

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ОТНОШЕНИЯ ПОЛА К УСТРОЕНИЮ ЧЕЛОВЕКА В ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ II–VII ВВ.

Раскрывается соотношение христианской и платонической онтологий в период становления патристической традиции. Особое внимание уделяется осмыслению отношения половой дифференциации к устройению человека в рамках эсхатологии и антропологии Оригена, Григория Нисского и Максима Исповедника. Выявляется четкая тенденция характерного для этого периода осознания самобытности христианского учения о человеке, в котором впервые теоретически постулируется существенное место половой дуальности в устройении человека.

Ключевые слова: пол; платонизм; антропология; эсхатология; образ Божий; патристическая традиция.

Контекст зарождения и развития христианской мысли наиболее точно может быть обозначен понятием «христианский платонизм». Данное понятие вскрывает проблематичность соотношения христианского опыта и идеалистической метафизики. По общему представлению, в философии Платона разработан уникальный категориальный и методологический базис, который представляет собой оптимальный инструментарий для перевода на язык философского дискурса истины религиозного опыта. Однако по мере того как христианская мысль начинает использовать этот инструментарий для систематизации своего вероучения и теоретической репрезентации церковного опыта, она обнаруживает его неотделимость от платонической онтологии, в сущности противостоящей христианской.

Восточно-христианская позиция в отношении связи святоотеческой мысли и платонизма выражена известным богословом русской эмиграции В.Н. Лосским, утверждавшим преодоление и «освящение» греческой философии через использование ее категориального аппарата для раскрытия истины христианского откровения: «Богословие должно выражать себя на языке вселенском. Не случайно же Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гносиса побудило их очистить и освятить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию все его вселенское значение» [1. С. 203].

Однако само закрепление в истории термина «христианский платонизм» указывает на то, что такое «освящение» и «преодоление» не прошло безболезненно. Начиная с «Правдивого слова» Цельса, обвинения в так называемом платонизме неизменно обращаются в адрес христианских мыслителей: «...христианство есть только платонизм “для народа”» [2. С. 152], – утверждает вслед за Цельсом и Ф. Ницше.

Современный исследователь А.Г. Тихолаз, полемизируя с В.Н. Лосским, обращает внимание на сложность разделения метода и содержания в рамках философской системы: «Платонизм во всех его исторических модификациях никогда не был совокупностью формальных “методов” и “терминов”, которыми по желанию можно было “пользоваться”. Метод философского учения является имманентным способом саморазвертывания его содержания. Всякое “использование” платонизма неизбежно оборачивалось платонизацией “пользователя”. И именно история раннехристианского богословия дает тому немало примеров» [3. С. 87].

Конечно, «платонизация» христианского мыслителя совсем не означает платонизацию христианской мысли, но лишь указывает на то, что ее взаимоотношения с греческой философией являются проблематичными.

Наиболее «острым» пунктом во взаимоотношениях христианского и платонического мировоззрений является вопрос о роли телесного начала в человеке. Платонизм утверждает негативный характер телесности как внешнего по отношению к человеку (= бессмертной душе) элемента: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний» (Федон 66 b) [4. С. 20–21].

В противоположность этому идеалу преодоления телесности христианство настаивает на идеале преображения. Человек с точки зрения христианской антропологии не есть душа. Подобное расчленяющее видение совсем не характерно для христианской мысли, для которой ведущей установкой является целостность человеческой природы.

Л.А. Успенский в работе «Богословие иконы православной Церкви» пишет: «Единение, сотрудничество, синергия человека с Богом предполагает сохранение человека во всем его духовно-душевно-телесном составе. Человек в полноте своей природы неразделим и весь участвует в освящении и преображении. В духовном опыте православия преодолено древнее и постоянное противопоставление духа и материи: и тот и другая объединены в общей причастности к тому, что превосходит и то и другое» [5. С. 193].

1. Эсхатология Оригена (185–254) как повод для исторически первого признания христианской философии существованию отношения половой дифференциации к устройению человека. После раскрытия общего историко-философского контекста развития христианской мысли необходимо обратиться к анализу отдельных богословско-философских систем святоотеческой традиции.

