

Г. Д. Панков

УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО О ДУШЕ В ДИАЛОГЕ С СЕСТРОЙ МАКРИНОЙ

Вопросы:

1. Душа в аспекте христианской антропологии.
2. Диалог св. Григория с Макриной о душе как «ответ» на «вызовы» социокультурного окружения.
3. Феноменология души.
4. Учение о воскресении мертвых.

1. Душа в аспекте христианской антропологии

1

Разговор о душе может выглядеть старомодным и праздным мероприятием в глазах многих современников, для которых ценности «ума» и «креативности» преимущественно нацелены на обустройство материального комфорта и социального благополучия. Призыв к «поиску человека», заботе о себе в контексте расширения и углубления личностного измерения не получает должного отклика и даже отталкивает от себя сознание большинства людей. В современном мире широко распространился и прочно укоренился «человек комфорта» как специфический антропологический тип, нашедший себя в устремлении к идеалу комфортабельности. Для него вопросы о красоте души и достоинстве личности уже решены и не требуют альтернативных вариантов решения. Предложите-ка духовную смысло-жизненную альтернативу в общении с таким человеком и обратите внимание на реакцию с его стороны, выражающую отторжение в отношении темы разговора, которая будет расценена пустым демагогическим актом. Однако если другой представитель такого типа людей предпримет попытку нанести ущерб его личным интересам, попирая человеческое достоинство и честь, в таком случае последует сильный антропо-

логический протест: как же так можно поступать с человеком?! В данном вопросе прослеживается бунтарская позиция в адрес антигуманных отношений с гуманистическим требованием уважения к личности. Это требование гуманизм универсализирует, в то время как «человек комфорта» часто его замыкает на собственной индивидуальности.

В работе известного православного философа Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках» упоминается снятая берлинским кинематографом сцена из жизни хищного водяного жука в аквариуме, уничтожавшего своими могучими челюстями других обитателей водной стихии. Мыслителем проводится аналогия «злой, хищной жизни» между образом жизни животных и человека, оба которых руководствуются принципом «у кого сильнее челюсть, тот и прав». На фоне духовности «пожирание», как жизненный принцип, представляется предельным падением человека и искажением его облика до уровня звероподобного существа. Предотвращение угрозы тотальной духовной деградации человека чрезвычайно актуализирует проблему смысла жизни в ультимативной постановке вопроса: жить в мире ценностями человеческой личности или же человекоподобному зверю? Тенденция деградации представлена Трубецким образом жизни самодовольного разжиревшего мещанина с потухшим свинообразным лицом, а также образом пожирающего благосостояние других людей хищника в человеческом облики, с волчьей мордой и глазами хищной птицы¹. Оба приведенные антропологические типа указывают на обесмысливание жизни и одновременно на чрезвычайную необходимость обращения человека и культуры к подлинному смыслу жизни в аспекте гуманизма, утверждение которого в ценностном пространстве современной культуры признается насущной глобальной проблемой.

Отдельные ученые-гуманисты обращают внимание на вытеснение антропологической тематики на периферию современных глобальных вопросов. Например, известный ученый С. С. Хоружий отмечает: «Современная глобалистика не занимается человеком, она занимается проблемами глобальной планетарной реальности. В соответствии с теорией систем, наука представляет эту реальность как «многоуровневую иерархическую систему». Коль скоро рассматриваемая система глобальна, то в ней имеется все – есть и уровни, отвечающие антропологической реальности – человеку. Но человек в масштабе глобальной реальности – микроскопическая, еле различимая величина <...> Фактически, в этом дискурсе, антропологические процессы и проявления, всё, непосредственно происходящее с человеком, оказывается в разряде не замечаемых, пренебрежимых факторов. Эта бесчеловечность

¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 32.

глобального дискурса – его известная, признанная черта...»¹. Из всего этого вытекает необходимость обращения глобалистики на человека в контексте постановки проблемы его избавления от перспективы духовной деградации как насыщенной гуманистической задачи современности.

2

Христианская антропология представляет собой взгляд на человека с позиции ценностей христианской культуры. Этот взгляд не сводится к пассивному наблюдению за человеческим бытием, он выглядит всматриванием в названный бытийственный полюс. Всматриваясь в опыт человеческого существования, христианская мысль включила его в поле собственного осмысления, вследствие чего сформировалась традиция христианской антропологии. Следует особенно подчеркнуть, что христианский взгляд на человеческую жизнь представляет собой *оценивающий взгляд*, который формируется в процессе соотнесенности любого образа жизни человека с христианскими ценностями. В результате, христианский на нее взгляд дифференцирует оценивание жизни человека, а также самого человека в системе жизненного бытия Универсума на два диаметрально противоположного полюса – *достойное / недостойное* («праведное» / «неправедное»). Приведенная оценочная оппозиция выглядит существенным фактором регулирующего механизма христианской антропологии, нацеливающей сознание индивида на осознанный выбор «достойного» образа жизни (в соответствии с христианским идеалом), отсекая при этом интенцию сознания от «недостойного». В этом состоит практическое значение христианской антропологии, идеи которой выходят за пределы богословско-философского теоретизирования в практическую сферу жизненного существования людей. Христианская антропология содержит в себе две апологетические интенции – интенцию на апологетику ценностей человеческой личности в соотнесенности с ценностями христианской парадигмы, а также интенцию на апологетику христианских ценностей в их тесной соотнесенности с ценностью человеческой личности.

Христианская антропология охватывает человека в его целостности, представляющей собой органическое единство телесного, душевного и духовного в человеческом естестве, рационального и иррационального, а также эссенциального и экзистенциального в системе человеческого бытия. Такой характер антропологии получил наименование *холистической антропологии*, принципом которой провозглашается осмысление челове-

¹ Хоружий С. С. Глобалистика и антропология // Хоружий С. С. Очерки синергичной антропологии. М., 2005. С. 368.

ка в целостности его бытия. В указанном контексте проблематизируется учение о душе, которое выходит за пределы психологического ее изучения (в границах естественной психики людей), односторонне-мистического измерения (в границах спиритуализма), а также материалистического взгляда (сводящего изучение души к естественно-природным процессам).

В трактовках души христианской мыслью выделяются два основных подхода. Согласно наиболее распространенному из них, выделяются три составных компонента человеческого естества – душа, тело и дух. Понятие души указывает на внутреннее состояние естественной организации человека, обеспечивающего жизненное состояние. Например, свт. Григорий Нисский определял душу в качестве жизненной причины, находящейся в теле. Понятие тела указывает на внешнюю оболочку естества, содержащее в себе душу и являющееся видимым носителем жизни. Понятие духа указывает на руководящую и направляющую силу человеческой жизни, состоящую из определенных разумных и волевых устремлений. Если значение души указывает на жизненное состояние человека, то значение духовной ее стороны предусматривает уяснение вопроса: «чем дышит» человек, то есть – какими ценностями и идеалами руководствуется в собственной жизни. Поэтому вопрос о душе тесно увязывается с *аксиологической шкалой* социокультурного окружения, формирующего систему ценностей в сознании индивидов. Другая трактовка души (которой, в частности, придерживаются адвентисты и Свидетели Иеговы) отказывается ее рассматривать в качестве составного компонента человеческого естества, признавая понятие души обозначением жизни каждого человека в отдельности (выражение «положить душу» равносильно значению «положить свою жизнь»). В данном случае душа не сосуществует с телом и духом в виде трех автономных атрибутов, но тело вместе с духом составляют организацию души, являясь ее атрибутами. Земная кончина человека не связывается с представлением о бессмертии его души, но истолковывается как ее смерть в ожидании воскресения в судный день вместе с телом. Православное учение о душе, которое будет рассмотрено в настоящей лекции, придерживается первого из указанных подходов.

3

Христианский взгляд на душу основывается на ветхозаветной послылке, согласно которой Бог создал человека по Своему образу и по Своему подобию (Быт. 1, 26–27). В данном утверждении прослеживается два аспекта: первый – указывает на *тварный статус* человека, иерархически подчиненного Богу как Творцу и Вседержителю Универсума, второй аспект – на характер *человеческой идентичности* как образа и подобия Бога. Оба аспекта

не только указывают на порядок в Универсуме с точки зрения разграничения в нем статуса Бога и статуса человека, но также на характер должного осознания человеком предписанного Божественным откровением порядка, в системе которого каждый индивид обязан знать, а также оценить свое место и предназначение. Идейным фундаментом такого порядка служит позиция *теоцентризма* (или *теизма*), определяющая *теоцентрическую* (или *теистическую*) *парадигму антропологии*, включая учение о душе.

