

Тема о человекѣ и современность⁽¹⁾

Установившаяся академическая традиція даетъ мнѣ право сказать свое вступительное слово передъ защитой моей диссертациі «Антропология св. Григорія Паламы», представленной на соисканіе высшей ученой степени. Повергая мое сочиненіе на судъ ученой коллегіи Института, я считаю необходимымъ объяснить, почему выбрана эта именно тема. Но позвольте начать съ личныхъ воспоминаній.

Съ именемъ св. Григорія Паламы и съ паламитскимъ богословіемъ въ моемъ прошломъ связано воспоминаніе двухъ значительныхъ жизненныхъ встрѣчъ, оставившихъ глубокой слѣдъ на всю мою жизнь и на направленіе моей мысли. Обѣ онѣ относятся въ студенческимъ годамъ. Я имѣю въ виду знакомство съ преосвященнымъ епископомъ Гавріиломъ (Чепуромъ) Челябинскимъ и о. протоіереемъ Сергіемъ Булгаковымъ.

Студентомъ-теологомъ II-го курса я впервые увидѣлъ и услышалъ покойнаго еп. Гавріила. Въ убогой обстановкѣ эмигрантскаго храма, съ полотняными облаченіями и самодѣльнымъ убранствомъ, моего слуха впервые коснулось блестящее слово Владыки. Это была какъ разъ II-ая недѣля Великаго Поста, день, когда Церковь совершаетъ молитвенное воспоминаніе св. Григорія Паламы, архіепископа Солунскаго, такъ мало извѣстнаго и совсѣмъ непонятнаго широкимъ массамъ вѣрующаго народа. Мало что говорило это имя сердцу и уму начинающаго студента богослова.

Ярко и филигранно-тонко говорилъ епископъ о главѣ аѳонскихъ исихастовъ, о глубокомъ богословѣ, открывшемъ новые пути для богословской мысли, говорилъ о внутреннемъ трезвеніи сердца, объ умномъ дѣланіи, о несказанныхъ созерцаніяхъ, объ осіяніи Фаворскаго несозданнаго свѣта. О томъ, что несозданный свѣтъ Фаворскій не только библейско-историческій эпизодъ, но что онъ — вѣчная реальность, что онъ неизмѣнно является на землѣ и теперь, что онъ озаряетъ трезвящіеся сердца подвижниковъ, и владыка звалъ туда, ввысь: «Въ горняя, въ горняя, къ свѣту...»

Проповѣдь была богато украшена литургическимъ матеріаломъ, осыпана драгоценными камнями нашей вѣковой богослужебной красоты.

«Свѣтъ сый, Христе, просвѣти мя Тобою...»

«Лучезарныя Твои молніи возсіяй ми, Боже мой, Тріипостасный Вседѣтелю, и домъ мя покажи Твоя неприступныя славы, свѣтель, свѣтоносень и неизмѣненъ».

Эта проповѣдь, забытая въ своемъ буквальномъ содержаніи, осталась неизгладимо запечатлѣнной во внутренней памяти сердца на долгіе

годы, на всю жизнь. Это было первое, но незабываемое соприкосновение съ паламизмомъ.

Съ этого дня, а особливо послѣ одной памятной всенощной подѣ Преображеніе, обнаружилась внутренняя близость и установилась крѣпкая связь между епископ. Гавріиломъ и молодымъ богословомъ. Навсегда останутся въ памяти наши нерѣдкія встрѣчи при его пріѣздахъ изъ монастыря, гдѣ онъ проживалъ. Прислуживаніе ему при литургіи, а потомъ уже и сослуженіе съ нимъ св. Евхаристіи, его глубокія по мыслямъ и ослѣпительныя по красотѣ проповѣди, вечернія бесѣды за трапезой, лекціи Владыки, — все это укрѣпило создавшіюся связь. Толкованіе Евангелія, воспоминанія о прошломъ, раскрытіе глубины богослуженія, пониманіе литургики, какъ живой и жизненной философіи Православія, догматическіе домыслы и поэтическіе образы, — все это было предметомъ этихъ незабываемыхъ духовныхъ пировъ. Они дополняли то, чего не могъ дать Университетъ и его схоластика. Учителемъ, не академическимъ, но подлиннымъ Учителемъ богословія, богослуженія и церковности былъ еп. Гавріиль. Онъ училъ вѣрному литургическому и богословскому чутью.

«Лучезарныя Твои молніи возсіяй ми, Боже мой»... — неоднократно повторялась въ нашей перепискѣ и при нашихъ встрѣчахъ эта фраза. Это былъ зовъ къ свѣту Оавора, зовъ туда, «въ горныя, въ горяныя...»

