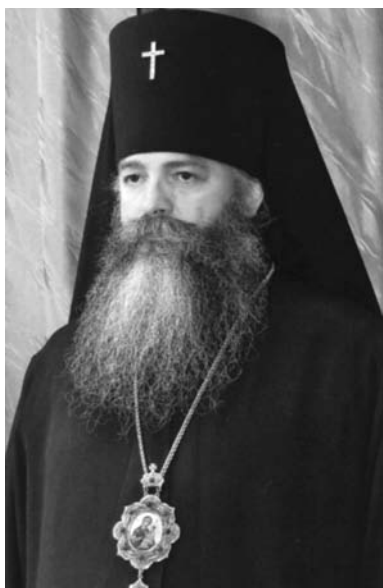


Пути ПОЗНАНИЯ



**Архиепископ Курганский
и Шадринский
КОНСТАНТИН
(Горянов)**

РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ИСТОРИЯ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕРМИНА, СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ¹

¹ Предлагаемая статья продолжает цикл публикаций научно-богословских работ архиепископа Константина (Горянова) на темы религиозно-философской антропологии, развитие которой в России связано с именами выдающихся русских философов В. Несмелова и Вл. Соловьева.

Влияние античной философии на формирование христианской антропологии

Греки времен классической древности ставили на первый план общественную деятельность человека как гражданина полиса и уделяли мало внимания его личной жизни. Эллины не мыслили себя вне полиса и политики. Их сознание было скорее экстравертированным, нежели интровертированным.

Самый знаменитый философ древности Сократ (469–399 до Р. Х.) специально антропологией не занимался, а касался ее постольку, поскольку она тесно соприкасалась с его этикой. Если верить историку Ксенофону Афинскому (444–356 до Р. Х.),

Архиепископ Курганский и Шадринский Константин (Горянов) — родился в ауле Кэнессы Джамбульской обл. Казахстана. В 1974 г. окончил лечебный факультет Винницкого мед. института и работал участковым врачом, затем ст. врачом бригады интенсивной терапии. В 1981 г. защитил кандидатскую диссертацию. В 1983 г. поступил в МДС, продолжал заниматься мед. практикой. В 1986 г. пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона, во иеромонаха. Окончив МДА, получил степень кандидата богословия. В 1990 г. возведен в сан игумена, зачислен в братию Жировицкого монастыря, затем назначен ректором МинДС и возведен в сан архимандрита. В 1991 г. хиротонисан во епископа Новогрудского, викария Минской епархии. В 1996 г. назначен ректором СПбДАиС с титулом «епископ Тихвинский, викарий Санкт-Петербургской епархии». С 1999 г. профессор, зав. кафедрой богословских дисциплин. В 2003 г. возведен в сан архиепископа. Член Синодальной богословской комиссии, редколлегии «Богословских трудов», член нескольких академий (РАЕН, АПОБ и др.). Ныне правящий архиерей Курганской епархии.

то Сократ был первым из греческих философов, кто в вертикальном положении человека, в его способности говорить и рассуждать и, что особенно важно, в наделенности его душой, усматривал разительный пример Божественного промысла и привилегированного положения человека в мире. В разговоре с Аристодемом об отношении Божества к человеку Ксенофонт влагает такие слова в уста Сократа: «Неужели тебе не ясно, что в сравнении с другими существами люди живут, как боги, уже благодаря своему природному устройству далеко превосходя их и телом и душой? Если бы у человека было, например, тело быка, а разум человека, он не мог бы делать, что хочет, точно так же животные, имеющие руки, но лишённые разума, в лучшем положении от этого не находятся. А ты, получив в удел оба эти драгоценные дара, думаешь, что боги о тебе не заботятся?»¹ Эта мысль, что привилегированное положение человека в мире отобразилось в его анатомии, получила основательное развитие у Аристотеля и достигла своей вершины у св. Григория Нисского («Об устройении человека»).

