



**Русская
религиозная
антропология**

ТОМ II

Антология

Выпуск III

**Сокровищница
русской
религиозно-
философской
мысли**

Составление,
общая редакция
и предисловие
Н. К. Гаврюшина

Москва
МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
МОСКОВСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФОНД
1997

Киприан (Керн)

Тема о человеке и современность

<...> Если о Паламе и знают из истории христианской Церкви и византийского богословия, то только как об участнике споров о Фаворском свете и как о руководителе афонских исихастов. С историей паламизма связано различие в Божестве Его сущности от энергий и сильное мистическое направление в аскетизме. О Паламе и исихастах писали вообще немного. Все изданное, включая и монографии, и статьи в богословских энциклопедиях, и журнальные заметки, ограничивается едва 70-ю заглавиями, из которых русскими написано ничтожное меньшинство. Нелишне напомнить, что и далеко еще не все его творения изданы. Многие лежат еще критически не изученным в монастырских книгохранилищах Востока и в здешней Национальной Библиотеке. О Паламе не написано еще ни одной исчерпывающей монографии, а об его антропологии вопрос в науке вообще и не поднимался. Указанное обстоятельство и является поэтому п е р в о й побудительной причиной, привлекающей мое внимание к св. Григорию Паламе¹ как учителю о человеке.

Останавливаясь на в т о р о й причине, считаю нужным напомнить, что учение о человеке, как таковое, никогда не было предметом специальной догматической разработки в соборной жизни Церкви. Догматические вероопределения почти всегда имели, как отправной пункт для своего развития, какое-либо неправомыслие, и, обсуждая и осуждая таковое, вырабатывалось православное утверждение того или иного догмата. Ересь о человеке, как таковая, не вставала в жизни Церкви, и потому не создавалось и догматически сформулированной православной антропологии. Но если тема о человеке не стала в сознании Церкви догматической формулой о нем, то это вовсе не значит, что этой проблемой не занимались отдельные писатели церковные, хотя бы прозрения их и не дали православной системы антропологии. Все, что входит в тему о человеке, как-то: происхождение человека, его состав, его назначение, проблема свободы, ответственности, творчества, богоподобия, связь человека с Церковью и соотношение с миром падшим и

миром ангельским, — все это в той или иной мере волновало отдельных писателей Церкви. Но синтеза всего этого, выраженного в форме символических вероопределений, Церковь нам не сообщила. Это, конечно, не только не умаляет значительности данной темы, но и открывает широкий горизонт для богословствования и обязывает не усыплять ищущую мысль, а, наоборот, побуждает ее к раскрытию и утверждению этой важной проблемы.

Следует, однако, оговориться. Тема о человеке не осталась достоянием одной только ищущей мысли церковных богословов. Церковь, если и не дала нам догмата о человеке, провозгласила, однако, в своем Халкидонском вероопределении свой определяющий взгляд на человека. Проблема христологическая была в равной мере и антропологической, хотя бы и не исчерпала этого вопроса до конца. В сознании богословов спор о личности Богочеловека не касался только Его Божественной природы. Христологическая проблема имеет особое значение. Она налагает ответственность на православную мысль и зовет богословствовать о человеке, имея в виду именно христологическую тему. Надо твердо помнить всю значительность того, что человечество связано с Богом в личности Христа «неслиянно, нераздельно, неизменно и неразлучно», что человечество, по самому замыслу Творца, к этому единению предназначено и по самой природе своей к этому способно. Для богословия чрезвычайно важна эта идея, ибо она позволяет говорить о теоцентрической антропологии и изучать теологию антропоцентрически.

Гарнак не понял этого, когда он обвинял церковное учение в том, что оно своей христологией грозит отодвинуть на второй план величие и простоту Евангелия², и когда упрекал греческое Православие в интеллектуализме и превращении Евангелия в систему Бого- и миропонимания, в излишней метафизичности и в попытках построить христианскую космологию и антропологию³. Таковой взгляд протестантского богослова приводит к исключительному морализму и адогматизму.