Къ тому же приблизительно времени относится и вторая встрѣча, вспоминаемая мною. Это — знакомство съ о. Сергіемъ Булгаковымъ. Въ томъ же убогомъ храмѣ, и тогда же, произошло первое сближеніе съ нимъ, молитвенное и духовное. Съ нетерпѣніемъ ожидался нами, молодыми богословами, его пріѣздъ. Нѣсколько вдохновенныхъ его лекцій, и въ широкомъ кругу публичныхъ выступленій, и въ интимной обстановкѣ его молодыхъ почитателей и друзей, чтеніе имъ одного діалога въ узкомъ кругу счастливыхъ избранниковъ, краткая личная бесѣда. Пробужденіе ищущей богословской мысли, отвѣтъ на вопросы и домыслы, указаніе на проблемы момента... Еще двѣ краткія встрѣчи, — въ Прагѣ и въ Хоповѣ. Перерывъ личнаго общенія на нѣсколько лѣтъ, рѣдкая переписка, но не прекращающееся общеніе черезъ его книги, выходившія тогда одна за другой, и, наконецъ — новая встрѣча въ Парижѣ и сослуженіе, и сотрудничество въ Сергіевскомъ Подворьѣ въ стѣнахъ Богословскаго Института.

О. Сергій всегда побуждалъ къ богословствованію, къ исканію, къ работѣ мысли. Онъ радовался тому, что я занятъ переводами Паламы и работаю надъ его твореніями, и звалъ къ умозрительному пріобщенію Оаворскаго свѣта. Свѣта и славы Царства Божія, грядущаго и уже присушаго въ мірѣ и имѣющаго открыться еще яснѣе благочестивому и богословствующему уму. Эти бесѣды юсвятились и совмѣстной молитвой у Евхаристической Чаши. О. Сергій умѣлъ въ эти минуты, въ своей молитвѣ передъ престоломъ, открыть еще яснѣе то, что не выражалось словами. То, о чемъ нѣмствовалъ языкъ, передъ чѣмъ останавливалась испытующая мысль, это открывалось внутренней интуиціи молящагося сердца, открывалось чаще всего при принесеніи Евхаристической

Жертвы. О. Сергію открывался все тотъ же свѣтъ Царствія Божія, то же недозданное сіяніе Фавора, какъ не только мимолетный фактъ Евангельской исторіи, но какъ вѣчная реальность духовной жизни. И о. Сергій умѣлъ дать это переживаніе другому. Ему благодарная память сердца обязана за эти краткія минуты духовной радости. И эта благодарная память сердца побуждаетъ меня въ эту рѣшительную минуту моей богословской жизни съ любовью вспомнить свѣтлые образы этихъ двухъ Учителей, — преосвященнаго епископа Гавріила и ю. Сергія Булгакова.

Эти двѣ встрѣчи являются вышнимъ факторомъ, побудившимъ меня заняться богословіемъ Паламы. Послѣ этого постараюсь намѣтить и другія, чисто внутреннія причины, которыя заставили меня обратить свое вниманіе на Паламу, какъ на учителя о человѣкѣ.

Если о Паламѣ и знаютъ изъ исторіи христіанской Церкви и византійскаго богословія, то только какъ объ участникѣ споровъ о Фаворскомъ свѣтѣ и какъ о руководителѣ афонскихъ исихастовъ. Съ исторіей паламизма связано различіе въ Божествѣ Его сущности отъ энергій и сильное мистическое направленіе въ аскетизмѣ. О Паламѣ и исихастахъ писали вообще не много. Все изданное, включая и монографіи, и статьи въ богословскихъ энциклопедіяхъ, и журнальныя замѣтки ограничивается едва 70-ю заглавіями, изъ которыхъ русскими написано ничтожное меньшинство. Не лишне напомнить, что и далеко еще не всѣ его творенія изданы. Многое лежитъ еще критически неизученнымъ въ монастырскихъ книгохранилищахъ Востока и въ здѣшней Національной Библіотекѣ. О Паламѣ не написано еще ни одной исчерпывающей монографіи, а объ его антропологіи вопросъ въ наукѣ вообще и не поднимался. Указанное обстоятельство и является поэтому **п е р в о й** побудительной причиной, привлекушей мое вниманіе къ св. Григорію Паламѣ, какъ учителю о человѣкѣ.

