тварное, преобразуясь в иное, невыразимое, что составляло суть замысла Бога о человеке. Личностное начало запечатлевает образ, а внутренний человек есть его форма.

В средневековом теоцентризме время есть мера осознания человеком самого себя. Главное во времени – это внутреннее восприятие им смысла происходящих событий. Специфика эсхатологии бытия заключена в достижении свободы ума от времени и событий, опыта осмысления себя в контексте сви-

детельства вечности. Поэтому энергия начала выражает сущность экзистенциального опыта человека в христианском мировосприятии, а эсхатологическая константа определяет размышление о нем.

Экспликация проблемного горизонта, в котором конституируется личность как религиозно-философский феномен, в Средние века происходит через понимание сущности добра и зла, в которых проявлены ключевые ее смыслы. Проблема теодицеи стала причиной формирования в средневековой философии двух ментальных установок: в греко-восточной – обвинение человека, на Западе – оправдание Бога. Несмотря на разнообразие концепций, стремление к доброделанию признается изначальным призванием каждого человека, ведущим его к подлинному конструированию человека как личности, которое происходит в живом общении и взаимодействии с Богом и людьми, благодаря чему личность обретает истинное бытие. Земное существование понимается как сфера реализации личностного, иначе оно не имело бы смысла в христианском миропонимании. В ранней патристике источник зла всегда в человеке. Это испытание, пройдя которое, он возвышается над собой, приближаясь к первозданной природе. Однако именно мысль патристики демонстрирует, что добро и зло есть два равнозначных пути, которые способствуют духовному восхождению. В эпоху схоластики философы сосредоточены на обосновании онтологического статуса зла, добро и зло становятся равнозначными предметами познания в контексте онтологии.

В средневековой философии исповедь есть форма экспликации личности человека, поскольку представляет собой вектор человеческого самоопределения, самосознания и самопознания. Исповедь возможна в силу внутреннего потрясения, обращающего человека к проблематичности своего собственного существования, к его метафизическим основам. Смысловая целостность личности оформляется в контексте отношений с Богом, в процессе которого формируется смысловое своеобразие каждой конкретной личности. Сущностное ядро исповеди образует *μετάνοια* (изменение ума), сопряженное с всегда длящимся и непрекращающимся напряжением, всегда продолжающимся уси-

лием над собой, построение которого является продолжением христианского таинства и трактуется как возможность видения себя, той своей части, каким человека видит Бог. Августин, раскрывший горизонт исповедального слова, формирует понимание *μετάνοια* как опыта постижения себя, в котором рождается готовность расстаться с «ветхим человеком, чтобы обрести сопричастность Бытию. Покаяние определяет интенциональность мыслей, мотивов и суждений, определяющих свершающееся и непреходящее изменение, в процессе и после которых, даже если человек и продолжает грешить, он уже никогда не будет прежним.

В средневековом миропонимании вера есть не только фундаментальный способ человеческого существования, константа экзистенциального опыта человека, но и ментальная установка, постижение сущности которой раскрывает ключевые смыслы личностного конституирования.

Внимание средневековых философов всегда сосредоточено на письменном и внутреннем слове, внутреннем диалоге с Богом, благодаря чему происходит обретение подлинных смыслов и личностное конституирование. Слово человеческого языка пребывает в стихии многозначности, которая есть ключ к пониманию себя и самопознанию. Символизм является важной составляющей средневекового понимания личности. «Внутренний человек» не просто красивая метафора, это понятие не может быть унифицировано и сведено к неким общностям, каждый человек неповторим, а внутренняя жизнь и духовный опыт составляют индивидуальность человека и образуют область личностного бытия. В эпоху схоластики слово существует и обретает достоверность лишь в границах логики, утрачивая сакральность, что приводит к десакрализации мысли, отношения к земным вещам, миру, а религиозный опыт может быть достоверным, основываясь на доказательном знании.

Признать себя подлинно существующим – значит осознать собственную причастность языку Откровения, благодаря которому происходит осознание личностного в самом себе. Внутренний мир человека есть своеобразный текст, пронизанный сущностным смыслом, где всякая мысль имеет определенное

местоположение в знаково-символической форме и одновременно отражена в его бытии. Следовательно, внутренняя история, которая получает выражение в биографии человека, – это своеобразный язык Божественного Автора. В схоластике текст обращен к оппоненту, его цель – доказательное обоснование мнения Церкви, не содержащего уже личного смысла, утрачивается принцип диалогичности – главный императив христианской мысли: Богообщения, разговора двоих – Автора и героя.

Однако для средневекового человека существовал и другой путь раскрытия в себе личного измерения: текст его земной жизни. Чтение и истолкование в таком случае переносятся на экзистенциальный опыт человека, на повседневные события, ситуации, которые должны быть прочитаны и осмыслены с позиции соблюдения заповедей и понимания воли Божией.

Главная проблема понимания личности в средневековой философии – в антиномичности самого Откровения и парадоксальности христианских идей, а Личность Христа есть средоточие всех мыслимых противоречий. Результатом философской мысли Средних веков оказывается идея парадоксальной онтологии личности, в которой раскрываются разнообразные смысловые грани человеческой природы. Экспликация и осмысление сущностных основ человеческого бытия осуществляется всегда в контексте межличностных отношений, а поскольку Бог превосходит все попытки концептуализации, соответственно, и личность есть проблема, поскольку человека в природном мире и его порядке нет, а личности тем более. Парадоксальность человека заключается в том, что он конечен, но стремится к бесконечному. Сохранить в себе интенциональность к надприродному – ключевая задача средневекового мышления. Поэтому философы так много говорят о воле, усилении, напряжении. Стремление разума к бесконечному, характеризует мышление средневекового человека, в котором идеи непредметны, недемонстративны, но имеют регулятивный характер. Реальность Бога и реальность человеческого духа во всей антиномичности их взаимоотношений образуют первооснову личности.

Человек живет в постоянной зависимости, поскольку он раб Божий. Реализация творческого потенциала, интеллектуальное развитие и совершенствование построено на самопревосхождении, которое достигается принуждением. Парадоксальность христианского понимания свободы заключается в том, что религиозные заповеди, разного рода запреты выступают как путь к ее обретению, поэтому она не соотносится с внешними по отношению к человеку условиями и обстоятельствами жизни и трактуется как свобода от естественного человека. В этом есть источник духовного роста, это свойство образует неповторимость личности.

В философии патристики имплицитно отражено наличие в природе человека, части, которая всецело принадлежит ему, поэтому и зависит от человека: это сфера разума и воли («произволения»), без которого невозможно обрести смирение, подняться над страданием, даже при наличии веры. На первый взгляд, в мысли патристики не существует различия между смирением и унижением, гордыней и чувством собственного достоинства. Но смирение и страдание никогда не подразумевают безволия, напротив, требуют непрерывного усилия, преодоления и напряженной мысли, контроля и рефлексии, поэтому смирение – это выражение силы и личностного достоинства. Стремление к смирению есть определенная личностная позиция, ментальная установка, соответствующая человеку в его греховном, рабском положении, ибо рабство в прямом и в переносном смысле подразумевает рабские узы греховности, следовательно, человек перестанет быть и именоваться рабом Божиим тогда, когда расторгнет их. Самоуважение и самоутверждение проявляются в том, чтобы быть достойным своего божественного происхождения, положения сына Божиего.

Гендерная характеристика человека воспринимается как одно из условий конституирования человеческой личности и сопутствующее качество, при котором человек должен двигаться к достижению конечной цели своей жизни.

Процесс самоопределения немислим вне свободы, которая представляет собой фундаментальное основание человеческой личности. Ключевым для

средневековой философии является вопрос допустимости и пределов влияния на самосознание человека противоборствующих Богу сил, поскольку человеческая природа, в том ее состоянии, в котором она находится после грехопадения, оказывается восприимчива в равной степени для воздействия как божественного, так и демонического. Эта открытость и создает интенсивность внутренней жизни и вектор самоопределения человека. Поэтому интерес представителей патристики (Иустина Философа, Тертуллиана, Ириней Лионского, Оригена, Августина, Григория Двоеслова) сосредоточен на поиске причин, побудивших Сатану вредить человеку.

Фундаментальной в Средние века оказывается проблема самоактуализации своего Я и поиска ориентиров в самосознании. Поскольку процесс самоопределения личности эксплицируется в горизонте дихотомии божественного и демонического, то человек всегда находится в состоянии неопределенности, так как он не готов к правильному узнаванию воли Бога. Возникла и оставалась открытой проблема дефиниций между действиями собственно человеческими и теми, что совершены по наущению Дьявола. Наличие сил зла обостряет степень выраженности подлинных мотивов и смыслов, обеспечивающих внутреннюю направленность движения к духовному восхождению и актуализации личностного конституирования.

В средневековом миропонимании духовный закон есть онтологическая основа мироустройства, в котором порядок явлений, ход исторических событий, повседневные ситуации, а также внутренняя жизнь человека – все подчинено ему. В христианском контексте дух сокрыт в истине, а истина не только духовна, но и имеет прямое выражение в Личности Иисуса Христа. Именно поэтому дух в средневековой мысли всегда первичен, и нельзя рассматривать духовность только лишь в русле размышлений о вере, аксиологических или этических принципов: это вещи вторичные, потому что изначально человек не имел необходимости в вере, но получил эту способность в силу свершившихся изменений его природы, после грехопадения, по милости Творца, не пожелавшего оставить его без источника и основания его жизни – Богообщения.

Все, что основано на духовном в христианском мировосприятии, имеет характер диалогичности и несет оттенок жертвенности, а любовь есть высшее выражение человеческого духа, то есть того, чего не существовало в античных представлениях. Именно любовь заставляет человека «выйти из себя», подняться над собой, над ситуацией, чтобы увидеть личностное достоинство другого человека, которое является врожденным.

В Средние века духовность есть принцип конституирования человеческой личности. В лексике философов патристики редко упоминается это слово, но в размышлении о человеке, по сути, указываются, описываются и осмысливаются ее главные свойства: единство, целостность, неповторимость. Противоположным, определяющим послегреховное состояние человека и являются антиномичность, двойственность и изменчивость. Но дух – сущность души, а не личности: нельзя поставить знак равенства между ними. Всякое определение ограничивает и сужает поле восприятия и осмысления феномена как личности, так и духовности, которые всегда есть ответ на вопрос о том, как человек выражает свою свободу. С другой стороны, вне личностного начала нет духовного мира. Апофатический мотив в понимании человеческой личности и духовности, которые немислимы вне Богообщения, есть сущностная особенность философии патристики, которая очертила границы понимания личности на уровне смыслов, но свидетельствовала, что они не могут быть до конца переведены в язык понятий, поскольку человек есть образ и подобие Творца. Понимание духовности в период патристики и то, которое получает осмысление в период расцвета Средневековья, – явления разного порядка, поскольку в период расцвета Средних веков ключевым концептом оказывается разумная душа (*anima intellectiva*) сама по себе, а также ее свойства, акты познания.

В период патристики всесторонне осмысливается теонимная природа человека и понимание единства как имманентного предиката личности, которой присуще достоинство Божественной причастности. Личностное начало выражено в интенции самопревосхождения, переориентации когнитивной

сферы, духовного мира на преодоление тварной природы. Человеческая личность конституируется: верой как ментальной установкой мышления человека; душой, живущей во внутреннем человеке, которого можно символически трактовать как сферу реализации личностного начала; и, наконец, образом Божиим, который представляет собой ядро человеческой первоприроды, получающей развитие при условии ее индивидуализации в каждом конкретном человеке. Данные конституэнты образуют личностное начало. Человеческая личность, по сути, есть актуальная возможность того, что должно быть воссоздано в процессе земного, индивидуального бытия, благодаря приведению к единству вышеуказанных конституэтов, которые вместе образуют единство человеческой личности как онтологической индивидуации. Земная жизнь человека является экзистенциальным горизонтом, в котором и благодаря которому человек получает возможность реализации Божественного замысла о человеке как личности. Поэтому в контексте средневекового теоцентризма без личности духовного мира нет.

В эпоху схоластики ослабевают интерес к человеческой личности, внимание к живому опыту веры, поэтому дискуссии о человеческой личности, о душе преобразуются в отдельную область теоретизации, утрачивая подлинно христианский контекст, аксиологические смыслы этих фундаментальных концептов, на которые опиралась мысль патристики. Западноевропейская мысль стремится приблизить человека и представления, с ним связанные, к земной, мирской реальности, в силу чего возникают все искажения, преувеличения и кризис, который является истоком проблем в христианской Европе сегодня.

В Средние века личность имеет онтологическую значимость, ее исток в религиозно-верующем сознании. В горизонте новоевропейского антропоцентризма личность редуцируется к индивидууму, обретая политико-экономическое, социально-психологическое и морально-юридическое измерения, лишаясь тем самым метафизического постижения и философского понимания.

Процесс секуляризации в Европе приводит к утрате трансцендентных, надприродных смыслов в понимании человеческой природы. Однако они продолжают существовать в модифицированном виде в европейской ментальности в идее исключительной ценности личности. В Новое время человек уже лишен достоинства божественной причастности, но в понимании личности сохраняется ее средневековый смысл, оказываясь в основе идей равенства, братства, базовых принципов, на которых базируется борьба за права человека в новейшее время.