Сократ учит, что весь прекрасный мир создан Богом и богами ради человека. Бог Сократа — это безличный вселенский разум, а отдельные боги, о которых он говорил, были для него проявлениями этого универсального разума, благодаря которому невидимая душа человека «причастна Божеству и царит в нас»². Для Сократа тело и душа составляли две части живого и целостного человека, но части далеко не равноценные, ибо «по исходе души, в которой только и происходит процесс мышления, тело самого близкого человека поскорее выносят и скрывают под землей»³.

Впрочем, подобно всем античным философам, Сократ считал, что забота о физическом здоровье необходима даже для людей умственного труда, ибо «забывчивость, уныние, дурное расположение духа, сумасшествие у многих часто вторгаются в мыслительную способность вследствие телесной слабости до такой степени, что выбивают даже знания»⁴. Для Сократа потеря знаний безнравственна, так как добродетель есть знание, и моральное поведение — есть поведение разумной души, а не тела. Подобно тому, как ум, пока находится в теле, распоряжается, как хочет, так и разум во Вселенной устраивает ее так, как ему угодно⁵.

Вера Сократа в бессмертие души согласуется с его представлением о душе как о божественной, невидимой, бестелесной сущности, определяющей подлинное «Я» человека, его личность. Однако некоторые исследователи считают, что аргументация в пользу бессмертия души, выдвигаемая в «Федоне», является больше платоновской, чем

¹ *Ксенофонт Афинский*. Воспоминания о Сократе // Сократические сочинения. М.—Л.: Akademia, 1935. Кн. I; 4, 14.

² Там же. Кн. IV; 3, 14.

³ Там же. Кн. I; 2, 53.

⁴ Там же. Кн. III; 12, 6.

⁵ Там же. Кн. I; 4, 17.

сократовской¹. Ф. Х. Кессиди полагает, что Сократ считал для себя невозможным высказаться на этот счет с полной уверенностью. Он убежден, что «Сократ непоколебимо настаивал лишь на одном: и о душе надо одинаково заботиться как в случае, если бы мы знали, что потеряем ее через сутки, так и в том случае, если бы знали, что она будет существовать вечно»².

Родоначальником антропологии и ее раздела — психологии, как науки о душе, — является Аристотель Стагирит (384–322 до Р. Х.). Психология Аристотеля занимает в мировоззрении этого выдающегося мыслителя центральное место, поскольку душа, по его учению, связана, с одной стороны, с материей, а с другой — с Богом. Психологические сочинения Аристотеля представляют ряд тесно связанных между собою трактатов, из которых главный есть «Исследование о душе» (Περὶ ψυχῆς ἱστορία)³ первый в истории науки психологический трактат. В нем представлены история и критика предшествовавших учений о душе, установлены принципы и метод исследования, дано определение души, классификация главных групп душевных явлений и общая их характеристика. Аристотель представлял себе предмет науки о душе очень широко, как совокупность всех проявлений жизни животного и даже растительного миров, прогрессивно развивающихся до высших явлений духовной жизни человека. Стагирит убежден, что высшие формы жизни включают в себя все более низкие. По Аристотелю «жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющее основание в нем самом», а тело само есть субстрат и материя. «Таким образом, — делает вывод Аристотель, — душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же (как форма) есть энтелехия⁴, стало быть, душа есть энтелехия такого тела»⁵. Это приложение к телу аристотелевского принципа о соотношении формы и материи. Подобно тому, как форма реально не существует в отвлечении от материи, так и наоборот, — материя есть только возможность известной формы, и сама по себе не существует. Душа пребывает в пневме, сродной эфиру, и находится, главным образом, в крови, поскольку кровь проникает во все органы; отсюда — сердце есть главный орган души. Со смертью тела (материи) умирает и душа (форма, а точнее сказать, — энтелехия тела).

¹ Кессиди Ф. Х. Сократ. М.: Мысль, 1988. С. 168.

² Там же. С. 171.

³ Латинские комментаторы и переводчики постоянно опускают слово ἱστορία и озаглавливают сочинение просто «De anima» /О душе/. То же сделано и в современном русском переводе.