Остановливаясь на **в т о р о й** причинѣ, считаю нужнымъ напомнить, что ученіе о человѣкѣ, какъ таковое, никогда не было предметомъ спеціальной догматической разработки въ соборной жизни Церкви. Догматическія вѣроопредѣленія почти всегда имѣли, какъ отправной пунктъ для своего развитія, какое-либо неправомысліе, и, обсуждая и осуждая таковое, вырабатывалось православное утвержденіе того или иного догмата. Ересь о человѣкѣ, какъ таковая, не вставала въ жизни Церкви и потому не создавалось и догматически сформулированной православной антропологіи. Но если тема о человѣкѣ не стала въ сознаніи Церкви догматической формулой о немъ, то это вовсе не значитъ, что этой проблемой не занимались отдѣльные писатели церковные, хотя бы прозрѣнія ихъ и не дали православной системы антропологіи. Все, что входитъ въ тему о человѣкѣ, какъ то: происхожденіе человѣка, его составъ, его назначеніе, проблема свободы, отвѣтственности, творчества, богоподобія, связь человѣка съ Церковью и соотношеніе съ міромъ падшимъ и міромъ ангельскимъ, — все это въ той или иной мѣрѣ волновало отдѣльныхъ писателей Церкви. Но синтеза всего этого, выражен-

наго въ формѣ символическихъ вѣроопредѣленій, Церковь намъ не сообщила. Это, конечно, не только не умаляетъ значительности данной темы, но и открываетъ широкій горизонтъ для богословствованія и обязываетъ не усыплять ищущую мысль, а, наоборотъ, побуждаетъ ее къ раскрытію и утвержденію этой важной проблемы.

Слѣдуетъ, однако, оговориться. Тема о челоѣкѣ не осталась достояніемъ одной только ищущей мысли церковныхъ богослововъ. Церковь, если и не дала намъ догмата о челоѣкѣ, провозгласила, однако, въ своемъ Халкидонскомъ вѣроопредѣленіи свой опредѣляющій взглядъ на челоѣка. Проблема христологическая была въ равной мѣрѣ и антропологической, хотя бы и не исчерпала этого вопроса до конца. Въ сознаніи богослововъ споръ о личности Богочелоѣка не касался только Его Божественной природы. Христологическая проблема имѣетъ особое значеніе. Она налагаетъ отвѣтственность на православную мысль и зоветъ богословствовать о челоѣкѣ, имѣя въ виду именно христологическую тему. Надо твердо помнить всю значительность того, что челоѣчество связано съ Богомъ въ личности Христа «несліянно, нераздѣльно, неизмѣнно и неразлучно», что челоѣчество, по самому замыслу Творца, къ этому единенію предназначено и по самой природѣ своей къ этому способно. Для богословія чрезвычайно важна эта идея, ибо она позволяетъ говорить о теоцентрической антропологіи и изучать теологію антропоцентрически.

Харнакъ не понималъ этого, когда онъ обвинялъ церковное ученіе въ томъ, что оно своей христологіей грозитъ отодвинуть на второй планъ величіе и простоту Евангелія,²⁾ и когда упрекалъ греческое Правословіе въ интеллектуализмъ и превращеніи Евангелія въ систему Бого- и міро-пониманія, въ излишней метафизичности и въ попыткахъ построить христіанскую космологію и антропологію (3). Таковой взглядъ протестантскаго богослова приводитъ къ исключительному морализму и адогматизму.

Надо, впрочемъ, сдѣлать нѣкоторую оговорку. Только что было сказано, что еще не возникало ереси о челоѣкѣ. Это не совсѣмъ точно. Доктринальной ереси, провозглашенной какимъ-либо христіанскимъ богословомъ, какъ это было во времена Арія, Несторія и Евтихіа, съ соборными преніями, окружными посланіями, анафематизмами и символическими опредѣленіями, — да. — такой ереси о челоѣкѣ не было. Но давно уже жизнью выдвинута, фактическимъ строеніемъ вещей провозглашена и открыто бытомъ, государственными идеологіями и всецѣлымъ міровоззрѣніемъ современности исповѣдуется ересь о челоѣкѣ, какъ обезличенномъ рабѣ государства, класса и націи. Это уже не заблужденіе въ богословіи, а ересь самой жизни, при которой все самое цѣнное въ челоѣкѣ должно подчиниться коллективу. Всего правильнѣе было бы, говоря языкомъ богословскимъ, назвать эту ересью б е з ч е л о в ѣ ч н о с т и, а пользуясь юридическимъ терминомъ — «*stipem laezae humanitatis*».

О челоѣкѣ можно говорить, судя по его эмпирическимъ признакамъ, которые его отличаютъ отъ иныхъ видовъ животнаго міра, и тогда

человѣкъ представится намъ, какъ высшій типъ животнаго. Но для философа и для богослова важно нѣчто иное, что не имѣетъ ничего общаго съ міромъ животныхъ, съ порядкомъ природнымъ. Это «что-то» и есть подлинная суть человѣка, его богоподобіе, его изначальная «усія». Почему, пользуясь выраженіемъ Landsburg'a скажемъ, что намъ нужно строить не *Merkmalsanthropologie*, а *Wesensanthropologie*» (4).