Внимание к идее личностно-смыслового чтения как явлению Средневековья позволяет осмыслить причины существующих в настоящее время негативных тенденций, связанных с девальвацией языковой культуры, языка, слова и утраты значимости чтения для современного человека.

Постановка и экспликация проблемы личности как религиозно-философского феномена намечает новый подход в междисциплинарных исследованиях сущностных особенностей западноевропейской ментальной традиции в понимании человека и причин ее трансформаций в современной социокультурной ситуации, в условиях глобализации и процесса исламизации Западной Европы.

Теоморфность как понятие позволяет разграничить трактовки личности, существующие в теологических концепциях, в основе которых образ Божий, и предложенного автором теоретического подхода для исследования личности как религиозно-философского феномена в западноевропейской философии, получившего конституирование через идею парадоксальной онтологии в Средние века.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абеляр, П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Теологические трактаты / Петр Абеляр ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. – М.: Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 484–606.
2. Абеляр, П. История моих бедствий / Петр Абеляр; пер. с лат., примеч. И послесл. С.С. Неретиной. – М. : ИФРАН, 2011. – 125 с.
3. Абеляр, П. Логика «для начинающих» // Теологические трактаты / Петр Абеляр ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. – М.: Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 138–195.
4. Абеляр, П. Теология «Высшего Блага» // Теологические трактаты / Петр Абеляр ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. – М.: Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 263–403.
5. Абеляр, П. Этика, или Познай самого себя // Теологические трактаты / Петр Абеляр ; сост., пер. с лат., вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. – М.: Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 404–483.
6. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / Сергей Аверинцев. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 476 с.
7. Аврелий Августин. Бесѣды души съ Богомъ Изъ дополненій к сочиненіямъ Августина, епископа Иппонійскаго / Августинъ, епископъ Иппонійскій. ; переводъ съ латинскаго. Изданіе второе, Св. Троицкія Сергіевы Лавры. Типографія И. Ефимова, Б.Якиманка, д. Смирновой, 1883. – 136 с.
8. Аврелий Августин. Исповедь / Аврелий Августин, Блез Паскаль. – Симферополь: Реноме, 1998. – 416 с.
9. Аврелий Августин. О нашемъ хожденіи вѣрою въ настоящей жизни / Блаженный (Аврелий) Августин // Проповѣди блаженнаго Августина / пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. — Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. – С. 46–49.

10. Аврелий Августин. О порядке / Блаженный (Аврелий) Августин // Творения: в 2 т. Т. 1 : Об истинной религии. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. – С. 114–182.
11. Аврелий Августин. О страхе Божиим / Блаженный (Аврелий) Августин // Проповѣди блаженнаго Августина ; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. – Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. – С. 50–54.
12. Аврелий Августин. О Троице : [научное издание]. Ч.1 / Блаженный (Аврелий) Августин. – М.: ОБРАЗ, 2005. – 256 с.
13. Аврелий Августин. О Троице : [научное издание]. Ч.2 / Блаженный (Аврелий) Августин. – М.: ОБРАЗ, 2005. – С. 27–28.
14. Аврелий Августин. О христианском учении / Блаженный (Аврелий) Августин // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С. Неретиной; сост. С. Неретиной, Л. Буллака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 66–112.
15. Алехина, Е.В., Копосов, Л.Ф. Личность и природа человека в православной антропологии / Е.В. Алехина, Л.Ф. Копосов // Российский гуманитарный журнал. – 2018. – №2. – С. 97–109.
16. Амвросий Медиоланский. Амвросий епископу Сабину. Письма / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. – Т.4, ч.1. – С. 289–297.
17. Амвросий Медиоланский. Амвросий к Симплициану. Письма / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. – Т.4, ч.1 – С. 87–121.
18. Амвросий Медиоланский. Две книги о преставлении его брата Сатира. Книга вторая. О надежде воскресения / Святитель Амвросий Медиоланский // Две книги о покаянии; пер. прот. Иоанна Харламова; ввод. ст. [с. 9-36] и библиогр. В. А. Никитина. – М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997. – С. 113–148.

19. Амвросий Медиоланский. О бегстве от мира / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках: в 7 т.. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – Т.7. – С. 417 – 483.
20. Амвросий Медиоланский. О благе смерти / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – Т.3. – С. 133–211.
21. Амвросий Медиоланский. О вере / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. – Т.5. – С. 42–419.
22. Амвросий Медиоланский. О покаянии две книги / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. – Т.1. – С. 303–427.
23. Амвросий Медиоланский. О Святом Духе / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. –Т.6. – С. 41–281.
24. Амвросий Медиоланский. Об Иакове и блаженной жизни / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – Т.3. – С. 225–327.
25. Амвросий Медиоланский. Об Иосифе // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т/ Святитель Амвросий Медиоланский. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – Т.3. – С. 337–419.
26. Амвросий Медиоланский. Об Исааке, или душе / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. – Т.3. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. – С. 31–123.
27. Амвросий Медиоланский. Письма Амвросия Иринею / Святитель Амвросий Медиоланский // Собрание творений: на латинском и русском языках : в 7 т. М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. – Т.4, ч.1. – С. 141–201.
28. Анастасий Синаит. Об определениях / Анастасий Синаит / перевод В. Баскаковой // Альфа и Омега. – 2003. – № 38. – [Электронный ресурс] URL:<https://www.pravmir.ru/ob-opredeleniyah/> (дата обращения: 19.05.2020).

29. Ансельм Кентерберийский. Монологион / Ансельм Кентерберийский ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой // Сочинения – М.: Канон, 1995. – 400 с. – С. 32 – 122. (История христианской мысли в памятниках).
30. Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола / Ансельм Кентерберийский ; пер., послесловие и комментарии И. В. Купреевой // Сочинения – М.: Канон, 1995. – 400 с. – С. 221–270.
31. Ансельм Кентерберийский. Об истине / Ансельм Кентерберийский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 203 – 230.
32. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / Ансельм Кентерберийский ; пер. с лат. Е. Начинкина. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 290 с.
33. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 194-202.
34. Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах / Антоний Великий // Добротолюбие / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. – С. 19–88.
35. Аристотель. Категории: с приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля / Аристотель ; пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого. – Изд. 4-е. – Москва : URSS, 2015. – 75 с. – (Из наследия мировой философской мысли: философия античности).
36. Арнобий. Против язычников / Арнобий ; под ред. А.Д. Пантелеева. – СПб.: Изд-во С.-Петербур.ун-та, 2008. – 398 с.
37. Арсеньев, А.С. Философские основания понимания личности : цикл популяр. лекций-очерков с прил. / А.С. Арсеньев. – М. : Academia, 2001. – 591 с.

38. Астэр, И. В. Понимание свободы в христианстве и либерализме. Свобода как служение и свобода как произвол / И. Астэр // *Russian Journal of Education and Psychology*. – 2015. – №7 (51). – С. 86–101.
39. Ахутин, А.В. Античные начала философии / А.В. Ахутин. – СПб: Наука, 2007. – 784 с. (Серия «Слово о сущем»).
40. Ахутин, А.В. Тяжба о бытии / А.В. Ахутин. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 304 с.
41. Барсов, Н.И. История первобытной проповеди до IV века / Н.И. Барсов. – М.: Либроком, 2012. – 408 с. (Академия фундаментальных исследования: богословие).
42. Барт, К. Церковная догматика: в 2 т. Т. 1 / Карл Барт ; пер. В. Витковского. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 560 с.
43. Баткин, Л.М. Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л.М. Баткин. – М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. – 1005 с.
44. Баткин, Л.М. Индивидуальность и личность в истории (дискуссия) / Л.М. Баткин // *Одиссей. Человек в истории*, 1990. – М.: Наука, 1990. – С. 6–8.
45. Бахтин М.М. Из записей 1970-1971 годов / М.М. Бахтин // *Эстетика словесного творчества* / примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
46. Бахтин, М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Азбука, 2000. – 336 с.
47. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин ; примеч. С.С Аверинцева и С.Г. Бочарова. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 444 с.
48. Беда Достопочтенный. О счете времен / Беда Достопочтенный // *Восточная литература. Средневековые источники Востока и Запада [Электронный ресурс]* URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Beda_2/text1.phtml?id=4371 (дата обращения: 07.04.2018).

49. Беда Достопочтенный. Толкование на Книги Ветхого и Нового Завета / Беда Достопочтенный // Азбука веры. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanija-na-knigi-vethogo-i-novogo-zaveta/ (дата обращения: 24.07.2018).
50. Беда Достопочтенный. Толкование на Послание Святого Апостола Иакова / Беда Достопочтенный // Христианское чтение: научно-богословский журнал. – Издательство СПбПДА, 2013. – №2. – С. 6–53.
51. Бердяев, Н.А. Духовное освобождение человека / Н.А. Бердяев // Развитие личности. – 2014. – №1. – С. 60–68.
52. Бердяев, Н.А. Личность / Н.А. Бердяев // Развитие личности. – 2014. – №1. – С. 22–59.
53. Бердяев, Н.А. Самопознание // Русская идея / Н.А. Бердяев; сост., вступ.ст. и примеч. М.А. Блюменкранца. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2004. – С. 249–603.
54. Бердяев, Н.А. Смерть и бессмертие / Н.А. Бердяев // Развитие личности. – 2014. – №1. – С. 69–88.
55. Берлин, И. Философия свободы. Европа / И. Берлин ; предисл. А. Эткинда. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
56. Бернад Клервоский. О благодати и свободе воли / Бернад Клервоский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 444–476.
57. Бернад Клервоский. О любви к Богу ; О благодати и свободном выборе : трактаты / Бернад Клервоский ; под ред. Ю. А. Ромашева ; пер. с ит. и коммент. А. А. Клестова, Ф. Реати, Ю. А. Ромашева ; Российско-итальянский фонд «Диалог культур». – СПб: Изд-во Русской христианской гуманитарной акад., 2009. – 278с.
58. Бернад Клервоский. О размышлении / Бернад Клервоский ; пер. Юлия Куркина; науч. ред. о. Мариано Хосе Седано Сьерра SMF. – М.: Издательство Францисканцев, 2017. – 204 с.

59. Бернад Клервоский. Проповеди на Песнь Песней: Проповедь 52 // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 431–443.
60. Бибихин, В.В. Новый ренессанс / В.В. Бибихин. – М.: МАИИ: «Наука»: «Прогресс-Традиция», 1998. – 496 с.
61. Бибихин, В.В. Узнай себя / В.В. Бибихин. – СПб: Наука, 1998. – 587 с.
62. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Перепечатано с Синодального издания. – Finland, Mikkeli, 1996.
63. Блаженнаго Августина, епископа Иппонійскаго О томъ, какъ оглашать людей необразованныхъ / Августин Блаженный // Журналь «Христіанское чтеніе, издаваемое при Санктпетербургской Духовной Академіи». – 1844 г. – Ч 3. – С. 3–77.
64. Блаженный Августин, епископ Гиппонский. О природе блага против манихеев / Августин Блаженный // Альфа и Омега. – 2007. – № 3(50). [Электронный ресурс]. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm> (дата обращения: 08.04.2018).
65. Блаженный Августин. Монологи / Августин Блаженный // Творения: в 2 т. – Т. 1 : Об истинной религии. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. – С. 313–372.
66. Блаженный Августин. О благодати и свободном решении. К Валентину и подвизающимся с ним монахам адруметским, в одной книге / Августин Блаженный // Антипелагианские сочинения позднего периода / ред.совет: А.Р. Фокин (гл.ред.); пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. – М.: АС – ТРАСТ, 2008. – С. 149–207.
67. Блаженный Августин. О блаженной жизни / Августин Блаженный // Творения: в 2 т. – Т. 1 : Об истинной религии. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. – С. 86–113.
68. Блаженный Августин. О граде Божиим / Блаженный (Аврелий) Августин. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 1296 с.

69. Блаженный Августин. О книге Бытия /Августин Блаженный // Творения: в 2 т. – Т. 2 : Теологические трактаты. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. – С. 316–673.
70. Блаженный Августин. О количестве души / Августин Блаженный // Творения: в 2 т. – Т. 1 : Об истинной религии. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С.183-263.
71. Блаженный Августин. О предопределении святых / Августин Блаженный // Антипелагианские сочинения позднего периода / ред.совет: А.Р. Фокин (гл.ред.); пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. – М.: АС – ТРАСТ, 2008. – С. 321–380.
72. Блаженный Августин. О согласии евангелистов / Августин Блаженный // Творения: в 2 т. – Т. 2 : Теологические трактаты. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 74-315.
73. Блаженный Августин. О христианской борьбе / Августин Блаженный ; пер. с лат. Диакон Августин Соколовски; ред. А.Р. Фокин. – М. : Центр библейско-патрологических исследований; 2010. – 133 с.
74. Блаженный Августин. Об истинной религии / Августин Блаженный // Творения: в 2 т. – Т. 1 : Об истинной религии. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. – С. 394–468.
75. Блаженный Августин. Об упреке в благодати / Августин Блаженный // Антипелагианские сочинения позднего периода / ред.совет: А.Р. Фокин (гл.ред.); пер. с лат., примеч.: Д.В. Смирнов. – М.: АС – ТРАСТ, 2008. – С. 217–272. .
76. Блаженнаго Августина. Слово въ день святыхъ мучениковъ Маккавеевъ / Августин Блаженный // Журналь «Христіанское чтеніе, издаваемое при Санктпетербургской Духовной Академіи». – СПб. : Въ типографіи Ильи Глазунова и К°. – 1839 г. – Ч 3. – С. 143–161.
77. Блаженный Августин. Энхиридион к Лаврентию о вере, надежде и любви / Августин Блаженный // Творения: в 2 т. – Т. 2 : Теологические трактаты. – 2-е изд. – СПб : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. – С. 3–73.

