

Московский Патриархат
Общецерковная аспирантура и докторантура
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

на правах рукописи

**иеромонах Кирилл
(Евгений Анатольевич Зинковский)**

**УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ В САКРАМЕНТАЛЬНО-
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ В ТРУДАХ БОГОСЛОВОВ
АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЫ, ВЕЛИКИХ КАППАДОКИЙЦЕВ
И ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Специальность — богословие

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора богословия

Москва
2015

Работа выполнена на кафедре богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Научный консультант:

Шмонин Дмитрий Викторович,
доктор философских наук, профессор
СПбПДА, проректор РХГА, зав. каф.
педагогике и теологии образования
ОЦАД.

Официальные оппоненты: Афанасий Евтич, епископ, доктор богословия,
засл. профессор.

Сидоров Алексей Иванович, доктор церковной
истории, проф. МПДА и ПСТГУ.

Прилуцкий Александр Михайлович, доктор
философских наук, проф. РГПУ им. А.И. Герцена.

Ведущая организация: Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Отделение философии и религиоведения, кафедра религиоведения.

Защита состоится «12» мая 2015 г. в 11.00 на заседании Общецерковного
диссертационного совета по адресу: г. Москва, Даниловский вал, 22.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Общецерковной
аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия.

Автореферат разослан 12 февраля 2015 года.

Ученый секретарь диссертационного совета,

кандидат богословия _____  _____ протоиерей Владимир Шмалий

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Раскрытие качественной новизны философско-богословского умозрения учителей Церкви о материи, по сравнению с традиционными взглядами античной философии, особенно актуально в современном мире как ввиду эпохальных естественнонаучных открытий XX в. в отношении структурных основ материи, так и в контексте духовного кризиса в постмодернистской культуре. Психологический дисбаланс в восприятии действительности и антагонистическое противопоставление внутреннего мироощущения человека и окружающего его материального мира по-новому и с особой силой ставят вопрос о предназначении материи и тела человека.

Исследованию учения св. отцов о материи в православном богословии до настоящего времени уделялось недостаточное внимание. Более того, само понятие «богословие материи» может показаться уязвимым, поскольку богословие — это, в первую очередь, «слово о Боге». «Учение о материи» многие склонны отнести к области чистой философии, забывая, что большинство положений догматического богословия прямо или косвенно связано с проблемой материи. Характерно, что в начальный период борьбы христианства с древним язычеством вопрос о веществе и о происхождении из него материального мира был поднят до обсуждения многих других важнейших богословских истин.

Актуальность выбранной тематики подчеркивалась и знаменитым архипастырем, нашим современником митр. Антонием Сурожским, который указывал на то, что «у нас... очень мало разработано богословие материи»¹. Настоящее исследование актуально не только в аспекте богословского анализа, критики распространенных в современном обществе нехристианских антропологических воззрений, а также в отношении правильного понимания

¹ *Антоний Сурожский, митр.* Человек перед Богом. М., 1995. С. 53.

аскетического наследия св. отцов, но и в связи со спорами о качестве изменений в евхаристических Дарах, не утихавшими в мировом богословии на протяжении всего XX в.

Научная новизна исследования состоит, прежде всего, в том, что впервые в отечественной и зарубежной богословской литературе проведена систематизация представлений учителей Церкви и святых отцов Александрийской и Каппадокийской богословских школ о материи. Показано, что взгляды св. отцов на материю нельзя считать, как считалось ранее, в основном повторяющими воззрения платоников или сводящимися исключительно к утверждениям о ее небытии. Важный аспект научной новизны исследования заключается в изучении святоотеческого восприятия материи и материальности в сакраментально-антропологической перспективе, что открывает новые возможности для философского рассмотрения православного богословского учения о таинствах и анализа современных проблем христианской антропологии, а также для поиска путей научно-богословского диалога в осмыслении природы материи в сотворенном мире.

Степень разработанности проблемы. Единственным систематическим научным исследованием учения св. отцов о материи на русском языке в настоящее время является диссертация прот. К. Ружицкого «Учение св. отцов и церковных писателей о материи» (1958), посвященная изучению представлений о материи и материальном мире св. отцов и церковных писателей первых 4-х вв. от Р. Х. Вместе с тем данная диссертация носит во многом описательный характер и в основном ограничивается рассмотрением греческих терминов «ὕλη» и «στοιχεῖον», в то время как термины «φύσις», «κτίσις», «σάρξ» и «σῶμα» значительно чаще использовались св. отцами для описания тварной природы человека и материального космоса. В диссертации Ружицкого отсутствует как системное исследование терминологического аппарата св. отцов и учителей Церкви, так и глубокий сравнительный анализ развития терминологической и концептуальной базы в христианском богословии в самом себе и по отношению

к языческой философии. Один из главных выводов этой работы о том, что «святые отцы в своих учениях о материи все примыкали к Платону» (там же: 260), требует значительных разъяснений и дополнений.

Монография В. Я. Саврея «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли» является первым систематическим исследованием, посвященным Александрийской школе, в котором «показана эволюция философско-богословских идей великих александрийских мыслителей на фоне грандиозной исторической панорамы александрийской культуры» (2011: 2). Между тем представления о материи здесь подробно разобраны только по отношению к наследию авторов доникейской эпохи. Отдельные аспекты данной темы рассмотрены Р. В. Светловым в работе «Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика» (1996), не ставившей, однако, задачи систематического анализа святоотеческих учений о материи.

Во второй половине XX в. появился ряд исследований зарубежных и отечественных ученых по темам, близким к интересующей нас проблематике, в числе которых следует выделить труды таких исследователей, как P. Tzamalikos (2006), J. Opsomer (2001, 2007), В. В. Петров (2005, 2007), A. Pettersen (1990), D. Balás (1976), G. Maspero (2007), Jh. Zachhuber (2000), A. Richard (2003), A. G. Cooper (2005), Hans van Loon (2009). Тем не менее, эти труды сфокусированы на сочинениях отдельных представителей языческой философии и отцов Церкви, а, кроме того, учение о материи, как правило, не является центром предпринятого анализа. В итоге, как в западном богословском мире, так и в России отсутствует системный историко-богословский сравнительный анализ развития учения о материи в богословии Церкви.

Цель и задачи исследования. Главной целью работы стало восполнение указанного выше пробела, иными словами, описание и анализ основных концептов материи в христианской богословской мысли, с учетом влияния на них идей языческого философского мировоззрения и преодоления его

стереотипов в святоотеческой традиции. Для достижения сформулированной цели автором решались следующие **задачи**:

1. Сравнительный анализ терминологического аппарата, использованного для описания материи и возможных изменений в ней в церковных таинствах и в эсхатологической перспективе в трудах церковных писателей Александрийской богословской традиции доникейского периода — Афинагора, Климента Александрийского и Оригена.

2. Изучение терминологического аппарата, использованного для описания материи и тела человека и возможных изменений при их участии в церковных таинствах и в эсхатологической перспективе в трудах свт. Афанасия Александрийского, св. отцов-каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского.

3. Исследование сакраментального богословия «Ареопагитик» и сопутствующих «Схолий» с акцентом на богословско-философское значение материи.

4. Анализ интегральной богословской системы преп. Максима Исповедника с целью описания его учения о материи и человеческом теле; контекстуальное прочтение и исследование евхаристических текстов Преподобного.

5. Содержательное сопоставление взглядов на материю в творениях церковных писателей выбранных богословских школ и представителей современной св. отцам языческой философии.

Объект исследования — проблема материальности и телесности в богословском контексте.

Предмет исследования — представления о происхождении и предназначении материи и тела человека в творениях богословов Александрийской и Каппадокийской школ.

Основные методы и методологические принципы исследования. Использовались традиционные методы, принятые в богословии, философии, истории и филологии: в частности, историко-философский анализ

исследовательской литературы, текстологический анализ источников, контекстуальное прочтение наиболее существенных для исследования фрагментов из произведений представителей патристической мысли Александрийской и Каппадокийской богословских школ, а также преп. Максима Исповедника. Учитывались следующие теоретико-методологические принципы:

1. Оптимальное ограничение исследуемого материала, а именно рассмотрение наследия Александрийской и Каппадокийской богословских школ в лице их наиболее важных представителей: Афинагора, Климента Александрийского, Оригена, свт. Афанасия Великого и свт. Кирилла Александрийского — для первой школы и великих каппадокийцев — для второй.

2. Фокусирование исследования на решении рассматриваемыми представителями патристической письменности проблем, связанных с происхождением материи, ее негативными и позитивными свойствами, ее способностью воспринимать освящение, а также ее предназначением в эсхатологической перспективе.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Раскрытие учения о материи на системном уровне не ставилось в качестве отдельной задачи выбранными нами для исследования св. отцами и учителями Церкви. Между тем в ходе противостояния еретическим учениям в трудах св. отцов происходило постепенное развитие терминологического богословского аппарата для отражения христианского православного воззрения на предназначение материи и телесной природы человека, посильного катафатического описания тайны их преобразования под действием божественной благодати. Сохраняя верность библейской космологии и антропологии, и используя антропологические формулы платонической и аристотелевской философских школ, наиболее яркое новаторство и отход от

античной философской традиции св. отцы проявили в сакраментально-антропологическом аспекте.

2. Понимание «меоничности» материи в христианском мировоззрении, сформированном трудами александрийских и каппадокийских богословов, существенно отличается от характеристик, сложившихся в античной мысли. Если «меоничность» материи у платоников — это ее извечная подверженность закону хаоса и пассивное противостояние как бездушной аморфной среды творческим усилиям демиурга, то в христианском богословии материя осознается как приведенная в бытие из полного и абсолютного небытия в результате творческого действия Бога. Начиная со свт. Афанасия Александрийского, понятие «меоничности» материи, кроме наполнения его логически связанными концепциями происхождения из абсолютного небытия и утвержденной в благой воле Творца «устойчивости» тварного бытия, дополняется положением об антропоцентричности замысла и промысла о материальном мире. Именно человек в его двусоставной — духовно-материальной — природе призван играть роль своеобразного смыслового и судьбоопределяющего «фокуса» материальной вселенной.

3. Идея о том, что материя изначально вверена Адаму с задачей приведения ее в состояние «утверждения в бытии» и высшей степени обожения, высказанная впервые свт. Афанасием Великим и упоминаемая великими каппадокийцами, наиболее ярко раскрыта преп. Максимом Исповедником.

4. Все негативные высказывания о материи космоса и тела человека имеют в святоотеческих творениях не онтологический, а либо домостроительный (современное состояние материи есть воспитательное орудие Творца), либо сугубо аскетический характер (материя символически отождествляется со страстями), в силу чего они требуют внимательного контекстуального прочтения для адекватной оценки своего богословского содержания.

5. Св. отцы Александрийской и Каппадокийской школ последовательно опровергают ложные антропологические положения Оригена, особенно в вопросе о воскресении человеческой плоти. Центральное значение в их богословских построениях занимает плодотворный опыт полноценного раскрытия связи догмата Боговоплощения с обожением всецелой природы человека и воскресением плоти. Выявлена общая для представителей данных школ приверженность к евхаристическому реализму с характерным для него отождествлением исторической и евхаристической плоти Христа, определяемой как спасительное «лекарство» (τὸ ἀλεξιτήριον, свт. Григорий Нисский), «проводник жизни» (πρόξενος, свт. Кирилл Александрийский), «богоносимая» (θεοφορεῖται, свт. Афанасий Великий), «богоносная» (θεοφόρος, свт. Василий Великий), «святая и животворящая» (ἡ ἁγία σὰρξ, ζωοποιὸς ἡ σὰρξ, свт. Кирилл Александрийский, преп. Максим Исповедник).

6. Православный образ понимания выражения апостола Павла «σῶμα πνευματικόν» (1 Кор 15. 44) подразумевает не «отложение» тела или плоти, а отвержение греха, «мудрования плотского и земного» (*S. Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos 218. 1–10*). Благодатное обновление человеческих тел (как и всех объектов тварного мира) при воскресении будет происходить с сохранением логоса, данного им при первом творении. В то же время анализ наследия преп. Максима Исповедника позволил выделить в его богословском аппарате понятие «логоса события». Представленное в смежной формуле «провиденциальных логосов» (προνοίας λόγους), а также в формуле «логоса совершившегося» (τῶν γινομένων λόγος, *Mystagogia 24. 272; PG 91. 1384 B*), это богословское понятие особенно важно при осознании таинства св. Евхаристии. Здесь логос события таинства состоит в замене логоса предложенных хлеба и вина на логос Тела и Крови воплощенного Логоса, точнее — на Сам воплощенный Логос в единстве Его божественной и человеческой природ.

7. Сравнительно-сопоставительный анализ богословского терминологического аппарата, использованного св. отцами-каппадокийцами и свт. Кириллом Александрийским, раскрывает новизну их богословской мысли. Использование терминов, неизвестных античности (μεταστοιχείω — у свт. Григория Нисского и свт. Кирилла Александрийского), и придание новой смысловой нагрузки терминам, употреблявшимся в ином значении (ἀναστοιχείω, ἀναπλάσσω, ἀνάπλασις — у великих каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского), показывают, что терминология, разработанная отцами Церкви, подчеркивает качественное изменение бытия человеческой природы в полноте ее душевно-телесного состава (в том числе и на элементарном физическом уровне) в церковных таинствах и в воскресении.

8. Контекстуальный анализ текстов «Ареопагитик» обнаруживает необходимость внесения поправок в сложившееся в научно-богословской среде мнение о чисто символическом характере сакраментального богословия памятника. Материя воды, мира и евхаристических даров, а также материя человеческого тела, принимавшего участие в таинствах Церкви, не просто символизирует высшие понятия невидимого мира, но, несомненно, принимает освящение и служит носителем и передатчиком благодати Божией. По отношению к главному церковному таинству можно говорить об имплицитном евхаристическом реализме «Ареопагитик». Христоцентричность богословия «Корпуса» качественно отличает его богословскую систему от неоплатонической философской традиции: евхаристические «дары богодействий» или «богодейственные таинства» (τὰ θεουργὰ μυστήρια) отождествляются здесь с новозаветным исполнением пророчеств Ветхого Завета о Боговоплощении, с «богодеяниями Иисуса» (De ecclesiastica hierarchia 3. 3. 4; 3. 3. 5).