Надо, впрочем, сделать некоторую оговорку. Только что было сказано, что еще не возникало ереси о человеке. Это не совсем точно. Доктринальной ереси, провозглашенной каким-либо христианским богословом, как это было во времена Ария, Нестория и Евтихия, с соборными прениями, окружными посланиями, анафематизмами и символическими определениями, — да, такой ереси о человеке не было. Но давно уже жизнью выдвинута, фактическим строением вещей провозглашена и открыто бытом, государственными идеологиями и всецелым мировоззрением современности исповедуется ересь о человеке, как обезличенном рабе государства, класса и нации. Это уже не заблуждение в богословии, а ересь самой жизни, при которой все самое ценное в человеке должно под-

чиниться коллективу. Всего правильнее было бы, говоря языком богословским, назвать это ересью бесчеловечности, а пользуясь юридическим термином — «*scrimen laezae humanitatis*»⁴.

О человеке можно говорить, судя по его эмпирическим признакам, которые его отличают от иных видов животного мира, и тогда человек представится нам как высший тип животного. Но для философа и для богослова важно нечто иное, что не имеет ничего общего с миром животных, с порядком природным. Это «что-то» и есть подлинная суть человека, его богоподобие, его изначальная «сущия». Почему, пользуясь выражением Landsburg'a, скажем, что нам нужно строить не *Merkmalsanthropologie*, а *Wesensanthropologie*⁵.

Но если величие человека приоткрывалось в смутных контурах и древнему миру, то самое важное, что принесло с собою христианское богословие, это — понятие значимости и ценности человеческой личности, выраженное в учении об обожении человека и спасении каждой индивидуальной личности. Древность не могла иметь полноты этой идеи, в силу одного того, что тогда не было, так сказать, божественного обоснования личности. В Ветхом Завете это понятие личности было ущерблено (*the defective sense of individuality*)⁶. Оно заменялось, по удачному выражению Робинзона, идеей «кооперативного персонализма»⁶.

В своей небольшой, но весьма ценной диссертации о личности, точнее, о *persona* и *πρόσωπον* Зигмунд Шлоссман показал⁷, какую эволюцию претерпело это понятие и какая работа юридической и богословской мысли была необходима, чтобы понятия *πρόσωπον* и *ἰδιότητα* получили свое подлинное христианское значение. Только тринитарные и христологические споры открыли христианскому миру истинное содержание Лица Божественного, Первообраза лица человеческого.

Ведь достойно внимания и то, что, за неимением другого слова для отвлеченного понятия лица и придавая слову *τὸ πρόσωπον* значение театральной личины, древние часто (Плотин, например)⁸ удовлетворялись выражением *ἑκαστός* для обозначения отдельного человека, индивидуума, — выражением, которое значит, может быть, разве несколько больше, чем латинское *unus quisque*, но все же собою не покрывает личности в нашем персоналистическом значении. Грек, следовательно, пользовался для понятия личности местом и именем (*ἑκαστός*), т.е. чем-то «вместо личности». Если, может быть, не лучший, то, во всяком случае, наиболее оригинальный переводчик Плотина Abbé Alta на этом основании утверждает, что до христианства у греков не было понятия личности, *personalité*⁹.

Христианская проповедь абсолютной ценности человеческой личности перед судом Божиим ведет к признанию тайны о челове-

ке. Не так-то все просто в этой неповторимой и никакими шаблонами не определимой личности человека, которую Плотин удачно назвал «амфибией»¹⁰. Каждый человек представляет собой такой клубок противоречий и трагических конфликтов, что нельзя, вместе с тем же Плотинном, не воскликнуть: «Но ведь душа в самом деле не есть гармония»¹¹. И недаром J. Klug говорит о неисследимых глубинах души¹². И недаром такие замечательные книги по христианской антропологии, как Несмелова¹³ и Emil Brunner'a¹⁴, — обе начинаются с темы о загадочности человека, с темы об его иероглифичности. Загадка о человеке *das Menschenrätsel*, — вот к чему приходит испытующая мысль философа и вот что знает по опыту каждый христианский пастырь. Человек-амфибия, именно в силу своей человечности, раскрывается в муках противоречия: личность и мир, господство и рабство, свобода и благодать, творчество и эсхатология и многое другое.