Положение человека осмысливается на пересечении двух противоположных плоскостей – Божественного и мирского бытия, с которыми сопresentствует душа и к которым она причастна. В отношении к Божественному началу душа вместе с человеком характеризуется значением тварности, однако через тварность души человек выделяется из всего животного мира и возвышается над ним. В созданном Богом тварном мире человек занимает центральное положение, и на данное обстоятельство указывают фрагменты первых глав Книги Бытия (Быт. 1, 28; 2, 15, 19, 20). Такая *антропоцентрическая позиция* включается в теоцентрическую парадигму, но не отделяется и никак не возвышается над ней, как это характерно светской антропологии. Поэтому библейскую антропологию правомерно обозначить *тео-антропоцентрической моделью*, провозглашающей достоинство человека и его души с точки зрения субординации в отношении к Богу и духовной с Ним идентичности, а с другой стороны, через выдвигание на центральное значение человеческого фактора среди всего тварного бытия.

Для христианской антропологии характерен взгляд на человека в сложном динамическом процессе, который начинается с момента грехопадения. Образовавшаяся ситуация разрыва между Богом и человеком означает приобретение к статусу тварности человека статуса *падшести* как универсальной характеристики человеческого бытия вместе с состоянием души. В связи с указанным обстоятельством христианское учение о человеке тематизирует *антропологию падения*. Тварность и падшесть человека вместе с его душой рассматриваются двумя модусами несовершенства его природы с тем существенным различием, что тварность полагается врожденным несовершенством, а падшесть – приобретенным по вине самого человека. Падение человека послужило основанием для оценочной дифференциации его бытия на подлинное / неподлинное, достойное / недостойное. Христианская антропология становится «обличающей» антропологией, призванной постоянно указывать на падшесть души как на жизненную константу с насущной необходимостью обращения к Богу. Антропологическая тема падения дополняется темой *обращения, восстановления падшего человека и его спасения (обождения, освящения)*.

Из всего изложенного очевидна двухвекторная динамика жизненной драмы человека – *от творения к падению и от падения к спасению*. Динамика восхождения к спасению требует активных действий со стороны падшего человека, которые составляют аскетические усилия. Поэтому христианская антропология является *аскетической антропологией* (*антропологией аскезы*), устремляющей сознание человека к духовной практике в соответствии с христианскими ценностями и идеалом обожения.

Осмысление динамики жизненной драмы устремляет богословскую мысль в сферу человеческого будущего, этим самым формируя *антропологию судьбы*. Христианский взгляд на судьбу преодолевает уравнивание всех людей перед неизбежным финалом земной кончины и выводит ее осознание в эсхатологическую сферу. Поэтому антропология судьбы приобретает выражение *эсхатологической антропологии*, согласно которой финал существования души дифференцируется на вечную жизнь в состоянии святости и вечную смерть в состоянии ее окончательного падения.

Фактор судьбы, на которую обращает внимание христианская мысль, выглядит существенным антропологическим регулятором: она настоятельно рекомендует человеку внимательно всмотреться в собственную жизнь и тщательно поразмыслить вокруг ее ценностного содержания, дать ему критическую оценку с учетом альтернативы поза-земного существования. Обращение к судьбе призвано стимулировать обращение человека к осознанию своей прошлой жизни, вызывая с его стороны стремление к актам искреннего раскаяния и осуществлению духовной трансформации – перемены себя. Эта перемена призвана вывести интересы человека за границы комфортабельного образа жизни на земле в направление духовно-божественных ценностей: не собирать сокровища на земле, «где моль и ржа истребляют и где воры подкопывают и крадут», но собирать сокровища на небе, «где ни моль и ржа не истребляют и где воры не подкопывают и не крадут» (Мф. 6, 19–20). В указанном случае христианская антропология утверждает ценность *трансцендирующей личности* (личности, возвышающейся над окружающим ее материальным и социальным бытием в альтернативную ему жизненную сферу) в значении теонмии (личности, руководствующейся в своей жизни божественным законом). *Теонмическая антропология* выступает альтернативой автономической антропологии, утверждающей ценность человеческой самости в ее независимости от Божественного начала.

Христианская антропология не мыслится вне Богочеловеческой личности Иисуса Христа. Личность Сына Божьего рассматривается антропологическим эталоном. Его Богочеловеческая природа трактуется олицетворением святости, в состоянии которой осуществлена полнота гармонии

Божественного с человеческим началом. Его крестная смерть и воскресение осмысливаются значением победы жизни над смертью, обеспечивающей человечеству возможность воскресения и достижения вечной жизни. Христианство позиционирует себя в качестве традиции подражания Христу, которое воспринимается не внешним образом, но в качестве жизни по Христу: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» – учит апостол Павел (Рим. 8, 9–10). В христианской антропологии теоцентричность как антропологический принцип «авраамистических» религий дополняется *христоцентричностью*, а теистический характер ее антропологии приобретает выражение *христологической антропологии*.

Все изложенное выше позволяет выделить динамический ряд ключевых контуров христианского учения о душе – ее тварность, падшность, тенденцию к восстановлению и спасению. Каждый из указанных контуров представляет собой локальную антропологическую проблему, которая решается в тесной связи с другими обозначенными контурами и в контексте указанной динамики. Дискурсивный фундамент методологии христианского размышления о душе составляют позиции теизма, христологизма и аскетизма.

4

Христианский взгляд на человека и его душу обладает многовековой традицией, в которую каждый ее мыслитель каждой конкретной эпохи вносил свой вклад. Среди выдающихся мыслителей византийского православия следует назвать личность свт. Григория Нисского (335–384 гг.), епископа города Ниссы в Малой Азии, брата свт. Василия Великого и друга свт. Григория Богослова – выдающихся отцов-каппадокийцев. При жизни он был признан одним из авторитетнейших богословов и проповедников в столице Византии – Константинополе. Шестой Вселенский Собор (681) включил имя Григория из Ниссы в число святых отцов, а Седьмой Вселенский Собор (787) назвал его «отцом отцов» и подтвердил роль святителя в качестве вселенского учителя веры. Его имя не только почитается в православии (память 10 января), но и в Римо-католической церкви (память 9 марта).

В данной лекции будет рассмотрено содержание его разговора с Макриною «О душе и о воскресении». Макрина была старшей сестрой свт. Григория Нисского (умерла в 380 г.), ученицей св. Григория Чудотворца (213–270 гг.). После смерти своего жениха она приняла монашество и впоследствии основала общину женщин, посвятивших себя Богу. Ма-

крина причислена к лику святых в статусе преподобной, ее память почитается не только православием, но и католиками (19 июля). Названный трактат написан в форме диалога свт. Григория с его сестрой, где Макрина выступает в роли учителя, а ее брат только ставит вопросы и приводит аргументы противников христианского учения о душе и воскресении.

2. Диалог свт. Григория с Макриной о душе и воскресении как «ответ» на «вызовы» социокультурного окружения

1

В данном вопросе речь пойдет о выяснении внешних факторов, которые оказали непосредственное воздействие на формирование учения свт. Григория о душе и воскресении. При этом хочется подчеркнуть мысль, согласно которой не сами конкретные явления социокультурной среды признаются факторами воздействия на творчество людей, но *опыт встречи* людей с данной средой. Любая такая встреча способна возбуждать в сознании людей *экстраординарную реакцию* и последующую за ней *экстраординарную интенциональность*. Отдельные явления социокультурной среды способны вызывать у человека шок, ущемлять его самость, способствовать осознанию разлада с определенными ценностными установками и переориентировать интенцию сознания в направлении альтернативных идеалов. Изложенная ситуация, благодаря известному ученому А. Тойнби (1879–1975), получила в гуманитарной мысли наименование «*вызова*», стимулирующего определенный «*ответ*». Философская концепция «ответа» не сводит его к психической реакции организма на внешние по отношению к нему действия, но охватывает стратегию и тактику деятельности, особенно его творческую разновидность.

В учении А. Тойнби «*вызов – и ответ*» позиционируется в качестве одного из ключевых механизмов осмысления динамики цивилизационных процессов. В своем фундаментальном труде «Постижение истории» ученый определяет роль «вызова» в том, чтобы «превратить “внутренний творческий импульс” в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих вариаций»¹. Методология «вызова» – «ответа» выглядит продуктивной в широком круге гуманитарных исследований, включая уяснение религиозной мысли.

¹ Тойнби А. Постижение истории. М., 1991. С. 108.