78. Блаженный Августинъ Иппонійскій. Бесѣда 11 (351). О пользѣ покаянія / Августин Блаженный // Проповѣди блаженнаго Августина / пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. – Сергіевъ Посадъ: Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. – С. 91–107.
79. Блаженный Августинъ Иппонійскій. Бесѣда 5-я (345): О презрѣнїи къ міру / Августин Блаженный // Проповѣди блаженнаго Августина; пер. съ лат. языка на русскій протоіер. Дмитрія Садовскаго. – Сергіевъ Посадъ : Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, 1913. – С. 38–45.
80. Блаженный Августинъ. О книгѣ Бытія буквально / Августин Блаженный // Творенія Блаженнаго Августина, Епископа Иппонійскаго. – Кіевъ : Типографія Акц. Об-ва «Петръ Барскій въ Кіевѣ», Крещатикъ, 1912. – Ч. 7. – С. 97–315.
81. Блаженный Диадок. Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного / Диадок Блаженный // Добротолюбие : в 5 т. Т.3 ; пер. с греческаго святителя Феофана Затворника. – 4-е изд. – Москва : Изд-во Сретенскаго монастыря, 2007. – С. 10–72.
82. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Четыре книги толкованія Евангелія Матѳея / Иеронимъ Стридонскій // Творенія Блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ : Типографія Г. Т. Корчакъ-Нокицкаго, 1902. – Ч. 16. – 309 с.
83. Блаженный Иероним Стридонскій. Толкованіе Апостольскихъ Посланий / Иероним Стридонскій, Блаженный. – Минск: Лучи Софии. – 384 с.
84. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Двѣ книги противъ Іовиніана / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ : Типографія аренд. Е. Т. Кереръ, 1880. – Ч. 4. – С. 122–292
85. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Двѣ книги толкованій на пророка Аввакума / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ : Типографія Корчакъ-Новицкаго, 1898. – Ч. 14. – С. 130–236.

86. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Переводъ двухъ бесѣдъ Оригена на книгу Пѣснь Пѣсней / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ: Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1880. – Ч.6. – С. 137–174.
87. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Письмо 106. Къ Деметриаде / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ : Типографія аренд. Е. Т. Кереръ, 1880. – Ч.3. – С. 320–336.
88. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Письмо 21: Къ Евстохіи / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ: Типографія И. И. Чоколова, 1883. – Ч. 1. – С. 100–145.
89. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Письмо 50: Къ Павлину. Объ изученіи Священнаго Писанія / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ: Типографія И. И. Чоколова, 1884. – Ч. 2. – С. 71–86.
90. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Письмо 51: Къ Фуріи / Иеронимъ Стридонскій. // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ: Типографія И. И. Чоколова, 1884. – Ч. 2. – С. 86–92.
91. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Письмо 96: Къ Гебидіѣ // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго/ Иеронимъ Стридонскій. – Кіевъ : Типографія аренд. Е. Т. Кереръ, 1880. – Ч. 3. – С.131–169.
92. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Письмо 98: Къ Рустику / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ : Типографія аренд. Е. Т. Кереръ, 1880. – Ч. 3. – С. 218–230.
93. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Толкованіе на книгу Екклезіастъ, къ Павлѣ и Евстохіи / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. – Кіевъ : Тип . Корчакъ-Новицкаго, 1880. – Ч. 6. – С. 1–136.
94. Блаженный Иеронимъ Стридонскій. Толкованіе на пророка Захарію / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго/ Иеронимъ Стридонскій. – Кіевъ : Тип . П. П. Горбунова, Крешатикъ, 1900. – Ч. 15. – С. 1–195.

95. Богданова, В. О. Практики самопознания в античной и средневековой философии / В.О. Богданова // Социум и власть. – 2019. – №3 (77). – С. 86–94.
96. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура; пер. с латин., вступ. ст. [с. 4–39] и коммент. В.Л. Задворного ; Греко-латин. каб. – М. : ГЛК Ю. А. Шигалина, 1993. – 188 с.
97. Боннар, А. Греческая цивилизация: От Илиады до Парфенона : в 2 т. / Андре Боннар ; пер. с франц. О.В. Волокова; предисл. проф. В.И. Авдиева. – М. : Искусство, 1992. – Т.1. – 269 с.
98. Боэций Дакийский. О вечности мира // Сочинения / Боэций Дакийский; сост., пер. с латин., ввод. ст. и коммент. А.В. Апполонова. – М. : УРСС, 2001. – С. 170–233.
99. Боэций Дакийский. О высшем благе, или О жизни философа // Сочинения / Боэций Дакийский; сост., пер. с латин., ввод. ст. и коммент. А.В. Апполонова. – М. : УРСС, 2001. – С. 134–151.
100. Боэций, А. «Утешение философией» и другие трактаты [Текст] / Аниций Манлий Торкват Северин Боэций ; пер. с латин. Т.Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г. Г.Майоров. – Изд. 3-е. – М. : Изд-во ЛКИ, 2011. – С. 190–290.
101. Боэций, А. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества // «Утешение философией» и другие трактаты / Аниций Манлий Торкват Северин Боэций ; пер. с латин. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г. Г. Майоров. – Изд. 3-е. – М. : Изд-во ЛКИ, 2011. – С. 145–157.
102. Боэций, А. Против Евтихия и Нестория // «Утешение философией» и другие трактаты [Текст] / Аниций Манлий Торкват Северин Боэций ; пер. с латин. Т. Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г.Г. Майоров. – Изд. 3-е. – М. : Изд-во ЛКИ, 2011. – С.167–189.
103. Боэций. Комментарий к Порфирию им самим переведенному // «Утешение философией» и другие трактаты / Боэций ; пер. с лат. Т.Ю. Бородай [и др.] ; отв. ред., сост. и авт. заключительной ст. Г.Г. Майоров. – Изд. 3-е. – М. : Изд-во ЛКИ, 2011. – С. 5–144.

104. Бугрова, Н.А. Концепт «целостность личности» как теоретико-методологическое основание интеграции философского и христианско-богословского персонологического дискурса : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.01 / Н. А. Бугрова ; Место защиты: Нац. исслед. Том. гос. ун-т. – Томск, 2011. – 200 с.
105. Бутаков, П.А. Был ли Бог стойков личностью? / П.А. Бутаков // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2017. – Vol. 11.2. – С. 558 – 569.
106. Василий Великий. Правила кратко изложенные в вопросах и ответах / Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской // Творения: в 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – С. 223–319.
107. Василий Великий. Правила пространно изложенные в вопросах и ответах / Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской // Творения: в 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – С. 149–222.
108. Василий Великий. Беседа 15: О вере / Святитель Василий Великий // Творения иже во святыхъ отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 4: [Бесѣды] – М.: Въ типографіи Августа Семена, 1846. – С. 258–264. (Творения святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московской Духовной Академіи).
109. Василий Великий. Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла / Святитель Василий Великий // Творения иже во святыхъ отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 4: [Бесѣды]. – М. : Въ типографіи Августа Семена, 1846. – С. 142–162. (Творения святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московской Духовной Академіи).
110. Василий Великий. Бесѣды на Шестодневъ / Святитель Василий Великий // Творения иже во святыхъ отца нашего Василия Великаго, архіепископа Кесарии Каппадокийскі. – Изд. 3-е. – М. : Типъ. М. Г. Волчанинова, 1891. – С. 5-149.

111. Васильев, В.В. Свобода воли: новые повороты старых дискуссий / В.В. Васильев, Д.Б. Волков, Ю.В. Синеокая // *Философский журнал*. – 2017. – Т. 10, № 1. – С. 58–77.
112. Вдовина, Г.В. Лаборатория онтологических понятий: Антоний Сирект и Антонио Тромбетта – скотисты XV в. / Г.В. Вдовина // *Историко-философский ежегодник*. – 2017. – С. 21–50.
113. Вдовина, Г.В. Метафизика Франсиско Суареса: Сущее как таковое (ens ut sic) - предмет и центральное понятие метафизики : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Вдовина Галина Владимировна; Место защиты: Институт философии РАН. – Москва, 2004. – 188 с.
114. Вдовина, Г.В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании / Г.В. Вдовина // *Историко-философский ежегодник*. – 2004. – С. 68–98.
115. Вин, Ю.Я. «Свобода» – социокультурный концепт в историческом исследовании Средневековья: теоретические аспекты / Ю.Я. Вин // *ЛиТ. Исторический альманах*. – 2012. – №2. – С. 118–153.
116. Водолагин, А.В. Метафизика воли. Волюнтаристическая традиция в истории западной философии : монография / Александр Водолагин ; Ин-т бизнеса и права. – СПб : Нестор-История ; Москва, 2012. – 283 с.
117. Вульф Морис де. Средневековая философия и цивилизация / пер. с англ. О.Д. Сидоровой М.: ЗАО Центрполиграф, 2014. – 253 с.
118. Волков, В.Н. Онтология личности : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.01 / Владимир Николаевич Волков; Место защиты: Ивановский государственный университет. – Иваново, 2001. – 485 с.
119. Гаврилов, А.К. Традиционные историко-филологические приемы – необходимое условие новизны / А.К. Гаврилов // *Одиссей. Человек в истории*. – М.: Наука, 1990. – С. 17.
120. Гаджикурбанов, А.Г. Проблема взаимоотношения души и тела у Блаженного Августина (философский взгляд) / А.Г. Гаджикурбанов // *Сретенский сборник: научные труды преподавателей СДС*. – 2012. – №3. – С. 148–167.

121. Гайденко, В.П. Предметная и аскетическая составляющая средневекового символизма / В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов // Историко-философский ежегодник. – 2006. – №2006. – С. 76–100.
122. Гайденко, П.П. Время. Длительность. Вечность : проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко ; Российская акад. наук, Ин-т философии. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 459 с.
123. Гаспаров, Л.М. Нужно бы формализовать понятие индивидуальности / Л.М. Гаспаров // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 21–22.
124. Гачев, Г.Д. Образы Божества в культуре: Национальные варианты / Г.Д. Гачев. – М. : Академический проект; Культура, 2016. – 891 с.(Технологии культуры: Национальные образы мира).
125. Гвиго П Картузианец. Лествица затворников / Гвиго П Картузианец // Сочинения. – М: Институт святого Фомы, 2011. – 168 с.
126. Гильом из Шампо. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере / Гильом из Шампо // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т.1. – С. 250–293.
127. Глаголев, В.С. Верующие и неверующие: мировоззренческий паритет / В.С. Глаголев // Гражданственность. Религия. Образование: коллективная монография / под общ. ред. и сост. М. Г. Писманика, А. А. Лисенковой, А. А. Субботиной; Перм. гос. ин-т культуры. – Пермь, 2020. – С.68–81.
128. Глаголев, В.С. Светское и религиозное в современной российской культуре / Глаголев В.С. // Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры. Труды Российской научно-практической конференции светских ученых и теологов с участием зарубежных исследователей. В 2 ч. Ч.2. Москва – Пермь, 2012. – С.12–18.
129. Гордиенко, И.В. Личность в контексте западной культуры : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13 / И.В. Гордиенко ; Северо-Кавказский НЦ высшей школы. – Ростов н/Д, 1998. – 137 с.

130. Горин, А.А. Исповедальное самоопределение классического христианского богословия / А.А. Горин // VERBUM. 2009. – №11. – С. 5–10.
131. Грегерсен, Н. ImagoImaginis: человеческая личность в богословской точке зрения // Богословие личности / Н. Грегерсен ; под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – 271 с.
132. Григорий Двоеслов. Беседы на Евангелия. Беседа XXIV // Избранные творения / Святитель Григорий Великий Двоеслов; общ. ред.: проф. А.И. Сидоров. – М. : Паломник, 1999. – С. 315–336.
133. Григорий Двоеслов. Беседы на Евангелия. Беседа XXVIII // Избранные творения / Святитель Григорий Великий Двоеслов; общ. ред.: проф. А. И. Сидоров. – М. : Паломник, 1999. – С. 254–258.
134. Григорий Двоеслов. Моралии на Книгу Иова // Святителя Григория Двоеслова Папы Римского Моралии на Иова. Кн.2 ; пер. Иер. Александра Чурочкина // БОГОСЛОВ.RU [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/4880676> (дата обращения: 25.11.2017).
135. Григорий Двоеслов. О жизни италийских отцов и бессмертии души // Избранные творения / Святитель Григорий Великий Двоеслов; общ. ред.: проф. А.И. Сидоров. – М. : Паломник, 1999. – С. 440–708.
136. Григорий Турский. История франков : пер. с латин. / Григорий Турский; изд. подготовила и примеч. сост. В. Д. Савукова; [АН СССР]. – М. : Наука, 1987. – 461 с.
137. Григорій Богословъ. Слово 43. Надгробное Василию, архієпископу Кесаріи Каппадокійскія / Григорій Богословъ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, архієпископа Константинопольскаго : в 2 т. Т. 1. – СПб.: Издательство П. П. Сойкинъ, 1912. – С. 602–655.
138. Григорій Богословъ. Двустишия / Григорій Богословъ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго. Т. 4. Ч.4. – М.: Въ типографіи Августа Семена, при Императорской Медико-Хирургической Академіи, 1844. – С. 364–369.