Но если величіе человѣка пріоткрывалось въ смутныхъ контурахъ и древнему міру, то самое важное, что принесло съ собою христіанское богословіе, это — понятіе значимости и цѣнности человѣческой личности, выраженное въ ученіи объ обоженіи человѣка и спасеніи каждой индивидуальной личности. Древность не могла имѣть полноты этой идеи, въ силу одного того, что тогда не было, такъ сказать, божественнаго обоснованія личности. Въ Ветхомъ Завѣтѣ это понятіе личности было ущерблено (*the defective sense of individuality*) (5). Оно замѣнялось, по удачному выраженію Робинзона, идеей «кооперативнаго персонализма» (6).

Въ своей небольшой, но весьма цѣнной диссертациі о личности, точнѣе о *persona* и *προσωπον* Зигмундъ Шлоссманъ показалъ (7), какую эволюцію претерпѣло это понятіе и какая работа юридической и богословской мысли была необходима, чтобы понятіе *προσωπον* и *ὑπόστασις* получило свое подлинное христіанское значеніе. Только тринитарные и христологическіе споры открыли христіанскому міру истинное содержаніе Лица Божественнаго, Первообраза лица человѣческаго.

Вѣдь достойно вниманія и то, что, за неимѣніемъ другого слова для отвлеченнаго понятія лица, и придавая слову τὸ πρόσωπον значеніе театральной личины, древніе часто (Плотинъ, напримѣръ) (8), удовлетворялись выраженіемъ ὁ ἕκαστος для обозначенія отдѣльнаго человѣка, индивидуума, — выраженіемъ, которое значитъ, можетъ быть, развѣ нѣсколько больше, чѣмъ латинское *unus quis que*, но все же собою не покрываетъ личности въ нашемъ персоналистическомъ значеніи. Грекъ, слѣдовательно, пользовался для понятія личности *ἡ ἐν ἑαυτῷ* (ἕκαστος) т. е. чѣмъ-то «вмѣсто личности». Если, можетъ быть, не лучший, то, во всякомъ случаѣ наиболѣе оригинальный, переводчикъ Плотина, Abbé Alta на этомъ основаніи утверждаетъ, что до христіанства у грековъ не было понятія личности, *personalité* (9).

Христіанская проповѣдь абсолютной цѣнности человѣческой личности передъ судомъ Божиимъ ведетъ къ признанію тайны о человѣкѣ. Не такъ то все просто въ этой неповторимой и никакими шаблонами неопредѣлимой личности человѣка, которую Плотинъ удачно назвалъ «амфибіей» (10). Каждый человѣкъ представляетъ собою такой клубокъ противорѣчій и трагическихъ конфликтовъ, что нельзя, вмѣстѣ съ тѣмъ же Платиномъ, не воскликнуть: «но, вѣдь, душа въ самомъ дѣлѣ не есть гармонія» (11). И, недаромъ, J. Klug говоритъ о неизслѣдимыхъ глубинахъ души (12). И, недаромъ, такіа замѣчательныя книги по христіанской антропологіи, какъ Несмѣлова (13) и Emil Brunner'a, (14), — обѣ начинаются съ темы о загадочности человѣка, съ темы объ его іероглифичности. Загадка о человѣкѣ *das Menschenrätzel*, — вотъ къ чему приходитъ испытующая мысль философа, и вотъ что знаетъ по

опыту каждый христіанскій пастырь. Человѣкъ — амфибія, именно въ силу своей человѣчности, раскрывается въ мукахъ противорѣчія: личность и міръ, господство и рабство, свобода и благодать, творчество и эсхатологія и многое другое.