Однако первым представителем раннехристианской мысли, благодаря которому можно говорить о проблематизации пола в святоотеческом богословии, является мыслитель, который, несмотря на свою необыкновенно плодотворную творческую деятельность (6 000 книг), исповедническую кончину, а также первую в истории предпринятую им попытку философской систематизации христианского учения, так и не был причислен к отцам Церкви. Причиной этого послужил платонизм, оказавший серьезное влияние на мысль этого незаурядного человека. Речь идет об ученике основателя школы неоплатоников Аммония Саккоса – Оригене.

Многие исследователи фиксируют в Оригене антиномию личности-христианина и мыслителя-платоника. Так, например, Владимир Соловьев отмечает: «Хотя Ориген был и верующим христианином, и философски образованным мыслителем, но он не был христианским мыслителем или философом христианства; вера и мышление

были у него связаны в значительной степени лишь внешним образом, не проникая друг в друга» [6. С. 341–342].

Поэтому, несмотря на огромный авторитет Оригена при жизни, уже вскоре после его кончины подозрения относительно «православности» отдельных элементов его учения возросли, появились целые трактаты в опровержение его идей, имеющих платонические истоки; далее (543 г.) он был объявлен еретиком, в результате чего большее количество его трудов было забыто, утеряно и не дошло до нашего времени. Однако, как отмечает прот. Иоанн Мейендорф, «хотя Ориген и был осужден Церковью, но без знания его учения невозможно понять логику развития христианского богословия первых пяти веков, так как его учение лежит в основе всех основных течений восточной православной мысли того времени» [7. С. 9].

Учение о будущем воскресении мертвых является наиболее уязвимым элементом для «христианского платонизма», так как именно оно выявляет невозможность совмещения христианского и платонического отношений к телу. Поэтому эсхатология Оригена явилась объектом серьезной критики таких отцов, как Мефодий Патарский, Елифант Кипрский, блаженный Иероним Стридонский.

Ориген считал, что вследствие изменчивости материального состава тела воскресение не может относиться к самому телу, но касается скорее его характерного образа, который неповторим у каждого человека и не зависит от материи. Этот-то образ и воплотится в воскресении посредством светоносного эфира, созидавая нетленное духовное тело.

Телесность для Оригена имеет характер вынужденного бытия, так как появляется только в результате грехопадения и должна быть преодолена по мере приближения от падших созданий к Богу. Все разумные существа изначально не обладали телами, однако это не значит, что они были совершенно нематериальны. Ориген различает, с одной стороны, видимое чувственно воспринимаемое тело и, с другой стороны, материальную субстанцию, которая отличается от видимых тел тем, что не соединена с четырьмя такими качествами, как теплота, холод, сухость, влажность. Эта материальная субстанция неотъемлемо присуща разумным созданиям, и из нее-то впоследствии и образуются новые духовные тела, лишённые грубой чувственности нынешнего мира. Так, например, Ориген замечает: «Последовательность и разум необходимо заставляют признать ту мысль, что первоначально были сотворены разумные существа, материальная же субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них и только кажется сотворенною или прежде, или после них; на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее (телесной природы), ибо жить бестелесною жизнью свойственно, конечно, одной только Троице» [8. С. 102].

Ориген утверждает, что нет существенного различия между ангелами и людьми, имеется лишь различие в степени удаленности их от Божественного начала. Это же относится и ко всем видам разумной твари: «Каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные и из всех – в каждый отдельный чин, потому что всех этих разнообразных состояний пре-

успейания и упадка каждое существо достигает собственными движениями и усилиями, которые обуславливаются способностью каждого (существа) к свободному произволению» [8. С. 77–78].

Тело, каким оно дано в эмпирической реальности, совсем не является неотъемлемым элементом человеческого естества. «Потому, – как утверждает Ориген, – мы принуждены выбирать одно из двух: или, раз всегда у нас будут тела, отчаяться в Богоуподоблении, или, раз обещано нам блаженство единой жизни с Богом, допустить, что предстоит нам жить так же, как живет Он» [9. С. 71].