⁴ Слово ἐντελέχεια происходит от ἐντελέχης — законченный, совершенный; разлагается филологически в τὸ σῖναι ἐν τῷ τῷ τέλος ἔχειν — и означает нечто, имеющее полноту, законченность, цель в себе самом, иначе — полную, совершенную и окончательную действительность. / Снегирев В. Психологические сочинения Аристотеля. Казань, 1885. Вып. 1: Исследование о душе. С. 40.

⁵ Аристотель. О душе, 412 а.

Что же касается вопроса о взаимоотношении тела, души и ума, то здесь Аристотель нередко противоречит себе. Чтобы согласовать эти противоречия, Нуйенс¹ выдвинул гипотезу о трех этапах развития этого учения у Стагирита. Сначала Аристотель учил, что ум присущ душе, а душа антагонистична телу, как бессмертное — смертному. Затем — что душа есть жизненная сила (витальный принцип), которая находится в теле и связана с ним особым органом, и что она присуща всем живым существам (именно в этот период Аристотель создает свои биологические труды), однако ум он начинает отделять от тела. Наконец, философ истолковывает душу как энтелехию тела, такая душа не бессмертна, она возникает и погибает вместе с телом, зато ум (нус) совершенно отделяется от души, как нематериальный и бессмертный интеллект.

«Аристотель, — пишет Ф. Х. Кессиди в предисловии, — сын своего века и народа, он “прирожденный” интеллектуалист, для него разум (nous) составляет субстанциальную основу познавательной и всякой иной деятельности человека и его отличительный признак»². Аристотель считает ум, как потенцию, соприсущным человеку, а как энергию — считает его извне привходящим в нас и не столько назначенным для бытия и существования, сколько способствующим успешному познанию и созерцанию природы. Разум есть нечто над-индивидуальное. Он один во всех людях. Будучи чужд индивидуальности, разум освобождается от связи с телесной деятельностью, так что мышление есть чисто духовный процесс.

По Стагириту, душа не обладает протяженностью, потому что неделима. Когда же Аристотель пишет и рассуждает о видах или частях душ, то он имеет в виду ее проявления. Душа, по Стагириту, состоит из двух главных частей: разумной и неразумной, или как он пишет: «Наделенная суждением и лишенная его»³. Затем каждую из этих частей он делит еще на две, — итого получается четыре. Зачем? «Дело в том, — поясняет свой подход автор, — что для вещей разного рода существуют разного рода части душ, предназначенные для каждой отдельной вещи по самой своей природе»⁴.

В разумной душе он выделяет научную (ἐπιστημονικόν) или теоретико-познавательную часть, посредством которой созерцаются неизменные принципы бытия, и рассудительную, рассчитывающую (λογιστικόν), — благодаря последней осмысливаются изменчивые обстоятельства и многообразные человеческие дела, взвешиваются мотивы и осуществляется правильный выбор образа действий.

¹ Гипотеза голландского ученого Ф. Нуйенса — дана в изложении: Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1989. С. 129.

² Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 8.

³ Аристотель. Никомахова этика. Кн. VI; 2, II39a5.

⁴ Там же. Кн. VI; 2, II39a10.

Неразумная душа состоит из подвластных влечениям (аффективной, страстной, стремящейся) и способной к питанию. У Аристотеля это не единственная классификация, а наиболее совершенная. Учитывая другие аристотелевские схемы деления, подвластная влечениям часть души соответствует, примерно, животной, а способная к питанию — растительной части неразумной души. Что касается последних двух частей, то они, будучи энтелехией тела, от него неотделимы. Все эмоции души как-то проявляются и в теле. Главным органом души является сердце. Параллельно с функциями души совершенствуется и тело человека. Главное его анатомическое преимущество в том, что передние конечности имеют форму рук, тело расположено вертикально, взор обращен не к низу, как у животных, а вперед. Анатомические представления Стагирита более соответствуют современным, чем физиологические.

Аристотель, в противоположность своему учителю Платону (428–348 до Р. Х.), настаивает на взаимопредназначенности души и тела. Известно, что Платон считал тело темницей души, а чувственные влечения — своего рода цепями, которые приковывают душу к чуждому ей телу. Эмоции отклоняют человека от его истинного назначения и влекут к низменному, порочному. Лишь с помощью ума можно разорвать эти цепи, избавившись от вожделений и страстей, освободиться от этого мира и устремить свой взор к высшей, реально существующей идеальной действительности. В отличие от Платона, душа у Аристотеля не является каким-то самодвижущимся числом (влияние пифагореизма у Платона) или гармонией.