139. Григорій Богословъ. Слово 10: О челоуѣческой природѣ / Григорій Богословъ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго : в 2 т. Т. 2. – СПб. Издательство П.П. Сойкина, 1912. – С. 41–44.
140. Григорій Богословъ. Слово 4: Первое обличительное слово на царя Юліана / Григорій Богословъ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, архієпископа Константинопольскаго : в 2 т. Т. 1. – СПб.: Издательство П. П. Сойкинъ, 1912. – С. 65–122.
141. Григорій Богословъ. Слово 45: Слово на святую Пасху / Григорій Богословъ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, архієпископа Константинопольскаго : в 2 т. Т. 1. – СПб.: Издательство П. П. Сойкинъ, 1912. – С. 655–680.
142. Григорій Богословъ. Совѣты Олимпіадѣ / Григорій Богословъ // Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго : в 2 т. Т. 2. – СПб. Издательство П.П. Сойкина, 1912. – С. 250-253.
143. Григорій Двоеслов. Бесѣды на пророка Іезекиіля // Григорій Двоеслов: в 2 кн. Кн.1 / Григорій Двоеслов; переведенный съ латинскаго языка на русскій Архимандритомъ Климентомъ. – Казань : Типографія М. Шогина и К, 1863. – 712 с.
144. Григорій Двоеслов. Правило пастырское, или О пастырскомъ служеніи / Григорій Двоеслов ; переведено съ латинскаго заслуженнымъ Профессоромъ Академіи Д.С.С. Давидомъ Подгурскимъ. – КІЕВЪ: Тип. И. и А. Даридеко (аренд. С. Кульженко и В. Давиденко). 1872. – 268 с.
145. Григорій Нисскій. Большое огласительное слово / Григорій Нисскій // Творенія святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московской Духовной академіи. – Т. 40: Творенія Святаго Григорія Нисскаго .Ч. 4. – М. : Тип. В.Готье, 1862. – С. 1–110.
146. Григорій Нисскій. Объ устроеніи челоуѣка / Григорій Нисскій // Творенія святыхъ Отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московской Ду-

ховной академіи. – Т. 37: Творенія Святаго Григорія Нисскаго .Ч. 1. – М. : Тип. В.Готьє, 1861. – С. 76–222.

147. Гроссетест, Р. Об истине / Роберт Гроссетест // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 2. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 2. – С. 12–25.

148. Гроссетест, Р. Сочинения / Роберт Гроссетест; пер. с лат. А.М. Шишкова, К.П. Виноградова и А. В. Апполонова; под общ. ред. А.М. Шишкова, К.П. Виноградова. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 328 с. (Bibliotheca Scholastica; Вып. 4).

149. Гуго Сен-Викторский. О созерцании и его видах / Гуго Сен-Викторский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т.1. – С. 342–351.

150. Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон / Гуго Сен-Викторский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т.1. – С.298–341.

151. Гуревич, А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры / А.Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 76–89.

152. Гуревич, А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А.Я. Гуревич. – СПб. : Александрия, 2009. – 492 с. – Серия «Становление Европы».

153. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 349 с.

154. Гуревич, П.С. Философия человека : монография / П. С. Гуревич; Рос. акад. наук. Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 1999. – 219 с.

155. Дамиани, П. О Божественном всемогуществе / Петр Дамиани // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / пер., послесл. и коммент. И.В. Купреевой. – М.: Канон, 1996. – 400 с. (История христианской мысли в памятниках).
156. Данте Алигьери. Пир // Малые произведения / Данте Алигьери ; подгот. и примеч. сост. И. Н. Голенищев-Кутузов. – М. : Наука, 1968. – С.112–269.
157. Дигесты Юстиниана = *Digesta Iustiniani* : пер. с лат. / отв. ред. Л.Л. Кофанов. – М. : Статут, 2002–2006. (Золотая коллекция Консультант плюс / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. Юрид. фак., Рос. акад. наук. Ин-т всеобщ. истории. Центр изучения рим. права).
158. Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч. / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. – М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: Фолио, 2001. – С. 381–588.
159. Долгих, А.Ю. Номинализм и проблема бытия / А.Ю. Долгих // Вестник ВятГУ. – 2012. – №1. – С. 18–22.
160. Дорофеев, Д.Б. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах / Д.Б. Дорофеев // Культурология. – 2010. – №1 (52). – С. 63–87.
161. Думитраке Костел «Образ Божий» в православной антропологии / Костел Думитраке // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2013. – №11 (112). – С. 183–192.
162. Душин, О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв. / О.Э. Душин ; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 151 с.
163. Дьяченко, О.Н. Античная диалектика в вероучительной речи Аврелия Августина / О.Н. Дьяченко // Ученые записки Курского государственного университета. Электронный научный журнал. – 2011. – №3 (19).
164. Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах / Евагрий Понтийский // Творения аввы Евагрия : аскет. и богослов. трактаты / пер. с древнегреч., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова; ред. В.П. Лега, Е.А. Троиц-

кая; Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-т, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького Рос. АН. – М. : Мартис, 1994. – С. 94–112.

165. Ефрем Сирин. О покаянии / Святой Ефрем Сирин // Творения : в 8 т. Т. 3. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – С. 74–78; 154–207.

166. Ефрем Сирин. О сердечном сокрушении / Святой Ефрем Сирин // Творения : в 8 т. Т. 1. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – С. 198–204.

167. Ефреъмъ Сиринь. Слово о братьяхъ, почившихъ о Христе / Святой Ефрем Сирин // Творения : в 8 т. Т. 3. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – С. 236–254.

168. Жильсон, Э. Дух средневековой философии : Гиффордские лекции (университет Абердина) / Этьен Жильсон ; пер. с фр. Г. В. Вдовиной. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 559 с.

169. Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / Иоанн Зизиулас ; предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

170. Зима, В.Н. Проблема своеобразия учения о времени и вечности в восточной патристике в контексте терминологического аппарата / В.Н. Зима // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 3 (35). – С. 45–57.

171. Зубец, О.П. О гордости / О.П. Зубец // Этическая мысль. – 2006. – № 7. – С. 171–195.

172. Иванов, К.А. Средневековый монастырь и его обитатели / К. А. Иванов. – Изд. 5-е. – Москва : ЛЕНАНД. – 2014. – 200 с. (Академия фундаментальных исследований: история).

173. Игнатій Богоносець. Послание к Римлянам // Памятники древней христианской письменности въ русскомъ переводѣ. Т. 2: Писанія мужей апостольскихъ. Приложение къ «Православному Обзорѣнію». – М.: Въ типографіи Каткова и К°, 1860. – С. 402–409.

174. Игнатов, О.Д. Семантические основания проблемы номинализма и реализма / О.Д. Игнатов // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. – 2005. – №6. – С. 36–57.
175. Иларий Пиктавийский. О Троице: Фрагмент / Иларий Пиктавийский // Истоки : Богословие отцов Древней Церкви / пер. с фр. Оливье Клеман; пред. Н. Лосского. – М. : Центр по изуч. религий : Путь, 1994. – С. 20–23.
176. Иларий Пиктавийский. О Троице: Фрагмент / Иларий Пиктавийский // Любак, А. Католичество : Социальные аспекты догмата / пер. с фр. Владимира Зелинского. – Милан : Христиан. Россия, 1992. – 397 с.
177. Ильин, В.В. Метафилософия. Поэтика философии : монография / В.В. Ильин. – М. : Проспект, 2021. – 160 с.
178. Иоанн Дамаскин. Философские главы // Источник знания / Иоанн Дамаскин ; пер. с древнегреч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. – М. : Индрик, 2002. – С. 53–122.
179. Иоанн Дамаскин. Философские главы // Источник знания / Иоанн Дамаскин ; пер. с древнегреч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. – М. : Индрик, 2002. – С.156–337.
180. Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Собеседование аввы Исаака Скитского второе. О молитве // Собеседование египетских отцов / Иоанн Кассиан Римлянин. – М.: Правило веры, 2016. – С. 346–347.
181. Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Собеседование аввы Пафнутия. О трех отречениях от мира // Собеседование египетских отцов / Иоанн Кассиан Римлянин. – М.: Правило веры, 2016. – С. 83–119 ; 111.
182. Иоанн Кассиан Римлянин. Второе собеседование аввы Моисея // Собеседование египетских отцов / Иоанн Кассиан Римлянин. – М.: Правило веры, 2016. – С. 18–82.
183. Иоанн Кассиан Римлянин. О духе гордости // О постановлениях монастырских: Труд преподобного Иоанна Кассиана, переведенный святителем Игнатием Брянчаниновым. – М. : Правило веры, 2016. – С. 319–360.

184. Иоанн Кассиан Римлянин. Обзорение духовной брани // Добротолюбие : в 5 т. Т.2 / Иоанн Кассиан Римлянин ; пер. с греч. святителя Феофана Затворника. – 4-е изд. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – С. 10–152.
185. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания / Иоанн Кассиан Римлянин. – М.: АСТ; Минск : Харвест, 2000. – 799 с.
186. Иоанн Кассиан Римлянин. Седьмое собеседование аввы Серена (первое) / Иоанн Кассиан Римлянин // Собеседование египетских отцов. – М.: Правило веры, 2016. – С. 220–295.
187. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседование аввы Феодора / Иоанн Кассиан Римлянин // Собеседование египетских отцов /. – М.: Правило веры, 2016. – М.: Правило веры, 2016. – С. 187–219.
188. Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица / Иоанн Лествичник. – М. : Отчий дом, 2011. – 496 с.
189. Иоанн Рейсбрук. Одевание духовного брака / Иоанн Рейсбрук // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 2. – С. 491–511.
190. Иоанн Скот Эриугена. О божественном предопределении: Фрагмент / Иоанн Скот Эриугена // Знание за пределами науки : Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуал. традициях I–XIV вв. : антология : перевод / Ин-т философии Рос. акад. наук, Центр по изучению нем. философии и социологии; сост. и общ. ред. И. Т. Касавина; вступ. ст. В. М. Розина. – М. : Республика, 1996. – 445 с.
191. Иоанн Скот Эриугена. Перифюсион: [Фрагменты] / Иоанн Скот Эриугена ; пер. с лат.: В.В.Петров // Философия природы в античности и в средние века. – М.: Прогресс–Традиция, 2000. – 608 с.
192. Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов / Иоахим Флорский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 2. – С.509–537.

193. Иринеи Лионский. Доказательство апостольской проповеди // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Св. Иринеи Лионский ; пер. с греч. и лат. протоиерея П.П. Преображенского, пер. с нем. проф. Н.И. Сагарды. – Изд. 3-е, испр. – СПб. : ООО «Издательство Олега Абышко» : ООО «Издательство «Пальмира», 2017. – С.576–637.
194. Иринеи Лионский. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Св. Иринеи Лионский ; пер. с греч. и лат. протоиерея П. П. Преображенского, пер. с нем. проф. Н. И. Сагарды. – Изд. 3-е, испр. – СПб. : ООО «Издательство Олега Абышко» : ООО «Издательство «Пальмира», 2017. – С. 21–537.
195. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала в XX книгах : *Etymologiarum sive originum libri XX* / Исидор Севильский ; подгот., пер. с лат., ст., примеч. и указ. Л. А. Харитонов. – СПб : Евразия, 2006. – 352 с.
196. Исидоръ Пелусіотъ. Письма / Исидоръ Пелусіотъ // Творенія святого Исидора Пелусіота. – М. : Тип. В.Готье, 1859. – 479 с.
197. Исповедь и покаяние: у истоков формирования самосознания европейского индивида: альманах / под ред. О. Э. Душина, К. А. Шмораги. — Псков: Изд-во Псковского государственного университета, 2016. – 260 с. (VERBUM. Вып. 18).
198. Иустин Философ. Апология вторая / Святой Иустин-философ и мученик // Творения / предисл. А. И. Сидорова. – М. : Паломник : Благовест, (репринт. изд.), 1995. – С. 105–124.
199. Иустин Философ. О воскресении // Творения / Святой Иустин-философ и мученик ; предисл. А. И. Сидорова. – М. : Паломник : Благовест, (репринт. изд.), 1995.– С. 467–484.
200. Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем // Творения / Святой Иустин-философ и мученик ; предисл. А. И. Сидорова. – М. : Паломник : Благовест, (репринт. изд.), 1995. – С. 132–358.
201. Иоаннъ Златоустъ. Бесѣды на книгу Дѣяній Апостольскихъ. Бесѣда 32 / Иоаннъ Златоустъ // Творенія святого отца нашего Иоанна Златоуста, ар-

- хієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 9. Кн. 1. – СПб. : Изданіе Духовной Академіи, 1903. – С. 5–478.
202. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на посланіе къ Римлянамъ / Іоаннъ Златоустъ // Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 9. – СПб. : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1903. – С. 483–859.
203. Іоаннъ Златоустъ. Книга о дѣвствѣ / Іоаннъ Златоустъ // Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 1. – СПб. : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1895. – С. 291–368.
204. Іоаннъ Златоустъ. Собесѣдованіе о Псалмахъ. Собесѣдованіе 4-е / Іоаннъ Златоустъ // Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т.10. – СПб. : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1904. – С. 599–977.
205. Іоаннъ Златоустъ. Толкованіе на 1-е Посланіе ѳессалоникійцамъ / Іоаннъ Златоустъ // Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. Т. 11. – СПб. : Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1905. – С. 573–617.
206. Іоаннъ Златоустъ. Толкованіе на святаго Матѳея Евангелиста / Іоаннъ Златоустъ // Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ. Т. 7: в 2 кн. . – СПб: Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1901. – Кн.2. – С. 617–623.
207. Кант, И. Религія в пределах только разума / И. Кант // Сочиненія : в 8 т. Т.6. – М.: Чоро, 1994. – 613 с.
208. Карпов, К.В. Проблема предопределения и свободы воли в культуре позднего Средневековья : концепція Григорія из Римини : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13 / Карпов Кирилл Витальевич; Место защиты: Ин-т философии РАН. – М., 2009. – 30 с.