Эта сложность чело́вѣческой природы, самобытность его личнаго начала, таитъ въ себѣ огромныя возможности. Полное и плодотворное раскрытіе этого начала съ его творческими задатками, съ его предназначеніемъ для вѣчнаго и внѣ-природнаго бытія, можетъ быть осуществлено только при максимальномъ охраненіи чело́вѣка отъ власти этой природы и отъ давленія коллектива, грозящаго уничтожить всякую личность. Потому-то христіанское сознаніе и должно, особенно въ наше время, сказать свое вѣское и властное слово о чело́вѣкѣ. Человѣкъ, въ его философскомъ и богословскомъ пониманіи, нуждается въ наши дни въ особой защитѣ. Не все позволено думать о чело́вѣкѣ, и не все можно себѣ позволить дѣлать съ чело́вѣкомъ. Если коллективъ (государство, нація, классъ, партія) считаетъ себя въ правѣ распоряжаться чело́вѣкомъ, то это право принадлежитъ ему только въ извѣстной и въ очень ограниченной мѣрѣ. Коллективъ этотъ можетъ покушаться на матеріальное достояніе чело́вѣка и распоряжаться его имуществомъ; христіанства это не касается. Коллективъ можетъ предъявлять извѣстныя требованія на физическія силы чело́вѣка; и это можно не оспаривать. Предположимъ, что тотъ же коллективъ имѣетъ право, — но, напомнимъ, право только земное и временное, по *jus humanum*, а никакъ не *jus divinum* — на жизнь чело́вѣка. Но на личность его, на душу чело́вѣка этотъ коллективъ права имѣть не можетъ. Душу чело́вѣка христіанство не можетъ ютдать никакому владыкѣ здѣсь на землѣ. Личность чело́вѣка принадлежитъ прежде всего Богу, Его Церкви, потомъ о т ч а с т и семьѣ, и только въ самой незначительной мѣрѣ — національности и государству. Вотъ почему попытка порабощенія личности этимъ коллективомъ и является въ нашемъ пониманіи «*crimen laezae humanitatis*». Христіанство именно и принесло на землю вѣсть о максимальной свободѣ и неприкосновенности чело́вѣческой личности. Христіанство въ своей заповѣди нравственнаго совершенства и зоветъ къ наивысшему осуществленію индивидуальной святости, то-есть къ максимальному раскрытію личности. И монашество въ этой именно линіи и является максимальнымъ осуществленіемъ персоналистическаго идеала, раскрытіемъ всѣхъ силъ, заложенныхъ въ каждой личности. Порабощая бо́льшую, грѣховную волю чело́вѣка, христіанство возвышаетъ до возможныхъ предѣловъ личную самостоятельность чело́вѣка, освобожденнаго отъ грѣха и отъ власти природной необходимости. Какъ это ни парадоксально, но Апостоль зоветъ къ свободѣ рабовъ Божіихъ, а не къ злоупотребленію свободой (I Петр. II, 16).

Указанное современное пренебреженіе чело́вѣкомъ, эта хула на чело́вѣческую личность, есть т р е т ь я причина, направляющая мою мысль къ ученію о чело́вѣкѣ вообще и къ святоотеческому, въ частности.

Но есть въ построеніи христіанской антропологіи еще и иная опасность, исходящая уже не отъ внѣшнихъ, а изъ нѣдръ самого христіанства и ведущая къ большому соблазну умаленія чело́вѣка, къ нѣкому, такъ

сказать, «психологическому монофизитству», что и является четвертой и последней причиной выбора настоящей темы для моей диссертации.

Какъ уже было неоднократно замѣчено въ богословской литературѣ, Востокъ, преодолевъ ересь Евтихія догматически и Халкидонскимъ оросомъ завѣнчавъ христологическій споръ, не сумѣлъ, повидимому, преодолѣть монофизитства, психологическаго. Халкидонскій соборъ оградилъ Востокъ отъ опасности впасть въ ересь теологическую, но укладъ жизни, какой-то стиль мысли, неуловимый уклонъ душевной настроенности не былъ пощаженъ отъ этого. Соблазнъ или, точнѣе, зачарованность этой мнимой духовностью, этой непреодолимой, якобы, антиноміей духа и плоти, не разъ проявлялась въ ликѣ и бытѣ Православія. Это врядъ-ли можно назвать даже ересью жизни въ отличіе отъ ереси богословія. Но власть этой зачарованности, стремленія психологическаго отчужденія отъ земли и плоти не разъ давили на душу Востока. Это налагало свой отпечатокъ и на мысль. Богословское сознаніе не сдѣлало тѣхъ выводовъ, которые можно и надо было сдѣлать изъ Халкидонскаго ороса. Онъ далъ свой тонъ богословію, сказавъ свое слово о человѣчествѣ Христа, но сознаніе и мысль народа не улавливали этого тона, когда думали и говорили о человѣкѣ. Поэтому православную аскетику хотятъ понимать ч е л о в ѣ к о н е н а в и с т н и ч е с к и. Въ аскетическую христоматию «Добротолубіе» намѣрено выбраны произведенія только одного направления, въ которыхъ слабо или почти никакъ не улавливается тема величія человѣка. Это «психологическое монофизитство» зачаровало тѣхъ, кто въ интересующей темѣ ищетъ больше равноангельности, чѣмъ богочеловѣческаго начала. Невольно у людей далекихъ отъ знанія православной святоотеческой аскетики, при чтеніи «Добротолубія» создается впечатлѣніе чего-то очень нерадостнаго. Монашескій и вообще аскетическій идеаль, какъ мы это увидимъ нѣсколько дальше, представляется имъ искаженно. Но такое пониманіе навѣвается не отцами аскетами, у которыхъ есть много чего другого, что не вошло въ «Добротолубіе», а составителями аскетическихъ сборниковъ. Аскетика отцовъ знала и прозрѣла о человѣкѣ такое, что ни око не видѣло, ни ухо не слышало и на сердце не восходило. Аскетика отцовъ всѣхъ вѣковъ и, въ частности, самого изучаемаго Паламы вѣрить въ человѣка, любить его и чтить.