9. Богословие обожения у великих каппадокийцев и преп. Максима Исповедника развивает антропологические темы св. апостола Павла и христологии свт. Афанасия Александрийского. Несмотря на «физический

реализм» их сакраментологии, представления отцов Церкви о тайне спасения пронизаны сугубым акцентом на нравственно-аскетических требованиях к участникам церковных таинств. Наиболее отчетливо это выразилось в учении о «сообразовании» человека со Христом (Флп 3. 10, Рим 8. 29) «в соответствии с мерой вочеловечения» (κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως, *S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos* 27. 565. 10; *S. Basilius Caesariensis. De baptismo libri duo* 31. 1552. 33; *Epistula* 8. 4. 21–22), уподоблении плоти Христа (ὁμοίότητα τῆς τοῦ Κυρίου σαρκός, *S. Maximus Confessor. Capitum Theologiae et Oeconomiae. PG* 90. 1164 C; *S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos* 9. 53. 1. 3–4). Выявленное взаимное соответствие формул «ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων», «ἐν ὁμοιώματι σαρκός», «ἄνθρωπος καθ’ ὁμοίωσιν ἡμετέραν» (Флп 2. 7, Рим 8. 3, свт. Афанасий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский) и «εἰς ὁμοίωσιν τὴν πρὸς αὐτὸν», «καθ’ ὁμοίωσιν τοῦ Κυρίου», «τὸ καθ’ ὁμοίωσιν εἶναι θεοῦ» (свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий), получивших в каппадокийском богословском синтезе развитие в христоцентричной антропологии, раскрывает участие в обожении цельной материально-духовной природы человека и подчеркивает требование духовного «плодородия» в таинстве Евхаристии и аскетическом опыте христианина.

Теоретическая и практическая значимость работы. Материалы диссертации и полученные результаты, заключающиеся в выявлении системных представлений и концепций материи и материального мира в творениях св. отцов и учителей Церкви, углубляют и дополняют понимание богословско-философского новаторства христианских мыслителей в понимании тварного мира, материальной составляющей природы человека, значения таинств в жизни христианина и в освящении всего материального космоса. Представлен первый опыт системного историко-богословского анализа святоотеческих взглядов на материю, а также сравнительный анализ терминологического и концептуального аппаратов, использовавшихся церковными писателями для описания материального мира и изменений в его

объектах под воздействием божественных энергий. В практическом отношении диссертация может служить восполнению пробела в учебной литературе для студентов и аспирантов, обучающихся по богословским, философским, религиоведческим специальностям. Также представляется практически важным донесение результатов исследований до аудитории прихожан храмов с целью гармонично сбалансированного выстраивания приоритетов и акцентов в духовной жизни.

Апробация исследования. Основные положения диссертационного исследования отражены в двух монографиях и 32 публикациях. Результаты работы представлялись на электронных богословских сайтах (bogoslov.ru; orthodox-theology.com/media/) и обсуждались на всероссийских и международных научных форумах, в числе которых: научно-богословская конференция «Богословские и церковно-практические аспекты таинства Евхаристии» (СПб., СПбДАиС, 2007); заседание при составлении отзыва от Санкт-Петербургской Духовной Академии на Совместное заявление Православно-лютеранской комиссии по богословскому диалогу «Тайна Церкви: Святая Евхаристия в жизни Церкви» (Братислава, 2006) и пленарное заседание Синодальной Богословской комиссии, обсуждавшей данный документ (Москва, 2007); ежегодные межвузовские научные конференции «Бог. Человек. Мир» (СПб., РХГА, 2011–2013); Сретенская научно-практическая конференция «Психея и Пневма» (СПб., РХГА, 2012); межрегиональная научная конференция «Конфессии в зеркале науки: социальное служение, образование и культура» (СПб., РХГА, 2012); Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения (СПб., РХГА, 2013, 2014); семинар Общества православных психологов Санкт-Петербурга им. свт. Феофана Затворника (СПб., храм во имя свт. Петра, митр. Московского на ул. Роменской, 2014); XVI International Patristic Conference (Oxford, 2011); The Eighth International Maynooth Patristic Conference on The Beauty of the Presence of God in the Fathers

of the Church (Maynooth, 2012); *Spiritual Guidance on Mount Athos* (Cambridge, Madingley Hall, 2013).

По результатам обсуждения на расширенном заседании кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени св. равноапостольных Кирилла и Мефодия диссертация была рекомендована к защите (11. 06. 2014).

Объем и структура работы. Диссертация объемом 614 страниц текста состоит из введения, пяти глав, разделенных на параграфы и подпункты, заключения, основных выводов и списка использованной литературы, включающего 829 наименований.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во **введении** обосновывается актуальность темы, рассматривается степень разработанности проблемы, дается обоснование новизны диссертационного исследования, формулируются цель и задачи, излагаются методы и методологические принципы исследования, рассматриваются возможности теоретического и практического применения полученных результатов, описывается их апробация на богословских сайтах и различных конференциях.

ГЛАВА 1. Античные философы и философские школы о материи и теле человека

В § 1. 1 «Платон о кормилице-восприемнице», посвященном анализу воззрений Платона, отмечается, что вопрос о природе так называемой «платоновской» материи при попытках дать более развернутые оценки остается до настоящего времени «наиболее запутанным и... бурно обсуждаемым пунктом» платоновской физики (Vigu 1961, Бородай 1982, 2008). Разрабатывая понятие материи, Платон применял разные названия: в частности, «третий вид (эйдос)», «кормилица» (τιθήνη), «восприемница» (ὑποδοχή), «воспринимающее»

(δεχόμενον), «пространство» (χώρα), «место» (τόπος), «подлежащее» (ὕποκειμενον).

Акцентируется внимание на том факте, что уже в античной философии существовали две традиции толкования платоновского учения о материи в плане ее соотнесенности с категорией зла. Первая традиция — это предельный дуализм, в котором противопоставляются Благо, Единое, умопостигаемый мир и зло, двоица, материя (Аристотель, Плотин). Вторая традиция (которую, однако, трудно не признать натянутой) — это интерпретация Плутарха, трактующего материю в системе Платона как абсолютно бескачественное начало и выделяющего в качестве самостоятельного носителя зла мировую душу (Бородай 1988).

В контексте рассматриваемой в диссертации проблематики, однако, особенно важно, что материя у Платона пассивно, но все-таки препятствует материальным вещам целиком уподобляться идее, которой они соответствуют. Именно материальный мир как таковой является здесь источником как «неразумной необходимости», так и болезней и смерти человека (Steel 2001). Что же касается категории телесности, то именно «телесное смешение» (τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως)¹ есть причина изначального великого беспорядка (ἀταξία) в космосе. «Древняя природа», противостоящая душе и разуму, мыслимая как изначально злая и беспорядочная, тождественна «телесности» (τὸ σωματοειδές) из сочинения «Politicus». Существенно, что человек, по Платону, призван к «обожению», подразумевающему эсхатологическое отрицание земного мира и телесной составляющей человеческой природы. Тело есть гроб души (σῶμα ἔστιν ἡμῖν σῆμα)². Рассмотрены учение Платона о вечности материи и относительность категории ее небытия. Говоря о материи как «никогда не существующей» (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν)³, Платон не подразумевал учение о ее абсолютном небытии. Учение о вечности материи объясняет относительность

¹Plato. Politicus 273 b.

²Он же. Gorgias 493 a. 3.

³Plato. Timaeus 28 a.

понятия ее небытия в умозрении философа. Возможность помыслить категорию «абсолютного небытия» (τὸ μῆδαμῶς ὄν) обсуждается им вне контекста рассуждений о материальном мире в трактате «Софист».

В § 1. 2 «Аристотель» обращается внимание на ложные интерпретации Аристотеля (бытовавшие в позднем средневековье), в которых диалектика материи и формы утрачена в пользу приоритета последней и потери статуса первой (Sokolowski 1970). Отмечено, что Аристотель принимал пребывание идей исключительно в сущности и, в известном смысле, после нее, в силу чего они и наименованы «вторичными сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι)¹.

Субстрат-материя, как лишенная каких бы то ни было формы и свойств, была соотнесена философом с понятием «лишение» (ἡ στέρησις). При этом Аристотель не отождествлял «материю» с «лишением», понимаемым им как отрицание бытия². Материя, являясь «первым подлежащим» (Physica 195 a. 17–18) всех материальных предметов, непосредственно причастна к свойствам нерожденности и нетления (ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι)³. Полемизируя с Платоном, Аристотель определяет материю как «не-сущее» (τὸ οὐκ ὄν; τὸ μὴ ὄν) только по атрибутам / свойствам (κατὰ συμβεβηκός), в то время как лишение (στέρησις) таково уже по своей природе (καθ' αὐτήν, Physica 192 a. 4–5).

Аристотель сохраняет платоновское понимание материи как носительницы свойства беспорядочности. Та часть природы, которая «согласна эйдосу», призвана властвовать над той, которая «согласна материи». Онтологически негативной оценки у Аристотеля заслуживает материя земной сферы бытия. Отмечаются неясности в его учении о материи, возникающие из того, что последняя понимается то в отвлеченном, то в конкретном смысле. Философ вводит понятие отличной от чувственной (ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἢ μὲν νοητὴ ἢ δ'

¹Aristoteles. Categoriae 2 a.14; 2 b.7; 2 b. 30; 3 a. 9 и др.

²Plato. Metaphysica 1033 a. 26; Physica 192 a. 3–4.

³Physica 192 a. 28.

αἰσθητή)¹ «умопостигаемой материи». Аристотель стал основателем качественно иной, по сравнению с Платоном, «синтетической» антропологии², недостатком которой является отождествление души с ее способностями, немислимыми вне союза с телом (Barnes 2000).

В § 1.3 «Стоики» представлен обзор космологической системы стоиков, в которой космос и все его составляющие являются результатом воздействия активного принципа (πνεῦμα) на пассивный (ὑλη). Пантеизм стоиков объясняется их стремлением свести все явления бытия к одному принципу. Для стоиков Бог в прямом (и весьма материальном) смысле — первоначало всех вещей, умный космический огонь³. Пневма как «божественное дыхание жизни» не лишена некоторой тонкой вещественности и пронизывает происшедший из нее мир конечных вещей.

В трудах стоиков отмечается сочетание разумного и материального принципов (Рассел 2000), а также уподобление их системы учению Эпикура (Stock 1908). Нетленным, кроме первоматерии, признается космос в его целостности, несмотря на его циклические перерождения во всемирном пожаре (Voeri 2001: 751)⁴. Новизна в учении стоиков о материи состоит в положительном акценте на удобоподвижности материи по отношению к воздействиям разумного начала и на ее неспособности производить зло⁵. Однако, попытки стоиков «примирить» моральное и «физическое» зло с теологическим детерминизмом не дали успешного решения проблемы (Gould 1970). Отмечено отсутствие эсхатологической перспективы для продления существования человеческих тел. Очерчено употребление понятия «ὁ σπερματικὸς λόγος» в сравнении с первохристианским (митр. Иларион (Алфеев) 2013); охарактеризована антропология стоиков.

¹Plato. *Metaphysica* 1045 a. 34.

²*Metaphysica* 1037 a. 5–7; *Protrepticus* 23. 4; *Ethica Eudemia* 1249 b. 9–10; *De partibus animalium* 645 a. 29.

³*Zenon. Testimonia et fragmenta* 157.

⁴*Chrisippos. Fragmenta logica et physica* 596. 8–9; 10–15.

⁵*Ibidem.* 1168. 6–7.

В § 1. 4 «Средние платоники» указывается, что мыслители данного периода (в частности, Антиох из Аскалона, Филон, Кальвен Тавр, Плутарх из Херонеи, Аттик, Апулей, Нумений из Апамеи и др.), по-разному синтезируя предыдущие философские направления, по сути, не добавили к учению о материи ничего нового, поскольку в недостаточной мере интересовались устройством физического мира и чувственно постигаемой материей (Д. Диллон).

По отношению к материи средние платоники следовали в основном взглядам Платона. Вместе с тем они развивали и аристотелевскую трактовку понятия «материи» как «подлежащего», не имеющего отношения ко злу (Т. Ю. Бородай). Мыслители этого направления признавали нетварность и вечность материи. Но если они при этом и использовали термин «творение», то понимали его не в христианском смысле, как творение «из ничего», а в смысле деятельности Бога по упорядочению первичной хаотической субстанции (М. Р. Share).

Нумений и Крониос прямо отождествляли материю с источником зла в космосе (Finamore 2005)¹, в то время как Кальвен Тавр, Аттик и Плутарх развивали учение о злой душе мира, пребывающей в материи и постоянно поддерживающей ее в первоначальном хаотическом состоянии. Акцентируется зависимость учения Плотина от Нумения (Petty 2012, Guthrie 1917). Обращается внимание на тот факт, что «у средних платоников Бог и Его промысл удалены» и «жестко отделяются от материального мира» (Беневич 2013). Значительный шаг в преодолении этого дуализма сделал только склонный к эклектизму Евдор Александрийский (Лосев 1992).

Учение Платона о материи в эту эпоху кратко суммировано у Аэтия и в знаменитом «*Epitome doctrinae Platonicae*» (Διδασκαλικός). По отношению к материи Алкиной употребляет эпитеты «ἄμορφόν», «ἄπειον», «ἀνείδεον»; Аэтий расширяет их круг, добавляя «σωματοειδῆ», «ἀσχημάτιστον» и используя

¹Joannes Stobaeus. Anthologium 1. 49. 37. 94–96.

«ὄπλοκεῖμενον». Вслед за Платоном все философы-платоники не мыслили лучшего будущего для индивидуума иначе, как в оставлении земного тела и в переходе в небесные сферы для жизни бестелесной.

В § 1. 5 «Филон Александрийский» анализируется система данного мыслителя, находящегося под влиянием иудаизма и платонизма и в связи с этим «колебавшегося» в вопросе о сотворенности материи. Д. Руниа (Runia 2002) убежден, что, не выражая открыто учение о творении материи «ex nihilo», Филон максимально приблизился к соответствующему умозрению, тогда как А. М. Волтерс (Wolters 1994) уверен, что Филон не решил проблему примирения платоновского дуализма материи и формы с библейским учением о творении космоса.

Филон стал первым (если не единственным) философом античной школы, прямо отрицавшим представления о безначальности и нетленности космоса¹. Он определяет материю как ничтожную в сравнении с Богом, полностью бесформенную и мертвую, бескачественную и неподвижную, вследствие чего поддающуюся любому воздействию и принимающую в себя любые свойства и формы (Th. Billings).