209. Кипріанъ Карѳагенскій. Книга о смертности / Кипріанъ Карѳагенскій // Творенія св. Священномученика Кипріана Епископа Карѳагенскаго. Кн. 1. Ч. 1. – Кієвъ: Тип. Г.Т. Корчакъ-Новицкаго, 1879. – С.239–256.
210. Кипріанъ Карѳагенскій. О молитвѣ Господней / Кипріанъ Карѳагенскій // Творенія св. Священномученика Кипріана Епископа Карѳагенскаго. Кн. 1. Ч. 1. – Кієвъ: Тип. Г.Т. Корчакъ-Новицкаго, 1879. – С. 193–223.
211. Кирилл Иерусалимскій. Огласительное поучение четвертое // Поученія огласительныя и тайноводственныя / Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимскій. – М. : Благовест, 2010. – С. 47–67.
212. Климент Александрийскій. Педагог / Климент Александрийскій ; пер. с древнегреч., вст. статья и комм. А.Ю. Братухина. – СПб : Изд-во Олега Абышко, 2018. – 344 с.
213. Климент Александрийскій. Строматы Кн. 1–3 / Климент Александрийскій ; пер. с древнегреч., предисл., коммент. Е.В. Афанасина. – Изд. 2-е, испр. – СПб : Изд-во Олега Абышко, 2014. – 352 с. (Серия «Библиотека христианской мысли»).
214. Климент Римскій. Второе послание к коринфянам / Климент Римскій // Писанія мужей апостольских : сборник / пред., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенскаго ; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса ; пер. с древнеармян. и коммент. В.М. Лурье ; пер. с араб. М. В. Грацианскаго. – Изд. 2-е, перераб. и доп. воспр. изд. 1895 г. с доп.. – М. : Издательскій совет Русской православной церкви. – С. 181–188.
215. Кнабе, Г.С. Изменчивое соотношение двух постоянных характеристик человека / Г.С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 10–12.
216. Книга Еноха // Книга Еноха : Историко-критическое изслѣдованіе, русскій переводъ и объясненіе апокрифической книги Еноха / Соч. священни-

ка Александра Смирнова. – Казань : Типография Императорского Университета, 1888. – 489 с.

217. Колесов, В.В. Реализм и номинализм о слове и универсалии / В.В. Колесов // Вестник СПбГУ. Язык и литература. – 2006. – №2, Сер. 9. – Вып. 2. – С. 39–54.

218. Корбен, А. История тишины от эпохи Возрождения до наших дней /Ален Корбен; пер. с фр. О.Поляк. – Москва: Текст, 2020. – 141 с.

219. Корет, Э. Основы метафизики / Э. Корет. – Киев: Тандем, 1998. – 248 с.

220. Корнеев, В.И. Самоидентификация личности, как философско-культурологическая проблема : диссертация ... кандидата философских наук : 24.00.01 / В.И. Корнеев. – М., 2000. – 169 с.

221. Крашенинников, Е.Е. Психологические взгляды Фомы Аквинского: автореферат дис. ... кандидата психологических наук : 19.00.01 / Е.Е. Крашенинников ; Моск. пед. гос. ун-т. – М., 2002. – 143 с.

222. Кремона, К. Августин из Гиппона / Карло Кремона. – М.: Дочери св. Павла, 1995. – 304 с.

223. Кругликов, С.Т. Время и временность: Августин, Кант, Хайдеггер / С.Т. Кругликов // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2017. – № 1. – С. 24–29.

224. Крылова, Н.В. Идеал личности. Антропологические традиции в отечественной философии образования : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.11 / Н.В. Крылова. – СПб, 2004. – 306 с.

225. Лакруа, Ж. Избранное: Персонализм / Ж. Лакруа ; пер. с франц. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 608 с. (Серия «Книга света»).

226. Лактанций. Божественные установления. Книги 1 –6 / Лактанций ; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. – 512 с.

227. Ланкин, В.Г. Человек как образ Бога, образ мира и образ мирозидания: к перспективам христианской антропологии // Вестник ТГПУ. – 2014. – №11 (152). – С. 206–213.
228. Ле Гофф, Ж. Средневековый мир воображаемого / Жак Ле Гофф; пер. с фр. под общ. ред. С.К. Цатуровой. — М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. – 440 с.
229. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф ; пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005 (ГИПП Урал. рабочий). – 558 с. (Великие цивилизации).
230. Лосский, В.Н. По образу и подобию // Боговидение / В.Н. Лосский; пер. с фр. В.А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 553–750.
231. Лошаков, Р.А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин-Декарт-Паскаль) : монография / Р.А. Лошаков; М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации. Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. – Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1999. –119 с.
232. Луллий, Р. Книга о любящем и возлюбленном / Раймунд Луллий ; изд. подгот. В. Е. Багно ; пер. с фр. В. Е. Багно, А. М. Косс. – Изд. 3-е, стер. – СПб. : Наука, 2016. – 282 с.
233. Лютер, М. Диспутации (фрагменты 1536–1545 гг.) // О Вавилонском пленении церкви / Мартин Лютер ; сост. и ред. Ивана Фокина. – СПб : Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера : Санкт-Петербургский христианский университет, 2017. – С. 219–248.
234. Майоров, Г.Г. Философия как искание Абсолюта : опыты теоретические и исторические / Г.Г. Майоров. – Изд. 2-е. – Москва : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2008. – 414 с.
235. Макарий Египетский. Преподобного нашего отца Макария Египетского духовные беседы / Преподобный Макарий Великий // Духовные беседы, послания и слова. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. – С. 21–269.

236. Макарий Египетский. Слово 3: О молитве. Послания преподобного отца нашего Макария Египетского / Преподобный Макарий Великий // Духовные беседы, послания и слова. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 270–385.
237. Макаров, В.В. Развитие понятия свободы в философской традиции / В.В. Макаров ; под ред. Ю. И. Ефимова ; Российская акад. наук, Академический физико-технологический ун-т, Санкт-Петербургская каф. философии. – СПб : Изд-во Политехнического ун-та, 2008. – 147 с.
238. Малков, П.Ю. Учение прп. Максима Исповедника об образе и подобию Божиих в человеке: синергийный аспект / П.Ю. Малков // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2017. – №71. – С.11–29.
239. Мамардашвили, М.К. Возможный человек : монография / Мераб Мамардашвили. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» : Панглосс, 2019. – 495 с.
240. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / Г. Мандзаридис. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. – 129 с.
241. Марк Минуций Феликс. Октавий / Марк Минуций Феликс // Богословские труды. Вып. 22.. – М. : Издание Московской Патриархии, 1981. С. 139–177.
242. Марк Подвижник. Главы о трезвении / Марк Подвижник, преподобный. // Аскетические творения– 2-е изд., испр. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. – С. 184–201.
243. Марк Подвижник. Наставления святого Марка Подвижника о духовной жизни / Марк Подвижник // Добротолюбие : в 5 т. / пер. с греч. святителя Феофана Затворника. – 4-е изд. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – Т. 1. – С. 451–526.
244. Марк Подвижник. Слово пятое. Советы ума своей душе / Марк Подвижник, преподобный // Аскетические творения. – 2-е изд., испр. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. – С. 129–137.

245. Марков, Б.В. Исповедь и признание / Б.В. Марков // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / М. С. Уваров, С. С. Гусев, Г. Л. Тульчинский и др. ; под ред. Г. Л. Тульчинского и М. С. Уварова; Междунар. каф. ЮНЕСКО по философии и этике СПб Науч. центра РАН. – СПб: Алетейя, 2001. – 409 с.
246. Марру, Анри-Ирене. Святой Августин и августинианство / Анри-Ирене Марру. ; пер. О. Головой . – Долгопрудный (Моск.обл.) : Вестком, 1999. – 207 с.
247. Матушевский, И. Дьявол в поэзии: История и психология фигур, олицетворяющих зло в изящной словесности всех народов и веков / И. Матушевский ; пер. с польск. – Изд. 2-е – М.: ЛЕНАНД, 2015. – С.104.
248. Мейстер Экхарт. Изречения // Духовные проповеди и рассуждения / Мейстер Экхарт. – Репринтное издание. 1912 г. – М. : Политиздат, 1991. – С. 177–184.
249. Мейстер Экхарт. Марфа и Мария // Духовные проповеди и рассуждения / Мейстер Экхарт. – Репринтное издание. 1912 г. – М. : Политиздат, 1991. – С. 107–119.
250. Мейстер Экхарт. О том, что Бог един = Deus unus est / Мейстер Экхарт // Антология средневековой мысли : Теология и философия европейского Средневековья в 2 т. Т. 2. / Ин-т философии РАН, Рус. христиан. гуманит. ин-т; науч. ред. С.С. Неретина. – СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. – С.393–400.
251. Мефодий (Зинковский), иеромонах. Святоотеческие категории и богословие личности : научное издание / Мефодий (Зиньковский), иеромонах. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014. – 320 с.
252. Милано, А. Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви / А. Милано ; отв. ред. М. Талалай; пер. с итал. и науч. ред. Ю. Иванова, П. Соколов. – СПб.: Алетейя, 2019. – 548 с.
253. Митролит Иерофей (Влахос). Православная духовность. М.: Изд-во Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 2009. – 135 с.

254. Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труд по социальной антропологии / М. Мосс; сост., пер. с фр., предисловие, вступит, статья, комментарии А.Б. Гофмана. – М. : КДУ, 2011. – 416 с.
255. Мунье, Э. Персонализм / Э. Мунье ; пер. с фр. и примеч. И.С. Вдовина. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.
256. Мусхелишвили, Н.Л. Традиция *lectio divina*: когнитивно-психологическое прочтение. Схоластический рационализм в истории мышления: от Средних веков к Новому времени / Н.Л. Мусхелишвили ; отв. ред. Д. В. Шмонин. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – С.5–18.
257. Мухин, А.С. Категории «пространство» и «время» в философии античности, средних веков и Возрождения / А.С. Мухин // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2007. – №37, т.14. – С. 137–142.
258. Мышкина, М.С. Идея личности в христианской культуре средневековья // Известия Самарского научного центра РАН. – 2009. – №4–1. – С. 123–131.
259. Нагевичене, В.Я. Целостный человек: христианская традиция : автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.13 / В.Я. Нагевичене ; Ур. гос. ун-т им. А.М. Горького. – Екатеринбург, 2006. – 348 с.
260. Неллас, П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / П. Неллас ; пер. с англ. Н.Б. Ларионова. – М. : Никея. – 304 с.
261. Немесий Эмесский. О природе человека / Немесий Эмесский ; пер. с греч. Ф. С. Владимирского ; сост. и пред. М.Л.Хорькова. – М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2011. – 464 с. Серия История христианской мысли в памятниках.
262. Неретина, С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы / С.С. Неретина // Августин: pro et contra : Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей : антология / сост.: Р.В. Светлов, В.Л. Селиверстов. – СПб. : Изд-во Русского Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. – С.757–799.