У людей, далекихъ отъ святоотеческой традиціи, создалось убѣжденіе въ мрачности аскетизма и монашества. Святоотеческій опытъ духовной жизни неоднократно упрекали въ безрадостномъ взглядѣ на человѣка. Хотѣли даже, и неоднократно, обвинить аскетику въ искаженіи самаго Евангелія. Такъ, Харнакъ писалъ: «Евангеліе принципиально не проникнуто аскетизмомъ, потому что оно есть благая вѣсть о довѣріи къ Богу, о покорности, прощеніи грѣховъ и милосердіи. Аскетизму, вообще говоря, нѣтъ мѣста въ Евангеліи... (15). А въ Россіи въ свое время Скабичевскій провозгласилъ: «аскетизмъ есть особеннаго рода психическая болѣзнь» (16). И если подобнаго рода слова понятны подъ перомъ антицерковнаго интеллигентскаго критика, то въ условіяхъ Тарѣева, преподавателя нравственнаго богословія въ высшей духовной

школъ непростительно звучить такое, вотъ, замѣчаніе: «...помимо утилитарной пошлости, юспаривающей царствѣ христіанской любви, есть еще врагъ этого царства — современные теоретики традиціоннаго аскетизма» (17). Вотъ какъ этотъ ученый представляетъ себѣ монашескій аскетизмъ. «Въ монашествѣ земная условность и прежде всего тѣлесная ограниченность разсматривается какъ зло, потому что внѣшняя условность служить преградой, отдѣляющей человѣка отъ небеснаго блаженства. Тѣло — это темница, въ которую вверженъ духъ, жаждущій свободнаго полета въ небесныя обители. Здѣсь все усиліе направлено на подавленіе плоти, все вниманіе обращено на достиженіе личнаго совершенства, все спасеніе полагается въ бѣгствѣ отъ міра. Подавлять страстныя привязанности и умерщвлять плоть, освободить духъ отъ оковъ тѣлесныхъ потребностей и земныхъ отношеній — считается единственнымъ призваніемъ человѣка. Міръ есть скверна, исключительное значеніе которой въ томъ, что она даетъ возможности воздержанія, побѣды надъ искушеніями. Человѣкъ жаждетъ уединенія, на все окружающее смотритъ съ презрѣніемъ, онъ боится оскверненія отъ юднаго прикосновенія къ мірскимъ интересамъ. Душа... въ себѣ ищетъ сіянія небеснаго луча, свободы отъ міра и мистическаго погруженія въ божественную жизнь. Человѣкъ хочетъ въ экстазѣ превзойти самого себя, весь сосредоточивается въ умномъ дѣланіи, въ интеллектуальномъ подъемѣ надъ дебелостью своей природы, а жизнь, дѣйствительность, богатая содержаніемъ, неисчерпаемая въ разнообразіи формъ, остается гдѣ-то вдали, не тронутая экстазомъ» (18).

Грустно читать подобныя заявленія учителя христіанской науки о жизни; непонятно, кто изъ отцовъ Церкви научилъ Тарѣва, что «міръ есть скверна» и что «человѣкъ смотритъ на все окружающее съ презрѣніемъ и боится оскверненія отъ юднаго прикосновенія къ мірскимъ интересамъ». Ничего подобнаго нельзя найти у писателей аскетовъ, учившихъ объ юбоженіи человѣка; нѣтъ этого ни въ житійной литературѣ, полной разсказовъ о любви къ природѣ, о подчиненіи звѣрей преображенной волѣ человѣка и служеніи ему; нѣтъ этого ни у старцевъ, ушедшихъ отъ «жизни мірской къ жизни міровой», всецѣло погруженныхъ въ своихъ пастырскихъ заботахъ въ интересы этого грѣховнаго міра.

Вотъ и еще примѣръ пониманія монашества, какъ чего-то мрачнаго и безрадостнаго. Розановъ, который неоднократно говорилъ о своей не-любви и даже враждѣ къ монашеству (19), такъ себѣ его представляетъ: «монастырь есть длинная мантия гроба... Какъ гробъ есть преобразование смерти въ поэзію, такъ монастырь есть преобразование гроба въ цѣлую цивилизацію, поэтически-грустную, меланхолически-возвышенную».