Эта сложность человеческой природы, самобытность его личного начала, таит в себе огромные возможности. Полное и плодотворное раскрытие этого начала с его творческими задатками, с его предназначением для вечного и внеприродного бытия, может быть осуществлено только при максимальном охранении человека от власти этой природы и от давления коллектива, грозящего уничтожить всякую личность. Потому-то христианское сознание и должно, особенно в наше время, сказать свое веское и властное слово о человеке. Человек, в его философском и богословском понимании, нуждается в наши дни в особой защите. Не все позволено думать о человеке, и не все можно себе позволить делать с человеком. Если коллектив (государство, нация, класс, партия) считает себя вправе распоряжаться человеком, то это право принадлежит ему только в известной и в очень ограниченной мере. Коллектив этот может покушаться на материальное достояние человека и распоряжаться его имуществом; христианства это не касается. Коллектив может предъявлять известные требования на физические силы человека; и это можно не оспаривать. Предположим, что тот же коллектив имеет право — но, напомним, право только земное и временное, по *jus humanum*, а никак не *jus divinum* — на жизнь человека. Но на личность его, на душу человека этот коллектив права иметь не может. Душу человека христианство не может отдать никакому владыке здесь на земле. Личность человека принадлежит прежде всего Богу, Его Церкви, потом о т ч а с т и семье и только в самой незначительной мере — национальности и государству. Вот почему попытка порабощения личности этим коллективом и является в нашем понимании «*crimen laezae humanitatis*». Христианство именно и принесло на землю весть о максимальной свободе и неприкосновенности человеческой личности. Христианство в своей заповеди нравственного совершенства и зовет к наивысшему осу-

ществлению индивидуальной святости, то есть к максимальному раскрытию личности. И монашество в этой именно линии и является максимальным осуществлением персоналистического идеала, раскрытием всех сил, заложенных в каждой личности. Порабощая большую, греховную волю человека, христианство возвышает до возможных пределов личную самостоятельность человека, освобожденного от греха и от власти природной необходимости. Как это ни парадоксально, но Апостол зовет к свободе рабов Божиих, а не к злоупотреблению свободой (I Петр. II, 16).

Указанное современное пренебрежение человеком, эта хула на человеческую личность, есть третья причина, направляющая мою мысль к учению о человеке вообще и к святоотеческому в частности.

Но есть в построении христианской антропологии еще и иная опасность, исходящая уже не от внешних, а из недр самого христианства и ведущая к большому соблазну умаления человека, к некоему, так сказать, «психологическому монофизитству», что и является четвертой и последней причиной выбора настоящей темы для моей диссертации.

Как уже было неоднократно замечено в богословской литературе, Восток, преодолев ересь Евтихия догматически и Халкидонским оросом завенчав христологический спор, не сумел, по-видимому, преодолеть монофизитства психологического. Халкидонский собор оградил Восток от опасности впасть в ересь теологическую, но уклад жизни, какой-то стиль мысли, неуловимый уклон душевной настроенности не был пощажён от этого. Соблазн или, точнее, зачарованность этой мнимой духовностью, этой непреодолимой якобы антиномией духа и плоти не раз проявлялась в лике и быте Православия. Это вряд ли можно назвать даже ересью жизни в отличие от ереси богословия. Но власть этой зачарованности, стремление психологического отчуждения от земли плоти не раз давили на душу Востока. Это налагало свой отпечаток и на мысль. Богословское сознание не сделало тех выводов, которые можно и надо было сделать из Халкидонского ороса. Он дал свой тон богословию, сказав свое слово о человечестве Христа, но сознание и мысль народа не улавливали этого тона, когда думали и говорили о человеке. Поэтому православную аскетику хотят понимать человеком ненавистными. В аскетическую христоматию «Добротолюбие» намеренно выбраны произведения только одного направления, в которых слабо или почти никак не улавливается тема величия человека. Это «психологическое монофизитство» зачаровало тех, кто в интересующей теме ищет больше равноангельности, чем богочеловеческого начала. Невольно у людей, далеких от знания православной святоотеческой аскетики, при чтении «Добротолюбия» создается впечатление чего-то очень нерадостного.

Монашеский и вообще аскетический идеал, как мы это увидим несколько дальше, представляется им искаженно. Но такое понимание навевается не отцами-аскетами, у которых есть много чего другого, что не вошло в «Добротолубие», а составителями аскетических сборников. Аскетика отцов знала и прозрела о человеке такое, что ни око не видело, ни ухо не слышало и на сердце не восходило. Аскетика отцов всех веков и, в частности, самого изучаемого Паламы верит в человека, любит его и чтит.