Известный протестантский теолог и философ П. Тиллих в своем фундаментальном произведении «Систематическое богословие» выдвинул два основных требования, которые обязана соблюдать богословская система – «утверждение истины христианской проповеди и объяснение этой истины каждому новому поколению»¹. Христианская керигма обращалась к социокультурному окружению, для которого она фигурировала в качестве «вызова», побуждавшего это окружение давать на него «ответ». И социокультурная среда «отвечала» по-разному на христианское воззвешение: в одних случаях оно принималось, в других – отвергалось не только в толерантной, но и во враждебной форме. «Ответы» социокультурной среды одновременно становились «вызовами» в адрес христианской керигмы, апологетика которой побуждала богословов давать со своей стороны интеллектуальный «ответ». На протяжении своей истории христианство постоянно находилось перед многочисленными «вызовами» социокультурного окружения, побуждающего развитие богословского и религиозно-философского творчества. Иными словами, христианская мысль постоянно развивается и углубляется под сильным воздействием «вызовов» со стороны его окружения.

2

Анализ содержания разговора «О душе и о воскресении» обнаруживает два обстоятельства, побудившие свт. Григория обратиться к тематике души и воскресения. Первое обстоятельство – опыт встречи человека со смертью, порождающий вопрос о смысле жизни и смерти. Этот опыт глубоко переживается людьми в частных ситуациях утери своих родственников, друзей и близких. Началом разговора с Макриною о душе и воскресении послужило признание свт. Григорием о постигшей его душу сильной скорби по ушедшему из жизни родному брату Василию (Великому). Он поспешил разделить свое горе со своей сестрой, состояние которой было едва не при смерти. Свт. Григорий усматривал в своей сестре не только ближайшую для него родственницу, но также роль наставницы, способной своими мудрыми рассуждениями сдерживать порывы страстей и умиротворять возмущенную душу. На скорбное состояние своего брата она отреагировала апостольским наставлением, согласно которому не следует скорбеть по умершим, поскольку такая скорбь свойственна людям, не имеющим надежды на Бога.

Позиция, отвергающая состояние скорби по умершим людям, основывается на вере в воскрешение мертвых. Фундаментом такой веры должна послужить вера в воскресение Иисуса Христа (Фес. 4, 14). В «конце вре-

¹ Тиллих П. Систематическое богословие. Т. I, II. СПб., 1998. С. 9.

мен» Сам Бог сойдет с неба, и «мертвые во Христе» воскреснут и праведные будут «восхищены на облаках в сретение Господу на воздухе», с которым пребудут навечно (Фес. 4, 16, 17). Таким образом, опровержение скорби по умершим неразрывно связывается с надеждой на вечную жизнь, веру в искупительную миссию Христа и благодать Бога в оказании дара людям вечной жизни.

На приведенный аргумент свт. Григорий констатирует противостоительность для человеческой психики воздержание от скорби по умершим людям: уже сам вид умирающего человека не позволяет спокойно пережить увиденное. Вид умирающего порождает мысль о радикальной трансформации естества, при которой человек, прежде живой и общающийся с другими людьми, вдруг делается бездыханным, безмолвным и неподвижным. Естественному сознанию человека свойственно стремление избежать смерти и продлить себе жизненное существование. На поставленную задачу нацелена культура, создавшая для человека жилье, одежду, медицину, оборонительные сооружения и оружие для безопасности людей. Подчеркивается, что забота о жизни происходит именно в силу страха перед смертью, который свойственен природе человека. «Поскольку же естественным образом так страшна смерть, то легко ли послушаться того, кто велит остающемуся в живых не предаваться скорби об умершем?» – резюмирует свт. Григорий¹.

«Не такой ли страх смущает тебя и объемлет твою мысль, будто душа не вечно пребывает, но с разрушением тела сама прекращает бытие?» – уточняет св. Макрина позицию, которую ее брат приводит от лица сомневающихся в данном вопросе. Однако в этом уточнении содержится момент обличения за сомнение относительно христианской идеи бессмертия души. На это свт. Григорий обращает внимание на необходимость использования рациональной процедуры доказательств данных Божественного откровения, но не автоматически принимать его императивы. Он отмечает, что отсутствие надлежащих доказательств порождает в сознании неведение и противоположные толки, которые кажутся истинными и справедливыми по характеру аргументации. Именно отсутствие надежного доказательства о бессмертии души порождает тяжкие скорби об умерших людях. Этим самым свт. Григорием ставится проблема веры, опирающейся на разум с присущей ему способностью аргументации.

Ответ св. Макрины звучит в резкой форме выражения: «Оставь языческие бредни, в них изобретатель лжи к ущербу истины в виде вероятных слагает погрешительные предположения; а ты обрати внимание на то, что думать так о душе не что иное значит, как стать чуждым для добродетели

¹ О душе и о воскресении // *Святитель Григорий Нисский. Избр. Творения*. 3-е изд. М., 2014. С. 164.

и иметь в виду только настоящую приятность, а о жизни умопредставляемой в вечности, по которой одна добродетель имеет преимущество, отложить и надежду»¹.

В изложенном изречении следует выделить ряд значимых аспектов. Первый из них указывает на характер оценки альтернативной позиции, которую выше продемонстрировал свт. Григорий, – выражение «языческие бредни», дополненное императивом «оставь». Это означает характерную язычеству позицию оправдания естественного состояния скорбей по умершим людям. Выражение «бредни» придает остроту обличения в язычестве и осуждения за такую позицию.

Второй аспект изречения св. Макрины указывает на источник обличаемой ею позиции: последняя провозглашается изобретением со стороны лжи, под которой подразумевается Дьявол («Клеветник»). Этим самым осуждается стремление упразднить веру в истинность христианства и поставить его истины в один ряд с альтернативными мнениями, которые уравниваются в статусе предположений. Постановка указанной позиции в зависимость от козней «изобретателя лжи» в значительной степени усиливает обличительный характер апологетики христианства.

Третий аспект содержит обличение в устранении роли этики с ее добродетелями, противостоящими комфортной жизни, к ценностям которой устремляется большинство живущих на земле людей. Гедонистическая укорененность в земном комфорте разрушительно воздействует на грядущую судьбу таких людей, надежда которых на вечную жизнь сведена к нулю. Вечная жизнь рассматривается притягательной силой для добродетельной жизни (аттрактором морали), важным стимулом духовного совершенства личности.

Выдвинув рассмотренные аргументы, обличающие недостойное для христианина отношение к истине бессмертия души, св. Макрина вовсе не отвергает значимость рациональных доводов в пользу названной истины.

Другим обстоятельством, побудившим св. Григория обратиться к тематике души и воскресения, служит востребованность христианства в полемике с античной мыслью, отрицающей бессмертие души. Наиболее видным ее представителем был древнегреческий философ Эпикур (342/341–271/270 г. до н. э.). В своем учении о душе он основывался на картине Вселенной, содержание которой составляют телесное бытие и пространство (пустота): тела состоят из неделимых и неразделимых атомов, а пространство обеспечивает движение как способ существования тел. Тела удостоверяются ощущениями. Ничто, кроме пустоты, невозможно мыслить бестелесным, включая и душу. Душа рассматривается

¹ Указ. соч. С. 166.

в качестве особенного тела, состоящего из тонких частиц – атомов воздуха и огня, распространенных по всему телу. С разложением тела разлагается и душа, которая перестает чувствовать и существовать. Поэтому Эпикур называл вздором разговоры о бессмертии души.

Философия Эпикура была широко распространена среди интеллектуалов не только Древней Греции, но и Рима на протяжении первых веков существования христианства. В Книге Деяния св. апостолов приводится ситуация проповеди апостола Павла в афинском ареопаге, когда афиняне внимательно слушали его речь до того, пока Павел не заговорил о воскресении мертвых. Как только присутствующие на проповеди услышали об этом, одни из них стали надсмехаться над данным учением, а другие настаивали на прекращении разговора о воскресении.

Подвергая критике учение Эпикура, св. Макрина поставила ему в упрек преувеличение значимости ощущений – первичной формы чувственного познания окружающего мира и обратила внимание на необходимость учета способности к умопостижению, выходящему за пределы видимого телесного мира в направлении невидимого бестелесного. Гипертрофия чувственного сравнивалась св. Макриной с образом специально сооруженной земляной стены, «которая людям неглубокого ума преграждает путь к воззрению на умственное»¹. Вполне естественно, что такой человек видит только земные стихии земли, воды, воздуха и огня и полагает их основоположениями бытия. Макрина справедливо усмотрела в эпикуризме отрицание Бога как источника жизни во Вселенной, значение Которого подменяется самодостаточностью земных стихий.