Однако, до Боэция на Западе и Леонтия Византийского, а затем — св. Иоанна Дамаскина на Востоке, — к аристотелизму относились с большим предубеждением. У церковных писателей, за очень немногим исключением, симпатии были на стороне Платона. В антропологии Платона импонировала трихотомия: божественное, бессмертное, разумное начало души + смертная душа + тело. В диалоге «Тимэй» философ пишет, что Бог по правилам музыкально-числовой гармонии устроил космос — «единое живое существо». «Впрочем, — оговаривается Платон, — сам Он был создателем только божественных существ, труд же создания смертных существ Он возложил на своих собственных чад. И вот они, по Его примеру, получивши от Него бессмертное начало души, вслед за тем облекли ее в смертное тело, дали ей все это тело как колесницу»¹.

Божественное разумное начало души боги поместили в голову мужчины — убежден Платон. Этот разум «в силу своего родства с небом поднимает нас выше земли, как тварей не земного, а небесного происхождения»². Это выпрямило человека, придав ему вертикальную направленность к небу. Но уже не Бог, а боги создали смертную, то есть волящую и чувствующую части души. В других местах «Тимэя» это две души. Затем боги создали и тело с различны-

¹ Платон. Тимэй. Гл. XXXI. С. 69.

² Там же. Гл. XIII, 90 А.

ми органами, которые оказались нужными для различных функций. Лучшую, волящую, часть души они поместили в грудной клетке, а чувственную — привязали, как жадного зверя, в пространстве от диафрагмы до пупа. Распоряжения разумной души идут из головы к сердцу, а из сердца уже по всему телу.

Платон на основе известных ему анатомических и физиологических (по тому времени крайне несовершенных) представлений очень смело строит свою антропософию. Так, Бог предоставил части души, находящейся в печени, приличное времяпрепровождение ночью — занятие мантикой во время сна., а чтобы и она каким-нибудь образом имела участие в истине, поместили (боги) в ней дар прорицания»¹. Поэтому человек, когда прорицает, находится в иступленном состоянии. Днем же часть души, находящаяся в печени, обеспечивает человеку спокойствие и веселие, потому что печень имеет гладкую и блестящую поверхность. Остальная «органософия» у Платона носит не менее фантастический характер.

Человек у Платона — это микрокосмос. Правильное поведение человека, считает философ, заключается в следовании порядку макрокосма. Движения бессмертной разумной души должны быть в гармонии с движениями Мировой Души, то есть постоянно описывать между собою встречающиеся и друг друга пересекающие круги. В какой мере душа того или иного существа усвоила себе навык двигаться по этим кругам, в такой же мере голова имеет сферическую форму. Он пишет, что души мужчин, которые в прошлой жизни отличались трусливостью и лживостью, вселяются в женские тела. Когда же это произошло, тотчас же мужская и женская половины рода человеческого были соответствующим образом приспособлены друг к другу для любви, супружества и деторождения. Птицы образовались из легкомысленных людей, «которые любили много заниматься небесными телами и явлениями», но не признавали ничего кроме того, что можно видеть телесными глазами. Обитающие на суше животные произошли от людей, «которым совсем чуждо было любомудрие (философия), которые совсем не занимались исследованием природы мира» и ничего не искали, кроме низких чувственных удовольствий. Поэтому голова у них наклонена к земле, а форма головы у животных зависит от того, какие части головы у человека в прошлой жизни работали больше, а какие — меньше. Из людей скверных, «самых невежественнейших и бестолковейших» произошли населяющие воду животные². Правда, в диалоге «Горгий» Платон уже пишет, что души умерших людей исцеляются в аиде через боль и страдания. Души закоренелых грешников мучаются вечно.

¹ Платон. Тимей. Гл. XXXII, 71 ДЕ.