У людей, далеких от святоотеческой традиции, создалось убеждение в мрачности аскетизма и монашества. Святоотеческий опыт духовной жизни неоднократно упрекали в безрадостном взгляде на человека. Хотели даже, и неоднократно, обвинить аскетику в искажении самого Евангелия. Так, Гарнак писал: «Евангелие принципиально не проникнуто аскетизмом, потому что оно есть благая весть о доверии к Богу, о покорности, прощении грехов и милосердии. Аскетизму, вообще говоря, нет места в Евангелии...»¹⁵ А в России в свое время Скабичевский провозгласил: «Аскетизм есть особенного рода психическая болезнь»¹⁶. И если подобного рода слова понятны под пером антицерковного интеллигентского критика, то в условиях Тареева, преподавателя и равствениного богословия в высшей духовной школе, непростительно звучит такое вот замечание: «...помимо утилитарной пошлости, оспаривающей царство христианской любви, есть еще враг этого царства — современные теоретики традиционного аскетизма»¹⁷. Вот как этот ученый представляет себе монашеский аскетизм. «В монашестве земная условность, и прежде всего телесная ограниченность, рассматривается как зло, потому что внешняя условность служит преградой, отделяющей человека от небесного блаженства. Тело — это темница, в которую ввержен дух, жаждущий свободного полета в небесные обители. Здесь все усилие направлено на подавление плоти, все внимание обращено на достижение личного совершенства, все спасение полагается в бегстве от мира. Подавлять страстные привязанности и умерщвлять плоть, освободить дух от оков телесных потребностей и земных отношений — считается единственным призванием человека. Мир есть скверна, исключительное значение которой в том, что она дает возможности воздержания, победы над искушениями. Человек жаждет уединения, на все окружающее смотрит с презрением, он боится осквернения от одного прикосновения к мирским интересам. Душа... в себе ищет сияния небесного луча, свободы от мира и мистического погружения в божественную жизнь. Человек хочет в экстазе превзойти самого себя, весь сосредоточивается в умном делании, в интеллектуальном подъеме над дебелостью своей природы, а жизнь, действительность, богатая содержанием, неисчерпаемая в разнообразии форм, остается где-то вдали, не тронутая экстазом»¹⁸.

Грустно читать подобные заявления учителя христианской науки о жизни; непонятно, кто из отцов Церкви научил Тареева, что «мир есть скверна» и что «человек смотрит на все окружающее с презрением и боится осквернения от одного прикосновения к мирским интересам». Ничего подобного нельзя найти у писателей-аскетов, учивших об обожении человека; нет этого ни в житийной литературе, полной рассказов о любви к природе, о подчинении зверей преобразенной воле человека и служении ему; нет этого ни у старцев, ушедших от «жизни мирской к жизни мировой», всецело погруженных в своих пастырских заботах в интересы этого греховного мира¹⁹.

Вот и еще пример понимания монашества как чего-то мрачного и безрадостного. Розанов, который неоднократно говорил о своей нелюбви и даже вражде к монашеству¹⁹, так себе его представляет: «Монастырь есть длинная мантия гроба... Как гроб есть преобразование смерти в поэзию, так монастырь есть преобразование гроба в целую цивилизацию, поэтически-грустную, меланхолически-возвышенную».

Так и для Н.А. Бердяева «аскетизм есть опасная и обоюдоострая вещь»²⁰. «В христианскую аскезу, — по его мнению, — проникли неоплатонические, стоические и манихейские элементы. Аскеза была понята как безразличие и нелюбовь к твари»²¹. Бердяев любит говорить о «монашески-аскетической» вражде к жизни, о «ressentiment» по отношению к жизни²². Нельзя, впрочем, не заметить, что он совершенно правильно различает аскезу и аскезу, дегенерацию ее и мистически-здоровое ее направление. И если у этого христианского философа много горьких слов сказано по адресу монашеской аскезы, то это верно потому, что под таковой он подразумевает это «психологическое монофизитство» с его «медитацией над грехом», гнушением плоти и отрицательным походом к жизни²³, что, однако, нисколько не есть отличительный признак подлинного аскетизма, ничего общего не имеющего с манихейством и обскурантизмом. Кто же, как не монахи, были авторами богослужебных книг, полных несказанной поэзии и любви к миру? Кто же, как не подвижники, составили чины венчания, крещения, освящения всей жизни? Кто же, как не пустычники и старцы, заботливо и любовно отмаливали мир и врачевали его гниющие язвы? Как можно говорить о противоречии аскезы и Евангелия? Как можно видеть в подвиге монашества что-то противное апостольскому благовестию свободы?