Оба изложенные обстоятельства послужили непосредственными «вызовами», обусловившие размышление свт. Григория Нисского о душе и воскресении в диалоге со св. Макриной. Первый «вызов» характеризуется *экзистенциальным* характером: философской мыслью смерть оценивается *экзистенциалом* – значением, указывающим на острые и глубинные стороны человеческого состояния. Осознание экзистенциала возникает в результате глубоких переживаний опыта встречи человека с действительностью. Такой опыт накапливается и осмысливается как универсальный человеческий опыт, вне зависимости от конкретной ситуации. Сказанное относится к опыту встречи человека со смертью, который носит универсальный и глобально-антропологический характер. На вызов «смерти» культура «ответила» многочисленными артефактами, используя которые человек принялся сопротивляться ее неумолимому року. В идейной сфере таким сопротивлением выдвинут идеал бессмертия, с которым связано

¹ Указ. соч. С. 169.

представление о воскрешении душ. Таким образом, своим «вызовом» обстоятельство смерти оказывается стимулирующим фактором религиозно-философского и богословского творчества как «ответа» на экзистенциальный запрос со стороны человека.

Другой вызов указывает на сложную интеллектуальную ситуацию, когда христианству противостояла античная мысль, выражающая качество культуры «вне-Христа». Христианство, ценности которого включились в общее социокультурное пространство, породило ситуацию ее расщепления на культуру «во-Христе» и культуру «вне Христа». Противостояние между ними развернулось вокруг перспективы существования и масштаба охвата ноосферы присущими христианской культуре ценностями. Поэтому «ответ» на «вызов» со стороны эпикурейцев выглядит частным случаем, в котором проецируется «вызов» христианству не только со стороны альтернативной античной мысли, но, главным образом, со стороны будущего как предмета глубокой озабоченности любой традиции, включая христианство. Такой характер «вызова» уместно назвать *футурологическим* «вызовом», актуализирующим вопрос о судьбе традиции перед «вызовами» ее социокультурного окружения.

Изложенное размышление предлагается принять в качестве существенного смыслового контекста осмысления диалога свт. Григория и св. Макрины о душе и воскресении. Рассматриваемый диалог основывается на *методе противоположения*, при котором один из участников (в данном случае свт. Григорий) умышленно встает на сторону противников христианского учения, в то время как другая сторона (в лице св. Макрины) опровергает поступившие в ее адрес доводы и одновременно обосновывает христианские истины.

3. Феноменология души

1

Суть христианского понимания души сформулировано св. Макриной следующим образом: «А наше мнение о ней таково: душа есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому телу и чувственному телу сообщающая жизненную и восприимлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к принятию естество оказывается состоятельным»¹. В приведенном определении уместно выделить два аспекта – феноме-

¹ Григорий Нисский. Указ. соч. С. 174.

нологический и функциональный. Первый аспект характеризует душу как феномен и указывает на ее сотворенность, на жизненное состояние с постановкой акцента на сущностную силу разума, а также на ее тесную связь с телесным организмом человека. Функциональный аспект в понимании души указывает на основную функцию по отношению к телу, которая заключается в наделении жизненной силой организма и обеспечении его жизненным существованием.

Отграничение феномена души от пространства телесного организма означает взгляд на наличие невидимого и недоступного чувственным данным бестелесного бытия. Поэтому, основанная на ценностях сенсуализма и эмпиризма, философия Эпикура принялась опровергать онтологию невидимого и бестелесного, выпадающую из горизонта чувственных данных. На таком основании ею отвергался христианский взгляд на феномен бестелесной души. В связи с указанным обстоятельством, размышление о душе в диалоге между свт. Григорием и св. Макриной не могло проигнорировать вопрос о ее бестелесной природе, тем более, что с этим непосредственно связан вопрос о Боге как о Творце и Источнике жизни.

Критика Эпикура осуществлялась св. Макриной посредством апелляции к очевидности детерминизма, который переносился с видимого мира на сферу отношения между видимым земным и невидимым Божественным миром. Так, очевидность одежды позволяет умозаключать об изготовившем ее ткаче, а очевидность корабля – о кораблестроителе. По аналогии с причинно-следственными связями, ощущение души должно привести к умопостижению ее Создателя, который обнаруживается не в видимом мире, но в невидимом и которым может быть признанным только Бог – Творец Вселенной и человека вместе с его душой.

Онтическая аргументация, основанная на очевидности причинно-следственных связей между окружающими человека вещами и явлениями, дополняется космологической аргументацией. Она основывается на идее гармонии Вселенной, от которой умозаключается идея Бога, гармонично обустроившего мировой порядок. В указанном отношении св. Макрина демонстрирует объединение всех ее стихий в направленности к достижению одной и той же жизненной цели, независимо от противоположности их качественного состояния. Соединяясь в процессе устремления к единой цели, каждый из противоположных элементов сохраняет целое, в котором противоположности не уничтожаются взаимно, но наоборот, совместно сообразуют уравновешенность космоса. В качестве примеров приводится солнце, которое по своей природе находится на верхнем этаже Вселенной, откуда изливает свои лучи на землю; вода, вопреки своей природе, устремляется ввысь, а оттуда снисходит на землю в виде дождя, порож-

дая растительный мир; эфирный огонь сближается с землею так, что ее глубина получает определенный объем теплоты. «Видя все это разумным оком души, – умозаклучает св. Макрина, – не явно научается из видимого, что художественная и премудрая Божия сила, открывающаяся в существах и всепроникающая, части приводит в стройность с целым, целое восполняет в частях и что Вселенная некою единою силою содержится, сама по себе пребывая и около себя самой вращаясь, движения никогда не прекращая из того места, в котором она, не переходя в какое-либо другое?»¹.

В данной аргументации фактор причинно-следственных связей во Вселенной усиливается диалектикой целого и части, согласно которой часть устремляется к целому, а целое своей энергией присутствует в каждой из своих частей. В своих размышлениях св. Макрина придерживается холистической метафизики, утверждающей приоритет целого над частями. Согласно такой метафизике, Космос представляет собой целое, объемлющее в себе многочисленные части, а связывающим звеном между космосом и его отдельными явлениями служит упорядочивающая сила. В теистическом мировоззрении источником такой силы признается Бог, Который вложил Божественную силу в сотворенный Им мир и все пронизывает мудростью.

Теистическо-холистический взгляд на Универсум переносится из космологии в сферу антропологии. Здесь за целое принимается телесный организм, а частями – его отдельные органы. Связывающим звеном между частями тела, а также между отдельным органом и телом выступает душа, обеспечивающая своей энергией жизненность тела в единстве каждого из его элементов. Из всего этого вытекает сформированная диалектика души и тела, согласно которой душа действует в теле сообразно своей невещественной и бестелесной природе в качестве необходимого жизненного фактора, в то время как тело (не только в жизненном, но и в умершем состоянии) выступает внешним обнаружением актуальности души. Благодаря чувственному познанию, человеком воспринимается состояние тела то ли в форме жизни, то ли в форме смерти, из чего следует умозаклучение о душе как о факторе обеспечения человеческой жизни.

Как уже говорилось выше, древнегреческий философ Эпикур отрицал бестелесность души, исходя из своей метафизики, согласно которой ничего, кроме пустоты, невозможно мыслить бестелесным. Душа им рассматривалась в виде особого тела, состоящего из атомов воздуха и огня, пронизывающих все тело. Будучи зависимой от тела, душа разлагается вместе с телом. В полемике с эпикурейством христианская апологетика души

¹ Указ. соч. С. 172.

должна предусматривать задачу обоснования *принципиальной инаковости души* по сравнению с телом.

Аргументом осуществления поставленной задачи послужил принцип уподобления любого экземпляра своему образу (или первообразу). Используя данный принцип, св. Макрина дает пояснение, согласно которому любое умственное уподобляется умственному, а бесплотное – бесплотному. Принцип уподобления рассматривается как один из существенных аспектов гармонии мироздания, в которой усматривается «неизреченная Божественная мудрость» и Божественная сила. Св. Макрина акцентирует внимание на обстоятельстве существенного различия Божественного естества от естества его творения, в силу которого естество Бога выглядит принципиально иным. Инаковость представляет собой один из модусов бытия всего сущего в мире.

Из названного обстоятельства выводится необходимость учитывать инаковость бытия видимого и невидимого, вещественного и невещественного, телесного и бестелесного. «Так, нет ничего невероятного в том, что и сущность души, будучи сама в себе чем-то иным, а не тем, чему иногда уподобляем ее», – заключает св. Макрина¹. Поэтому, в силу принципа инаковости бытия видимого и невидимого, вещественного и невещественного, остается признать «срастворенность» жизнедеятельности души телесной организации человека. Инаковость закона бытия невещественной души и вещественного тела позволяет объяснить их судьбу, согласно которой при разложении вещественных стихий тело гибнет, а душа продолжает жить в тех же стихиях, в которых всегда пребывала. Бестелесной и невещественной душе свойственна неделимость, в отличие от телесного бытия, поэтому при вещественном разложении тела душа сохраняет свою природную целостность и жизнеспособность.