² Там же. Гл. XXIV. 91А–92В // Диалоги Платона: Тимей /или о природе вещей/ и Критий / Пер. примеч. и введ. Г. В. Малеванского. Киев, 1883. С. 236–238.

Антропологические представления Платона дали обильные всходы в умах еретиков. Мысль о том, что Бог не Сам творил плоть человека (как низкую), а боги, — была перенесена на библейское учение иудеем Филоном. Александрийский мудрец учил, что Бог создал дух человека, а плоть — ангелы. Это к ангелам был божественный призыв: «...сотворим человека»... Через Филона мысль о теле, как темнице духа, была заимствована христианскими гностиками и неоплатониками. Платоновские идеи о предсуществовании душ совращали лучшие христианские умы и были осуждены Церковью только на V Вселенском Соборе в 553 г. На авторитете Платона держался европейский нецерковный мистицизм. Платоновское учение о Мировой Душе бредило умы русских философов, в особенности софиологов, и философствующих писателей XIX—XX вв., а ведь среди них были талантливейшие люди.

Таким образом, антропологические представления Платона, а не Аристотеля были наиболее охотно взяты на вооружение еретиками и обрели новую жизнь в различных сомнительных с христианской точки зрения концепциях русских богословов-софиологов XX в.

Поскольку именно Аристотель создал первую систематическую антропологию, то понятно, что все последующие мыслители так или иначе учитывали его положения при построении собственных концепций. Аристотелевский гений определил план, содержание и характер всех последующих психологических исследований в течение всех Средних веков и даже в Новое время — от Декарта до Гегеля включительно¹.

Кроме того, Аристотель дал теологии понятие мира и природы, которое согласовывалось с религиозным мировоззрением и подчинялось последнему. Труды таких великих мыслителей католической церкви, как Альберт Великий и Фома Аквинский, Царство Божие и царство природы приведены были в единую великую связь². Вселенная — это подготовительная ступень к «царству милости». Если взор человека из царства природы проник в мир сверхчувственного, то человеческая жизнь нашла свое действительное призвание в дальнейшем развитии и стремлении к этому сверхчувственному, куда ее ведет Церковь с помощью своего учения и своей иерархии.

И даже сейчас, спустя более двух тысячелетий, аристотелевская психология в усовершенствованном виде входит в систему неотомизма, который в настоящее время признается католической церковью единственно верным философским учением. Поэтому нам, прежде чем перейти к христианской антропологии, оказалось совершенно невозможным не вспомнить Аристотеля.

¹ *Снегирев В.* Психологические сочинения Аристотеля. Казань, 1885. Вып. 1: Исследование о душе. С. 3.

² *Зибек Г.* Аристотель. СПб.: Образование, 1903. С. 142.

После Рождества Христова антропологические сочинения Аристотеля начинают воспроизводиться в исследованиях других мыслителей сначала по частям и в отрывках, как у Филона, Порфирия и других неоплатоников, а потом целиком — в виде комментариев и парафраз. Порфирий комментировал Платона и Аристотеля, его «Введение в “категории” Аристотеля» — главный источник знакомства с аристотелевской логикой в Средние века. В этих и последующих комментариях теория Аристотеля незаметно сливается с платоновской и неоплатонической метафизикой души, чему способствуют очень краткие высказывания Аристотеля об уме «деятельном». «Существует, с одной стороны, такой ум, — учит автор¹, — который становится всем, с другой — ум, все производящий». «И этот ум, — продолжает Аристотель, — существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью». И далее, делает вывод — только существуя отдельно, этот деятельный ум есть то, что он есть, «и только это бессмертно и вечно».

У нас нет воспоминаний о деятельности этого ума, «так как этот ум ничему не подвержен, ум же, подверженный воздействиям, переходя и ничего не может мыслить». Разум страдательный появляется лишь после присоединения деятельного к животной душе.

Таким образом, пифагорово деление души на разумную и неразумную вошло через сократо-платоно-аристотелевскую психологию и в древне-церковную антропологию². Но как древние представляли себе бессмертие этой души — не совсем ясно. Профессор МДА А. И. Введенский считает, что бессмертие мыслилось как надиндивидуальное. «Впрочем сам Аристотель не договаривается до этого заключения, так как вопрос о личности в древней философии не поднимался. Нам самим поэтому приходится делать эти выводы из его учения»³.