Церковно чуткий и богословски по-настоящему культурный о. Павел Флоренский определил аскетизм как «историческое явление, являющееся непосредственным продолжением харизматизма. Аскеты, в сущности, — это позднейшие харизматики, а харизматики — раннейшие аскеты»²⁴. Для Флоренского «монашество не

институт церковно-юридического строя, а установление самого Бога»²⁵. Утверждать мрачность аскетизма и говорить о монашеском изуверстве как его существенном качестве могут только те, кто либо его не знает, либо намеренно искажает исторический факт. Вся литература св. отцов-аскетов, но взятая не в произвольных и стилизованных купюрах, говорит о радости, высоком назначении человека и его обожении.

Вот несколько примеров. Св. Макарий Великий, 60 лет проведенный вне мира, удостоенный дара прозорливости и воскрешения мертвых, монах, презревший мирскую суету и, казалось бы, имевший основание говорить свысока о человеческой природе, и кто же, как не он, сказал столько о прославлении плоти и обожении человека.

Св. Григорий Богослов, гораздо более отшельник, чем пастырь, и больше скиталец-поэт, чем князь Церкви, — кто же, как не он, учил о человеке как струе Божества. «Если ты будешь низко думать о себе, то напомню тебе, что ты созданный Бог»²⁶.

Преп. Исаак Сирин, со страниц которого веет знанием сирийского аскетизма, кто ближе к небожителям, чем к людям, кто сроднился с камнями пустыни, кто «помыслом лучшим востек к крайней добродетели преславно, ангельское естество удививши»: кто же, как не он, сказал свое светлое поучение о «милующем сердце», сострадающем всем — людям, твари, пресмыкающимся и даже врагам спасения — демонам.

Кто же, как не преп. Симеон Новый Богослов, классический представитель византийского монашества, сказал: «Ты сродник наш, Боже, по плоти, а мы Твои по Божеству Твоему»²⁷.

Наконец, сам изучаемый нами св. Григорий Палама, яркий и светлый образ высочайшего монашеского подвига, возглавивший движение афонских исихастов, всей своей проповедью завенчивает это возвышенное учение о человеке. Они, эти высочайшие подвижники, отрешенные не только от всего мирского и страстного, но даже подавившие в себе почти все естественное — потребности тела и движение мысли, — они никогда не позволили себе отнестись с пренебрежением к плоти и человеку, как таковому. С величайшим почтением и любовью учит Палама о человеке как о лучшем создании Божиим и именно об его плоти как «богопричастной» (*θεοθεος*), как удостоенной восседать на престоле Божества. Он неоднократно подчеркивает превосходство человеческой природы над ангельской и никак не считает бесплотность ангелов превосходством над нашим естеством. Много было целей боговоплощения, но вот одна из них по учению этого главы афонских исихастов: «Сын Божий стал человеком... чтобы почтить плоть, и именно смертную плоть, чтобы высокомерные духи не смели считать и о себе думать, что они честнее человека и что они могут обожиться

вследствие своей бесплотности и кажущегося бессмертия»²⁸. До такой высоты никогда, кажется, не поднималась святоотеческая мысль в своем дерзании и похвале человеческой плоти. Вряд ли можно назвать подобную аскезу «мрачной» и видеть в ней презрение к миру и к плоти.

Внимательное и добросовестное изучение патристики заставляет заключить, что чем выше и строже аскетическое учение того или иного писателя, тем почтительнее и возвышеннее учил он о твари и человеке. Несомненно, что в монашестве могут встречаться известные отклонения в сторону ригоризма и искривления подлинной аскезы, но сама святоотеческая традиция учила о человеке только возвышенно и верила в его высокое назначение. Лжедуховность и спиритуализм никогда не были признаками православного учения о человеке. Неумеренный ригоризм в аскетике осужден на поместном Гангрском соборе.