Таким образом, апологетика христианского учения о душе основывается на метафизической дифференциации бытия видимого / невидимого в значении теистического мировоззрения, дифференцирующего мир на невидимый Божественный и видимый земной. Но при этом между обеими сферами бытия утверждается иерархия между Богом-Творцом и бытием тварной души. Гносеологическим основанием критики Эпикура по рассматриваемому вопросу служит дифференциация познавательного процесса на чувственное и умопостигаемое, преодолевающая гипертрофию роли ощущений. Актуализация в познавательной способности разума позволяет превзойти уровень постигаемого вещественного мира на уровень невещественного, охватив его мыслью и выразив посредством мысли.

¹ Указ. соч. С. 185.

2

Как отмечалось выше в определении души, она не только представляется живой сущностью, но и силой, придающей жизненное содержание телу, в которое облачена. В данном пункте свт. Григорий Нисский развертывает учение о душе как о деятельном факторе, обеспечивающем жизненную динамику функционирования человеческого естества. В общем силовом потоке души особое его внимание привлекли две основные ее силы – *вожделение* и *раздражение*, посредством которых осуществляется управление телесным организмом. При этом интерес к вожделению и раздражению обуславливается не стремлением разобраться в психическом состоянии души, но стремлением осмыслить всевозможные механизмы управления телесным организмом с ее стороны. Возникает вопрос о характере и оценке их роли в жизнедеятельности человека с точки зрения созидательных или разрушительных последствий. Для этого следует разобраться в их источнике и соотнести его с природою души на предмет имманентности.

Для решения поставленной проблемы св. Макрина рекомендует оставить авторитеты Платона и Аристотеля, а также всех, «любомудрствующих в речи плавной» и обратиться к Священному Писанию, «которое вменяет в закон не признавать доблестным в душе ничего несвойственного естеству Божественному». Фундаментальным критерием в конструировании христианского учения о душе признается тезис о ее богоподобии, следствием чего должно послужить признание, что *все чуждое Богу не входит в определение души*.

В качестве примера приводится характеристика библейского Моисея, который был кротчайшим из всех людей на земле (Числа. 12, 3). Кротость определяется отчуждением от раздражительности и вожделения. Устранение названных качеств не означает разрушение человеческого естества, но, напротив, приносит ему духовную пользу и укрепляет душу. Из этого следует вывод, согласно которому раздражение с вожделением не присущи природе человека, но привнесены в нее из внешней среды. Раздражение рассматривается реакцией на вызов со стороны оскорбляющего личность другого человека. Вожделение (похоть) возникает из желания недостающего или пристрастия к удовольствиям. Эти психические реакции только указывают на состояние желания, однако не на сущность души. С раздражением и вожделением тесно связаны многочисленные душевные аффекты, как, например, страх и смелость, печаль и высокомерие. Подчеркивается, что все они близко к душе, но не составляют ее суть: они «как бы некие возбуждающие зуд наросты», приросшие душе и вошедшие в ее состав извне.

Однако приобретенные душою «наросты» из внешней среды не оцениваются однозначно отрицательно. Свт. Григорий, ссылаясь на данные

Священного Писания, замечает, что все они служат «немалым пособием» для усовершенствования добродетелей – например, печаль по Богу, «страх Господен как начало премудрости» и др. В таком случае страх и печаль уже не должны считаться страстями, поскольку страсти не могут рассматриваться средствами к добродетелям. Поэтому оценка душевных аффектов ставится в зависимость от интенции самой души, устремляющей сознание к определенным ценностям и идеалам. Такая способность души в христианской мысли получила название *созерцательной способности души*. Созерцание души трактуется в виде активной познавательной деятельности, в процессе которой не только накапливаются данные об окружающей среде, но также осуществляется ценностный отбор этих данных и дается им соответствующая оценка по принципу приемлемое / неприемлемое, достойное / недостойное. Созерцательная сила души рассматривается существенным признаком ее богоподобия. Сотворенная по образу и подобию Бога, душа наделена свободной волей, и свою свободу она использует в разумном выборе разнообразных жизненных альтернатив. Избранные душою ценности приносятся в ее естество в качестве приобретенных элементов из внешней среды. Однако сущность души составляет свойственный ей «образ богоподобной благодати».

Свт. Григорием Нисским выделяются две основные стороны души – *чувственная* и *разумная*. Чувственная ее сторона соответствует естественному состоянию жизни всех существ, реагирующих на окружающую среду, даже включая жизнь растительного мира. Любое проявление влечения к внешним предметам мыслитель относил к растительному виду жизни, потому что в растениях наблюдается стремление к наполнению жизненной силы и откинуть ростки. Аналогичное стремление характерно и человеку, испытывающему чувственные влечения к ценностям, необходимым для обеспечения естественной жизни. Однако по сравнению с флорой и фауной человек обладает неоспоримым преимуществом в том, что он, будучи образом и подобием Бога, обладает разумной силой. Благодаря разуму, человек способен осуществлять контроль над своими чувствами, умеревать страсти и трансформировать их к божественным добродетелям. Деятельность разума сравнивается с работой кузнеца, который, согласно определенной мысли, придает железу ту или иную форму. Мысль зависит от намерений, в соответствии с которыми кусок железа приобретет либо форму боевого оружия, либо форму земледельческого орудия.

Очевидно, что в соотносительности между чувственной и разумной силами души приоритет отводился разуму. «Итак, – разъясняла св. Макрина, – если разум, это преимущество нашего естества, возымеет господство над тем, что привзошло в нас от вне, <...> то ни одно из подобных движений не будет

нам содействовать в услужении пороку, потому что страх производит в нас послушание, раздражение – мужество, боязнь – приведению себя в безопасность, да и стремление возделания доставит нам божественное и чистое удовольствие. Если же разум кинет бразды и подобно какому-то возническому, привязанному к колеснице, будет влачиться сзади, увлекаемый туда, куда понесет неразумное движение впряженных коней, тогда стремления обращаются в страсть, как это можно видеть и у бессловесных»¹. При этом св. Макрина обращала внимание на губительные последствия для живых существ, среди которых свойственные им естественные побуждения не управляются рассудком. «Так и в нас, – констатирует она, – если страсти не будут направлены рассудком к чему должно, но возьмут верх над владычеством ума, то человек, стремлением таковым страстных движений претворенный в скота, из разумного и богоподобного состояния переходит в неразумное и бессловесное»².

Философское размышление о душе подкреплялось авторитетом Священного Писания, из которого аргументом была избрана новозаветная притча о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24–32). В ней повествуется о козни врага, посеявшего в пшеницу плевела так, что они смешались друг с другом. Аналогично этой притче, св. Макрина настоятельно рекомендует различать хорошие и плохие семена в человеческой душе. Хорошие семена рассматриваются благими намерениями души, которые, при условии правильного их возделывания, неминуемо должны породить плоды добродетели. Решить поставленную задачу призван разум посредством осуществления присущей ему созерцательной деятельности.

Предложенная свт. Григорием Нисским концепция созерцательного разума главным образом утверждает ценность не теоретического, но практического разума, устремленного в жизненную практику людей. Разуму отводилась руководящая и направляющая роль в отношении чувственной организации души. Осуществление этой роли мыслится посредством следующих функций: 1) *функция отграничения* позитивных чувственных интенций от негативных, 2) *функция контроля* над душевными страстями, сохраняющая богоподобие души и одновременно препятствующая ее падению и деградации личности, 3) *функция преобразования* естественных желаний в позитивно значимые устремления, 4) *функция подавления* негативных желаний и стремлений души.

При этом следует подчеркнуть, что христианская мысль возвышает не автономный, но *теономный разум*, ценность которого соотносится с абсолютной ценностью Бога, в отношении Которого душа человека рассматривается Его образом и подобием. Теономный разум устремляет сознание

¹ Указ. соч. С. 200.

² Там же. С. 200–201.

человека к теонимическому идеалу, побуждая к аскетической деятельности сообразно христианским ценностям. Изложенные выше функции разума указывают на аскетическую практику, а вместе с этим и на «аскетический разум». Св. Макарина наставляет: «Делатель оставляет в нас подложные семена не для того, чтобы навсегда превозмогали над достойнейшим посевом, но чтобы сама нива (так иносказательно называют сердце) вложенною в нее естественною силою (а это и есть рассудок) одни отростки иссушила, а другие сделала плодоносными и всегда цветущими»¹.