В учении Филона о первом человеке как чисто духовном бестелесном существе (νοητός, ἀσώματος, ἄφθαρτος φύσει)² над библейской преобладает платоническая антропология. Он отчетливо разграничивает сотворенного из земного праха человека и его прообраз — созданного первоначально «идеального, невидимого, архетипического человека», являющегося не отвлеченной парадигмой, но «реальной фигурой» (Kooten 2010, Tobin 1983, архим. Киприан (Керн)).

Между тем Филон «навязывает» тексту Библии платоническую трактовку (Е. Д. Матусова, В. В. Иваницкий), часто оперирует несовместимыми для платонизма и Библии богословско-философскими концепциями (А. М. Wolters).

¹*Philo Alexandrinus. De opificio mundi* 171. 3–5.

²*Ibidem.* 134. 7–8.

Библейское учение в его интерпретации приобрело дуалистическо-деистический окрас, в контексте которого не злая по своей природе, однако «нечистая» и «оскверненная» (πεφωρμένης ὕλης), по сравнению с Богом, материя никогда не должна входить в тесное соприкосновение с Ним. Анализируется учение Филона о Логосе (Г. И. Беневич, А. М. Толстенко, М. Д. Муретов, Е. Д. Матусова, E. R. Goodenough).

В § 1. 6 «Неоплатоники» рассматриваются представления о материи в наследии Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла. Плотин, продолжая учение Платона, определяет материю как бесформенную, инертную, почти нереальную и поэтому, метафорически выражаясь, несуществующую. Первоматерия непричастна бытию (μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα, Enneades 2. 5. 4. 7–8), это своего рода абстракция — последняя стадия эманации из Единого (Дж. Рист). Плотин не отрицал существование материи в абсолютном смысле слова, но только по отношению к Первоначалу. Материя, как «безобразный» (ἀνείδεόν), низший уровень бытия, есть «не-сущее» (τὸ μὴ ὄν, Enneades 2. 5. 4) в смысле потенции бытия. Важно, что от платиновской материи нельзя ожидать деятельного движения, направленного к высшему Началу, поскольку она отождествляется с сущностным злом (τὸ ὄντως κακόν, Enneades 1. 8. 5. 7–8), в котором благо не имеет никакой части (μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν).

По Плотину, материя, хотя бы частично причастная форме, уже причастна и бытию, и Благу. В этом заключается одно из принципиальных отличий неоплатонизма от гностицизма, считавшего злом весь материальный мир вообще. Плотин не избежал ярко выраженного дуализма (Opsomer 2001, O'Brien 2011): материя для него является злой, ложной и безобразной, и, если не в онтологическом, то в феноменальном плане, антагонистичной Единому. Тело также выдавалось Платином за «постоянное зло», хотя не первое, а второе (δεύτερον κακόν), но, тем не менее, зло есть «неотделимое» свойство тел (Бородай 1988, 2008). Некоторое внимание Плотин уделяет понятию

«умопостигаемой материи», ограничиваясь «лишь краткими замечаниями общего характера» (Шичалин 2010).

Вопрос о происхождении материи у Плотина активно обсуждается (Armstrong 1937, Schäfer 2004, Phillips 2009, O'Brien 2011, 2012), но при этом признается его приверженность парменидовскому принципу «*ex nihilo nihil fit*» (см. *Plotinus. Enneades* 2. 4. 6. 5–7, Gerson 1993: 560). Платиновское учение о генерации материального космоса традиционно рассматривалось как классическая система эманатизма, но такое мнение находит и своих современных оппонентов (Р. В. Светлов), склоняющихся, в частности, к оценке его системы как «инструментального креационизма» (Gerson 1993, Brunner 1973). Показательно, что Плотин учил о вечности и вневременном происхождении / творении материи и ее вечном просвещении от умных существ (Phillips 2009).

Порфирий отступает от резкого дуализма Плотина, подчеркивая, что материя становится злом только для частных, несовершенных ипостасей (ἐν δὲ ταῖς μερίστοις ὑποστάσεσι)¹, и утверждая, что не следует считать плоть (τὴν σάρκα) причиной великих зол². Однако, и у Порфирия именно «через материю» космос оказывается «тумановидным и темным» (ἠεροειδῆς καὶ σκοτεινός)³; при этом «главная задача философа — освободиться от страстей, перестать отождествлять себя с телом и, как следствие, вернуться к своей подлинной, бестелесной природе» (Месяц 2008: 278).

Все телесное, «по сравнению с истинно сущим, слабо и бессильно» (ἀσθενὲς καὶ ἀδύναμον)⁴. Злом у Порфирия становится не столько материя и тело, сколько само соединение с ними души, как с нижеследующими (τοῖς ὑστέροις) в иерархии существ.

¹*Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes* 30. 11.

²*Он же. Ad Marcellam* 29. 1–2.

³*Он же. De antro nympharum* 6. 2.

⁴*Он же. Sententiae ad intelligibilia ducentes* 35. 13; 35. 31.

Необычный для античной традиции взгляд на материю представлен в сочинениях Ямвлиха: с одной стороны, материя физического космоса для него «последнее проявление неопределенности и множественности... берущее начало от второго Единого», с другой — она «не является источником зла, она вечна» и может быть «животворящей» (Месяц: там же). Основным методом магической теургии Ямвлиха является использование различных объектов живой и неживой природы для привлечения в материальный мир очистительных энергий того или иного божества. Вместе с тем сама цель языческой неоплатонической «теургии» есть преодоление того модуса существования в материальном космосе, в который из высших сфер бытия погружена душа (Jh. F. Finamore). Хотя у Ямвлиха материя не является источником зла, некоторый дуализм в его представлениях о несовместимости божественной природы и материи присутствует. В антропологии дуализм выразился в традиционном для платоников учении о том, что целью человеческой жизни является освобождение души от земного тела и ее восстановление в «натуральное состояние» (τῆς ἐν αὐτῇ εἰς φύσιν ἀποκαταστάσεως)¹.

Прокл Диадокх активно противостоит позиции Плотина, настаивая на том, что зла самого по себе, как отдельной ипостаси, не существует (Месяц 2008). Категорически отрицая платиновское отождествление материи и зла, он утверждает, что материя ни добра, ни зла, но необходима (οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ἀλλὰ ἀναγκαῖον μόνον)². Более того, Прокл говорит о необходимости материи для «совершенства сущего» (Opsomer 2001, Месяц: там же). Являясь «субстратом всего» (ὑποκειμένον οὔσα πάντων), она даже может быть причастной благу³, хотя эта причастность характеризуется непостоянством⁴.

¹*Iamblichus. De mysteriis* 1. 10. 17.

²*Proclus Diadochus. De malorum subsistentia* 37. 2.

³*Proclus Diadochus. Platonica* 1. 102. 10–12.

⁴Прокл: «Материальные вещи то готовы приобщаться к богам, то не готовы» (*Proclus Diadochus. In Platonis Timaeum commentaria* 1. 162. 8–9).

В то же время в главах о зле его происхождение приписывается влиянию материи, что объясняется как результат принадлежности Прокла к платонической традиции, отождествлявшей эти категории (Opsomer: там же). Определяя материю как бесформенную (ἀνείδεον καὶ ἄμορφον), Прокл называет ее «безбожной» (ἄθεος) и «далеко отстоящей от Промысла» (πῶρρω τῆς θείας προνοίας)¹. Тот факт, что «внутриматериальные движения (τὰ ἐνυλα κινήματα) и внутриматериальное волнение становятся помехой для логосов (ἐμποδῶν γίνεται τοῖς ποιητικοῖς λόγοις), творящих внутрикосмические вещи»², а демиург вынужден преодолевать сопротивление материи (τὸ ἀντίτυπον τῆς ὕλης)³, — также ярко отражает унаследованный Проклом платоновский дуализм материи и духа.

Телесность земная описана Проклом как имеющая «смутный эйдос» (ἀμυδρῶ τῆς σωματότητος εἶδει)⁴. Целью жизни человека, как и у всех платоников, считается освобождение от земной телесности⁵ и выход из космической области становления⁶, что весьма закономерно, ибо само вхождение душ в телесную жизнь и материальный мир связано с их неверным выбором и слабостью и является наказанием (J. Opsomer).

В системах неоплатоников V и VI вв. — Дамаския Диадокха, Симпликия, Олимпиодора и др. — учение о материи заметного изменения не претерпевает. Даже в системах неоплатоников, отрицавших негативность онтологического статуса материи, она не имеет какой-либо иной эсхатологической перспективы, кроме как необходимого пребывания во вселенной в качестве «последней» (τῶν ὄντων ἔσχατον)⁷, «худшей» (χειρῶν у Плотина, Аммония, Дамаския, Олимпиодора и др.) и «всегда нуждающейся» (ἐνδεής у Плотина и Симпликия)

¹Ibidem. 1. 368. 5–7.

²Ibidem. 1. 93. 28–30.

³Ibidem. 1. 143. 6–7.

⁴Ibidem. 1. 190. 26.

⁵Он же. De malorum subsistentia 28; Institutio theologica 209.

⁶Он же. In Platonis Timaeum commentaria 1. 186. 1–2.

⁷Proclus Diadochus. De malorum subsistentia 30. 14; 30. 22.

границы бытия. В целом в неоплатонизме сохраняется восходящая к Платону тенденция презрительного отношения к материи¹.

ГЛАВА 2. Термины и концепции материи в Св. Писании и мужей апостольских

2. 1. Термины Св. Писания для описания материального мира. В §§ 2. 1. 1–4 обсуждаются смысловые нагрузки терминов «φύσις», «ὕλη», «κόσμος», «σάρξ» и «σῶμα», «στοιχεῖα», сочетаний «σὰρξ καὶ αἶμα» (Втор 12. 23, 27; Мф 16. 17; 1 Кор 15. 50; Еф 6. 12; Евр 2. 14), «σάρκα καὶ ὀστέα» (Лк 24. 39) как в Септуагинте, так и в Новом Завете. Указано на различия в понимании термина «σῶμα» у апостола Павла (Bultmann 1951, Gundry 1976).

2. 2. Отношение к материи и плоти у мужей апостольских. В §§ 2. 2. 1–2 раскрываются представления о материи и теле человека в «Посланиях» сщмч. Игнатия Антиохийского и «Соборном послании» ап. Варнавы. Эти раннехристианские тексты выбраны как наиболее богатые по богословскому содержанию в контексте рассматриваемой темы, а также как отражающие единство учения ранней Церкви независимо от ее географического положения.

Полемизируя с выводом из богословского словаря под редакцией Г. Фридриха² о соединении в богословии св. Игнатия «библейско-иудейского принятия плоти и эллинского отвержения ее», мы показываем, что выражение «μηδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε» (Ер 4 ad Rom 6. 2. 4) свидетельствует об освобождении души от обольщения материальным веществом, но не от материи как таковой. Взаимосвязанные в богословии св. Игнатия понятия представлены в виде двух параллельных и противоборствующих линий «духовного фронта». Материя космоса и человеческого тела представлена Святителем как активно используемая духовными силами, противными Богу, в то время как непримиримая борьба относится к миру духовному. Главным материальным орудием Христа, используемым Им для победы над дьяволом и тлением,

¹Он же. In Platonis Cratylum commentaria 90. 1–2.

²Theological Dictionary of the New Testament. In 10 vols / Ed. G. Friedrich. Michigan, 1971. Vol. 7. P. 144–147.

является Его историческое подлинное тело, которое принимают христиане под видом евхаристического хлеба. Богословие жертвы у свт. Игнатия является богословием очищения и духовной победы над смертью, а не богословием преодоления или избавления от материи плоти.

Показано, что понятию плоти в достаточно кратком «Послании» ап. Варнавы уделено большое значение: все домостроительство спасения рода человеческого представлено здесь как совершающееся через плоть воплощенного Сына Божия. Воскресение Спасителя предполагает обновление, а не «сбрасывание» плоти. По образу воскресшего нового Адама воскрешен будет и весь человеческий род, обновленная природа которого сравнивается автором с «землей доброй, текущей медом и млеком»¹. Христос представлен как возрожденный новый Адам, в котором начинается обновление всего человеческого рода таким образом, чтобы человек по своей природе был уже не «землей страдающей» (γῆ πάσχουσα). Говоря об обновленном человеке, автор «Послания» вводит понятие «второго творения» (δευτέραν πλάσιν), которое Господь «совершил в нас... в конце времен». Воскресший Спаситель «имеет явиться» опять-таки «во плоти» (ἐν σαρκί)².

Таким образом, анализ текстов Св. Писания и сочинений первых христианских богословов свидетельствует о понимании происхождения мира и человека, принципиально отличающемся от языческой философии. Представления об освобождении от материи чужды богословию как древнегреческих текстов Библии, так и сочинений мужей апостольских. Богословие первых христианских проповедников — это богословие очищения не от материи и плоти, а от греховных страстей; это богословие Жертвы, совершенной через страдание плоти воплощенного Логоса; это богословие обожения человека — через евхаристическое духовное приобщение воскресшей плоти Христа.

¹Barnabae epistula 6. 9 a – 6. 9 b.

²Там же. 9 а. 2.

ГЛАВА 3. Представления о материи и теле человека в Александрийской богословской традиции (доникийский период)

§ 3. 1. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора. При исследовании текстов Афинагора — предтечи Александрийской богословской традиции, — «философский фон» сочинений которого «сосредоточен на среднем платонизме» (Barnard 1976), автор критикует мнение отдельных ученых о скудости богословского содержания трактатов апологета (протопр. И. Мейендорф, Н. И. Сагарда) и обращает внимание на то, что Афинагор является первым в истории христианского богословия писателем, подробно рассуждавшим о материи и ее свойствах. Между тем учение Афинагора о материи как таковое не было предметом специального внимания исследователей (Э. Жильсон, архим. Киприан (Керн), Chadwick 1948, Grant 1954, Barnard 1972, 1976, Runia 1992, Мейендорф 1992, Pouderon 1997, Скурат 2006, Сидоров 2005).

Выделены положения, характеризующие богословско-философское новаторство Афинагора в учении о материи. Несмотря на использование языка платонической традиции, он впервые отчетливо разграничивает разрушимую и тленную природу всего материального и вечную природу Бога Творца. В «*Legatio sive Supplicatio pro Christianis*» качественное различие материи от Бога признается апологетом одним из главных отличительных свойств христианского мировоззрения. В сочинении «*De resurrectione*» тема соотношения тленного и нетленного становится центральной в рассуждениях Афинагора о человеческом теле.