Что же является в таком случае «религиозным идеалом» Православия? В своей во многом интересной книге «Das Heilige» Rudolf Otto пытается найти такое понятие, которое бы представляло «святость» свободной от ее обычного, бытового значения: «святое» как нечто не только моральное. Он производит от латинского *numen* (величественное, сверхъестественное, возвышенное) особое слово *Numinöse*. Его проявлений он ищет всюду: в религии, в искусстве, в жизни. Особенно характерным проявлением этого «нуминозного» в духовной жизни Отто усматривает в религиозных понятиях «тварности, зависящей от Творца» (*Kreaturgefühl*) в ощущении себя прахом и пеплом перед Богом, т.е. в своей ничтожности, в *mysterium tremendum*, в понятии «гнева Божия», «ревности о Боге» и т.п.

Любопытно, однако, что, проследив все эти фазы религиозного чувства по Библии, Евангелию, восточной мистике и внехристианским религиям, автор совсем не обратил внимания на святоотеческое учение об обожении человека²⁹. От исследуемого им понятия святости остается, в конце концов, впечатление одного только «нуминозного», сверхъестественно-далекого, потрясающего. Даже в главе о христианском понимании освящения (*Divination*)³⁰ он останавливается только на словах ап. Павла о сыноположении (Римл. VIII, 15), совершенно не раскрывая сущности этого учения и никак не касаясь слов ап. Петра (2 Петр. I, 4) о даровании нам возможности стать «причастниками Божьего естества».

Это то, что впервые сказано св. Иринеем Лионским³¹ об обожении человека благодаря воплощению Слова Божия, что впоследствии догматически раскрыто в писаниях всех отцов Востока: св. Афанасия Александрийского³², Григория Богослова³³, Максима Исповедника³⁴, Симеона Нового Богослова³⁵ и, наконец, особенно ярко у Паламы. До христианских писателей это впервые философски

прозрел Плотин, сказав: «Цель человеческой жизни не безгрешность, а обожение»³⁶.

Это не есть предел нравственного усовершенствования по пути внутреннего очищения; это не есть юридическое оправдание грешника; это есть высшая ступень освящения человеческого духа и тела, самое реальное обожение всего человеческого естества. Все это подтверждается литургическим богословием Православия, которое молится в своих песнопениях и молитвах об этом реальном обожении человека. Это же подтверждается и всею евхаристической жизнью Церкви.

Говорить поэтому о мрачности православной антропологии — значит просто намеренно исказить учение писателей Церкви. Через суровое, правда, воспитание своего внутреннего человека, через аскетический подвиг борьбы со своими страстями оно зовет к небесному прославленному состоянию, к реально-метафизическому приобщению Божьего естества. Это одно само по себе указывает на изначальное призвание человека к этому, на его способность к этому обожению, чего лишены сами ангелы.

Однако самое наличие духовной брони, как необходимого условия религиозной жизни, не должно создавать неправильного взгляда, с одной стороны, на содержание аскезы, а с другой — на тело человека. Аскезы есть борьба не с природой, а с противоестественностью; не стремление упразднить тело, а только лишь убить грех и тем содействовать прославлению плоти. Тело же человека, изначально предназначенное к тому, чтобы стать храмом Логоса (св. Ириней, св. Максим Исповедник, Палама) и чтобы обожиться, не может поэтому быть по существу своему порочным и по самому замыслу о нем злым и греховным.

В противном случае очень легко впасть в соблазн «ветхоадамской антропологии», ведущей к упомянутому «психологическому монофизитству». При таком ущербном понимании человека, как только сосуда греха и только внука Адамова, мысль легко придавливается психологией подсудимого и обреченного и настроением неизбежности греха («non posse non peccare»).

Без аскезы нет христианства. В Царство благодати входят только узкими воротами, ибо широкий путь идет в погибель. Но, вступая на путь христианской аскезы, надо твердо помнить, что есть человек сам по себе, по замыслу Творца о нем, каково его предвечное назначение. Где поставить логическое ударение? Что взять за отправную точку в своем учении о человеке? Видеть ли в человеке только внука Адамова и чадо греха или и сродника Христа по плоти? Это родство дается, конечно, только путем аскезы и при помощи благодати таинств. Но что будет двигать этой аскезой — любовь и вера в человека или же страх вечных мук? То-

ска по небесному отечеству или боязнь этой плоти и неверии к твари? Свет Фавора или отблеск inferнального огня?