4. Учение о воскресении мертвых

1

Под воскресением свт. Григорий Нисский понимал такое качество бытия человека, при котором «вся полнота души из невидимого и рассеянного состояния возвратится в собранное и невидимое». При этом восстанавливаются прежние связи между стихиями естества каждого конкретного индивида, разрушенные в результате его земной кончины². Воскресение трактуется как возвещаемая Церкви тайна со стороны пророческого духа и сверхъестественное чудо, Божественный дар человеку. Оно рассматривается не только на индивидуальном, но также на глобальном уровне, когда «по звуку труб, во мгновение ока все мертвое и лежащее вдруг придет в состояние бессмертного»³. Всеобщему воскресению сопутствует страшный суд: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, навеки, навсегда», – говорится в Книге пророка Даниила (Дан. 12, 2–3). Таким образом, воскресение выглядит радикальной трансформацией состояния праведника от небытия к бытию, или возрождением из небытия, однако уже в статус святого (или в состояние обожения), в то время как для нечестивцев наступает духовная смерть. Воскресение рассматривается глубоким духовным актом, но не механическим переходом от земной кончины к вечной жизни для праведников.

Христианская мысль указывает на причину земной кончины человека не столько в его тварности, сколько в падшести, вследствие которой образовалась глубокая трещина между Божественным началом и человеческой

¹ Указ. соч. С. 203.

² *Григорий Нисский*. Указ. соч. С. 250.

³ Там же. С. 256.

природой. Согласно апостолу Иакову, «грех рождает смерть» (Иак. 1, 15), поскольку грехопадение ветхого Адама разрушило оптимальные отношения человека с Богом, которые не вызывали необходимость неминуемой смертной участи. В таком случае воскресение представляется кардинальным условием восстановления павшего человека и его духовного возвышения. Воскресение мертвых приобретает глубокий смысл воскресения «мертвых для греха», но не умерших людей в их биологическом статусе.

В христианской мысли воскресение человека имеет отчетливо христологический характер, поскольку его значение обуславливается воскресением Сына Божьего Иисуса Христа. Известный православный богослов В. Н. Лосский отмечал: «Человечество Христа – это начало новой твари; через Его человечество сила жизни вторгается в космос, чтобы его воскресить и преобразить конечной победой над смертью <...> После победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари»¹. В этой связи воскресение представляет собой победу над смертью через смерть Богочеловека. Поэтому в христианском учении четко разграничиваются две смерти: первая – смерть, порожденная грехопадением Адама и охватывающая все космическое естество; вторая – смерть, подобная смерти Богочеловека, которая есть «смерть греха и смерти, им порожденной»². В противовес «смерти побежденной» воскресением утверждается ценность «побеждающей смерти».

Воскресение Богочеловека провозглашено универсальным эталоном применительно воскресению человечества и каждого человека в отдельности в качестве ультимативной жизненной задачи. В послании апостола Павла римлянам говорится: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых, славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху, ибо умерший освободился от греха. <...> Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем. <...> Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности (Рим. 5, 4–7, 10–11, 18). Таким образом, в теме воскресения актуализируется проблема свободы, которая заключается в освобождении человека от рабства греху и достижении праведной жизни в Боге. Такое освобождение означает радикальную духовную трансформацию личности

¹ Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 286, 288.

² См.: Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 220–221.

посредством подражания Христу – *победить смерть побеждающей смертью и воскреснуть в качественно новой, духовно-обновленной жизни.*

2

В учении свт. Григория Нисского о воскресении выделяются три ключевые проблемы – 1) воскресение как проявление силы Духа, 2) воскресение телесного естества человека, 3) очищение душ грешников в аду и возможность их духовного восстановления.

Скриптуальными аргументами (то есть аргументами из области Священного Писания) в решении первой проблемы свт. Григорием послужили фрагменты Ветхого и Нового Заветов. Один из таких фрагментов используется из Псалма 103 (ст. 29–30): «Сокроешь лице Твое – мнутяся; отнимешь дух их – умирают, и в персь свою возвращаются. Пошлешь дух Твой – созидаются, и Тыновишь лице земли». Здесь утверждается идея о «совершающей» силе Святого Духа, в зависимости от которой осуществляются естественные процессы жизни и смерти, включая возобновление исчезнувшего и воскресение мертвых.

Более колоритным примером возрождающей силы духа приводится из 37 главы Книги Иезекииля. В ней представлена картина оживления мертвых костей силою духа. Мертвые кости представлены в виде метафоры, указывающие на «дом Израилев», народ которого утратил веру и надежду на благое будущее. Бог Яхве изрекает данному народу обетование вложить в его среду дух Божий и вывести людей из гробов на землю. В рассматриваемой главе повествуется, что как только в мертвые кости вошел дух, все они ожили «и стали на ноги свои – весьма, весьма великое полчище» (ст. 10). Из Нового Завета упоминаются известные три случая воскресения Иисусом Христом умерших. Особое внимание св. Макарина обратила на животворящую силу Духа, которая проявляется в повелении, соединенного с действием воскрешения. При этом отмечается, что *процесс воскресения Божественной силой начинается с изгнания недугов повелением и словом.*

Акцент на христианскую идею *воскресения Божественной силой* в учении свт. Григория и Макарины направлено против представлений о реинкарнации души, получивших широкое распространение на Востоке. Позитивным зерном этих представлений и учений свт. Григорием вместе со св. Макариной усматривалось в признании воскресения души после смерти человека. При этом отмечалось, что такие учения принижают человечество, поскольку не выделяют его ценность из всех живущих существ, смешивая их судьбу.

Согласно учениям про реинкарнацию, человеческая душа способна перевоплощаться в более низкие по своему развитию естества, а именно

в животные и растительные модификации. «Ибо утверждать, что душа одна и та же ныне делается словесною и разумною по такому-то покрову тела, потом опять кроется в норы с пресмыкающимися, или присоединяется к стаду птиц, или делается плотоядным, или живет под водою, или же переходит в бесчувственное <...>, – все это значит не что иное, как все почитать за одно и то же и в существах признать одноестество, смешанной в какой-то слитной и нераздельной общности с самим собою...»¹. Св. Макриной ставится ряд риторических вопросов: как, например, занести серп для срезания колосьев или выжать гроздь, зная, что в них находится душа человека? В таком случае возникает недоумение относительно разумной силы, установившей рациональный порядок в мироздании.

Космологический характер критики учений о перевоплощении души дополняется этической критикой за смешение добродетельной и порочной жизни. Перевоплощения души в животный и растительный мир обесценивают ее жизнь по законам морали с разграничением между добром и злом. Спрашивается: каким образом душа в состоянии придерживаться нравственного закона, находясь в форме растения, рыбы, пресмыкающегося или хищника? Из этого следует вывод об абсурдности порядка в Универсуме, что несовместимо с признанием внешней разумной силы, установившей порядок во Вселенной. Дискредитация роли высшей разумной силы приводит к умозаключению о том, что вместо Божественного промысла миром управляет самовольное и случайное движение. Между тем, сама жизнь демонстрирует «домостроительствующую во всем Божию премудрость», установившую неоднородность в мире и возвысившую человека над всем живущим тем, что наделил его разумом и стремлением к добродетельной жизни.

Предпринятая критика учения про реинкарнацию не учитывает трактовку кармы в индуизме и буддизме, согласно которой перерождения осуществляются не механически, по случайным обстоятельствам, но в соответствии с накопленными делами на протяжении человеческой жизни. Карма накапливается в мире людей, тогда как в других мирах она отрабатывается. Различают пунью-карму (положительную) и папа-карму (отрицательную карму), обуславливающие либо благоприятное перерождение (в мир богов), либо неблагоприятное перерождение (в мир демонов, животных, растений, ад). Поэтому реинкарнация не отвергает фактор морали, разграничивающей добро и зло в поведении людей, но, напротив, предусматривает его в качестве существенного критерия судьбы каждой души. В свою очередь, в индуистско-буддистской мысли карма возводится в ранг всеобщего закона

¹ Григорий Нисский. Указ. соч. С. 235–236.

Универсума (Рита), предопределяющего перерождения не по воле случая, но в соответствии с жизненным выбором каждого человека, включая его нравственный выбор. Данное обстоятельство вызывает критику со стороны последователей монотеистических религий за то, что внешняя духовная сила, обеспечивающая порядок в мироздании, приобретает обезличенную (деперсонифицированную) форму выражения, в то время как в христианстве, иудаизме, исламе она персонифицируется в личности Бога. Однако в некоторых учениях, например, в кришнаизме, внешняя духовная сила персонифицируется в личности бога Кришны – творца и правителя мира. Однако учение о воскресении душ с последующим судом над ними, свойственное христианской мысли, в индуизме, буддизме и кришнаизме отсутствует.