Античная философия в лице ее главных представителей — Сократа, Платона и Аристотеля — является источником того трехчастного деления человеческой природы на тело, душу и ум (дух), которому следовали не только позднейшие философы (Филон, Плотин — считали ум отдельной, высшей частью души), но и учителя, а также Отцы Церкви: Климент Александрийский, Ориген, св. Ириней Лионский, блаж. Августин и другие, называвшие ум «владычественным души» (τὸ ἡγεμονικόν). На антропологию Аристотеля не только ссылались, но ее активно усваивали, усовершенствовали, что особенно ясно из творений св. Григория Нисского («Об устройении человека») и еще больше у Немезия, епископа Емесского, который в своем небольшом трактате «О природе человека» двадцать раз прямо ссылается на Ста-

¹ Аристотель. О душе, 430 а.

² Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, 1965. Ч. 1: Сын человеческий. С. 65.

³ Введенский А. И. Платон и Аристотель. Б. м., б. г. Машинопись. Библиотека МДА: В-О/В-24, № 40892.

гирита. «Значение Сократа, Платона и Аристотеля только увеличивалось с веками, а с появлением христианства, после некоторого рода заминки, эти философы глубоко вошли в христианское, иудейское и магометанское богословие, получили неоплатоническое углубление и навсегда остались представителями философии абсолютного духа, которых можно было бы сравнить только с немецким идеализмом»¹.

Общепринято считать, что онтологический, гносеологический и антропологический фундамент античности возвещает проблему Единого и множественного. Единое — предельное понятие, обладающее мифологической способностью рождать «глубокое сердечное волнение» и «даже молитвенный восторг»². Именно этот образ, дополненный иерархией эманаций (Единое, Ум, Душа), является точкой отсчета неоплатонизма. Вне зависимости от эпохи и страны этот неоплатонический принцип в той или иной форме разворачивается с завораживающей убедительностью, вызывая заблуждения и ереси. Однако сказать, что любая философская мысль, направляющаяся идеей Единства (например, русская философия Всеединства), является ложной — значит уничтожить всякое содержание, облекающееся в форму поклонения идеальному первоначалу.

На христианском Востоке антропология Аристотеля усваивалась, главным образом, благодаря финикийскому епископу Немезию (IV—V вв.), которого с полным правом можно назвать одним из наиболее ранних аристотеликов. Он душу определяет как *οὐσία αὐτοτελής, ἄσώματος*, то есть бытие, само по себе составляющее цель, и бестелесное. Душа разделяется на две части: разумную и неразумную. Разумная часть души состоит из мышления, памяти и воли, свобода и независимость которой составляют личность. Неразумная часть в свою очередь распадается на два отдела: 1) способности, ничего у разума не заимствующие, как пожелание и отвращение; 2) душа растительная и животворная.

Епископ Немезий не останавливается и перед авторитетом Аристотеля с его учением о душе, как об энтелехии тела, используя аргументы неоплатоников Аммония Саккаса и Нумения. Душа, соединившись с телом, остается совершенно неслитной. Будучи бестелесной и неограниченной местом, душа проходит вся через все и проникает своим светом все тело. Вместе с Платином Немезий возражает Платону, что душа не управляется телом, но сама управляет им; она не заключена в теле, как в сосуде или в мешке, но скорее наоборот — тело в ней³.

Сведения из области соматической (анатомия и физиология) антропологии епископ Немезий черпает у отца медицины Гиппократ

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М.: Искусство, 1974. Т. 3. С. 319.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 428.

³ Немезий, епископ Емесский. О природе человека: пер с греч. Ф. Владимирского. Почаев, 1904. С. 73.

(ок. 460 — ок. 370 до Р. Х.), Аристотеля и знаменитого римского врача Галена (ок. 130 — ок. 200). Последний оставил после себя классический труд «О частях человеческого тела», в котором обобщил представления античной медицины в виде единого учения и дал первое анатомо-физиологическое описание целостного организма. В учении о чувствах, памяти и психических аффектах епископ Немезий предпочитает схемы Аристотеля, но использует также аргументы стоиков и неоплатоников. «Это был писатель особого типа, не встречающегося более в патристической литературе: это был христианский психофизиолог и психолог-систематик»¹.