Надо помнить, что ветхоадамская падшая природа не есть изначальная данность в психологии христианского подвига. Ветхоадамское, греховное не есть первооснова человека. Как верно заметил современный антрополог: «Человек не есть грешник в том же смысле, как слон есть млекопитающее и как сумма углов треугольника есть два прямых угла... Грех вовсе не есть качество или даже субстанция человека. Грех есть и остается актом, действием»³⁷. Если так, то грех только вошел в человеческую природу, а не составляет ее извечной сущности. Грех, несмотря ни на что, не лишил человека его богоподобия. «Образ есмь неизреченных Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений». Пусть греховная привычка так же ветха в нас, как и мы сами, но все же гораздо более древним, чем греховное начало, в человеке является замысел Божий о нем, тот образ человека, который от вечности был в предвечном Совете Божественной Любви. Это то «небесное человечество», которое лежит в основе каждого человека и гораздо глубже, чем адамская его испорченность. Аскетика борется с испорченностью человека, но строить антропологию на испорченности нельзя. Это значило бы брать за исходный пункт не идею о человеке в небесном плане бытия, идею совершенную и благую, а какой-то этап в его развитии, и при этом этап худший, самый низкий. Наука о человеке, построенная на такой именно почве, не может быть вдохновляющей. Если греховное в человеке есть эмпирическая реальность, то предвечное небесное человечество есть самая онтология в учении о человеке. Генеалогия его, имея своим земным праотцем согрешившего Адама, восходит все же к еще более древнему началу, к тому небесному человеку, с которым Логос Божий предобручен в вечности. Если земная история человечества начинается с грехопадения, то пролог ее задуман в небесах в Предвечном Совете Св. Троицы.

Человек не только есть существующий в реальности факт, но и имеющая быть осуществленной идея. И если в самом начале своего осуществления эта идея приняла искаженные формы, то этим не предопределяется в худшую сторону самое раскрытие до конца этого творческого замысла о человеке. Возможность грехопадения стояла перед всевидящим оком Бога. Эта возможность была включена в творческий план о мире и человеке и, несмотря на это, не удержала Создателя от его «fiat» — «да будет». Грехопадение не есть неудача в плане мира и ни в какой мере не может опорочить творческого замысла. Не оно должно стать определяющей оценкой во взгляде на человека, и не от него надо строить православную антропологию, а от веры в человека. Не с ошибки прародителя,

ошибки, определившей з е м н у ю судьбу его потомков, поскольку все человечество заключено было в Первом Адаме, а с идеи о человеке, с Вечного Человека, с Первообраза, сияющего из таинственных, добытийственных бездн предвечной *ἀρχή*.

Надо верить в человека. Надо побуждать его к осуществлению своего назначения. Надо ждать этого осуществления.

Своим творческим Словом Бог создал человека по Своему образу и подобию. Богоподобие усматривается поэтому и в творческих дарованиях человека. Эта мысль, высказанная в русской философской литературе впервые, кажется, Н.А. Бердяевым³⁸, видит в творчестве главное назначение человеческой нравственной жизни. Б.П. Вышеславцев уделил много внимания человеческой способности воображения как сублимирующей эрос человека силе³⁹. Но, в сущности, мысль эта, новая в философии, не так уж нова в патристике. О врожденном стремлении человека к красоте говорит св. Василий Великий; о созидующих способностях человеческих немало сказано св. Григорием Нисским и Немеziem Эмесским, а еще подробнее о творческом даре как богоподобии писал блаж. Феодорит Кирский. Св. Григорием Паламою это очень подробно развито в его «Главах» и некоторых беседах. При сравнении человека с ангелами он усматривает одно из преимуществ человеческой природы над ангельской именно в назначении быть творцом. Творчество поэтому не есть кара за грех и последствие прародительского падения, а изначальное Божие изволение человеку, скажем даже — «послушание человеку».

Творческим словом «да будет» Бог вызывает из небытия один за другим циклы этой вселенной. Божественное Слово возглашает Свое «и сотворим человека». И человек в ответ на это божественное слово должен осуществить от вечности предустановленный замысел Божий о себе. Человек должен ответить Богу на Его слово о бытии. Ответить всем своим существом, всей полнотой своей человечности. Поэтому, как говорит Эмиль Брюннер, сам человек, сама его человечность и есть этот ответ на Божие Слово. Бытие человека есть бытие в Боге-Слове, «теологическое», «бого-словесное» бытие⁴⁰. Осуществлено это может быть только свободным творчеством. А это есть путь через подвиг жизни к обожению или скажем предсмертными словами самого св. Григория Паламы: «в горяня, в горяня... к свету».