Некоторым исследователям представлялось, что учение Афинагора о материи претерпело влияние гностических систем. Однако в гностических представлениях «архонты» рассматриваются как творцы целого ряда небес и самого материального космоса, а материя представляется источником зла, что абсолютно противоречит представлениям апологета.

В отличие от античной философии, апологет распространяет свойство тленности на все части космоса, оставляя нетление прерогативой единственно природы Божества. Разъяснению этого тезиса способствует также отвержение Афинагором характерного для языческих философов учения о со-вечности материи Богу. Источник зла во вселенной апологет видит не в несовершенстве материи, а в сознательном сопротивлении Богу падших духов, злоупотребивших своей свободой: не материя, а падшие духи, «обращающиеся около вещества», являются источником обольщения и «неразумных и мечтательных движений представлений души» человеческой (*Legatio pro Christianis* 27). Само же вещество — как по происхождению в творении от Бога, так и по предназначению своему (особенно в теле человека) — занимает особое место в промысле Божиим.

Афинагор впервые употребляет комбинацию терминов «разложение», «тело» и «воскресение» (поиск осуществлялся по частям слов «*διαλυ*», «*σωμ*», «*αναστ*») и предлагает рациональные доказательства возможности воскресения как соединения разделенных элементов тела, в том числе с помощью аргументов медицинской науки того времени. Акцентируется мысль апологета о восстановлении в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в земной жизни. Показано, что, не определяя индивидуализирующий признак, Афинагор признает его существование в качестве «свойственного» для человека гармоничного единения составных частей его природы.

Обнаруженное заимствование (а именно выражение апологета «*τὸ φθαρτὸν μεταβαλεῖν εἰς ἀφθαρσίαν*»¹, имеющее единственный аналог в предшествующей литературе — высказывание Филона о Моисее: «*μεταβαλὼν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀφθαρτον*»²) подтверждает терминологическую преемственность Афинагора от Филона Александрийского. В концепции Афинагора заложены начала христианского учения об иерархическом положении и богословском значении

¹*Athenagoras Atheniensis. De resurrectione mortuorum* 3, PG 6. 980 C.

²*Philo Judaeus. De virtutibus* 67. 8 // TLG.

материи в мироздании после грехопадения. Анализ текстов «О воскресении мертвых» и «Прошение о христианах» с акцентом на учение о материи предоставил дополнительные свидетельства в пользу единства данных трактатов, как в плане богословского содержания, так и в отношении их принадлежности к Александрийской богословской традиции.

3. 2. Учение Климента Александрийского о материи, теле Христа и теле человека. В § 3. 2. 1 приводятся мнения богословов и ученых по вопросам и темам, содержащимся в наследии Климента Александрийского. В частности, рассмотрены труды таких богословов и ученых, как В. Н. Дмитриевский (1884), Н. И. Сагарда (2004), архиеп. Филарет (Гумилевский) (1996), прот. К. Ружицкий (1958), J. Patrick (1914), R. E. Witt (1931), A. C. Outlet (1940), E. F. Osborn (1983, 2005), H. Chadwick (1966, 1967), S. R. Lilla (1962, 1971), В. Я. Саврей (2001), Г. Г. Майоров (1979), J. Davison (1983), P. Ashwin-Siejkowski (2010), H. F. Nägg (2006), D. Runia (2003), C. Osborne (2011), A. Itter (2009), G. May (1994) и др.

Выявлено, что внимание исследователей при изучении творений Климента сосредоточено, в частности, на темах и вопросах наличия или отсутствия в богословском умозрении катехета представлений о предсуществовании материи, поиска общих черт и отличий в концепциях о происхождении материи у Климента и представителей неоплатонизма; определения положительного или отрицательного статуса тварного материального мира; причастности или непричастности материи злу (в соотношении с гностическими доктринами). При освещении упомянутых тем отражено разнообразие взглядов исследователей, объясняющееся, с одной стороны, неполнотой высказываний самого Климента относительно изучаемой темы, а с другой — неполнотой современного научного анализа.

В § 3. 2. 2, посвященном исследованию текстов Климента о происхождении материи, как новаторство апологета рассматривается приложение к Богу парных терминов «ἄναρχος» и «ἀρχή», «ἄχρονος» и «ἀρχή», а также их соединение в формулу «ἄχρονον ἄναρχον ἀρχή» (Stromata 7) для

описания Бога как «безвременного безначального начала». Тексты «Eclogae propheticae» 17, «Paedagogus» 2. 1. 10, «Stromata» 7. 5. 28. 6 – 7. 5. 29. 2, анализируемые с точки зрения употребления Климентом лексических формул «ἐκ μὴ ὄντων», «ἐξ οὐκ ὄντων», «μὴ ὄντων» и «οὐκ ὄντων», не предоставляют оснований для усмотрения в них содержательного различия. В «Stromata» 2. 16. 74. 1 обнаружено противопоставление творению из материи (ἐξ ὕλης) творения из «не-сущего» (ἐκ μὴ ὄντων), доказывающее присутствие в догматическом сознании апологета категории «творения не из материи». Сделан вывод, что единственная признаваемая Климентом форма предсуществования материи — это «предсуществование» в замысле Божиим. Святителю принадлежит заслуга выражения с силой, не знакомой предыдущей церковной и, тем более, языческой философии, позиции о совершенной «инаковости» и «полнейшей инородности» всей тварной природы Творцу.

В § 3. 2. 3 рассматриваются высказывания Климента о статусе материи после падения Адама. Считая материю произведением благой творческой воли Божией, катехет отрицал ее онтологическую причастность злу; все отрицательные высказывания о материи произнесены им в контексте раскрытия аскетического христианского подвига. Свидетельства об изменении материи в ее антропологическом измерении позволяют заключить, что тема материи, в отличие от учения о судьбе и назначении человеческого тела, занимала Святителя в меньшей степени, что подтверждается данными о частотности соответствующих терминов: «σῶμα» и его производные — 470 случаев употребления; «σαρκ, σαρξ» — 320; «ὕλη, ὑλικ» — 96 раз; «ανθρωπος» и производные — 1170.

В § 3. 2. 4 раскрывается повышенный интерес Климента к проблеме происхождения зла, появление которого в материальном мире признается им, в отличие от большинства платоников, связанным не с материей (или иным онтологическим принципом), противостоящей Богу-Творцу, а с неверно использованной свободой нравственного выбора. Александрийский катехет в

невиданной ранее степени разработал богословское и психологическое понимание категорий воли и свободного выбора. Апологет устанавливает четкую причинно-следственную связь греха и тления¹ и проводит различие между истинным и субъективным злом². Выделение в его наследии понятий «истинного» и «относительного» зла позволило правильно оценить ряд отрицательных высказываний о материи, а также определить все тяготы человеческого бытия, являющиеся кажущимся злом, как воспитательное средство Божие, имеющее временное значение.

Рассмотрение в § 3. 2. 5 учения Климента о человеческом теле Христа в ракурсе одухотворения материи выявило неправомочность обвинений катехета в докетизме. Представляется, что в рассуждениях о степени докетизма у Климента исследователи не затронули богословскую проблему одухотворения материи, содержащуюся в отрывке из его «Комментария на Первое соборное послание Иоанна»³. Христология Климента, действительно, может быть признана несбалансированной с точки зрения традиций посленикейского богословия, однако это не означает, что он не придавал значения телесной природе Христа. Ярким подтверждением данному тезису служит текст сочинения «Педагог» 3. 1. 2, в котором катехет раскрывает значение таинства Боговоплощения для человеческой телесной природы, отмечая, что воплощение Логоса нацелено на освобождение человеческой плоти от смерти и тления, передачу ей причастности вечности и нетления. Учение катехета об обновлении человека по образу Христа, как второго Адама, и о целостном освящении человеческой природы дополнено свидетельствами о сохранении материальности в жизни будущего века. Отмечен некоторый дисбаланс не столько в догматических формулировках христологического и антропологического учения Климента, сколько в объеме выраженных и дошедших до нас мыслей катехета о двух природах во Христе и о соотношении

¹*Clemens Alexandrinus. Stromata* 3. 104. 5.

²*Ibidem.* 7. 11. 65. 3–4.

³*Он же. Fragmenta.* PG 9. 735 A.

телесной и духовной природ в человеке. При этом особая расстановка акцентов и несистематичность изложения Климента, краткость и нечеткость его отдельных высказываний о качестве изменений в природе исторического и евхаристического тела Христа (равно как и тел христиан в воскресении) не дают оснований для признания «неправомыслия» катехета по данным вопросам.

3. 3. Учение о материи и теле человека у Оригена. § 3. 3. 1 посвящен обзору литературы и выявлению проблемных полей в «оригеноведении» относительно учения Оригена о материи. Излагаются выводы наиболее авторитетных ученых и современных специалистов по наследию Оригена, в частности Н. И. Сагарды, архиеп. Филарета (Гумилевского), В. Н. Дмитриевского (1884), свящ. Г. Малеванского (1870), С. Л. Епифановича, В. В. Болотова (1910), мч. И. В. Попова, архим. Киприана (Керна), прот. Г. Флоровского (1929, 1931), протопр. И. Мейендорфа, В. Н. Лосского, В. В. Петрова (2005), M. J. Edwards (1992, 1996, 2002), J. Armantage (1975), L. Hennessey (1992), H. Crouzel (1972, 1977, 1980, 1989), S. Nordgaard (2012), К. Морескини (2011), P. Tzamalikos (2006), H. Chadwick (1948, 1984), G. Bostock (1992), J. Dechow (1992), I. L. E. Ramelli (2007, 2009), P. O’Cleirigh (1992), V. J. Blosser (2012), U. Bianchi (1981).

В центре внимания современных исследователей оказывается подробный семантический анализ понятий «ἀσώματος» (бестелесный), «ὄχημα» и «τὸ σωματικὸν εἶδος» (телесный эйдос). Некоторые авторы настаивают, что дидаккал стал жертвой двусмысленности термина «бестелесный» (Crouzel 1989, Edwards 1992). Выявляется степень влияния на Оригена платонической традиции, в том числе при рассмотрении идеи апокатастасиса, который интерпретируется как «возвращение в исходную нематериальность» (К. Морескини). При исследовании темы творения и времени утверждается, что Ориген сформулировал принципиально новую концепцию и теорию времени, фундаментально отражающую христианский подход и свидетельствующую о

«радикальном разрыве» Оригена с платонизмом (Tzamalikos). Обнаружены разночтения в вопросе оценки соотношения Бога и мира: от утверждения несвободы Бога от твари до полной трансцендентности Бога миру. Исследователями указывалось на заслугу Оригена по минимизации дуалистических элементов, благодаря его верности монистическому принципу (ср. средние платоники) (P. O’Cleirigh, V. J. Blosser). Автором отмечается, что никто из современных ученых не обратил внимания на такой важный момент учения Оригена, как отвержение им воскресения плоти, ставшего впоследствии объектом обличения дидаскала собратьями по Церкви.

В § 3. 3. 2 представлен обзор мнений отцов Церкви о значении наследия Оригена. В §§ 3. 3. 3–4 отмечается, что со временем учение наиболее ревностных, но неразумных последователей Оригена (так называемых «оригенистов») все далее отходило от мыслей самого дидаскала и его ближайшего круга, а также выражается несогласие с утверждениями Г. Крузеля, М. Эдвардса и Дж. Дечоу о том, что свт. Мефодий Олимпийский не понял ни богословских целей, ни «тонкой метафизики» Оригена в учении о воскресших телах.

Особое внимание уделяется изучению понятий и выражений, наиболее ярко раскрывающих взгляды Оригена на материю. В частности, к ним относятся понятия: «земное» и «эфирное» тело, «тела смирения» (τὰ σώματα τῆς ταπεινώσεως), «тела ангельские», которые есть «эфирный и блистающий свет» (αἰθήρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς), выражение «изменение (превращение) из людей» (μεταβάλλοντες ἐξ ἀνθρώπων) в рассуждениях о состоянии тел после воскресения (§§ 3. 3. 5–7). В § 3. 3. 8 при анализе употребления Оригеном термина «ὑλη» указано на использование дидаскалом такого резко негативного эпитета, как «πόρνη»¹, а также чуждой отцам Церкви формулы «умопостигаемая материя» (ὑλη νοούμενος)², заимствованной у неоплатоников

¹Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 20. 16. 134. 1, 3, 5.

²Там же. 13. 23. 139. 5.

и определяемой как прямая противоположность материи мира чувственного (ἀνάπαινον ἢ ἐνταῦθα)¹. В том факте, что, по крайней мере, однажды Ориген использовал термин «ὕλη» для описания сущности даров Духа (Commentarii in evangelium Joannis 2. 10. 77. 1–2), можно видеть, во-первых, не до конца преодоленный субординационизм доникейской эпохи, а во-вторых, попытку дидаскала, оттолкнувшись от понятия «грязной» материи, выявить в высших сферах бытия ее «чистый» прототип. Тот факт, что, согласно Оригену, материальная составляющая (τὸ ὑλικὸν) евхаристических Даров «не приносит пользы»², усиливает генеральное отрицание дидаскалом возможности положительного статуса земной материи.

Выявлен взаимосвязанный круг понятий противопоставляемых Оригеном понятиям «духовное» и «эфирное», и выражаемых терминами «земное» (τὰ γήινα, χοϊκός), «доступное телесным чувствам», «плотское», «плоть и кровь», «тление». Особое внимание уделено учению Оригена о теле воскресшего Христа. Утверждения дидаскала о том, что Христос, «если и был человеком, но теперь уже отнюдь не человек» (οὐδαμῶς ἐστὶν ἄνθρωπος)³, или о том, что смертное тело и человеческая душа Христа через единение и смешение (ἐνώσει καὶ ἀνακράσει) с Его Божеством буквально «изменились в Божество» (εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι)⁴, говорят не только о несовершенстве терминологического аппарата, но и о явном движении Оригена к монофизитскому богословию.

Автором разделяется позиция У. Бианчи (1981), согласно которой свойственный платонизму дуализм обнаруживается лишь в антропологии Оригена (U. Bianchi) и успешно преодолевается им в богословско-философском плане, что выражается в неприятии дидаскалом учения о совечности материи Богу и в отвержении им положения о материи как причине зол. В § 3. 3. 9 отмечен значительный положительный вклад Оригена в раскрытие

¹Plotinus. Enneades 2. 4. 3. 10–11.

²Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei 11. 14. 105–106.

³Он же. Homiliae in Jeremiam 15. 6. 16.

⁴Он же. Contra Celsum 3. 41. 11.

христианского учения об особом призвании, предназначении и ценности человека, созданного по образу и подобию (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν) Божию. Христианский философ соединил в своей системе учение о трансцендентном Боге и о Его заботливом Промысле о человеке, подобного которому мы не находим ни в одной из философских систем язычества. Ориген стал первым писателем, употребившим применительно к человеку сочетание «логосное творение» (ἡ λογικὴ κτίσις). В связи с этим характерным для Оригена является текст¹, в котором он противопоставляет всякую логосную (παντὸς λογικοῦ) природу смертной природе «разумных животных» (θνητοῦ λογικοῦ ζώου), утверждая при этом равноправность терминов «ангел» и «человек» в Писании (не только по служению, но и по субстанции) и признавая человека последним из чинов сотворенной разумной природы (ἔσχατον λογικόν) не только по времени, но и по чести.

Автор расширяет заключение о том, что Ориген порой «опасно приближается к спиритуализму неоплатоников», но «принципиальную грань, отделяющую христианство от платонизма... переступает очень редко» (Сидоров 2008), отмечая при этом, что по отношению к учению о материи Ориген переходит эту грань значительно чаще. Учение Оригена об эфирном характере свойств воскресших тел оказалось в прямом противоречии с церковной традицией. Отрицая характерное для современных ему платоников положение о материи как носительнице зла, в учении о ней великий александриец остается «в платонической системе координат», что является закономерным результатом введенной им жесткой корреляции между понятиями духовного совершенствования и степени нематериальности.

ГЛАВА 4. Представления о материи и теле человека в Александрийской и Каппадокийской школах (IV–V вв.)

4. 1. Представления о материи в сочинениях свт. Афанасия Великого.

В § 4. 1. 1 анализируются труды таких исследователей, как протопр. И.

¹*Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 10. 45. 317. 2.

Мейендорф (1985), прот. Г. Флоровский (1931, 1998), архим. Киприан (Керн), А. А. Кириллов (1902), Н. И. Сагарда, мч. И. В. Попов, Jh. Roldanus (1968), Kh. Anatolios (2004), A. Pettersen (1990), Andrew Hamilton S. J. (1977), А. Р. Фокин (2002, 2007), Б. М. Маршал (1975), Д. Брекк (1995) и др. Показано, что ученые не акцентировали внимание на том факте, что свт. Афанасий не только выразил, но и дал богословское обоснование качественно иному, по сравнению с Оригеном, воззрению на природу воскресших тел. Именно свт. Афанасию принадлежит заслуга предельно четкой формулировки связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. В § 4. 1. 2 утверждается, что свт. Афанасий стал первым богословом, подробно раскрывшим изначальное предназначение человеческой плоти и домостроительное значение обоженной плоти Богочеловека Христа как начатка обожения всего человеческого рода.

§ 4. 1. 3 посвящен анализу онтологического статуса материи и плоти в наследии свт. Афанасия. Отрицательные эпитеты при термине «ὄλη» отсутствуют. Негативные оттенки в употреблении прилагательного «плотской» (σαρκινός) в значениях «немогущий», «греховный», «страстный» отражают состояние порабощения человеческой природы грехом. Понимание свт. Афанасием грехопадения как нарушения иерархического порядка существ в сознании Адама раскрыто в § 4. 1. 4. Прародительский грех понимается как предпочтение «тела и телесных чувств» созерцанию Бога и Его домостроительства. Используя редкий древнегреческий термин, являющийся дериватом глагола «ἀλογόομαι», свт. Афанасий говорит о том, что люди совершенно «обессловесились» (ἀλογωθέντων τῶν ἀνθρώπων). Повторяя восходящую к Антисфену и Хрисиппу и укрепившуюся в Александрийской традиции через Филона и Климента формулу «ζῶον λογικὸν θνητὸν», Святитель возвращается к строго библейской точке зрения на человеческую природу и исправляет ошибки антропологии Оригена. Домостроительство спасения и

возрождения человека видится им происходящим на всех уровнях человеческого естества, включая плоть.

Активный ответ Бога на грехопадение Адама представлен в анализе понятий «ἀλεῖλή», «κατάρα» в § 4. 1. 5. Показана связь проклятия земли и тленного состояния материи человеческого тела. В § 4. 1. 6 раскрывается качественная новизна понятия «меоничности материи» у свт. Афанасия, которая может быть определена как категория, отражающая принципы абсолютной монархии Бога и антропоцентричного промысла Создателя о материальном космосе с положительным замыслом Бога о предназначении материи как таковой. Используя синонимично формулы «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων», Святитель учил о благоволении Творца относительно бытия и становления в бытии и благодати возникшего из полного небытия материального мира. Благодать Бога и Его всемогущая воля соединены в стойком положительном изволении о благобытии человека, вселенной и всех ее составляющих.

Для выражения высшей степени обожения плоти человеческого тела Христа свт. Афанасий употреблял производные от глагола «ἰδιοποιέω», подразумевая усвоение человеческого тела в ипостась Бога Слова. Отмечены два оригинальных выражения Святителя, подтверждающие выводы исследователей о реалистическом, а не символическом характере его евхаристического богословия. Уникальная формула свт. Афанасия, описывающая св. Дары (φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου), вводит в круг богословских представлений о соотношении прообразовательных ветхозаветных жертв и истинной Жертвы Христа. Анализ этого выражения подтверждает связь свт. Афанасия с Малоазийским богословием, так как оно встречается ранее только в тексте «Мученичества свт. Поликарпа, епископа Смирнского» (Martyrium Polycarpi. Epistula ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi 14. 2. 3).

Анализ оригинальных текстов свт. Афанасия в контексте богословия материи и плоти Христа раскрывает глубину реалистичности его понимания главного таинства Церкви. Выражение «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα», употребляемое свт. Афанасием как для описания евхаристических Даров, так и для тела и плоти воплощенного Слова, подтверждает реалистическую равнозначность исторического и евхаристического тела Христа в богословской системе Святителя. Найдена лексическая зависимость текста свт. Григория Нисского «Большого огласительного слова» 37. 28–33 от отрывка из «3-го Слова против ариан» 57. 6. 4–6, подтвердившая прочтение последнего в рамках евхаристического причастия телу Христа. Указано на первый опыт употребления прилагательного «σῶσματος» в контексте Боговоплощения и приобретения материальной природой человека качеств нетления и бессмертия. Впоследствии этот термин был «подхвачен» свт. Кириллом Александрийским, широко использовавшим его в евхаристическом богословии.

4. 2. Представления о материи в сочинениях свт. Василия Великого.

Обзор литературы в § 4. 2. 1 свидетельствует о недостаточном изучении проблематики материи в богословских трудах свт. Василия Великого. Так, в работах архиеп. Филарета (Гумилевского), Н. И. Сагарды, мч. И. В. Попова, прот. К. Ружицкого, протопр. И. Мейендорфа, К. Морескини, прот. Г. Флоровского, Д. Робертсона (D. G. Robertson 1998), В. Н. Лосского и архим. Киприана (Керна) отсутствует описание представлений Святителя о судьбе плоти в жизни будущего века. Единственная релевантная цитата, приведенная в диссертации митр. Макария (Оксиюка) (1914), никак не подкрепляется анализом учения о характере изменения тела в обожении и в воскресении. Отмечая приверженность свт. Василия Великого библейскому богословию, авторы не раскрывают подробно эту важную характеристику в его антропологии. Также не изучены взгляды Святителя на характер изменения материи в таинствах и особенно в св. Евхаристии.

В § 4. 2. 2 указано на предпочтительное использование свт. Василием

Великим афанасиевской формулы «κατὰ σάρκα οἰκονομία» (по сравнению с идущим от Оригена «οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως»), а также отмечено употребление редкой формулы «домостроительство воскресения». Анализ оригинальных текстов позволил установить преемственность выражений свт. Василия от Климента Александрийского, свт. Иринея Лионского и особенно от свт. Афанасия Александрийского. Характерным нужно признать также употребление Святителем выражения «отпавшая от рая» (ἐκλεσοῦσαν τοῦ παραδείσου, In sanctam Christi generationem 31. 1464. 5–6), впервые встречающееся у Оригена и позднее у свт. Афанасия. Однако если Ориген употребляет это выражение в контексте рассуждений о человеческой душе, то свт. Василий в ярком контрасте с ним говорит об отпавшей от рая человеческой плоти. Выявлен акцент Святителя, сделанный им на значении воспринятой Богом Словом плоти как на «орудии» спасения и обожения человеческого рода: Христос возводит к Себе человечество посредством «сродственной нам Своей плоти».

В § 4. 2. 3 раскрывается положительный онтологический статус материи, телесности и плоти. Отрицая нечестивое учение о самобытном зле (κακὸν αὐτοἰέννητον), в том числе, связанном с материей, свт. Василий называет его основанием учений многих еретиков. Повторяя набор характеристик материи, общепринятых у средних платоников, а также используя выражения из наследия Филона и Плотина, Святитель указывает на несоответствие утвердившихся в философском умозрении отрицательных свойств материи приписываемому ей свойству совечности Творцу. Анализируются понятия истинного и относительного зла; при этом первое понятие соотносится с грехом, а второе — с физическим состоянием материи. В антропологии выявлены формулировки, заимствованные свт. Василием у Аристотеля (Protrepticus. Fragm. 23. 4; Ethica Eudemia 1249 b. 9–10; De partibus animalium 645 a. 29 и др.).

В §§ 4. 2. 4–5 описано учение свт. Василия о грехопадении Адама как

увлеченности чувственно-материальным. В контексте рассуждений об истинном и мнимом зле свт. Василий отмечает, что не только телесные страдания и лишения (τὸ σῶμα κακώσεις), но и внешние бедствия и трудности (τὰ ἔκτος ἐπίπονα) «измышлены (ἐπιενόηται) к обузданию греха» в человечестве. Таким образом, становится понятным рассредоточенное в трудах Святителя учение о промыслительном изменении свойств материи как о воспитательном средстве, привнесенном Богом в материальный мир для спасения человеческой души от порабощенности чувственными удовольствиями.

Параграф **4. 2. 6** посвящен анализу соотносительности понятий «меоничности материи» и призвания к становлению в бытии приведенного из абсолютного небытия творения. В антропоцентричном мировоззрении свт. Василия данное положение наиболее ярко проявилось в категории «бытия по подобию Божию» (τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι Θεοῦ). Показано наличие корреляции духовного состояния человека и изменения свойств материальной природы его тела. Анализу глаголов и выражений, используемых для описания обожения плоти и космоса, посвящен § **4. 2 7**.

В § **4. 2. 8** опровергается мнение архиеп. Михаила (Мудьюгина) (1980) о «частичной» приверженности свт. Василия символическому пониманию таинства Евхаристии. В его системе таинство Причастия связывается с причастием христианина «вочеловечиванию» Сына Божия, которое становится основанием обновления и освящения нашей природы и образа жизни. Требование «духовного вкушения» св. Евхаристии не означает отрицания Святителем реальности претворения хлеба и вина в тело и кровь Христа. Анализ молитвы эпиклезы из «Анафоры» свт. Василия также подтверждает приверженность Святителя евхаристическому реализму через указание на использование афанасиевской формулы «σῶμα αὐτοῦ τοῦ Κυρίου» и сопоставление с текстом Плотина (Enneades 4. 4. 31. 3–5). В последнем тексте формула «γίνεσθαι εἰς τὸ» употреблена философом для описания натуральной

(τῶν φύσει) связи между частями материального космоса, в отличие от вещей, относящихся к сфере искусства (δὲ τέχνη).

4. 3. Представления о материи в сочинениях свт. Григория Богослова.

В классических патрологических курсах архиеп. Филарета (Гумилевского) и Н. И. Сагарды практически отсутствует обращение к интересующей нас теме. При обзоре дореволюционных исследований прот. Н. Виноградова (1887), П. Борисовского (1894), А. И. Бриллиантова (1911) и митр. Макария (Оксиюка) (1914) отмечается неполнота раскрытия рассматриваемой проблематики. Не представляется возможным согласиться с мнением митр. Макария о том, что Святитель «оставляет без всякого внимания вопрос о качествах будущих воскресших тел» (1999: 247–248). В более поздних и позднейших исследованиях архим. Киприана (Керна) и А. Эльверсон (Ellverson 1981) зафиксированы оценки антропологического учения Святителя, приближающие его к платонизму и искажающие его библейскую антропологию.

Если протопр. И. Мейендорф особенно подчеркивает стремление великого христианского богослова к отходу от платонизма по отношению к учению о Боге (1985), то задача настоящего исследования — проследить характерные черты аналогичного «отмежевания» в отношении учения о материи и человеческом теле. Только в исследовании митр. Илариона (Алфеева) четко указано на учение Святителя об участии тела в обожении как одном из «основных отличий христианской идеи обожения от ее неоплатонического двойника» (2013).

Несмотря на отмечавшийся исследователями акцент, сделанный свт. Григорием на обновлении всей вселенной через Голгофскую жертву Христа (Клеман 1994), в современном богословии данный аспект остается практически нераскрытым (так же как и его евхаристическое богословие). Так, например, в статье архиеп. Михаила (Мудьюгина) «Евхаристия по учению Православной Церкви» (1980) имя св. Григория Богослова упоминается в основном тексте только один раз. В недавнем исследовании А. Ричард (2003) подчеркивается

новаторство мысли Святителя о том, что человек, представляя собой союз духа и материи, призван одухотворять последнюю.

В § 4. 3. 2 рассматривается учение свт. Григория о воскресении и обожении плоти. Анализируются тексты «Epistula theologica» 101, «De Filio (orat. 30)», «In Sanctum Baptisma (orat. 40)», «In Sanctum Pascha (orat. 45)». Текст из «Oratio 7», повествующий о том, что в воскресении «смертное и преходящее поглощено жизнью», разбирается с анализом использованной в оригинале производной глагола «ἀναλίσκω», имеющего также значение «уничтожать», «избавляться». Показано, что в контексте богословской системы Святителя термин должен прочитываться со смысловой нагрузкой его наиболее распространенных / частотных значений — «использовать», «поглощать», «употреблять». В таком случае «поглощение» плоти духом означает оставление плотью «смертных и преходящих» качеств и признаков, характерных для жизни настоящей (τὰ τῆς σαρκὸς γνωρίσματα), при сохранении других свойств, благодаря которым она не теряет отличия своей природы и «сонаследует» ту же божественную славу, что и душа человека (συγκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης, Oratio 7. 21. 3. 1–5).