263. Неретина, С.С. Воля как провокация творчества // Интеллект и воля в средневековой мысли : альманах / С.С. Неретина ; под ред. О. Э. Душина, К. А. Шморага. – СПб; Псков : Псковский государственный университет. 2020. – С. 7–28.
264. Неретина, С.С. Подступы к проблеме времени и процесса (Аристотель и Августин, Хайдеггер и Поппер) / С.С. Неретина // Vox : Философский журнал. – 2012. – №12. – С. 16–48.
265. Неретина, С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра / С.С. Неретина. – М. : Гнозис, 1994. – 216 с.
266. Неретина, С.С. Через идею диалога культур / С.С. Неретина // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С.23–28.
267. Неретина, С.С., Огурцов, А.П. Пути к универсалиям / Светлана Неретина, Александр Огурцов ; Ин-т философии РАН. – СПб: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2006. – 999 с.
268. Нехаев, А.В. Становление *grammatica speculativa*: анализ некоторых особенностей реализма, концептуализма и номинализма в решении проблемы универсалий / А.В. Нехаев // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. – Сер. : Философия. Психология. Педагогика. – 2011. – №1, вып.1. – С. 29–34.
269. Николаенко, О.Ф. Идея зрелой личности в европейской культуре : дис. ... канд. философ. наук: 09.00.13 / О.Ф. Николаенко ; Южный Федеральный университет. – Ростов н/Д, 2007. – 154 с.
270. Оккам, У. Избранное / Уильям Оккам; пер. с лат. А.В. Апполонова и М.А. Гарнцева ; под общ. ред. А.В. Апполонова. – М.: Едиториал УРСС, 2002. — 272 с. (*Bibliotheca Scholastica*; Вып. 3.)
271. Омельчук, Р.К. Века как характеристика человеческого бытия / Р.К. Омельчук // Вестник ИрГТУ. – 2010. – № 6 (46). – С. 313–319.
272. Омельчук, Р.К. Вера как фундаментальная экзистенциальная ценность / Р.К. Омельчук // Ценности и смыслы. – 2011. – №5 (14). – С. 112–127.
273. Ориген. Гомилии на Книгу Исход / Ориген ; пер. с лат. А. Шперл // Азбука веры. [Электронный ресурс] URL:

- <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-ishod/> (дата обращения: 24.07.2019).
274. Ориген. Гомилия на Евангелие от Луки / Ориген ; пер. с лат. А. Шперл – // Азбука веры. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-evangelie-ot-luki/> (дата обращения: 21.03.2017).
275. Ориген. О началах / Ориген // Мистическое богословие Восточной Церкви ; пер. с древнегреч / сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. – С. 31–304.
276. Ориген. Против Цельса / Ориген // О началах. Против Цельса. – СПб : Библиополис, 2008. – С. 404–790.
277. Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна / Ориген ; пер., коммент. и предисл. О. И. Кулиева. – СПб.: Издательство РХГА, 2018. – 540 с.
278. Ориген. Увѣщеваніе къ мученичеству / Ориген // Творенія учителя Церкви Оригена. – 2-е изд. – СПб: Изданіе книгопродавца И.Л. Тулузова, 1897. – С. 165–236.
279. Оригенъ. О молитвѣ / Ориген // Творенія учителя Церкви Оригена. – 2-е изд. СПб: Изданіе книгопродавца И.Л. Тулузова, 1897. – С. 1–164.
280. Отто, В. Греческие Боги. Картина божественного в зеркале греческого духа / Вальтер Отто ; пер. с нем. О.М. Ракитянской. – СПб.: Владимир Даль. – 320 с.
281. Палама Григорий. Сто пятьдесят глав / Григорий Палама ; пер. с греч. и примеч. А.И. Сидорова. – Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.
282. Палладий. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / Палладий, еп. Еленопольский. – М. : Благовест, 2013. – 384 с.
283. Пархоменко, Р.Н. Генезис идеи свободы в западноевропейской философии / Р.Н. Пархоменко // Философская мысль. – 2012. – № 4. – С. 179 – 210.
284. Пастуро М. Символическая история европейского средневековья / Мишель Пастуро ; пер. с фр. Е.Решенниковой. – СПб.: «Александрия», 2019. – 448 с.

285. Пастырь Ерма // Писания мужей апостольских : сборник / Пастырь Ерма ; пред., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенского ; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А.Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса ; пер. с древнеармян. и коммент. В. М. Лурье ; пер. с араб. М. В. Грацианского. – Изд. 2-е, перераб. и доп. воспр. изд. 1895 г. с доп.. – М. : Издательский совет Русской православной церкви. – С. 191–247.
286. Пелагий. Послание к Деметриаде / Пелагий // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – С. 594–635.
287. Петракова, А.С. Конструирование процессов идентификации и самоидентификации личности в социальной онтологии Средневековья / А.С. Петракова // Философия права. – 2017. – № 3 (82). – С. 68–71.
288. Петрарка, Ф. Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру / Франческо Петрарка. – М.: Издательство ЛКИ, 2011. – 144 с.
289. Петров, В.В. Гнозис у Максима Исповедника / В.В. Петров // Мера вещей = The Measure of things : человек в истории европейской мысли / [Вдовина Г. В. и др.] ; общ. ред. и сост. Г. В. Вдовиной. – М. : Аквилон, 2015. – С. 618–640.
290. Петров, В.В. Иоанн Скотт о несуществовании зла / В.В. Петров // Проблема зла и теодицеи: Материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г. – М., 2006. – 140–152 с.
291. Писаревъ, Л.И. Ученіе блажь. Августина, Епископа Иппонійского. Ученіе о челоѡкѡ въ его отношеніи къ Богу / Сочиненія Леонида Писарева. – Казань : Типо-литографія Императорскаго университета, 1894. – 360 с.
292. Письма Плиния Младшего : Кн. I–X. / изд. подгот. М. Е. Сергеенко, А. И Доватур; примеч. М. Е. Сергеенко и др. – 2-е изд., перераб. – М. : Наука, 1982. – 407 с.
293. Платон. Протагор. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. – М. : Эксмо, 2009. – С. 158–216. – (Зарубежная классика).

294. Платон. Софист / Платон // Собрание сочинений: в 4 т.– М. : Мысль, 1993. – Т.2. – С. 275–344.
295. Платон. Федон. Диалоги / Платон; пер. с древнегреч.; примеч. Л.Сумм. – М. : Эксмо, 2009. С. 286–359. (Зарубежная классика).
296. Платон. Теэтет / Платон ; перевод с греч. и примечания В. Сережникова. – М.;Л.: СОЦЭКГИЗ, 1936. – 192 с. (Серия Классики философии.)
297. Полозова, И.В. Личность с точки зрения метафизики и аксиологии / И.В. Полозова // Социально-гуманитарное обозрение. – 2020. – № 1. – С.28–31.
298. Полозова, И.В. Понятие личности и его утрата в философии и современной культуре / И.В. Полозова // Социально-гуманитарные знания. – 2020. – №2. – 95–103.
299. Попов, И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария египетского / И.В. Попов // Богословский вестник. – 1905. –№6. – С. 237–278.
300. Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка / Авва Дорофей. – М. : Благовест, 2010. – 415 с.
301. Преподобный Антоний Великий. Двадцать слов к монахам // Поучения / Преподобный Антоний Великий ; сост. Е. А. Смирнова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – С. 132–160.
302. Преподобный Исаак Сирий. Избранные главы второго слова о знании / Преподобный Исаак Сирий // Богословские труды ; пред., публикация и пер. с сирийского А.Д.Макарова. – М. : Издательство Московской Патриархии, 2018. – С. 38–54.
303. Преподобный Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия / Максим Исповедник // Избранные творения – М.: Паломникъ, 2004. – С. 289–342.
304. Прокофьев, А.В. Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах) / А.В. Прокофьев // Этическая мысль. – 2000. – №1. – С. 159–181.
305. Протоиерей Сергей Булгаков. Главы о Троичности. Экскурс.Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии / Сергей Булгаков,

- протоиерей // Журнал «Православная мысль». – №1. [Электронный ресурс]
URL: <http://ivashek.com/ru/texts/theology-texts/723-uchenie-ob-ipostasi-i-sushchnosti-v-vostochnom-i-zapadnom-bogoslovii> (дата обращения: 02.02.2021).
306. Псалтирь преподобного Ефрема Сирина / сост. свт. Феофан Затворник. — М.: Сибирская Благовонница, 2016. – 333 с.
307. Рабинович, В.Л. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух / В.Л. Рабинович. – М. : Книга, 1991. – 496 с.
308. Рейфман, Б. В. «Возможные миры» новоевропейской культуры: по поводу спора о «Личности» между Л. М. Баткиным и А. Я. Гуревичем / Б.В. Рейфман // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2013. – №11 (112). [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vozmozhnye-miry-novoevropeyskoj-kultury-po-povodu-spora-o-lichnosti-mezhdu-l-m-batkinym-i-a-ya-gurevichem-1> (дата обращения: 09.01.2021).
309. Реутин, М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья / М.Ю. Реутин. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.
310. Реферовская, Е.А. «Спор» реалистов и номиналистов / Е.А. Реферовская // История лингвистических учений. Средневековая Европа / [Ю. К. Кузьменко, А. Б. Черняк, Ю. А. Клейнер и др.] ; отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон ; [предисл. А. Десницкой]. – Л. : Наука ; Ленинградское отд-ние, 1985. – 288 с.
311. Розин, В.М. Личность и ее изучение : монография / В.М. Розин. – М. : Едиторал УРУС, 2004. – 232 с.
312. Ролинк, Ф. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий // Богословие личности / Филип Ролинк ; под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – С.65–72.
313. Романенко, Ю.М. Метафизическое значение понятия «метанойа» / Ю.М. Романенко // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедаль-

ного слова. / Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г.) Санкт-Петербург: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение), 1997. – С.36 – 38.

314. Романов, А.А. Понимание самопознания в трудах христианских апологетов и учителей церкви / А.А. Романов // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. – 2018. – №3. – С. 69–79.

315. Рындин, Д.Г. «Исповедь» Августина как опыт понимания события / Д.Г. Рындин // Vox. Философский журнал. – 2012. – №12. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ispoved-avgustina-kak-opyt-ponimaniya-sobytiya> (дата обращения: 31.05.2021).

316. Свендсен, Л. Философия свободы / Л. Свендсен ; пер. с норв. – М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 264 с.

317. Святаго отца нашего Антонія Великаго, Письма къ монахамъ. 1. О удалении отъ міра // Журналь «Христіанское чтение, издаваемое при Санктпетербургской Духовной Академіи». – СПб.: Въ Типографіи Медицинскаго Департамента Министерства Внутреннихъ Дѣлъ, 1826. – Ч. 22. – С. 40–52.

318. Святая Тереза Авильская. Жизнь в молитве / Тереза Авильская ; пер.с англ. С. Калюжный. – Киев: ТОВ «Книгноша», 2013. – 260 с.

319. Святитель Григорий Двоеслов. Пред очами Божиими / Григорий Двоеслов. – М. : Православ. братство святого апостола Иоанна Богослова, 2013. – 64 с. (Серия «Духовная библиотека»).

320. Святитель Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души // Избранные творения / Григорий Двоеслов Святитель. – М.: Паломник, 1999. – 734 с.

321. Святой Франциск Ассизский. Сочинения. Наставления, уставы, увещевания / Святой Франциск Ассизский. – М.: НОЧУ «Издательство Францисканцев», 2009. – 304 с.

322. Семенов, В.Е. Свобода и потенциальные возможности / В.Е. Семенов // Философские науки. – 2017. – № 10. – С. 95–119.

323. Сергеев, К.А. Сущность человеческого бытия в философии Платона / К.А. Сергеев, Л.С. Камнева // Государство / Платон ; вступ. ст.: К.А. Сергеев, Л.С. Камнева ; пер. А. Н. Егунова. – СПб. : Наука, 2005. – 507 с. (Слово о сущем; Т. 53.).
324. Сергеев, К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция / Ю.В. Перов, К.А. Сергеев, Я.А. Слинин // Очерки истории немецкого классического идеализма. – СПб: «Наука», 2000. – С. 8–153.
325. Серегин, А.В. Проблема зла у Оригена / А.В. Серегин // Проблема зла и теодицеи: материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г. – М., 2006. – С. 153–165.
326. Сигер Брабантский. Вопросы о разумной душе / Сигер Брабантский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 2. – С. 242–250.
327. Симеон Новый Богослов. Слово 44 / Симеон Новый Богослов // Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. Въ переводѣ на русскій языкъ съ новогреческаго Епископа Теофана. Вып. 1. – М.: Въ Университетской типографіи (М. Катковъ), 1882. – С. 327–337.
328. Симеон Новый Богослов. Слово 5 / Симеон Новый Богослов // Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. Въ переводѣ на русскій языкъ съ новогреческаго Епископа Теофана. Вып. 1. – М.: Типо-литографія И. Ефимова, 1892. – С.57–63.
329. Синайский, Н. Аскетические наставления // Добротолюбие : в 5 томах. Т.2 / Нил Синайский ; пер. с греч. святителя Феофана Затворника. – 4-е изд. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 201-296.
330. Скот, И. О личности // Избранное / Блаженный Иоанн Дунс Скот ; сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 583 с. (Францисканское наследие).
331. Степанова, Е.А. Вера как бытие человека в Боге / Е.А. Степанова // Антиномии. – 2005. – №6. – С. 131–148.