По всей видимости, свт. Григорий вместе со св. Макриной не углублялись в существо индуистско-буддистских учений и не ставили себе специальной задачей их досконального разбора. Речь велась вокруг необходимости признания ведущей роли Божественной силы в процессе воскресения людей в свете библейского откровения. В связи с указанной проблемой критика учений про реинкарнацию должна внести четкое размежевание христианской эсхатологии от эсхатологической картины судьбы людей иных религий, которые не соотносятся с христианством.

3

Следующий вопрос, относящийся к тематике воскресения, адресуется к уяснению перспективы телесного человеческого естества. Известно, что христианская эсхатология не сводит спасение человека только к его душе, оно также охватывает и телесную организацию. Этот вопрос актуализировался еще в апостольские времена: «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? И в каком теле придут?» (1 Кор. 15, 35). Ответ на поставленный вопрос дал апостол Павел в Первом послании коринфянам, используя метафору сеяния. Прежде, чем при посеве семя породит всходы и урожай, оно должно исчезнуть в своей первоначальной форме и трансформироваться в плод как обновленную модификацию. Павел учит, что подобно разного рода семени, следует также различать тела живых существ, подчеркивая, что иная плоть у людей, иная у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Этим самым отсекается возможность смешивать судьбы животных, с одной стороны, а с другой – животных и людей. Однако гораздо более существенное значение приобретает аксиологическая дифференциация телесного естества в зависимости от степени их «славы»: «Есть тела небесные и тела земные: но иная слава небесных, иная земных; Иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так

и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; Сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; Сеется тело душевное, восстает духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного (1 Кор. 15, 40–49).

В приведенном фрагменте выделяются следующие черты учения апостола Павла о человеческом теле в аспекте воскресения:

- 1) По своему качеству телесное состояние разграничивается на душевное и духовное, тленное и нетленное, земное и небесное, душевно-немощное и духовно-мощное, униженное и прославленное.
- 2) Антропологическими паттернами указанных амбивалентностей провозглашаются два Адама – ветхий, перстный, «душею живущий» и Новый, Господь с неба, «дух животворящий».
- 3) Оба паттерна рассматриваются образцами двух противоположных состояний человеческого естества в двух противоположных измерениях бытия – земного и небесного, исторического и эсхатологического, которые отчетливо проявляются при воскресении мертвых.
- 4) В качестве жизненной стратегии для человека, особенно для христиан, выдвигается императив «будем носить и образ небесного».

Острая идейная полемика между христианской и эпикурейской мыслью актуализировала апологетику учения о телесном воскресении в святоотеческом наследии IV в. Приняв преднамеренно позицию противников христианской эсхатологии, свт. Григорий поставил перед св. Макариной ряд вопросов относительно рассматриваемой проблемы. *Первый вопрос*: не окажутся ли тела людей при воскресении странным и жалким зрелищем, в состоянии которого человек завершает свою земную жизнь (старым, больным, изможденным и т. п.)? *Второй вопрос*: как узнать воскресшему человеку самого себя, если его тело претворится в нового человека? *Третий вопрос*: что же будет поддерживать жизнь, если исчезнут естественные жизненные потребности в питании, одежде, воспроизводстве потомства? Не прекратится ли потребность в развитии, если человек обретет новые, совершенные тела? Зачем же тогда потребуются телесные органы (руки, ноги, зубы и т. д.), если упадет востребованность в реализации необходимых для жизни потребностей?

Ответы св. Макарины на поставленные вопросы даются в свете учения апостола Павла, что указывает на факт преемственности апостольской традиции и руководящего значения ее идей в раннехристианской патри-

стической мысли. Ключевой позицией ответа на поставленные вопросы послужило убеждение, согласно которому *воскресение есть восстановление нашего естества в первобытное состояние*. Из названного положения вытекает ответ на первый вопрос: Бог не создавал ни старости, ни детства, ни болезней, потому что неестественно было Богу создавать что-либо подобное. Все это вторглось в человеческую природу с момента грехопадения первых людей. С ответом на данный вопрос непосредственно связано разъяснение и третьего вопроса о телесных потребностях. Св. Макрина обратила внимание на христианское учение о телесных страстях, появление которых обуславливается первородным грехом. Поэтому восстановление первобытного (до-греховного) состояния человека ведет за собой последствием прекращение естественных телесных потребностей.

В постановке второго из поставленных вопросов св. Макрина обнаруживает смешение мирских ценностей с духовными. *Возврат человека Богом в первобытное состояние означает обновление личности*, но не биологической организации человеческой природы. Обновление личности состоит в очищении от порока, а цель воскресения – в достижении «полноты человеческого естества», главным условием которого провозглашается чистота от порока. Поэтому вопрос об идентичности личности (как узнать воскресшему человеку самого себя, если его тело претворится в нового человека?) следует ставить и решать не в плоскости понимания эмпирической самости с характерными для нее страстями, но принципиально в ином контексте – контексте духовно обновленной жизни. Такая жизнь по своему качеству определяется св. Макриною пребыванием в Самом Боге. Осознание себя образом и подобием Бога вместо эмпирической индивидуальности рассматривается христианством подлинной идентичностью. Поэтому ответ на вопрос как узнать воскресшему человеку самого себя состоит в обнаружении в себе обоженной личности в единстве обновленной души и обновленного тела.

Идейная связь между учением свт. Григория Нисского и апостолом Павлом по рассматриваемому вопросу прослеживается в использовании обоими агрикультурной метафорики. Наряду с метафорой семени, св. Макрина приводит пример с развитием колоса по аналогии с человеческим естеством. Как и первоначальный колос, человек подвергается засухе «зноем порока». Земля, приняв разложившиеся его тело, при наступлении «весны воскресения» преобразует посаженное голое зерно снова в колос, однако в доброспелый и ветвистый, простирающийся в небесную высоту. Таким образом, тленное семя обращается в нетленное, как отмечал апостол Павел. Согласно мысли святых Григория и Макрины, такая трансформация в природе должна послужить закономерным последствием признания

силы Бога, «превосходящую всякую меру», благодаря которой совершается чудесная трансформация человеческой телесности при воскресении.

Суть блаженной жизни определяется состоянием «*Бог все во всем*» (1 Кор. 15, 28). В приведенном утверждении содержатся две взаимосвязанные друг с другом мысли – «*Бог все*» и «*Бог во всем*». Первое означает, что значение природных условий, удовлетворяющих естественные потребности людей (время, воздух, свет и место пребывания), вместе с потребностями в питании, одежде и т. п. уже отходит на задний план, поскольку ожидаемое блаженство ни в чем не имеет нужды. Все названные ценности замещает Бог как единственная абсолютная ценность. «...Бог для достойных, – подчеркивала св. Макрина, – бывает и местом, и жилищем, и одеянием, и пищею, и питием, и светом, и богатством, и царством, и всем, что по понятию и по имени содействует нам к добродетельной жизни»¹. Как очевидно, значение «*Бог все*» указывает на Бога как на единственного и безусловного носителя всех благ, обеспечивающего благосостояние людей. При этом св. Макриной высказана мысль, согласно которой утверждение «*Бог во всем*» непосредственно вытекает из первого утверждения: «Но Кто бывает во всем, Тот бывает и во всех»². Полнота пребывания Бога в умах и сердцах людей должна означать исчезновение в их душах греховных помыслов и стремлений, «ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, не будет в существах и порока»³ (Там же).

В конце произведения «О душе и о воскресении» подчеркивается идея срастворения и сращивания тела с душою. Состояние тела после воскресения человека ставится в непосредственную связь с состоянием его души. Бог, учитывая добродетельную душу, также возвышает соответствующее ей тело во славе, чести и силе, в то время как тело, сросшее со злою душою, обречено на бесславие, бесчестие и немощь.

4

Разговор о воскресении людей в будущей жизни предусматривает уяснение вопроса о конечной судьбе как праведников, так и грешников. В христианской эсхатологии судьба людей дифференцируется на две диаметрально противоположные перспективы – перспективу вечной жизни, святости, блаженства в Царстве Божьем и перспективу вечной смерти, вечных мучений в аду. В евангельской притче о плевелах повествуется о жатве, которая наступит в конце существования мира. Тогда специально по-

¹ Указ. соч. С. 231.

² Там же.

³ Там же.

сланные ангелы соберут «все соблазны и делающих беззаконие и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов, тогда как праведники воссияют как солнце в Царстве Отца их» (Матф. 13, 41–43). Здесь утверждается идея загробного воздаяния как воплощения идеала справедливости. «Справедливость требует, – подчеркивал в одной из своих проповедей архиепископ Крымский Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий), – чтобы смертные грехи человеческие не оставались безнаказанными, чтобы все грешники получили воздаяние. Но мы видим, что в земной жизни это бывает далеко не всегда; часто даже наоборот: грешники благоденствуют, а праведники страдают»¹.