В § 4. 3. 3 подтверждается положительный онтологический статус материи, телесности и плоти в системе свт. Григория. Анализируются выражения Богослова, раскрывающие его представление о человеке как об оригинальном союзе материального тела и души (τό ζῶον λογικόν; μῆξις τὸν χοῦν τῷ πνεύματι; ἐπίγειον καὶ οὐράνιον; ζῶον ἐν ἐξ ἀμφοτέρων; σύνθετόν τι ζῶον ἐξ ἀμφοῖν). Рассматривается употребление антропологической формулы «πλάσμα Θεοῦ», как правило, неточно переводимой на русский язык как «творение» (при наличии более точных вариантов: «слепок», «рукотворение» Бога). Указано на верность Святителя антропоморфному библейскому языку и использование им богословских категорий, характерных для свт. Ириния Лионского.

Показано, что негативные выражения свт. Григория о человеческой плоти относятся ко времени после грехопадения Адама. Среди негативных свойств

материи свт. Григорий отмечает ее «бренность» (ἐπίκρηρον), «тленность» (πλήρης φθορᾶς), «непостоянство» (ἄστατον), «неблагообразие» (ἄκοσμον) и «беспорядочность» (ἄταξίαν). При этом качества материи упоминаются Святителем либо в контексте ее противопоставления совершенству природы духовной, либо для подчеркивания ее неспособности к гармоничному бытию самой по себе — без воздействия божественных энергий. Доказано, что понятие «освобождение от материи» у Святителя, по сути, тождественно удалению от души христианина «нечистого и вещественного духа» (τὸ ἀκάθαρτον καὶ ὑλικὸν πνεῦμα, In Sancta Lumina (orat. 39)). Свт. Григорий символически толкует два библейских выражения: «древо познания» — как созерцание, а «кожаные одежды» — как «грубейшую, и смертную, и противоборствующую плоть».

Анализ употребления в древне-церковной письменности глагола «ἀναπλάσσω», восходящего к библейскому выражению «ἐπλασεν» (Быт 2. 7), позволил обнаружить значительный вклад свт. Григория Богослова в расширение смысловой нагрузки данного термина. Ранее используемый в антропологическом плане исключительно для описания преобразования природы человека в воскресении, у Святителя он начинает применяться при описании церковных таинств. Учение о взаимосвязи воплощения / парусии Сына Божьего и сущностной (οὐσιωδῶς)¹ парусии Духа Святого стало основой богословия освящения природы человека в церковных священнодействиях. Богословские представления свт. Иринея Лионского о сотворении первого человека Богом Отцом действием Сына и Духа (образно именуемых Его «руками») восполнены у Святителя учением о воссоздании человека благодатью Божией действием Сына и Духа в таинствах (In Pentecosten 36. 448. 13–14).

Анализ немногочисленных евхаристических текстов, богословских формул «κοινωνία παθημάτων», «ἕνδυμα ἀφθαρσίας» и понятий «смешения» (φύραμα) и «закваски» (ζύμη) в контексте богословской системы свт. Григория (наряду с

¹S. Gregorius Nazianzenus. Oratio 41 36. 444. 32.

использованием им глагола «ἀναπλάσσω» для описания последствий св. Евхаристии) свидетельствует в пользу приверженности Святителя евхаристическому реализму, включающему умозрение о причастии Евхаристии как причастии плоти воплощенного Бога Слова.

4. 4. Представления о материи в сочинениях свт. Григория Нисского.

Обзор научной исследовательской литературы (§ 4. 4. 1), посвященной богословию свт. Григория (Попов 1903, 2006, Мартынов 1886, Флоровский 1931, Мейендорф 1985, Вергезе 1971, Balás 1976, 1979, Stead 1976, 1985, Zachhuber 2000, Maspero 2007, Mateo-Seco 1997, 2010, Макарий (Оксиюк) 1999, Карфикина 2010, 2012 и др.) позволяет заключить, что сравнительный анализ описания им характера изменений материи в естественно-природном и сакраментальном аспектах до сих пор не был предпринят, несмотря на признание свт. Григория одним из наиболее «философски ориентированных» отцов Церкви (Jh. Zachhuber, G. Chr. Stead). Комментарии к современным изданиям «Oratio Catechetica Magna» (Winling 2000) хотя и отмечают важность глаголов «μεταστοιχείω» и «μεταποιέω» в системе Святителя, но не анализируют подробно их употребление и не указывают на существование такого рода исследований. То же самое верно и по отношению к статье L. F. Mateo-Seco в «The Brill Dictionary on St. Gregory» (2010).

R. Winling в издании «Oratio catechetica» (2000) отмечает различие смысловой нагрузки глагола «μεταποιέω» у Святителя, отрицая при этом его причастность к теории трансубстанции. Наш анализ употребления термина, наряду с использованием «μεταποιέω» и «ἀλλοιόω», показывает, что свт. Григорий заложил серьезное основание для теории, позднее развитой в доктрину трансубстанции.

По оценке L. F. Mateo-Seco, свт. Григорий впервые последовательно, систематично и радикально устанавливает различие между тварной и нетварной природами. Этот факт особенно важен ввиду преодоления св. отцами неизбежного для платонической традиции «дуализма» материи и духа и его

замены на «дуализм» Творца и твари. В § 4. 4. 3 даны результаты исследования употребления Святителем терминов «ἀπρόσιτος» и «ἄτρεπτος», которые использованы им в основном для обозначения неизменности природы Божества, а также иногда как собственные имена Бога (ὁ ἄτρεπτος¹, τὴν ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον², ὁ ἀναλλοίωτος³). В некоторых случаях эти термины задействованы для описания причастия плоти Христа (а также всего творения) свойствам божественной неизменности.

Одновременно с размышлениями из «Oratio catechetica» о «схождении качеств», которые «еще не есть вещество», в материальные объекты, богослов продолжает традицию осмысления предназначенности приведенной Творцом из небытия материи к становлению в бытии через оригинальную формулу «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑλοστήναι», «τὸ μὴ ὄν ὑλοστήσας»⁴. Учение свт. Григория и свт. Василия о «мгновенном творении» как вневременном создании первоматерии и дальнейшем ее оформлении по ходу творческих дней таким образом, что уже не только творческое слово Бога, но и сама материя производит некоторой «семенной силой» все существующее из созданных и заложенных в ней зачаточных первооснов всех вещей, также вполне соответствует положению о божественном замысле эсхатологического «утверждения в бытии» материи тварного космоса.

В § 4. 4. 4 раскрывается учение свт. Григория Нисского о гармонии материального космоса. При этом в употреблении пары терминов «καθαρός» и «ἀβαρής» отмечается зависимость от Плотина. Симптоматично, что, в отличие от него, свт. Григорий не рассматривает даже самую грубую материю, существующую во вселенной, как источник зла и беспорядка. Так, в «Apologetica in hexametron» он утверждает, что все стихии (включая самую грубую из них — землю) совершенно добры сами в себе, по своему замыслу-логосу (Ἐφ’

¹S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 3. 3. 52. 3.

²Он же. Oratio catechetica 39. 25.

³Он же. De oratione dominica orationes V. 234. 4.

⁴Он же. De hominis opificio 213. 31–32; Oratio catechetica 15. 22.

ἑαυτοῦ γὰρ κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἐν τῷ καλῷ συμπληρῶται)¹. Святитель никогда не отождествляет категорию зла с материей, как это делает Плотин. В § 4. 4. 5 обращается внимание на апофатический подход Святителя к описанию материального мира. В § 4. 4. 6 разбирается контекст негативных высказываний о веществе и показано, что утверждения философа об отрицательных свойствах материи сделаны в контексте рассуждений о грехопадении человека, вследствие которого к естеству «примешано зло». Поскольку к телу примешался порок, разложению подвергается и само вещество, «принявшее в себя зло»², при том, что первоначально материальная природа человека представляла собой «икону иконы» (τις εἰκὼν εἰκόνοϛ)³.

В § 4. 4. 7, посвященном антропологии свт. Григория Нисского, на примере использования терминов «τὸ ζῶον λογικὸν», «τὸ γήϊνον πλάσμα», «τὸ ἑαυτοῦ πλάσμα», «σύνθετοϛ ὁ ἄνθρωποϛ» раскрывается его верность библейской антропологии. Святитель утверждает «равночестность» (ἡ ὁμοτιμία) распределения благодати по всему творению — и в духовной, и в материальной природах — в изначальной гармонии мира. В § 4. 4. 8 описаны взгляды свт. Григория на происхождение зла и его действия в природе человека. Причину разложения вещества и тела человека Святитель видит в «обращении естества» к обратному, по отношению к установленному Творцом, иерархическому порядку. В § 4. 4. 9 анализируется понимание свт. Григорием Нисским древа познания и «кожаных риз». «Смешанный плод» (σύνμικτον καρπὸϛ) древа познания отражает в себе, с одной стороны, свойства материи (особенно ее двойственность), а с другой — раздвоенность чувственного познания мира после грехопадения Адама. «Кожаные ризы» — это, прежде всего, смертность человека и его болезни, а также характерные черты «отяжелевшей плоти», связанные с биологическими процессами поддержания жизни через питание и размножение. С понятием «кожаных риз» сопряжено и описание состояния

¹PG 44. 92 C.

²S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica 8.

³Он же. De hominis opificio 164. 15.

человека со склонностью души к страстям и чувственным наслаждениям (ἡ ὕλική ζωή). Однако в собственном смысле «кожаные ризы» — это современное состояние телесной природы человека.

Учение о восстановлении первичной гармонии описано в § 4. 4. 10 с акцентом на мысли о теле Христа как своего рода антидоте (τὸ ἀλεξητήριον)¹ для всего человеческого естества. Тело Христа передает духовные свойства всем христианам различными способами, но прежде всего причастникам в таинстве Евхаристии, которая становится своего рода «эпицентром обновления» человеческой природы, началом и источником ее одухотворения, освобождения от «кожаных риз», смерти и тления.

Анализ способов описания изменений природных стихий в текстах Святителя и контекстов употребления глаголов «μεταποιέω», «ἀλλοιόω» и «μεταστοιχειόω» представлен в §§ 4. 4. 11–13. Показано, что в системе свт. Григория есть основания для различия природных свойств и логоса вещи, логоса самой природы (λόγος τῆς φύσεως)². Тот факт, что определение природы как логоса вещи у него не всегда отождествляется с набором характерных внешних свойств объекта, наиболее очевиден при анализе евхаристических текстов Святителя. Для описания материально-духовных изменений в евхаристических Дарах свт. Григорий употребляет термины, имеющие библейско-святоотеческую этимологию (μεταστοιχειόω) и принадлежащие к антично-философскому наследию (μεταποιέω), а также общеупотребительную глагольную лексику (ἀλλοιόω). Смешанный характер терминологического аппарата, используемого свт. Григорием, раскрывает его желание наиболее полно и всесторонне описать главное таинство Церкви, при этом основной акцент делается на благодатной стороне реальных изменений в материи предлежащих на св. трапезе Даров.

¹S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica 37. 10; 15.

²Он же. Dialogus de anima et resurrectione 46. 44 В. 24, «ὁ τῆς φύσεως λόγος», Contra Eunomium 3. 4. 59. 7 и др.

При изучении терминологии свт. Григория, описывающей воскресшие тела, выявлены особенности употребления производных от глаголов «μεταστοιχείω» и «ἀναστοιχείω» с неизвестной (а точнее — противоположной) античной философии смысловой нагрузкой. Отмечен незнакомый античности термин «μετεργάζομαι». Лексические и семантические неологизмы в терминологии Святителя употребляются с целью придания особой выразительности при описании изменений в природе Евхаристических даров и в материальной природе тела при воскресении на уровне составляющих элементарных частей.

4. 5. Представления о материи в сочинениях свт. Кирилла Александрийского. В § 4. 5. 1 дан обзор работ, более или менее подробно затрагивающих проблематику телесности и материи в трудах свт. Кирилла (Миролюбов 1899, Бриллиантов 1906, Улитчев 2007, Новиков 2006, Флоровский, Давыденков 1998, 2002, 2004, Лосский, Клеман 1994, Romanides 1964–1965, McGuckin 1994, Koen 1991, Weinandy 2000, McKinion 2000, H. van Loon 2009, Torrance 1975, Keating 2000). Выявлено, что данному аспекту богословской концепции Святителя до сих пор не было посвящено ни одного специального труда. В § 4. 5. 2 рассматривается учение свт. Кирилла о качественном отличии Творца от творения: Творец признается «совершенно иным» и непреступным по природе (πάντως ἕτερον, ἀπρόσιτος). Отличие природы Бога, в сравнении со всем творением, находится в «отношении образа бытия» (κατά τὸν τοῦ πῶς εἶναι), что помогает, как и в системе каппадокийцев, сменить дуализм материи и духа на «дуализм» Творца и творения. Формулы «οὐκ ὄν» и «μὴ ὄν» у Святителя традиционно для православных писателей используются как полные синонимы. Оба понятия выражают идею полного небытия, из которого приведено в бытие все творение. По мысли св. Кирилла, преодоление онтологической пропасти между Богом и человеком невозможно ни по природе, ни по рассудку, но только по благодати — через веру и новозаветный закон Христа.

Учение о космосе и его частях рассмотрено в § 4. 5. 3. Отмечено, что апофатический подход свт. Кирилла к богопознанию распространяется им и на мир дольний. Несмотря на использование Святителем языка четырех стихий, их углубленное исследование самих по себе не представляет для него ни богословского, ни философского интереса. Более того, свт. Кирилл называет увлечение такой философской темой «бесполезнейшим занятием, бесполезным для ума»¹.

Указано на употребление понятия «семенных логосов», пребывающих в тварных объектах и подающих им причастие вечно-бытия (τὸ ἀίδίως εἶναι), несвойственное тварному миру по природе. В отличие от логосов творения, понятие «семени / посева» (σπόρος) применяется свт. Кириллом, главным образом, в контексте рассуждений о плодах евангельского благовестия и обновления человеческой природы во Христе.