Очевидно, Ориген смешивает здесь два различных предмета – «устройство» тварного бытия, с одной стороны, и способ бытия твари – с другой. Богоуподобление как единство тварного с Нетварным источником жизни не отменяет «тварности» тварного, его онтологической специфики, а значит, и его существенного отличия от Божественной реальности. «Отличие» или «различение» в системе Оригена носит скорее негативный характер, хотя «разнообразие мира не может существовать без тел» [8. С. 98]. Будущее единение всего в Боге он понимает как преодоление вместе с материей и многообразия, свойственного материи: «Когда мир стал нуждаться в различии и разнообразии, то материя с полной покорностью предоставила себя Богу как Господу и Творцу своему для различных родов и видов вещей, чтобы Он произвел из нее различные формы небесных и земных тел. Когда же вещи начнут стремиться к тому, чтобы всем им составлять одно, как одно Отец и Сын, тогда, понятно, уже не будет разнообразия там, где все составляют одно» [8. С. 295].

Однако из приведенных выше слов вовсе не следует, что в будущей жизни будет преодолена всякая материя и всякое разнообразие. Различая тела по степени «плотности», Ориген настаивает на преодолении только самой «плотной» или грубой телесности: «Эта материальная субстанция мира сего имеет природу, способную ко всевозможным превращениям. Когда она привлекается к низшим существам, то образует более или менее грубые и плотные тела, и, таким образом, различает собою (все) эти видимые и разнообразные роды (сущест)в мира. Когда же она служит существам более совершенным и блаженным, то блистает сиянием небесных тел и украшает одеждami духовного тела либо ангелов Божиих, либо сынов воскресения. Из всех этих (тел) будет составлено разнообразное и разнovidное состояние единого мира» [8. С. 102].

Эсхатологическая позиция Оригена, по-видимому, вполне соответствует и духу, и букве христианского откровения: «Тело, каким мы будем пользоваться в нетлении, в силе и в славе будет не иное, чем то, каким мы пользуемся теперь, в уничижении, в тлении и в немощи; но то же самое тело, освободившись от немощей, в каких оно существует теперь, изменится в состоянии славы и делается духовным» [8. С. 297]. Однако телесность «будущего века», по Оригену, не может включать самых «грубых» и «приземленных» особенностей человеческого тела. Таким образом, Ориген приходит к выводу об акцидентальном значении полового различия. И, без сомнения, будущее всеобщее воскресение мертвых, по Оригену, не предполагает восстановления полового различия и пищеварительной

системы. Так, известный современный богослов диакон Андрей Кураев отмечает: «Ориген... считал, что у людей, когда они воскреснут, не будет половых органов и не будет пищеварительной системы, потому что в царствии Божиим уже не надо вкушать грубую пищу (и потому там не понадобятся зубы, печень, почки, селезенка), а половые органы тоже там не нужны, потому что в Царствии Божиим не женятся и замуж не выходят. Казалось бы, что Ориген очень логичен. И, тем не менее, вдруг против этой как будто логичной концепции встают святые отцы» [10. С. 470–471].

Особое внимание и Оригеном, и полемизирующими с ним святыми отцами было обращено на один из известных отрывков Евангелия, в котором Иисус Христос, отвечая саддукеям на вопрос о том, чью женою после воскресения будет женщина, вышедшая последовательно замуж за семерых братьев, говорит: «...заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф 22:29–30).

Интересно, что этот отрывок и в древности, и в современности часто выступал и выступает поводом для исключения половой дуальности из «жизни будущего века»: «как Ангелы» не означает ли изменения человеческой природы, «освобождения» ее от оков грубой материальности и тесно связанного с ними пола? «Отныне, – замечает придерживающийся такой точки зрения известный современный богослов Хр. Яннарас, – естество становится ипостасью (т.е. обретает конкретное существование) благодаря не своим собственным функциям и энергиям, но призыву, обращенному к нему Божественной любовью. С этого момента мы более не нуждаемся в природном разделении на два противоположных пола для того, чтобы реализовать нашу экзистенцию как ипостась жизни, другими словами, как ипостась любви и общения.