Между тем, представление об ужасающих и бесконечных адских муках, по словам известного православного философа Е. Н. Трубецкого, породило «целый ряд религиозных сомнений» и «возмутило совесть» в среде некоторых последователей христианства². Его современник С. Л. Франк прямо назвал идею вечных адских мук чудовишной и нелепой, кошмарной и антигуманной³. Согласно Н. А. Бердяеву, допустить существование вечных адских мук – значит полностью лишить смысла и вечную ценность духовной и нравственной жизни: «Проблема ада принимает особенно оскорбительный и возмущающий характер вследствие судебного ее понимания. Но судебное понимание есть понимание вульгарно-простонародное, и оно должно быть совершенно изгнано из религиозной этики, философии и теологии»⁴.

В христианской мысли, наряду с юридической трактовкой ада, еще со времен патристики получила распространение этическая его интерпретация, в которой акцент смещается в сторону признания наказаний не в виде кары, но как средства очистительной меры. Этическая интерпретация адских мучений обусловила истолкование адского огня в направлении отказа от натурализма и переходе к символической его трактовке. Однако в святоотеческой мысли более прочно утвердилась позиция сочетания трактовки адских мук как наказания с их этической трактовкой. Согласно митрополиту Макарию (Оксиюку), специально исследовавшему эсхатологическое учение свт. Григория Нисского, последний назвал ад невидимым состоянием, в котором находится душа человека. Мыслитель считал адский огонь не вещественным, в смысле обычной материальности. Страшные мучения в аду представлялись, главным образом, нравствен-

¹ Лука, архиепископ Симферопольский и Крымский. Бессмертие – безусловное требование души христианской /

² Трубецкой Е. Н. Смысл любви. М., 1994. С. 94.

³ Франк С. Л. С нами Бог /

⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 239.

ным состоянием очищения, тогда как наказанию отводилась второстепенная роль¹.

В диалоге «О душе и о воскресении» св. Макрина затрагивает тему об очищающей силе ада. Богословской ее основой служит вера в милосердного Бога, но не в Бога – ненавистника. Все, что существует по Божьей милости, Бог влечет к себе, включая человеческие души. «Ибо не по ненависти и не мстя за худую жизнь, как я рассуждаю, в мучительные расположения вводит согрешивших Бог – Бог, влекущий к Себе все, что только по Его милости пришло в бытие. И как с лучшей целию привлекает к Себе душу Он – Источник всякого блаженства, так в привлекаемом по необходимости происходит болезненное расположение. Ибо как очищающие в огне золото от примешанного к нему вещества не подмесь только расплавляют огнем, но по всей необходимости и чистое плавят вместе с нечистым, и по истреблении последнего остается только первое, – так и при истреблении в очистительном огне порока вполне необходимо быть в огне и вступившей с ним в единение душе, пока не истребятся в огне всеянные в ней примесь, вещество и нечистота»². При этом речь шла о зависимости продолжительности очищения души и силе ее мучений от степени приобретенных пороков. В этом усматривается закон справедливости, согласно которому не могут в равной степени страдать обремененные тяжкими грехами души с душами, вовлеченными в их пространство некоторых погрешностей. *Вместо значения наказания грешников в аду, св. Макриною употребляется значение врачевания душ как очищения от порочности.* Исцеление не проходит безболезненно, поэтому *адские муки следует понимать в виде страданий не от наказания, но от исцеления.*

Смысл очищения не только вкладывается в картину адских мучений, но также и в представление о Божьем суде: он трактуется не наказанием, но силой, производящей отделение добра от зла. Таким образом, юридическому взгляду на эсхатологическую картину мира придается этическое значение.

Свт. Григорием Нисским выдвинуто учение о всеобщем восстановлении грешников по мере их очищения в аду. Подчеркивалось, что цель у Бога одна – осуществить полноту совершенства каждого человека, независимо от степени его греховности. Рано или поздно каждый человек, по мере продолжительности очищения, приобщится к блаженству, пребывая в Боге.

Учение о всеобщем спасении (апокатастасисе) еще до Григория Нисского было предложено Оригеном. На Пятом Вселенском соборе в 553 г.,

¹ См.: Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология св. Григория Нисского. К., 2006. С. 361–373.

² Григорий Нисский. Указ. соч. С. 227–228.

когда было осуждено учение Оригена, никаких сомнений относительно противоречий взглядов свт. Григория православному учению не высказывалось. Отцы Собора, очевидно, не считали, что учение святителя содержит какие-либо черты оригенизма, поскольку в своих трудах свт. Григорий отвергал представления и учения о предсуществовании и перевоплощении душ, что было характерно учению Оригена.

Выводы

1. Учение свт. Григория Нисского о душе и о воскресении справедливо расценить размышлением о достойной личности и ее судьбе в христианском понимании. Достоинство человеческой души определяется через ее идентификацию с Божественным началом как единственным источником и движущей силой жизни. При этом главный акцент ставится на созерцательной способности души, которая выводит душу из пассивного состояния в направление творческой активности и свободы ценностного выбора жизненных ориентиров. Достойный выбор определяется теоцентрической и христоцентрической позицией жизни в Боге и во Христе. Учение о душе принимает форму учения о человеческом естестве и смысле жизни в соотнесенности с Богом и ответственности перед Богом за реализацию достоинства личности.

2. Взгляд на достоинство человека также раскрывается посредством рассуждения о достойной его судьбе после воскрешения душ и телесной организации людей. Это учение обнажает широко распространенную в общественном мнении некомпетентность, будто христианство заботится исключительно о спасении души, игнорируя телесное состояние человека. Духовное преображение охватывает все человеческое естество – в единстве души и тела. Судьба тела трактуется как его возвращение в первобытное, вне-порочное состояние. Достойная судьба человека определяется полнотой его идентичности с Божественным началом (обожением, святостью).

3. Загробное воздаяние, которое должно осуществиться с каждым человеком после воскрешения его души, реализует жажду справедливости в назначении персональной судьбы: достойная судьба – за достойно прожитую жизнь, которой противостоит недостойная судьба за недостойно прожитую жизнь. В первом случае Бог принимает душу, а вторую отвергает, помещая в ад. Однако ад представляется не столько местом наказания грешников, сколько местом их очищения, а адское пламя выглядит не средством карающего правосудия, но средством мучительного очищения грешников от пороков. По мере очищения грешники принимаются Богом как достигшие состояния Божественной славы и чистоты. Свт. Григо-

рием выдвинуто учение об апокатастазисе, согласно которому спасение способно охватить всех людей, конечно же, при условии очищения грешников от нечестия.

4. Рассмотренный нами диалог указывает на полемический характер учения свт. Григория Нисского о душе и о воскресении. Оно представляет собой богословскую апологетику христианского мировоззрения и является ответной реакцией на идейные «вызовы» со стороны его противников. Наряду с апологетическим контекстом, учение о душе и о воскресении также следует рассматривать как «ответ» на стремление людей разобраться в человеческой жизни и ее судьбе. Духовные потребности стимулируют сознание личности к поиску ответа на вопрос о достойной жизни и о достойной судьбе. Это означает актуализацию поиска ответа на ценностные основания своего насущного бытия и его перспективы.

Среди многочисленных вариантов предложенных учений на данный счет в мировой мифологической, религиозной и философской мысли христианство предложило свой мировоззренческий проект, трансляторами и апологетами которого были восточные отцы Церкви, включая свт. Григория Нисского. Их проект насыщен гуманистическим содержанием, возвышающим личность в ее духовном измерении над «человеком комфорта», заикливающего свою жизнь преимущественно на потреблении материальных благ и организации комфортабельного быта для удовлетворения собственного эго и всего того, что его непосредственно обслуживает.

ЛИТЕРАТУРА

- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287.
- Макарий (Оксиюк), митрополит.* Эсхатология св. Григория Нисского. К., 2006.
- Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций. Минск, 2007. Ч. 2. Гл. 4. С. 189–207.
- Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2013.
- Святитель Григорий Нисский.* О душе и о воскресении // Избр. творения / Сост. свящ. Александр Гумеров. 3-е изд. М., 2014. С. 162–275. С. 162–275.
- Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV века. Изд. 2-е. М., 1992. С. 123–188.
- Хоружий С. С.* Глобалистика и антропология // *Хоружий С. С.* Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 368–396.
- Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции: в 2 т. Т. 1. СПб., 2012.