В § 4. 5. 4 анализируются контексты употребления термина «ὄλη», среди которых наиболее частотны рассуждения о веществе как материале для идолов или «приманке» человеческого сознания. В этих случаях термин сопровождается эпитетами: «бездушное» (ἄψυχος), «немое и бесчувственное» (κοφή καὶ ἀναίσθητος), «негодное» (ἄχρηστος), «негодное и некрасивое» (ἄδρανός). Болезнь человеческой души передается через понятие «ὄλομανία» — «одержимость материей». Однако вещества (в частности, серебро, железо и медь), благодаря определенным свойствам, могут служить образом (εἰς τύπον) невещественного и даже вместилищем благодати Святого Духа. Указано на понимание Святителем животворящего тела Христа как источника и посредника освящения всего человечества и материального космоса.

В § 4. 5. 5 анализируется учение св. Кирилла о материальной природе человека до и после грехопадения. Подчеркнуто, что понятия сотворения «по образу» и «по подобию» Святитель трактует как равнозначные, что, однако, не означает отрицания им динамичности человеческой природы. Последняя

¹S. *Cyrillus Alexandrinus*. Pro christiane Religione adversus Julianum Imperatorem. PG 76. 577 A.

создана так, что обладает праведностью и святостью, но способна и призвана принимать все большие меры освящения и праведности, имея вложенным в себя устремление к Богу (ἡ ἔφεσις παρὰ Θεοῦ). Образ Божий (τὸ κατ' εἰκόνα) в природе человеческой относится к душе и к уму человека. Вместе с тем телесная природа почтена от Творца «собственноручным (αὐτοχειρία) формированием»¹ и предназначена быть носителем образа Божия.

Свт. Кирилл представляет человека как единое двусоставное существо: он часто использует выражения «ζῶον λογικόν», «σύνθετον» и «τὸ πλάσμα». Склонность к тлению в первозданном человеке, как в существе композитном, принадлежала, в первую очередь, его слабому — земному — телу (ἐπικήρου καὶ γηϊνῆς σαρκός). После грехопадения Адама в плоти заключается его «главная рана» (τὸ τραῦμα), что влечет необходимость Боговоплощения. В то же время свт. Кирилл энергично опровергает учение о телесном составе человека как источнике греха или наказания, наложенном на душу за грехи: напротив, душа интерпретируется не только как носитель греха, но и как источник зла и греха², подвластный духовным смерти и растлению.

В § 4. 5. 6 представлено учение Святителя о животворящем теле Христа. Несмотря на ранее отмечавшееся центральное значение термина «животворящий» (ζωοποιός) в евхаристическом богословии свт. Кирилла (Желтов 2008), выявлено, что ему принадлежит и авторство формулировки «ζωοποιὸς ἡ σὰρξ» — «животворящая плоть»³. Используемое в литургических текстах, сохранившихся под именем свт. Григория Богослова и в так называемой «Александрийской Литургии» свт. Василия Великого, выражение «ἡ σὰρξ ἡ ζωοποιός», скорее всего, также восходит к текстам свт. Кирилла. Еще чаще с той же смысловой нагрузкой Святитель употребляет выражение «τὸ σῶμα ζωοποιόν».

¹S. *Cyrillus Alexandrinus*. De Sancta Trinitate dialogi I–VII. 638. 30–31.

²Он же. Expositio in Psalmos 69. 957. 41–44.

³S. *Cyrillus Alexandrinus*. De incarnatione unigeniti 708. 25.

Прослеживается такая богословская тема, как учение о «роде» ветхого Адама и нового Адама — Христа, тесно связанная с образом рождения и продолжения рода человеческого (впоследствии получившая развитие в трудах преп. Максима). Победа над смертью и снятие греховного наследия Адама с рода человеческого, о которых многократно говорит свт. Кирилл, происходят благодаря воплощению Слова Божия и всему плану спасения, удаляющему от человека, в том числе, и болезни рождения через рождение от Девы по плоти. Указано на «вычekanенную» Святителем формулировку «домостроительство через вочеловечивание» (διὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομία).

Раскрывая учение о животворном характере тела Христова, свт. Кирилл называет его «πρόξενος» (φωτισμοῦ πρόξενον¹, σωτηρίας πρόξενος², αγιασμοῦ καὶ ζωῆς πρόξενος³) — «виновником», «ходатаем» или «проводником» жизни вечной, божественного освящения и спасения.

§ 4. 5. 7 посвящен евхаристическому реализму свт. Кирилла. Отмечена неразрывная связь христологии и евхаристического богословия свт. Кирилла: как христология фокусируется на реальности Боговоплощения, так и богословие Евхаристии концентрируется на учении о животворящем теле Христа. По мысли Святителя, животворность тела Христова в воплощении и в таинстве Церкви имеет единое обоснование в том, что оно есть собственное для Бога Слова. Двойное причастие христиан Богу Слову — по духу и по плоти — является «знаменем богословия» Святителя. Анализ толкования Святителем «установительных» слов Христа (Мф 26. 26–28) свидетельствует о вере свт. Кирилла в изменение материальной природы Даров в таинстве⁴. Выявлена тождественность терминологии, описывающей изменения свойств тел причастников в Евхаристии и преобразование природы тела в воскресении.

¹PG 73. 964 D.

²PG 74. 520 A.

³PG 74. 528 B C.

⁴S. *Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarii in Matthaëum* (in catenis) 289. 9–17.

Настаивая на непостижимости тайны Евхаристии, Святитель последовательно подчеркивает ее реальность и осязаемость действия на материальную природу человека. Грубое и земное (παχὺ καὶ γεῶδες) тело причастника посредством приобщения к телу Христову освящается и призывается к нетлению (πρὸς ἀφθαρσίαν). Использование глаголов «ἀναστοιχείω» и «μεταστοιχείω» для описания изменения природы причастников, а также библейского чуда претворения воды в кровь (Исх 7. 20), наряду с учением об уникальности дара нетления тела Христова, с новой силой подтверждает евхаристический реализм свт. Кирилла.

Глава завершается (§ 4. 5. 8) оценкой терминологии обновления и богословского понимания Святителем «тела духовного» (1 Кор 15. 44). Большинство употребляемых свт. Кириллом глаголов ярко передает полноту обновления, а также непосредственного и глубокого воздействия на материальную сторону человеческого естества (ἀναπλάσσω, μεταπλάσσω, ἀναμορφῶ, μεταστοιχείω, ἀναστοιχείω, μετασκευάζω, καινούργεω, μεταχαράσσω, καινοτομέω). Более того, самый контекст, в котором Святитель говорит об обновлении, подчеркивает переход тварной природы (как духовно-телесного состава человека, так и всех частей материальной вселенной) в нетление (πρὸς ἀφθαρσίαν, εἰς ἀφθαρσίαν) и в начальное гармоничное состояние.

Отмечено, что богослов чаще других писателей христианской древности употребляет дериваты глаголов «μεταστοιχείω» и «ἀναστοιχείω», которые, как уже отмечалось выше, в Александрийской богословской традиции получили новую смысловую нагрузку (ср. тексты Порфирия и Прокла)¹.

Подчеркнута склонность свт. Кирилла к употреблению выражений апофатического характера. Обнаружены свидетельства умозрения о превосходстве новосозданного во Христе человечества над состоянием первого Адама. В то же время отмечены тексты, свидетельствующие о сохранении

¹*Porphyrius*. In *Platonis Timaeum commentaria* (fragmenta) 2. 80. 6; *Proclus Diadochus*. In *Platonis Timaeum commentaria* 3. 236. 19.

природы плоти в теле воскресшего Христа и христиан. Понятие «тела духовного» (τὸ σῶμα πνευματικόν) объясняется Святителем как отложение «плотского и земного мудрования и жала греховного», но не как нечто, отличное от плоти (ἕτερόν τι παρὰ τὴν σάρκα). Церковному учению о воскресении свт. Кирилл придает особое значение, говорит о нем как о втором «по смыслу нашей надежды и силе веры» после «исповедания Святой и Единосущной Троицы», именуя его «таинством плоти» (τὸ περὶ τῆς σαρκὸς μυστήριον, Commentarii in Joannem 3.143.8).

Глава 5. Представления о материи и теле человека в «Ареопагитском Корпусе» и у преп. Максима Исповедника

5. 1. Сакраментально-антропологический аспект учения о материи в «Ареопагитиках». В § 5. 1. 1 дан краткий обзор релевантной литературы (Флоровский 1933, Мейендорф 1974, Roques 1954, Дионисий (Шленов), Фокин 2011). В §§ 5. 1. 2 – 5 опровергается сложившееся в научно-богословской среде мнение о чисто символическом характере сакраментального богословия «Corpus Areopagiticum». На основе оригинальных текстов показано, что материальные объекты: вода, миро, евхаристические дары и человеческое тело, участвующие в таинствах Церкви, — являются не просто символами объектов невидимого мира, но принимают освящение и передают благодать Божию. Подчеркнуто учение о негативных свойствах материи как нравственно-педагогическом действии Промысла Божия; показан имплицитный евхаристический реализм сакраментального богословия памятника.

5. 2. Учение о материи преп. Максима Исповедника. В § 5. 2. 1 критически анализируется единственное в настоящее время исследование, посвященное учению преп. Максима о теле — монография А. Купера (Cooper 2005)¹. Обзор литературы, данный в работе Купера, подтверждает отсутствие системных исследований, ориентированных на проблему тела и его обожения в системе Преподобного. Показаны не только достижения, но и неполнота

¹Cooper A. G. The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified.

анализа антропологических и евхаристических текстов преп. Максима, рассмотренных Купером.

В § 5. 2. 2 рассматриваются взгляды преп. Максима на различие образов бытия Творца и твари независимо от видимо-материальной или духовной природ последней. Все тварное характеризуется соотнесенностью с категориями пространства и времени. Выявлена преемственность в употреблении преп. Максимом термина «τὸ χάσμα» вслед за святителями Григорием Богословом и Кириллом Александрийским. § 5. 2. 3 посвящен учению о логосах твари. Мнение исследователей о зависимости логологии преп. Максима от учений Евагрия, Ареопагита и Немесия Эмесского (Wolfson 1956, Беневич 2011) дополняется замечаниями об оригинальности системы Преподобного, в которой логосы творения не идентифицируются ни с сущностью сотворенных объектов материального мира, ни с сущностью Творца (Balthasar 1988, Thunberg 1995). Преп. Максиму принадлежит заслуга в развитии теории вечных логосов Промысла Божия (προνοίας λόγοι). В § 5. 2. 4 показывается, как концепция изначальной динамичности творения отражается в учении преп. Максима о направленном характере логосов сотворенных вещей. Анализ лексики Преподобного, описывающей логосы, убедительно демонстрирует их имманентную динамическую сущность. Излагаются подходы преп. Максима к анализу категорий движения и покоя, пространства и времени. Выявлено понятие «логоса события», имплицитно использованное богословом и представленное в близких формулах: «провиденциальные логосы» (τὴν πρόνοιαν ὁ λόγος) и «логос совершившегося» (τῶν γινομένων λόγος)¹.

§ 5. 2. 6 дает обзор представлений преп. Максима о единстве чувственного и духовного миров. Преподобный понимал структуру мироздания как динамическое напряжение между универсальным и частным, напряжение не разрушительно-антагонистичное, но оплодотворенное потенцией Божией к творческому единству. Духовно-нравственное развитие разумной твари

¹S. *Maximus Confessor*. *Mystagogia* 24. 272; PG 91, 1384 B.

становится движущей силой для всего космоса, тем самым знаменуя антропоцентрический характер системы преп. Максима. §§ 5. 2. 7–9 посвящены анализу учения о предназначении материи и материального мира в контексте антропологического учения Исповедника. Показано, что негативные эпитеты (в частности, «косматость материи» — τῆς ὑλικῆς δασύτητος) должны восприниматься в контексте аскетического и педагогического аспектов мировоззрения преп. Максима. Негативные свойства космоса и человеческого тела Преподобный понимал не как качества присущие им онтологически, но как промыслительное научение от Бога. Цель промыслительного изменения, происшедшего в материи после грехопадения, состоит в том, чтобы истребить в человеке пристрастие к материальному. Грех первого человека преп. Максим трактует как прельщение «наружностью материи» (τῆς ὕλης ἐπιφανειῶν, Quaestiones et dubia 85. 5), а древо познания добра и зла отождествляется им с «видимым творением» и «логосом чувственного». Подробный анализ текста «Амбигвы» на слова свт. Григория Богослова «доколе и само в себе вещество (ἡ ὕλη) несет беспорядок, словно в каком-то течении» (PG 91. 1104 AD) заставляет нас принять точку зрения К. Морескини в противовес мнению П. Шервуда и Е. Понсуа. Преп. Максим говорит здесь о промыслительном от Бога смещении / растворении с телом человека и придании особой степени изменчивости некоторой сущности. В пользу того, что речь здесь идет именно о материальной сущности, свидетельствуют общий контекст и характерное употребление термина «ἀλοδιάθεσιν», производной от глагола «μετακεράννυμι», а также упоминание «оболочки из мертвых кож». Не отождествляя, подобно Оригену, необходимость существования земной материи с появлением в мироздании греха, Преподобный учит о придании Творцом негативных качеств материальной сущности с той целью, чтобы она стала воспитательно-педагогическим орудием Бога.

В борьбе с учением оригенистов Преподобный неумолимо доказывает одновременность появления в бытии души и тела индивидуума, говорит о

непреложном (ἀκίνητος) логосе «составной природы» человека (σύνθετος φύσις). Данное положение важно для верной интерпретации высказываний, в которых преп. Максим пренебрежительно отзывается о человеческой плоти. Уяснению онтологического предназначения материальной части человеческой природы помогает также представленное в § 5. 2. 10 учение Преподобного о человеке как иерархическом центре и «естественно связующей скрепе» (σύνδεσμός τις φυσικός) вселенной.

§ 5. 2. 11 посвящен анализу учения о животворящей плоти Христа. Преп. Максим неоднократно проводит антитезу между плотью Адама ветхого и нового, развивая тем самым богословскую тему, идущую от ап. Павла, в контексте наследия святителей Григория Нисского и Кирилла Александрийского. Единосущная всему человечеству плоть Христа состоит из четырех стихий, не имеет материальной «причины образования» (αἰτίαν συστάσεως), «закваски греха», в силу чего определяется как «животворящая» (ζωοποιός) и исцеляющая от «раны преступления», «начаток» обновляемого человечества. Перед каждым христианином стоит задача достижения «уподобления плоти Господа» (ὁμοιότητα τῆς τοῦ Κυρίου σαρκός).