На эту новую реальность указывают евангельские слова, удостоверяющие, что в Царстве «истинной жизни» упраздняется как сексуальность сама по себе, так и сексуальные различия: «Чада века сего женятся и выходят замуж, а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых не женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк. 20, 34–36)» [11. С. 120].

Такая позиция является логичной и с точки зрения онтологического релятивизма Оригена: если ангелы и люди отличаются друг от друга не по естеству, а лишь по степени Богоподобия, то, безусловно, конечное единение с Богом приводит к преодолению пола как отличительного признака человека. Не случайно именно к Оригену, по свидетельству прот. Иоанна Мейендорфа, восходит традиция понимания монашеской жизни как жизни ангельской [7. С. 119].

Однако в этой чрезвычайно живучей интерпретации евангельских слов ясно прослеживается то смешение «устройства» человека и способа его бытия, на которое было указано ранее. Как отмечает диакон А. Кураев, «...наше воскресение произойдет по образу Воскресения Христова, а он вышел из голгофской гробницы не беззубым («О ком Ангелы благовествовали женам, что Он воскрес, как бы так сказал: “Придите, видите место

и вразумите Оригена, что здесь ничего не осталось лежащим, но все воскресло”» – святитель Епифаний Кипрский. Панарий. 64, 67)» [10. С. 473].

Онтологический релятивизм совершенно чужд христианской антропологии, поэтому и интерпретация приведенного евангельского отрывка в сочинениях церковных критиков Оригена не имеет ничего общего с концепцией преодоления половых различий: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж; но пребывают, как Ангелы Божии на небесах...; не то, что люди не будут тогда иметь тела, но не женятся и не вступают в супружество, а пребывают в нетлении, приближаясь, говорит Он, к Ангелам в том, что как Ангелы на небе, так и мы в раю будем заниматься уже не браками и пиршествами, но созерцанием Бога и устройством своей жизни под управлением Христа. Не сказал: будут Ангелами, но: как Ангелы, как увенчанные славою и честью по написанному: не много Ты умалил его пред Ангелами (Пс. 8, 6), и близкие к тому, чтобы быть Ангелами» (свт. Мефодий Патарский. О воскресении, против Оригена) [12. С. 229].

«Если же в воскресении мертвых ни женятся, ни выходят замуж, то отсюда следует, что воскреснут тела, которые могли бы жениться и выходить замуж. В самом деле, ведь никто не скажет о дереве, камне и таких вещах, которые не имеют необходимых членов для воспроизведения (*membra genitalia*), что они ни женятся, ни выходят замуж, но только о тех [тварях], которые, хотя и могут вступать в супружество, но не вступают по другой причине. А указанием на то, что они будут как Ангелы Божии на небесах, дается обетование о духовном образе жизни» (блаженный Иероним Стридонский) [13. С. 166].

«Где плоть и кости, и кровь, и члены, там необходимо должно быть и различие пола. Где различие пола, там Иоанн – Иоанн, Мария – Мария. Не бойся брака тех, кои и до смерти в поле своем жили без полового отправления. Когда говорится, что в тот день «ни женятся, ни выходят замуж» (Мф 22:30), то говорится о тех, которые могут жениться, но не женятся. Ибо никто не говорит об Ангелах, что они ни женятся, ни выходят замуж. Я никогда не слышал, что на Небе совершаются браки духовных сил, но, где есть пол, там мужчина и женщина. Уподобление Ангелам не есть превращение людей в Ангелов, а есть совершенство бессмертия и славы» (блаженный Иероним. Против Иоанна Иерусалимского, 26) [10. С. 471].

«Вопрос: “В воскресение все ли члены будут воскрешены?” Ответ: “Богу все не трудно. Как Бог, взяв прах и землю, устроил как бы в иное какое-то естество, неподобное земле (волосы, кожу, кости, жилы), и как игла, брошенная в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же, так и в воскресении все члены будут воскрешены, и, по написанному, “и волос... не пропадет” (Лк. 21, 18). И все соделается световидным, все погрузится и предложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так, чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе”» (преподобный Макарий Египетский. Беседа 15. 10) [10. С. 473].