332. Сузо, Г. Книжка истины / Генрих Сузо // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – С. 466–486.
333. Сульпиций Север. Диалог I // Сочинения / Сульпиций Север ; пер. с лат., ст., коммент., указ. А.И. Донченко. – М. : РОССПЭН, 1999. – С. 131–152 ;132.
334. Сульпиций Север. Житие Мартина Турского // Сочинения / Сульпиций Север ; пер. с лат., ст., коммент., указ. Донченко А. И. – М. : РОССПЭН, 1999. – С. 91–116.
335. Тарасов, П.Г. Идея формирования внутреннего человека в античной философии и христианском вероучении / П.Г. Тарасов // Научные ведомости Белгородского государственного университета ; Сер.: Философия. Социология. Право. – 2007. – №1. – С. 31–38.
336. Татиан. Речь к эллинам / Татиан // Ранние отцы Церкви : антология. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. – С. 369–404.
337. Таулер, И. Блаженство союза с Богом // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – С. 218–222. (Серия «Mystica christiana» / Рус. христ. гуманитар. ин-т).
338. Таулер, И. Жизнь духом // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – С. 211–217.
339. Таулер, И. О «Не-Я» // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – С. 204–210.
340. Таулер, И. О Божественной глубине // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – С. 244–248.

341. Таулер, И. О вкушении Тела Христова // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – С. 231–239.
342. Таулер, И. О Вознесении // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – С. 257–263.
343. Таулер, И. О действии Божьем в нас // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – 287 с. (Серия «Mystica christiana» / Рус. христ. гуманитар. ин-т). – С. 223–230.
344. Таулер, И. Отвержение Я // Царство божие внутри нас : Проповеди Иоханна Таулера / Иоаханн Таулер ; пер. И. Прохоровой. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. ин-та, 2000. – С. 198–203.
345. Тертуллиан, К. Об убранстве женщин // Избранные сочинения : пер. с латин. / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан; сост., вступ. ст. и общ. ред. А.А. Столярова. – М. : Прогресс : Культура, 1994. – С. 345–357.
346. Тертуллиан, К. Апологетик // Апологетик. К Скапуле / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан ; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. – СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2005. – С. 111–221.
347. Тертуллиан, К. О душе / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 256 с. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники».)
348. Тертуллиан, К. О Крещении // Избранные сочинения : пер. с латин. / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан; сост., вступ. ст. и общ. ред. А.А. Столярова. – М. : Прогресс : Культура, 1994. – С.93–105.
349. Тертуллиан, К. Против Маркиона: Кн. 2, гл. 7 / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан ; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А.Ю. Братухина. – СПб. : «Издательство Олега Абышко» ; Университетская книга, 2010. – 576 с.

350. Тертуллианъ, К. Посланіе къ мученикамъ / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // Творенія Тертуллиана, христіанскаго писателя въ концѣ втораго и въ началѣ третьяго века. – 2-е изд.: – СПб.: Изданіе Кораблева и Сирякова, 1849. – С. 193–201.
351. Торубарова, Т.В. Метафизика антропоцентрической свободы (от Декарта к Канту) : монографія / Т.В. Торубарова. – Курск, 1994. – 144 с.
352. Торубарова, Т.В. Мир как слово: научное издание / Т.В. Торубарова. – Москва : Изд-во МГУ, 2007. – 262 с.
353. Торубарова, Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме / Т. В. Торубарова. – СПб. : Наука, 1999. – 259 с.
354. Тульчинский, Г.Л. Феноменология зла и метафизика свободы / Г.Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2018 – 484 с.
355. Уваров, М.С. Архитектоника исповедальнаго слова / М.С. Уваров. – СПб.: Алетейя, 1998. – 256 с.
356. Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских : сборник / пред., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенскаго ; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса ; пер. с древнеармян. и коммент. В. М. Лурье ; пер. с араб. М. В. Грацианскаго. – Изд. 2-е, перераб. и доп. воспр. изд. 1895 г. с доп.. – М. : Издательский совет Русской православной церкви. – С. 41–63.
357. Федчук, Д.А. «Сущность» и «существование» у Фомы Аквинскаго : дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / Д.А. Федчук ; Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб, 2003. – 175 с.
358. Федчук, Д.А. Бытие, сущее и сущность в метафизике Альберта Великаго / Д.А. Федчук // Гуманитарные исследования в восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – № 4. – 2018. – С.90–99.
359. Федчук, Д.А. Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция / Д.А. Федчук // HORIZON. Феноменологические исследования. – 2013. – №2 (2). – С. 75–85.

360. Филон Александрийский. О сотворении мира, согласно Моисею // Толкования Ветхого Завета / Филон. – М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – С.51–113.
361. Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее / Филон // Толкования Ветхого Завета. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – С. 200–151.
362. Филон Александрийский. О херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине / Филон // Толкования Ветхого Завета. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – С. 252–307.
363. Фокин, А.Р. «Ипостась» как богословский термин в патристике / А.Р. Фокин. [Электронный ресурс] URL:<https://azbyka.ru/ipostas-kak-bogoslovskij-termin-v-patristike> (дата обращения 31.01.2020)
364. Фокин, А.Р. Ранняя версия христианской теодицеи: Тертуллиан о происхождении и природе зла / А.Р. Фокин // Проблема зла и теодицеи: материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г. – М., 2006. – С. 202–213.
365. Фокин, А.Р. Элементы учения об обожении в латинской патристике А.Р. Фокин // Вестник Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. – 2012. № 6 (44). – С. 7–20.
366. Фома Аквинский. О единстве интеллекта против аввероистов // Сочинения / Фома Аквинский ; сост., пер. с лат., ввод. ст. и коммент. А.В. Апполонова. – Изд. 5-е. – М.: Едиториал УРСС, 2011. – С. 2–117.
367. Фома Аквинский. О природе слова, [рождаемого] интеллектом // Интеллектуальные традиции античности и Средних веков (исследования и переводы) / Фома Аквинский ; сост. и общ. ред. М.С. Петровой. – М.: Кругъ, 2010. – 736 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах).
368. Фома Аквинский. О Сущем и сущности // Сочинения / Фома Аквинский ; сост., пер. с лат., ввод. ст. и коммент. А.В. Апполонова. – Изд. 5-е. – М.: Едиториал УРСС, 2011. – С. 134–191.

369. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1 / Фома Аквинский; пер. и прим. Ю.Бородай. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 440 с.
370. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 2 / Фома Аквинский; пер. и прим. Т.Ю. Бородай. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 584 с.
371. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43. Т. 1 / Фома Аквинский; пер. с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. – Киев : Эльга : Ника-Центр ; Москва Элькор-МК 2002. – 560 с.
372. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 44–74. Т. 2 / Фома Аквинский; пер. с лат. С.И. Еремеева. – Киев : Эльга: Ника-Центр. 2003. – 336 с.
373. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 3. Вопросы 27–59. Т. 11. / Фома Аквинский; пер. с лат. С.И. Еремеева. – Киев : Эльга : Ника-Центр. 2013. – 439 с.
374. Фоссье, Р. Люди Средневековья / Р. Фоссье; пер. с франц. А.Ю. Карачинского, М.Ю. Некрасова, И.А. Эгипти. – СПб : Евразия, 2020. – 352 с.
375. Фромм, Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; пер. с англ. Г.Ф. Швейника; общ. ред. и послесл. [с. 248–267] П.С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1990. – 269, [2] с.
376. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; пер. нем. А.Г. Чернякова. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
377. Хайруллин, А.Г. Социально-философский анализ генезиса личности и ее свободы : дис. ... доктора философских наук : 09.00.11 / А.Г. Хайруллин ; Башкирский гос. ун-т. – Уфа, 2000. – 261 с.
378. Хейзинга, Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга ; сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; коммент., указатели Д. Э. Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 786 с.

379. Хомелев, Г.В. Метафизика абсолютной свободы: христианское понимание / Г.В. Хомелев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 11 (49): в 2 ч. Ч. 2. – С. 176–180.
380. Хомелев, Г.В. Философский и религиозный смысл христианского учения о свободе человека / Г.В. Хомелев // Манускрипт. – 2018. – № 1(87) – С. 93–98 ; 96.
381. Цицерон, М. Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту [Текст] : в 3 т. Т.1 / Марк Туллий Цицерон ; пер. и коммент. В. О. Горенштейна ; посл.: С. И. Ковалев ; А. И. Доватур ; отв. ред. акад. И.И. Толстой. – М. ; Л. : Изд. и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР в Л., 1950. – 504 с. (Литературные памятники/ Акад. наук СССР).
382. Чистякова, О.В. Свобода воли и Божественное предопределение в восточной и западной патристике в контексте ортодоксальных (сотериологических) и философских различий / О.В. Чистякова // Logos et Praxis. – 2018. – №2. – С. 6–15.
383. Чурсанов, С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века / С.А. Чурсанов ; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2019. – 263 с.
384. Шмонин, Д.В. Схоластический рационализм о «реализации» универсалий // Схоластический рационализм в истории мышления: от Средних веков к Новому времени / отв. ред. Д.В. Шмонин. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – С.5–18.
385. Шопенгауэр, А. Свобода воли и основы морали : Две основные проблемы этики / А. Шопенгауэр; пер. с нем. Ф.В. Черниговца. – 2-е изд. – Санкт-Петербург : А.С. Суворин, 1887. – 352 с.
386. Шульц, Д.Н. Взаимосвязь вопроса об универсалиях и различных вопросов христианской философии / Д.Н. Шульц // Философия и культура. – 2013. – № 10. – С. 1470–1478.

387. Эриугена, И. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Иоганн Скот Эриугена ; вступ. ст., пер. и примеч.: В.В. Петров. – М.: «Греко–латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 1995. – 352 с.
388. Эриугена, И. О разделении природы / Иоганн Скот Эриугена // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под. ред. С.Неретиной; сост. С.Неретиной, Л.Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – С. 166–189.
389. Юлиана Нориджская. Откровения Божественной Любви / Юлиана Нориджская. – М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 560 с.
390. Яворский, Д.Р. Социокультурный подтекст проблемы универсалий в средневековой схоластике / Д.Р. Яворский // Известия ВГПУ. – 2009. – №3. – С. 44–48.
391. Яннарас, Х. Вера церкви : Введение в православное богословие : пер. с новогреч. / Христос Яннарас; [Предисл. М. Ставру]. – М. : Центр по изуч. религий, 1992. – 230 с.
392. Θεοφίλῃ Ἀντιοχείῃσῃ. Τρεῖς βιβλία πρὸς Ἀβτολίку οὐ τὴν χριστιανικήν. Παмятники древней христiанской письменности въ русскомъ переводѣ / Θεοφίλῃ Ἀντιοχείῃσῃ // Σοχινенiя древнихъ христiанскихъ ἀπολογητῶν. Приложенiе къ Православному Ὁβозрѣнiю. – Μ.: Ἐνιὴρσικητiκῃ Τυπογραφiῃ (Κατκὼβъ и К°), 1865. – 100 с.
393. Au W. By Way of the Heart: Toward a Holistic Christian Spirituality / W. Au Mahwah, NY: Paulist, 1989. – 240 p.
394. Auguries / ed. David J. A. Clines, Stephen D. // The Jubilee Volume of the Sheffield Department of Biblical Studies. Jsot Supplement Series: Sheffield Academic Press, 1998. – Vol. 269. – 337 p.
395. Augustine, A. On Man's Perfection in Righteousness // Church Fathers: Augustine became Bishop of Hippo. On Man's Perfection in Righteousness / Augustine Aurelia ; transl. by Peter Holmes and Robert Ernest Wallis, and revised by Benjamin B. Warfield. From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series – Vol. 5. Ed. by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Rev. and

ed. for New Advent by Kevin Knight [Text electronic] URL: <http://www.newadvent.org/fathers/1504.htm> (дата обращения 28.10. 2012).

396. Augustinus, A. De dialectica. Spurious and doubtful works. English & Latin. Selections / Augustine Saint, Bp. of Hippo.; transl. with introd. and notes by B. Darrell Jackson from the text newly edited by Jan Pinborg. – Dordrecht, Holland ; Boston : D. Reidel, 1975. – 156 p.

397. Bernard. The Steps of Humility/ Bernard, Abbot of Clairvaux transl., with Introduction and Notes, as a study of his Epistemology by *George B. Burch*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940. – 287 p.

398. Burrell, D. B., C.S.C. The Challenge to Medieval Christian Philosophy: Relating Creator to Creatures David // Medieval philosophy and the Classical tradition In Islam, Judaism and Christianity / D. Burrell B. ; ed. by J. Inglis – London and New York: Routledge Curzon Taylor & Francis Group, 2005. – 275 p.

399. Burton-Christie, D. The Word in the Desert: scripture and the quest for holiness in early Christian monasticism / D. Burton-Christie. – Oxford : Oxford University Press, 1993. – 352 p.

400. Butler, E.C. Benedictine Monachism: Studies in Benedictine Life and Rule / Butler Dom Cuthbert Monk of Downside Abbey. 2nd ed., with Supplementary Notes / E. C. Butler. – London; NY : Longmans, Green, and Company 1924. – 424 p.

401. Bynum, C.W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* / C. Bynum Walker. – NY : Zone Books, 1991. – 426 p.

402. Cadiou, R. La jeunesse d'Origen. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au debut du III-eme siecle / R. Cadiou. – Paris : Gabriel Beauchesme et ses fils, editeurs, 1935. – 424 p.