Историческое значение Емесского епископа в патристической антропологии определяется, главным образом, его влиянием на многих христианских мыслителей последующей эпохи, которые заимствовали из его трактата «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» — О природе человека» целые главы. Так, святой Иоанн Дамаскин (VIII в.) многие главы (3, 4, 7, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29...) второй книги «Точного изложения Православной веры»² составил исключительно на основании указанного сочинения Немезия. А некоторые главы, например: 13, 17, 18, 19 — заимствованы Дамаскиным почти дословно и соответствуют у Немезия главам 18, 6, 11, 12. Глава 20-я «О способности помнить» у св. Иоанна Дамаскина представляет сначала буквальное воспроизведение 13 главы трактата Немезия с тем же заглавием, а дальше — довольно близкий к тексту перифраз. Сравнения и аналогии можно было бы и продолжить, но важно другое. Если епископ Емесский Немезий в своем трактате «О природе человека» соглашается с чьим-то мнением, или опровергает его, или уточняет какой-то пункт антропологии, то всегда при этом делает ссылки на авторов. Дамаскин на Немезия нигде не ссылается, что следует исследователю учитывать. Русские авторы первые научные сведения по антропологии заимствовали именно из сочинения Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского, и Никифора-грека «О посте и воздержании»³.

Святой Иоанн Дамаскин является признанным отцом схоластики (в лучшем смысле этого исторического термина). В последующий период, особенно в течение XIII и XIV вв. (поздняя схоластика), сформировался особенный тип науки о душе, известный под именем схолистического, господствовавший в Европе до начала XIX в., подвергаясь незначительным видоизменениям, дополнениям и поправкам. Такая психология, как главный раздел антропологии, со-

¹ Соколов П. П. Отзыв на сочинение Ф. Владимирского «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии, предшествующей и последующей патристической литературе» на соискание степени магистра богословия // Богословский вестник, 1912. Т. 1, июнь. С. 500.

² Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры: пер. с греч. с предисл. и примеч. магистр богословия. А. Бронзов. СПб., 1894.

³ Снегирев В. А. Психология. Харьков, 1893. С. 109.

хранилась в основных своих чертах в богословских школах до начала XX в. Профессор Богословского Православного института в Париже протоиерей В. В. Зеньковский считает, что в творчестве мыслителей, начиная с «Метафизической психологии» протоиерея Ф. А. Голубинского, архимандрита Феофана (Авсенева), Кудрявцева, архиепископа Никанора и заканчивая М. М. Тареевым и (во многом ему полярным) В. И. Несмеловым, мы имеем дело с русским (православным) типом схоластики¹.

Таким образом, древнегреческая философия оказала огромное влияние на святоотеческое богословие, а через него и на русскую религиозно-философскую антропологию. Однако следует постоянно помнить и учитывать, что античная антропология не поднялась до понятия «личности». Без вмешательства в исторический процесс развития философской мысли Христианского Откровения переход от античного фатализма к христианским понятиям личности, свободы и ответственности был бы невозможен.

Итак, главный вопрос антропологии таков: откуда взялся человеческий род? Это квинтэссенция всех человеческих вопросов. Только христианство отвечает на этот вопрос и тем самым дает нам чувство уверенности в понимании того, кто мы есть: мы творение Бога, созданное по Его образу и подобию для общения с Ним. Это основа всякой христианской антропологии.

В настоящее время следует отметить сильную школу петербургских антропологов в лице: А. А. Королькова, Л. Ф. Шеховцовой, М. Я. Дворецкой, М. В. Захарченко, В. И. Стрельченко, А. А. Грыкалова и фундаментальный труд Ю. М. Зенько «Основы христианской антропологии и психологии».

¹ Зеньковский В. В., *прот.* История Русской философии. Париж: ИМКА, 1950. Т. 2. С. 102.