Поэтому именно благодаря критике эсхатологии Оригена впервые в святоотеческой традиции вопрос об онтологическом статусе пола решается однозначно в пользу признания существенного отношения половой дифференциации к устройению человека, специфике человеческого бытия.

Однако за этим утверждением следует новая проблема: какое именно отношение к существу человека имеет половая дифференциация? Если традиционно в христианской антропологии вопрос о сущности человека есть вопрос об образе Божиим в нем, то необходимо выявить отношение пола к этому образу. Вследствие данной неясности ракурс проблематизации пола в святоотеческой традиции неизбежно перемещается из области эсхатологии в область собственно антропологическую.

2. Осмысление пола в антропологии св. Григория Нисского (332–394) как результат платонического влияния на христианскую философию. Один из трех великих каппадокийцев, св. Григорий, прошел в своей жизни через усиленное занятие внешней философией и изучение Оригена. Георгий Флоровский отмечает: «Ориген во всяком случае оказал на Григория исключительно сильное влияние. Во многом св. Григорий навсегда остался оригенистом... Соблазн внешней мудрости у Григория прошел. Впоследствии он резко говорил о ее бессилии: она «все время томится муками рождения и никогда не разрешается живым младенцем». Но эллином он остался навсегда под влиянием именно Оригена» [14. С. 179].

Влияние воззрений Оригена принято связывать с эсхатологией св. Григория Нисского, в которой утверждается апокатастасис, т.е. «всеобщее восстановление», которое для некоторых людей обуславливается подвигом земной жизни, а другие должны пройти через очистительный огонь. Также к эсхатологии св. Григория относится убеждение в необходимости преодоления грубой материальности и тесно связанного с ней полового различия. Г. Флоровский следующим образом резюмирует представления Нисского святителя о воскресших телах: «В воскрешенных телах не будет органов и частей, связанных с потребностями здешней грешной жизни, – “смерть очистит тело от излишнего и ненужного для наслаждения будущей жизнью”... Это относится к органам питания и вообще к функциям растительной жизни, связанной с круговращением вещества и ростом. Прежде всего – к различию полов» [14. С. 251].

В этом представлении о воскресении снова прослеживается то деление на чистое и нечистое в человеке, которое свойственно платонизму, снова нечто в человеке признается лишним, не нужным для вечной жизни. Как отмечает Л.П. Карсавин, по св. Григорию, «необходимо считать нашу эмпирическую материальность вещи только недостаточностью или ограниченностью ее истинного духовного единства, с нравственной же точки зрения – грехом, злом, удалением от Бога. А это возвращает нас к мыслям Оригена» [15. С. 125].

Нужно отметить, что при всех очевидных параллелях эсхатология св. Григория не была заимствована из учения Оригена, скорее она является последовательным развитием антропологии Нисского святителя. Так, в своем трактате «Об устройении человека» св. Григорий рассуждает об отношении половой дуальности к

образу Божию в человеке: «Мы обнаружили, что нечто иное произошло по образу, и иное ныне оказывается бедственным. *Сотвори Бог, говорит, человека, по образу Божию сотвори его.* Творение созданного по образу обретает конец. Затем повторяется слово об устройении, и оно говорит: *Мужа и жену сотвори их.* Думаю, всякому видно, что это разумеется вне прототипа: *ибо во Христе Иисусе, как говорит Апостол, несть мужеский пол ни женский* (Гал 3:28). Но Слово говорит, что человек разделен на мужской пол и женский. Следовательно, устройство нашей природы как-то двойственно: одно в нем уподобляется Божественному, а другое разделено этим различием. Ведь на нечто такое намекает Слово порядком написанного, сначала говоря: *Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его*, потом же добавляя к сказанному: *Мужа и жену сотвори их*, что отлично от известного о Боге. Потому думаю я, что в говоримом Божественным Писанием преподается некое великое и возвышенное учение (догма). И учение это таково. Человеческая природа есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, – природой Божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской. Ведь в человеческом составе можно частично усматривать и то, и другое из названного: от Божественного – словесное и разумевательное, что не допускает разделения на мужское и женское, а от бессловесного – телесное устройство и расположение, расчлененное на мужское и женское. Ведь то и другое из этого обязательно есть во всем причастном человеческой жизни. Но, как мы узнали от рассказавшего по порядку о происхождении человека (антропологии), первенствует в нем умное, а вместе с ним прирождено же человеку общение и сродство с бессловесным. Ибо сначала говорит: *Сотвори Бог по образу Божию человека, сказанным указав, как говорит Апостол, что в таком мужеского и женского нет.* Затем добавляет особенности (идиомы) человеческой природы: *Мужа и жену сотвори их*» [16. С. 152–153].