403. Cajetan Reilly, O.P. Saint Thomas and Albert the Great / O.P. Reilly Cajetan // Dominicana. – 1931. – Vol. 16, No. 1. – P. 19–26.

404. Caldwell, W. The Doctrine of Satan: I. in the Old Testament / W. Caldwell // The Biblical World. – 1913. – 41.1 – P. 29–33.

405. Capitani, F. De. *De Libero Arbitrio di S. Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e comment / F. De. Capitani. – Vita e Pensiero: Pubblicazioni dell' Università Cattolica, 1987. –544 p.
406. *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century // World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* / ed. by Bernard McGinn, John Meyendorff, and Jean Leclercq. – NY: Crossroad Publishing Company, 1986. – 502 p.
407. Conn, W.E. *The Desiring Self: Rooting Pastoral Counseling and Spiritual Direction in Selftranscendence* / W. E. Conn. – Mahwah, NJ: Paulist Press, 1998. – 188 p.
408. Cullen, J.A. *The patristic concept of the deification of man examined in the light of contemporary notions of the transcendence of man : Thesis Keble College* / J.A. Cullen, D Phil. – Oxford Michaelmas Term, 1985. – 325 p.
409. Culver Elsie Thomas. *Women in the world of religion*. – New York:Doubleday, Garden City, 1967. – 340 p.
410. Danielou, J. *From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers* / J. Danielou ; transl. by W. Hibberd. – London : Burns & Oates, 1960. – 296 p.
411. Danielou, J. *Gospel Message and Hellenistic Culture* / J. Danielou. – London : Philadelphia, 1973. – 540 p.
412. Derwas, J. Chitty. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* / Derwas J. Chitty. – Oxford: Blackwell, 1966. – 17 pp.
413. Destro, A. *Self, Identity and Body in Paul and John Pesce // Self, soul, and bodyin religious experience* / A.M. Destro ; ed. Baumgarten, A. et al. – Leiden ; Boston 1998. – P. 184–197.
414. Dillon, J. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Front Cover. John M. Dillon / J.Dillon– Ithaca, N.Y.: *Cornell University Press*, 1977. –429 p.
415. Downey, M. *Understanding Christian Spirituality* / Michael Downey. – NY: Paulist Press, 1997. – 156 p.

416. Emery, K. Reading the world rightly and squarely: Bonaventure's doctrine of the cardinal virtues / Kent Emery Jr. // *Traditio*. – 1983 – Vol. 39 – P. 183–218.
417. Endean, Ph. Christian Spirituality and the Theology of the Human Person // *The Blackwell companion to Christian spirituality* / Philip Endean ; ed. by Arthur Holder. –Oxford ; Malden, MA : Blackwell Publishing, 2005. – P.223–238.
418. Fanning, S. Mystics of the Christian tradition / S. Fanning. – London: New Fetter Lane, 2001. – 279 p.
419. Fitzgerald, A. Augustine through the Ages: an Encyclopedia / Allan Fitzgerald, John C. Cavadini Grand Rapids – Michigan: W.B. Eerdmans, 1999. – 902 p.
420. Franks, W.P. Divine freedom and will defenses / W.P. Franks // *Heythrop Journal*. – 2015. –56 (1). – P. 108–119.
421. Glenn Paul, J. A Tour of the Summa / Paul J. Glenn. – St. Louis: B. Herder Book, 1960. – 466 p.
422. Groeschel, B. J. Spiritual Passages. The Psychology of Spiritual Development / B. J. Groeschel. – Bangalore: Claretian Publication, 2003. – 206 p.
423. Haering, B. A Sacramental Spirituality / B. Haering. – 1st ed. – NY: Sheed and Ward, 1965. – 281 p.
424. Hanluen, K. Grace, Free Will, and the Lord's Prayer: Cyprian's Importance for the «Augustinian» Doctrine of Grace Western Theological Seminary / Hanluen Komline Kantzer // *Augustinian Studies*. – 2014. – Vol. 45:2. – P. 247–279.
425. Haskins, Ch. Gender Bias in the Roman Catholic Church: Why Can't Women be Priests? / Cheryl Y. Haskins // *University of Maryland Law Journal of Race, Religion, Gender & Class*. – 2003. – Vol.3. – P. 100–124.
426. Hatch, E. The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church / E. Hatch. – NY : Harper Torchbooks, 1957. – 359 p.
427. Hausheer, H. St. Augustine's Conception of Time / Herman Hausheer // *The Philosophical Review*. – 1937. – 46 no. 5. – P. 503–512.
428. Haydn Gurmin J. M.A. A Study of the Development and Significance of the Idea of the 'Image of God' from its Origins in Genesis through its Historical-Philosophical Interpretations to Contemporary Concerns in Science and Phenome-

nology / M.A. John Haydn Gurmin ; The Department of Philosophy National University of Ireland, Maynooth. – National University of Ireland, Maynooth. – 29th October, 2010. – 335 p.

429. Hayes, Z. The meaning of «convenientia» in the metaphysics of st. Bonaventure / Zachary Hayes // *Franciscan Studies*. – 1974. – Vol. 34. – P. 74–100.

430. Hoffmann, T. Freedom Without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom // Tobias Hoffmann. – Cambridge: Cambridge University Press, 2019. – P. 194–216.

431. Holmes, U.T. Medieval Man: His Understanding of Himself, His Society, and the World / Ed., with an Introduction, by Urban T. Holmes. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980. – 236 p. (Series: North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures).

432. Inge, W. Christian Mysticism // Bampton Lectures, 1899 / William Ralph Inge M. A. – Oxford. London: Methuen & Co., 1899. – 372 p.

433. Jakušić, D. Being and essence in Aristotle and Aquinas : A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Philosophy in Philosophy University of Warwick, Department of Philosophy / Jakušić Dino. – University of Warwick. – July, 2014. – 83 p.

434. Johnson, L.T. Faith's Freedom: A Classic Spirituality for Contemporary Christians / Luke Timothy Johnson. – Augsburg: Minneapolis, 1990. – 204 p.

435. Kinerk, S.J. Toward a Method for the Study of Spirituality, in: Gorman, M., Ed., *Psychology and Religion* / S.J. Kinerk. – NY : Paulist Press, 1985. – P. 320–324.

436. Klun, B. Fenomenologija duhovnega življenja [Phenomenology of Spiritual Life] // Udejanjanje duhovnosti v sodobnem svetu [Actualization of Spirituality in the Contemporary World] / B. Klun ; ed. P. Repar, S. Repar, A. Božič. – Ljubljana, 2012. – P. 69–92

437. Lamb, L. Eternity and Time / L. Lamb, Fr. Matthew // Published in M. Foley & D. Kreis (eds.) *Gladly to Learn & Gladly to Teach: Essays on Religion & Politi-*

- cal Philosophy in Honor of Ernest L. Fortin, A.A. – NY: Lexington Books, 2002. – P. 195–214 ; 204.
438. Lane, S.J. *Christian Spirituality: An Historical Sketch* / S.J. Lane, A. George. – Chicago: Loyola University Press, 1984. – 96 p.
439. Lloyd-Jones Martyn, D. *Studies in the Sermon on the Mount* / Martyn D. Lloyd-Jones. – Michigan :Wm. B. Eerdmans Publishing company,1976. – 337 p.
440. Long, S.A. *On the Natural Knowledge of the Real Distinction of Essence and Existence* / S.A. Long // *Nova et Vetera, English Edition*. – 2003. – Vol. 1, No. 1 – P. 75–108.
441. *Made in the Image of God Being Human in the Christian Tradition* / ed. Michael Fuller and David Jasper. – Durham: Sacristy Press. – 288 p.
442. McGinn, B. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)* : Vol. 3 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* / Bernard. McGinn. – NY: Crossroad, 1998. – 526 p.
443. McGinn, B. *The Foundations of Mysticism* : Vol. I of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* / Bernard McGinn. – NY: The Crossroad Publishing Company, 1992. – 494 p.
444. McGrath, A.E. *Christian Spirituality* / A.E. McGrath. – Oxford: Blackwell, 1999. – 216 p.
445. McGrath, A. *Christian Spirituality* / Alister McGrath. – Oxford: Blackwell Publishers, Ltd., 1999. – 224 p.
446. Melville, G. *The World of Medieval Monasticism : Its History and Forms of Life (Cistercian studies)* / G. Melville, transl. by James Mixson. – Minnesota : Cistercian Publications, 2016. – 462 p.
447. *Mining the Spirit: the study of Christian Spirituality* / ed. by Elizabeth A. Dreyer and Mark S. Burrows. – Baltimore: Johns Hopkins, 2005. – 382 p.
448. Nauta, L. *The Preexistence of the Soul in Medieval Thought* / Lodi Nauta // *Recherches de theologie ancienne et medieval*. – 1996. – Vol. 63. – P. 93–135.
449. Nuth, J.M. *Two Medieval Soteriologies: Anselm of Canterbury and Julian of Norwich* / J. M. Nuth // *Theological Studies*. – 1992. – Vol. 53. – P. 611–645.

450. O'Neill Seamus. Augustine and Boethius, Memory and Eternity / Seamus O'Neill // *Analecta hermeneutica*. – 2014. – Vol. 6. – P. 1–20.
451. Palmén, R. The Experience of Beauty: Hugh and Richard of St. Victor on Natural Theology / Ritva Palmén // *Theology*. – 2016. – Vol.4 – P. 234–253.
452. Pasnau, R. Human nature / R. Pasnau // *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 208–230.
453. Pasnau, R. *Metaphysical Themes 1274–1671*. / R. Pasnau – Oxford: Clarendon Press, 2011. – 812 p.
454. Pasnau, R. *Theories of cognition in the later Middle Ages* / Robert Pasnau. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 348 p.
455. Peklar, B. Discussing medieval dialogue between the soul and the body and question of dualism / Barbara Peklar // *ARS & HUMANITAS / VARIA*. – 2015. – Vol.9(2). –P. 172–199.
456. Plummer, C. [ed. and tr.]. *Bethada náem nÉrenn: Lives of Irish saints* / C. Plummer. – Oxford: Clarendon Press, 1922. – Vol. 1. – 337 p.
457. Ruffing, J. *Personality Sciences // The Blackwell companion to Christian spirituality* / Janet K Ruffing ; ed. by Arthur Holder. – Blackwell Publishing, 2005. P.308–324.
458. Saint Bernardine of Siena. *Sermons* / Saint Bernardine of Siena ; sel. and ed. by Don Nazareno Orlandi ; transl. by Helen Josephini Robins. – Siena: Tipograota Sooiab, 1920. – 248 p.
459. Saint Bonaventure's. *De reductione artium ad theologiam; a commentary with an introduction and translation by Sister Emma Therese Healy* / Saint Bonaventure. – NY: The Franciscan institute : Saint Bonaventure university, 1955. –158 p.
460. Salomon D.. *Corpus Mysticum: Text as Body Body as Text: Intersections of Sexuality and the Divine in Medieval Culture: The Word Made Flesh* / David A. Salomon ; ed. Susannah Mary Chewning. – Hampshire: Ashgate, 2005. – P. 141–155.

461. Sawsan, M. Al-Bitar. A Critical Analysis of Thomas Aquinas's Doctrine of the Image of God / M. Al-Bitar Sawsan // *Damascus University Journal*. – 2003. – Vol. 19, No. (3+4). – P. 17–33.
462. Stark, R. *Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women* / R. Stark // *Sociology of Religion*. – 1995. – № 56(3). – P. 229–244.
463. Stevanović, L. Human or Superhuman: the Concept of Hero in Ancient Greek Religion and/in Politics / Lada Stevanović // *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LVI*. – 2008. – Vol. 56 (2). – P. 7–22.
464. Sullivan, J.E. *The Image of God: The Doctrines of St. Augustine and Its Influence* / John Edward Sullivan– Iowa: The Priory Press, 1963. – 356 p.
465. *The Dialogue of St. Catherine of Siena: A Conversation with God on Living Your Spiritual Life to the Fullest* / Catherine of Siena, St. –TAN Books, Saint Benedict Press, LLC, 2009. – 240 p.
466. *The Spirituality of Western Christendom // The Spirituality of Western Christendom* / introd. by Jean Leclercq ; ed. by E. Rozanne Elder ; published for the Medieval Institute & the Institute of Cistercian Studies, Western Michigan University, [by] Cistercian Publications, 1976. – 217 p.
467. Underhill, E. *The Mystics of the Church* / E. Underhill. – Wilton, Connecticut: Morehouse-Barlow Co, 1998. –153 p.
468. Wetzel, J. *Time After Augustine* / James Wetzel // *Religious Studies*. – 1995. –Vol. 31, No. 3. – P. 341–357.
469. Wright, D.F. *Pelagius the Twice-Born* / D.F. Wright // *The churchman a quarterly journal of Anglican theology*. – 1972. – Vol. 86, No. 1. – P. 6–15.
470. Young, F.M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* / F.M. Young. – Hardback : University of Birmingham, 1997. – 340 p.
471. Zagzebski, L. *Divine Foreknowledge and Human Free Will* / L. Zagzebski // *Religious Studies*. – 1985. – Vol. 21. – P. 279 – 298.