Такъ и для Н. А. Бердяева «аскетизмъ есть опасная и обоюдоострая вещь» (20). «Въ христіанскую аскезу, — по его мнѣнію, — проникли неоплатоническіе, стоическіе и манихейскіе элементы. Аскеза была понята какъ безразличіе и нелюбовь къ твари» (21). Бердяевъ любитъ говорить о «монашески-аскетической враждѣ къ жизни, с «ressentiment» по отношенію къ жизни (22). Нельзя впрочемъ не замѣтить, что онъ совершенно правильно различаетъ аскезу и аскезу, легенерацію ея и мисти-

чески-здоровое ея направление. И если у этого христіанскаго философа много горькихъ словъ сказано по адресу монашеской аскезы, то это вѣрно потому, что подъ таковою онъ подразумѣваетъ это «психологическое монофизитство» съ его «медитаціей надъ грѣхомъ», гнушеніе плоти и отрицательнымъ подходомъ къ жизни (23), что, однако, нисколько не есть отличительный признакъ подлиннаго аскетизма, ничего общаго не имѣющаго съ манихействомъ и обскурантизмомъ. Кто же, какъ не монахи, были авторами богослужебныхъ книгъ, полныхъ несказанной поэзіи и любви къ міру. Кто же, какъ не подвижники составили чины вѣчнѣйшаго, крещенія, освященія всей жизни. Кто же, какъ не пустынники и старцы заботливо и любовно отмаливали міръ и врачевали его гніющую язвы. Какъ можно говорить о противорѣчій аскезы и Евангелія? Какъ можно видѣть въ подвигѣ монашества что-то противное апостольскому благовѣстію свободы?

Церковно-чуткій и богословски по настоящему культурный о. Павелъ Флоренскій опредѣлилъ аскетизмъ, какъ «историческое явленіе, являющееся непосредственнымъ продолженіемъ харизматизма. Аскеты, въ сущности, это позднѣйшіе харизматики, а харизматики — раннѣйшіе аскеты» (24). Для Флоренскаго «монашество не институтъ церковно-юридическаго строя, а установленіе самого Бога» (25). Утверждать мрачность аскетизма и говорить о монашескомъ изувѣрствѣ, какъ его существенномъ качествѣ, могутъ только тѣ, кто либо его не знаетъ, либо намѣренно искажаетъ историческій фактъ. Вся литература св. отцовъ-аскетовъ, но взятая не въ произвольныхъ и стилизованныхъ купюрахъ, говоритъ о радости, высокомъ назначеніи человѣка и его обоженіи.

Вотъ нѣсколько примѣровъ. Св. Макарій Великій, 60 лѣтъ проведшій внѣ міра, удостоенный дара прозорливости и воскрешенія мертвыхъ, монахъ, презрѣвшій мірскую суету и, казалось бы, имѣвшій основаніе говорить свысока о человѣческой природѣ, и кто же, какъ не онъ сказалъ столько о прославленіи плоти и обоженіи человѣка.

Св. Григорій Богословъ, гораздо болѣе отшельникъ, чѣмъ пастырь, и больше скиталецъ-поэтъ, чѣмъ князь Церкви — кто же, какъ не онъ, училъ о человѣкѣ, какъ струѣ Божества. «Если ты будешь низко думать о себѣ, то онапемню тебѣ, что ты созданный Богъ» (26).

Преп. Исаакъ Сиринъ, со страницъ котораго вѣтъ знаемъ сирійскаго аскетизма, кто ближе къ небожителямъ, чѣмъ къ людямъ, кто сроднился съ камнями пустыни, кто «помысломъ лучшимъ востекъ къ крайней добродѣтели преславно, ангельское естество удививши»: кто же, какъ не онъ сказалъ свое свѣтлое поученіе о «милующемъ сердцѣ», сострадающемъ всѣмъ, — людямъ, твари, пресмыкающимся и даже врагамъ спасенія — демонамъ.

Кто же, какъ не преп. Симеонъ Новый Богословъ, классическій представитель византійскаго монашества, сказалъ: «Ты сродникъ нашъ, бже, по плоти, а мы Твои по Божеству Твоему» (27).

Наконецъ, самъ изучаемый нами св. Григорій Палама, яркій и свѣтлый образъ высочайшаго монашескаго подвига, возглавившій движеніе аѳонскихъ психастовъ, всей своей проповѣдью завѣнчиваетъ это возвышенное ученіе о человѣкѣ. Они, эти высочайшіе подвижники, отрѣшенные

не только отъ всего мірскаго и стаднаго, но даже подавившіе въ себѣ почти все естественное — потребности тѣла и движенія мысли — они никогда не позволили себѣ отнестись съ пренебреженіемъ къ плоти и человѣку, какъ таковому. Съ величайшимъ почитеніемъ и любовью учить Палама о человѣкѣ, какъ о лучшемъ созданіи Божіемъ, и именно объ его плоти, какъ «богопричастной» (*θεοεικής*), какъ удостоенной возсѣдать на престолѣ Божества. Онъ неоднократно подчеркиваетъ превосходство человѣческой природы надъ ангельской и никакъ не считаетъ безплотность ангеловъ превосходствомъ надъ нашимъ естествомъ. Много было аѳонскихъ исихастовъ: «Сынъ Божій сталъ человѣкомъ... чтобы почитать плоть, и именно смертную плоть, чтобы высокомерные духи не смѣли считать и о себѣ думать, что юни честнѣе человѣка, и что они могутъ обожиться вслѣдствіе своей безплотности и кажущегося безсмертія (28). До такой высоты никогда, кажется, не поднималась святоотеческая мысль въ своемъ дерзаніи и похвалѣ человѣческой плоти. Врядъ-ли можно назвать подобную аскезу «мрачной и видѣть въ ней презрѣніе къ міру и къ плоти.