Из приведенной цитаты видно, что, хотя половое начало и относится к отличительным признакам человеческого естества и занимает законное место в устройстве человека, которое, однако, является иерархически более низким по отношению к «разумности», но, тем не менее, не связано с образом Божиим, роднит человека с миром животным. Его описание носит для св. Григория скорее негативный оттенок, так как, по словам Л.П. Карсавина, «не может относиться к сущности человека различие полов, общее ему с животными» [9. С. 128].

Половая дуальность не является, таким образом, необходимой для человека, представляет собой некое «добавление» к образу Божию, нужное в предведении грядущего за творением грехопадения: «Итак, поскольку одно есть всегда и самотождественное, а другое – произведено через творение и началось с изменения бытия, имея сродственный этому образ, то *Сведый вся прежде бытия их*, как говорит пророчество (Дан. 13, 42), следуя (а точнее, подразумевая [это] предвдательной силой) тому, к чему склонится по своим самодержавности и самовластности движение человеческого произволения, т.е. зная будущее, придумал для образа различие мужского и женского, которое не имеет ника-

кого отношения к Первообразу, но, как сказано, свойственно бессловесной природе» [15. С. 55].

В.Н. Лосский, анализируя это представление о соотношении пола и образа Божия в человеке, фиксирует некоторую дилемму: с одной стороны, если в раю существовал биологический пол (а это очевидно на основании повеления плодиться и размножаться), то получается, что Бог допустил изначальное ослабление в человеке образа Божия, но, с другой стороны, если все же райским людям было чуждо всякое животное начало, то грехом является сам факт биологической жизни. Последнее утверждение очень близко манихейским спекуляциям, а следовательно, не может рассматриваться как основание христианской антропологии. Прояснение же первого положения стоит св. Григорию Нисскому большого труда. Св. Григорий настаивает на том, что в действительности нет неизбежной связи между делением на полы и грехопадением. Не имея непосредственного отношения к образу Божию, половая поляризация создается Богом в предвидении возможности греха, но сама по себе никак не способствует грехопадению.

Но даже это положение об «охраняющем» аспекте пола не является для В.Н. Лосского достаточно убедительным аргументом в пользу того, что разделение на «мужское» и «женское» есть некое «добавление» к образу Божию в человеке. Слишком очевидно в этом аспекте влияние дуалистической антропологии Оригена и желание Нисского святителя во что бы то ни стало согласовать, по сути, платоническое положение об акцидентальности половой дуальности с христианским видением человеческой природы.

Основываясь на приведенном анализе учения св. Григория Нисского, можно с уверенностью утверждать, что в его антропологии некритически воспринятые оригенистические мотивы в осмыслении половой дифференциации тесно переплетаются с собственно христианским пониманием человека, причем соотношение указанных тенденций остается проблематичным. Как отмечает прот. Иоанн Мейендорф, по вопросам пола «взгляды Григория Нисского не отличаются четкостью и несут отпечаток влияния столь любимого им Оригена» [7. С. 223].

Подлинное основание для преодоления нехристианского подхода в осмыслении соотношения пола и образа Божия в человеке было выработано в антропологии продолжателя св. Григория – преп. Максима Исповедника.

3. Осмысление пола в антропологии преп. Максима Исповедника (580–662). Преп. Максим Исповедник развивает свое учение о человеке, следуя затронутой в антропологии св. Григория теме соотношения пола с образом Божиим. Его рассуждения развиваются в тесной связи с эсхатологией, где, по словам Георгия Флоровского, он «очень близок к Григорию Нисскому и через него к Оригену» [14. С. 590].