Учение о Евхаристии проанализировано в § 5. 2. 12, в котором после обзора мнений ряда ученых (в частности Völker 1965, Steitz 1886, Sherwood 1955, Balthasar 1961, Bornert 1966, Тунберг 1995, 2000, Lampen 1926, Ларше 1996) принимается позиция исследователей, приписывавших преп. Максиму евхаристический реализм. Это решение основано на обнаруженном факте обогащения Преподобным учения о животворящем теле Господа в свете антитезы смертного тела Адама и животворящего тела Христа и, в свою очередь, подтверждается анализом оригинальных текстов¹. С учетом понятия «логос события», обнаруженного в терминологическом аппарате богослова, предлагается новая формулировка его учения о Евхаристии: логос события, соответствующий таинству св. Евхаристии, состоит в изменении (замене)

¹S. Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem. PG 91. 1365 A; Mystagogia. PG 91. 681 A, 697 A, 704 D – 705 A, 709 C.

логоса предложенных хлеба и вина в логос Тела и Крови воплощенного Сына Божия, строго говоря, в Сам воплощенный Логос.

В **Заключении** формулируются основные выводы диссертации и фиксируются проблемы, требующие дальнейшего исследования.

1. Исследование сходств и различий концепций материи и телесности в античной философской и христианской патристической мысли позволило выявить качественные отличия в онтологии и эсхатологии материи.

2. Начиная со свт. Афанасия Александрийского, понятие «меоничности» материи, кроме наполнения его логически связанными концепциями происхождения из абсолютного небытия и утвержденной в благой воле Творца «устойчивости» тварного бытия, дополняется положением об антропоцентричности замысла и промысла о материальном мире.

3. Обнаружено представление, восходящее к свт. Афанасию Великому и наиболее полно раскрытое преп. Максимом Исповедником, о том, что материя есть не только воспитательное орудие Творца для наказания за грех, но изначально вверена Адаму с задачей приведения ее в состояние «утверждения в бытии» и «обожения»;

4. Анализ текстов церковных писателей Александрийской школы доникейского периода (Афинагора, Климента и Оригена), выполненный с акцентом на учение о материи, позволил по-новому оценить наследие этих авторов, выявить не отмеченные ранее положения их богословия, предложить ответы на спорные по отношению к оценке их наследия вопросы. Ключевыми из выявленных положений следует считать следующие:

А) В богословском творчестве Афинагора впервые четко противопоставляются разрушимая и тленная природа всего материального и вечная природа Бога Творца. В отличие от философов эллинской эпохи, Афинагор распространяет свойство тленности на все части космоса, оставляя нетление прерогативой природы Божества.

Б) Оригинальные тексты Климента Александрийского опровергают мнение о существовании в его богословском умозрении представлений о предсуществовании материи. Единственная форма предсуществования, признаваемая катехетом, — это предсуществование в замысле Божиим.

В) При том, что Ориген отвергал положение о материи как причине зол, в смысловой нагрузке термина «ὄλη» у него проявляется крайний дуализм. Тот факт, что в его системе материя человеческой плоти своим происхождением имеет отпадение духовных созданий от Бога, задает жесткую корреляцию между степенью отдаления от Творца и мерой нечистоты и плотности носимого тела. Эта ошибка дидаскала привела его к разногласию с церковным учением о природе воскресших тел, а также ярко проявилась в спиритуалистическом понимании главного церковного таинства — Евхаристии.

5. В трудах свт. Афанасия Великого опровергаются положения Оригена, касающиеся воскресения человеческой плоти, причем особое значение приобретает первый в церковной письменности плодотворный опыт полноценного раскрытия богословской связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти.

6. В богословском наследии святителей Григория Нисского и Кирилла Александрийского выявлена новая (по сравнению с античностью) смысловая нагрузка терминов «μεταστοιχείω» и «ἀναστοιχείω». Показано, что разработанная отцами Церкви терминология подчеркивает качественное изменение бытия материальных объектов (в том числе материи воскресших тел) — как в причастии их благодати, так и на элементарном физическом уровне.

7. Анализ употребления в древнецерковной письменности понятия «ἀνάπλασις», восходящего к библейскому выражению «ἔπλασεν» (Быт 2. 7), выявил особенный вклад в расширение семантической сферы понятия, сделанный свт. Григорием Богословом. В его богословском творчестве термин впервые расширяет спектр применения и используется для описания

преображения природы человека не только в воскресении, но и в церковных таинствах. В сочетании с отражающей библейскую антропологию каппадокийцев общей для них формулой «τὸ πλάσμα Θεοῦ» («рукотворение Бога»), этот глагол особенно ярко демонстрирует холистический подход Святителя к тайне преобразования христианина в церковной жизни в полноте его душевно-телесного состава.

8. Учение свт. Григория Богослова и свт. Василия Великого о взаимосвязи воплощения / парусии Сына Божьего и сущностной (οὐσιωδῶς) парусии Духа Святого стало для св. каппадокийцев основой богословия освящения цельной природы человека в церковных священнодействиях в особой — немислимой для эллинской философии — мере.

9. Выявлена конгруэнтность формул «ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων», «ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς», «ἄνθρωπος καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν» и «εἰς ὁμοίωσιν τὴν πρὸς αὐτὸν», «καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Κυρίου», «τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι θεοῦ», получивших в каппадокийском богословском синтезе раскрытие, соответственно, в христологическом и антропологическом смыслах.

10. Показано, что, начиная со свт. Афанасия, евхаристический реализм и учение о животворящем теле Христа стали характерной частью богословия Александрийской и Каппадокийской школ. Наиболее полно они раскрыты в наследии свт. Кирилла Александрийского, но являются также органичной частью богословской системы преп. Максима Исповедника. Выявлена тождественность терминологического аппарата, разработанного богословами для описания изменения свойств материи и тел причастников в Евхаристии и в преобразении природы тела человека в воскресении¹, что отчетливо знаменует отход церковного богословия от платонизма и традиций языческой философии.

11. Негативные высказывания о материи космоса и тела человека не имеют в святоотеческих творениях онтологического характера и требуют

¹S. *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica. PG 45. 97 B, 36 B; In Cantica canticorum. PG 44. 772 C; De mortuis. PG 46. 532 C; S. *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 68. 793. 37; Epistulae paschales sive Homiliae paschales 77. 500. 27 и др.

контекстуального прочтения для адекватной оценки своего богословского содержания.

12. Отмечено святоотеческое понимание выражения ап. Павла «*σῶμα πνευματικόν*» (1 Кор 15. 44). Благодатное обновление человеческих тел (как и всех объектов тварного мира) при воскресении будет происходить с сохранением логоса, данного им при первом творении.

13. Синтетический подход к наследию преп. Максима Исповедника позволил выделить в его богословском аппарате понятие «логос события». В таинстве св. Евхаристии логос события состоит в изменении логоса предложенных хлеба и вина на логос Тела и Крови воплощенного Сына Божия — на Сам вочеловечившийся Логос Божий.

14. Сохраняя верность библейской космологии и антропологии, используя антропологические формулы платонической и аристотелевской философских школ, особенно яркое новаторство и отход от эллинской философской традиции св. отцы проявили в своем сакраментально-антропологическом богословии. В наибольшей степени оно выразилось в учении о плоти Христа как о спасительном лекарстве и проводнике жизни (*τὸ ἀλεξιτήριον, πρόξενος*), «богодвжимой» (*θεοφορεῖται*)¹, «богоносной» (*θεοφόρος*)², «святой» (*ἡ ἅγια σὰρξ*)³ и «животворящей» (*ζωοποιὸς ἡ σὰρξ*)⁴.

Основное содержание работы отражено в публикациях автора:

Монографии

1. Вера в Бога — вера в человека. Представления о материи и теле человека в Александрийской богословской традиции (доникейский период). СПб.: Изд-во РХГА, 2014, 239 с. (13, 1 п. л.).

¹*S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos 41. 2. 6–7.*

²*S. Basilius Caesariensis. De Spiritu Sancto 5. 12. 20.*

³*S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem 3. 118. 15; Commentarii in Lucam (in catenis) 72. 549. 49.*

⁴*Он же. De incarnatione unigeniti 708. 25; Ammonius. Fragmenta in Joannem (in catenis) 232. 4; S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 54. 6.*

2. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014, 512 с. (32, 2 п. л.).

Статьи в изданиях, входящих в перечень, утвержденный Общецерковной аспирантурой и докторантурой (14, 9 п. л.)

3. Святоотеческая евхаристическая терминология и теория пресуществления // Христианское Чтение. СПб., 2008. С. 58–75.

4. Термин «φύσις» в древнегреческой философии, Священном Писании и в творениях доникейских церковных писателей // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 3. С. 75–88.

5. Учение святого праведного Иоанна Кронштадтского о Евхаристии // Церковь и время. 2012. № 2 (59). С. 133–144.

6. Учение свт. Кирилла Иерусалимского о материальном мире и его освящении // Церковь и время. 2013. № 1 (62). С. 88–104.

7. Иерархическая антропология преп. Максима Исповедника // Церковь и время. 2013. № 3 (64). С. 59–83 (в соавт. с иером. Мефодием (Зинковским)).

8. Представления Оригена об эфирном характере воскресших тел // Церковь и время. 2013. № 4 (65). С. 184–214.

9. Учение свт. Кирилла Александрийского и преп. Максима Исповедника о животворящем теле Христа // Церковь и время. 2014. № 1 (66). С. 29–54.

10. Учение о материи Платона. Есть ли оно основа христианского умозрения? // Вестник Московского областного государственного университета. Серия «Философские науки». 2014. № 2. С. 94–102.

11. Термин «ἐνυπόστατος»: историческое значение и употребление в современном богословии // Церковь и время. 2014. № 2 (67). С. 51–85 (в соавт. с иером. Мефодием (Зинковским)).

12. Учение св. Кирилла Александрийского о материи космоса и плоти человека // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 29–37.

13. Сакраментально-антропологический аспект учения о материи в Ареопагитиках // Церковь и время. 2014. № 4 (69) (в печати).

14. Новизна понятия «меоничности» материи в умозрении свт. Василия Великого // Ученые записки Орловского государственного университета. 2014. № 5 (61). С. 114–119.

15. Онтологический статус материи и плоти в творениях свт. Василия Великого // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 2014. № 2 (37). С. 121–124.

16. Представления о материи и теле человека в сочинениях свт. Григория Нисского // Человек. 2014. № 6. С. 135–147.

17. Учение преп. Максима Исповедника о Евхаристии // Церковь и время. 2015. № 1 (70) (в печати).

В других научных изданиях (19, 6 п. л.)

18. Представления о материи и теле человека в посланиях сщмч. Игнатия Антиохийского // Acta eruditorum. 2012. В. 11. С. 3–9.

19. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. VII, вып. 2. С. 272–289.

20. Свт. Григорий Нисский о качестве материальных изменений в природных стихиях и в Святых Дарах // VIII Международная заочная научно-практическая конференция «Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии, истории» (Москва, 17 января 2013). С. 106–120.

21. Учение Климента Александрийского о материи: обзор литературы и постановка задачи // Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии. 2013. № 7. С. 92–109.
22. Климент Александрийский о материи, теле Христа и теле человека // Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии. 2013. № 8. С. 82–117.
23. Антропология свт. Григория Нисского и понятие «кожаных риз» // Вестник Екатеринбургской Духовной Семинарии. 2015. № 9. (в печати).
24. Между Богом и миром (Учение прп. Максима Исповедника о природе души) // Метопарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. 2014. Вып. 4. С. 22–34.
25. Онтология материи и тела у святителя Афанасия Великого // Метопарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. 2014. Вып. 5. С. 42–72.
26. The Term *ἐνυπόστατος* and its Theological Meaning // *Studia Patristica* LXIII, Peeters Publishers, 2013. V. 11. P. 311–325 (with Methody Zinkovskiy).
27. Sacramental and Anthropological Aspect of the Doctrine of Matter in the Corpus Areopagiticum // *European Applied Studies: modern approaches in scientific researches*, 2nd International scientific conference. Stuttgart: ORT Publishing, 2013. P. 225–233.
28. Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor // *International Journal of Orthodox Theology*. 2011. 2/4 (Ed. D. Munteanu). P. 43–61 (<http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT4-2011/Hieromonks-Zinkovskiy-Hierarchic-Anthropology.pdf>) (with Methody Zinkovskiy).
29. Doctrine of the material world and its sanctification according to St. Cyril of Jerusalem // *Science, Technology and Higher Education: Materials of the international research and practice conference* (Canada, Westwood, 11–12 December, 2012). Westwood: PUBL., 2012. P. 601–607 (<http://science-canada.com/12-2012-1.pdf>).

30. Saint Gregory of Nyssa on the character of changes of physical elements in nature and in the holy Eucharistic Gifts // The Beauty of God's Presence in the Fathers of the Church / J. E. Rutherford (ed.). Proceedings of the Patristic Symposium Conference (Maynooth, 10–13 October, 2012). Dublin: Four Courts Press, 2014. P. 150–160.

31. Spiritual Guidance in Mount Athos and Russia and the Theological Notion of Person // Spiritual Guidance on Mount Athos (UK, Cambridge, Madingley Hall, 8–10 March, 2013). Cambridge: CUP, 2014 (with Methody Zinkovskiy, in press).

32. Учение святителя Иоанна Златоуста о Евхаристии. URL: http://uchenie-osipova.ru/evharistiya/sv_Ioann_Zlatoust_o_evharistii/ 30. 10. 2007 (в соавт. с иером. Мефодием (Зинковским), Ф. Н. Амбарцумовым).

33. Термин «ἐνυπόστατος» и его богословское значение. URL: bogoslov.ru/text/1991254.html 26. 12. 2011 (в соавт. с иером. Мефодием (Зинковским)).

34. The Christian doctrine of the Three Persons in God and the concept of the freedom of the human person. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2416919.html> 30. 01. 2012 (with Methody Zinkovskiy).

Подписано в печать 07. 02. 15	Формат 60x84 ¹ / ₁₆	Цифровая	Печ. л. 2.5
Тираж 100	Заказ 02/02	печать	

Типография «Славянская Лавка»
(105082, г. Москва, Переведеновский переулок, 18)