«Лучезарныя Твои молнии возсияй ми, Боже Триипостасный...»

Этими словами и заканчиваю я мою речь, ожидая критики и решения Ученой Коллегии института на представленную к защите диссертацию.

Примечания

- ¹ Речь перед защитой диссертации «Антропология св. Григория Паламы», представленной на соискание степени Доктора Церковных Наук, сказанная 8 апреля 1945 г. в публичном заседании Совета Православного Богословского Института в Париже.
- ² <Гарнак Э.> *Суищность Христианства*, русский перевод. Москва, 1907, стр. 168.
- ³ Там же, стр. 208.
- ⁴ <Landsburg> *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a/M, 1934, S. 15–22.
- ⁵ Mozley <J.B.> *Ruling ideas in Early Ages <and their relation to Old Testament faith*. 4-th ed. London, 1889>.
- ⁶ H.W. Robinson. *The christian doctrine of Man*. Edinburgh, 1920, pp. 8, 27–34.
- ⁷ <Schlossman S.> *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*. Kiliae <und Leipz.>, 1906, S. 128.
- ⁸ Enneades, t. III, 1, 4; 1, 7; V, VII, 1–2; VI, IV, 14.
- ⁹ Enneades, t. II. Paris, 1924. (édit. Biblioth. Chacornac.)
- ¹⁰ Enneades, IV, VIII, 4.
- ¹¹ Ibid., IV, VII, 8.
- ¹² <Klug J.> *Die Tiefen der Seele*. Paderborn, 1926, S. VII, 451.
- ¹³ Несмелов В.И. *Наука о человеке*. Казань, т. I, стр. 418, IV; т. II, стр. 438, II.
- ¹⁴ <Brünner E.> *Der Mensch im Widerspruch*. Berlin. 1937, S. XV 572.
- ¹⁵ Op. cit., S. 81–82.
- ¹⁶ <Скабичевский А.М.> *Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции*. — «Русская Мысль», 1900, кн. X, стр. 19–20.
- ¹⁷ «Богословский Вестник», 1906, апрель, стр. 716.
- ¹⁸ <Тареев М.М.> *Христианская свобода (Типы религиозно-нравственной жизни)*. Сергиев Посад, 1908, стр. 16.
- ¹⁹ <Розанов В.В.> *Темный лик (По тихим обителям)*. СПб., 1911, стр. 11–12.
- ²⁰ <Бердяев Н.А.> *О назначении человека*. Париж, 1931, стр. 129.
- ²¹ <Бердяев Н.А.> *Дух и реальность*. Париж, стр. 71.
- ²² <Бердяев Н.А.> *О назначении человека*, стр. 103.
- ²³ <Бердяев Н.А.> *Дух и реальность*, стр. 72.
- ²⁴ <Флоренский П.А.> *Столп и утверждение истины*, стр. 297.
- ²⁵ Там же., стр. 300.
- ²⁶ MPG., t. 37, col. 678 A.
- ²⁷ Гимн 68-й.
- ²⁸ MPG., t. 151, col. 204 A.
- ²⁹ Otto R. *Das Heilige*, Gotha, 1924, S. VIII + 228.
- ³⁰ Ibid., S. 176–195.
- ³¹ Adv. haeres. IV, XXXIII, 4; IV, XX, 4; III, X, 2; III, XIX, 1.
- ³² De incarnat. 54; Contra arian, 11, 70; De synod. 51, pas.
- ³³ MPG., t. 37, col. 181–184; 435–436; 454; 535; 538; 690; 1354–1355.
- ³⁴ Quaest. ad. Thal. 59; Ambig. 1, 74; 1, 42; Mystag. V et pass.

³⁵ Гимн 14 (русск. изд., стр. 77); г. 20 (стр. 93); г. 34 (стр. 148); г. 49 (стр. 226); г. 58 (стр. 260); г. 1 (стр. 21); г. 22 (стр. 104); г. 46 (стр. 216). Слово 83 (том II, стр. 386).

³⁶ *Enneades*, I, II, 6.

³⁷ < Emil Brünner.> *Der Mensch im Widerspruch*, S. 142.

³⁸ «Философия творчества» и «О назначении человека».

³⁹ Этика преображенного эроса.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 54, 126.