Близость эта касается, прежде всего, учения об апокатастасисе. Здесь преп. Максим удается, сохраняя идею всеобщего восстановления, придать этой идее не противоречащий христианскому откровению характер. Если для Оригена и св. Григория всеобщее восстановление тождественно всеобщему спасению, то преп. Максим вводит различие *обожения по благодати* и соединения *без благодати*. Так, учение о всеобщем восстановлении

не опровергает утверждения человеческой свободы: в конце времен все творение восстановится и соединится с Богом, но для людей, не желающих этой близости, такое безблагодатное единение станет источником вечных мук.

Как видно на примере теории апокатастасиса, сложное переплетение христианской и нехристианской идей постепенно разрешается в святоотеческой традиции утверждением и уточнением христианского вероучения. Однако, как показывает прослеживаемое в данной статье развитие святоотеческого осмысления пола II–VII вв., совсем не каждое из таких сложных идейных переплетений вскоре находит свою развязку.

Личность преп. Максима Исповедника занимает чрезвычайно важное место в истории развития христианской мысли. Его деятельность тесно связана с полемикой против ереси монофелитства, и в VII в. он оказался одним из немногих настаивавших на православной позиции в христологических спорах о двух волях во Христе.

Суть этого спора можно свести к следующему: желая примирить монофизитов, т.е. христиан, признающих во Христе не две природы (Божественную и человеческую), а только одну – Божественную, с христианами православными, в VII в. император Ираклий принимает предложенную некоторыми монофизитскими епископами якобы примирительную формулировку о единой воле во Христе. Однако если Церковь признает, что Иисус Христос есть Богочеловек, т.е. будучи единой личностью – Сыном Божиим, соединяет в Себе две природы – Божественную и человеческую, то логично признавать во Христе и две воли – Божественную и человеческую, при условии, что воля является атрибутом естества, а не ипостаси. Несмотря на очевидность подобного рассуждения, в течение определенного периода времени фактическое большинство христиан восприняло учение о единой воле во Христе, исключая некоторых противников, самым значительным из которых был преп. Максим.

То, что преп. Максим настаивал на признании двух волей во Христе, имеет принципиальное значение для раскрытия его антропологии: человеческая природа в полноте воспринята Христом, значит, в своей полноте она и должна быть исцелена. Восприняв человеческую природу, Христос не упразднил ни ее саму, ни присущего ей сочленения разнообразных атрибутов. Само «разнообразие», «различение» приобретает в системе преп. Максима определенно положительный смысл.

Во Христе произошло единение двух природ, двух волей без упразднения оных, по этому же образцу сам человек изначальным был призван заложить в творении «различения» привести к «неслитному» единению. В.Н. Лосский отмечает: «Святой Максим Исповедник с несравненной силой и полнотой обрисовал миссию, возложенную на человека. Последовательным «разделением», из которых состояло творение, соответствуют в его описании «соединения», или синтезы, совершаемые человеком благодаря «синергии» свободы и благодати» [1. С. 244].

Самое значительное разделение, на котором зиждется вся действительность тварного бытия, – это деление на тварное и нетварное, противопоставление Бога совокупности тварного мира. Следующее по значимости –

деление сотворенного мира на небесную и земную, умо-зрительную и чувственную природы. В чувственной природе небо отделяется от земли. На поверхности земли выделяется рай, и человек, обитающий в раю, разделяется на два пола: мужской и женский.

Призвание Адама, его жизненная задача состояли в том, чтобы своим сознательным деланием он превзошел все эти разделения. Через постепенное преодоление указанных противопоставлений Адам должен был привести все сотворенное к высшей цели бытия – обожению. Как отмечает В.Н. Лосский, «космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимной любви – по благодати – все, чем Бог обладает по природе; так в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса» [1. С. 245].

Очевидно, что преодоление указанных разделений не приводит к упразднению того, что разделяется. Поэтому как в преодолении первого разделения на тварное и нетварное бытие Бог не перестает быть Богом, а человек – человеком, так и в преодолении последнего разделения (на мужской и женский пол) человек не перестает обладать признаками того или другого пола. Антагонизм полов трансформируется в их «примирение».

Так, например, в своем произведении «Мистагогия» преп. Максим, рассуждая о соотношении в Церкви единого и многообразного, пишет следующее: «Ибо велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искусством, обычаями, нравами и навыками, знаниями и положением [в обществе], а также судьбами, характерами и душевными свойствами. Оказываясь же в Церкви, они возрождаются и воссоздаются Духом; Она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и наименование – т.е. быть и называться Христовыми. И еще она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь, которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям каждого, возводя всех к всеобщности и соединяя их в ней. Вследствие этого никто ничего не отделяет от общего ради себя; все срastaются и соединяются друг с другом одной простой и нераз-

дельной благодатью и силой веры. У всех было, гласит Писание, *одно сердце и одна душа* (Деян. 4:32) – так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа, истинной Главы нашей (Ефес 4:15).

В Нем, – говорит божественный Апостол, *– нет мужского пола, ни женского; нет ни иудея, ни эллина; ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Сам [Христос]* (Гал 3:28; Кол 3:11), Который одной простой и беспредельно мудрой силой Своей Благодати все заключает в Себе, подобно тому, как центр соединяет в себе прямые линии вследствие одной простой и единственной причины и силы. Он не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления, приводя к Себе многообразные виды сущих, получившие бытие от Него. И это для того, чтобы творения и создания единого Бога не были совершенно чуждыми и враждебными друг другу, чтобы не утратили они предмет и цель проявления своей любви, миролюбия и тождества по отношению друг к другу, и чтобы не подвергались они опасности превратить само бытие свое, отделяющееся от Бога, в небытие» [16. С. 158].

Как следует из этого рассуждения, Церковь представляет собой единство в многообразии, к которому, в частности, относится здесь и половое различие. Причем различные свойства тех, кто входит в это единение, остаются неизменными, упраздняется лишь враждебное противопоставление этих свойств.

Таким образом, можно зафиксировать в философии преп. Максима Исповедника утверждение неразрывной связи половой дифференциации с устройством человека, отрицание теории «преодоления» материального начала, что делает его наследником антиригеновой полемики в вопросе об онтологическом статусе пола.

Итак, в результате анализа становления патристической антропологии II–VII вв. выявляется четкая тенденция характерного для этого периода осознания самобытности христианского учения о человеке, в котором впервые теоретически постулируется существенное место половой дуальности в устройении человека. Однако необходимо также отметить, что это осознание формируется в рамках сложного процесса отмежевания христианского понимания человека от нехристианского и, прежде всего, платонического отношения к телу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. 288 с.
2. Ницше Ф. Избранные произведения / сост. М.Ш. Иванова. Кн. 2: По ту сторону добра и зла. М.; Л.: Сирин: Ступени, 1990. 414 с.
3. Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Киев: Инсайт, 2003. 367 с.
4. Платон. Федон. Пир. Федр. СПб.: Азбука; Книжный клуб «Терра», 1997. 256 с.
5. Успенский Л.А. Богословие иконы православной Церкви. М.: Изд-во Западно-европейского экзархата, 1996. 474 с.
6. Философский словарь Владимира Соловьева / сост. Г.В. Беляев. Ростов н/Д: Феникс, 2000. 464 с.
7. Мейендорф И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. 239 с.
8. Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2000. 382 с.
9. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви (раскрытие Православия в их творениях). М.: Изд-во МГУ, 1994. 176 с.
10. Кураев А., диакон. Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир. М.: Паломник, 2003. 542 с.
11. Яннарас Хр. Вера церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. 231 с.
12. Творения Св. Григория Чудотворца и Св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. 425 с.
13. Иероним Стридонский. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Б.м.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, б.г. 230 с.
14. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2003. 633 с.
15. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. 174 с.
16. Максим Исповедник. Творения. Кн. I: Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1993. 346 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 24 сентября 2012 г.