Внимательное и добросовѣстное изученіе патристики заставляетъ заключить, что чѣмъ выше и строже аскетическое ученіе того или иного писателя, тѣмъ почтительнѣе и возвышеннѣе училъ онъ о твари и человѣкѣ. Несомнѣнно, что въ монашествѣ могутъ встрѣчаться извѣстные отклоненія въ сторону ригоризма и искривленія подлинной аскезы, но сама святоотеческая традиція учила о человѣкѣ только возвышенно и вѣрила въ его высокое назначеніе. Лже-духовность и спиритуализмъ никогда не были признаками православнаго ученія о человѣкѣ. Неумѣренный ригоризмъ въ аскетикѣ осужденъ на помѣстномъ Гангрскомъ соборѣ.

Что же является въ такомъ случаѣ «религіознымъ идеаломъ» Православія. Въ своей во многомъ интересной книгѣ «Das Heilige», Rudolf Otto пытается найти такое понятіе, которое бы представляло «святость» свободной отъ ея обычнаго, бытового значенія: «святое», какъ нѣчто не только моральное. Онъ производитъ отъ латинскаго *pumen* (величественное, сверхестественное, возвышенное) особое слово *Numinöse*. Его проявленій онъ ищетъ всюду: въ религіи, въ искусствѣ, въ жизни. Особенно характернымъ проявленіемъ этого «нуминознаго» въ духовной жизни Otto усматриваетъ въ религіозныхъ понятіяхъ «тварности, зависящей отъ Творца» (*Kreaturgefühl*) въ ощущеніи себя страхомъ и пепломъ передъ Богомъ, т. е. въ своей ничтожности, въ *mysterium tremendum*, въ понятіи «гнѣва Божія», «ревности о Богѣ» и т. п.

Любопытно, однако, что, прослѣдивъ всѣ эти фазы религіознаго чувства по Библіи, Евангелію, восточной мистикѣ и внѣ-христіанскимъ религіямъ, авторъ совсѣмъ не обратилъ вниманія на святоотеческое ученіе объ «обоженіи» человѣка (29). Отъ изслѣдуемаго имъ понятія святости остается, въ концѣ концовъ, впечатлѣніе одного только «нуминознаго», сверхестественно-далекаго, потрясающаго. Даже въ главѣ о христіанскомъ пониманіи освященія (*Divination*) (30) онъ останавливается только на словахъ ап. Павла о синоположеніи (Римл. VIII, 15), совершенно не раскрывая сущности этого ученія и никакъ не касаясь словъ

ап. Петра (2 Петр. I, 4) о дарованіи намъ возможности стать «причастниками Божьяго естества».

Это то, что впервые сказано св. Иринеємъ Ліонскимъ (31) объ обоженіи человѣка благодаря воплощенію Слова Божія, что впослѣдствіи догматически раскрыто въ писаніяхъ всѣхъ отцовъ Востока: св. Аванасія Александрійскаго (32), Григорія Богослова (33), Максима Исповѣдника (34), Симеона Новаго Богослова (35) и, наконецъ, особенно ясно у Паламы. До христіанскихъ писателей это впервые философски прозрѣлъ Плотинъ, сказавъ: «цѣль человѣческой жизни не безгрѣшность, а обоженіе» (36).

Это не есть предѣлъ нравственнаго усовершенствованія по пути внутренняго очищенія; это не есть юридическое оправданіе грѣшника; это есть высшая ступень освященія человѣческаго духа и тѣла, самое реальное обоженіе всего человѣческаго естества. Все это подтверждается литургическимъ богословіемъ Православія, которое молится въ своихъ пѣснопѣніяхъ и молитвахъ объ этомъ реальномъ обоженіи человѣка. Это же подтверждается и всею евхаристическою жизнью Церкви.

Говорить поэтому о мрачности православной антропологии, значить просто намѣренно искажать ученіе писателей Церкви. Черезъ суровое, правда, воспитаніе своего внутренняго человѣка, черезъ аскетическій подвигъ борьбы со своими страстями оно зоветъ къ небесному прославленному состоянію, къ реально-метафизическому приобщенію Божьяго естества. Это одно само по себѣ указываетъ на изначальное призваніе человѣка къ этому, на его способность къ этому обоженію, чего лишены сами ангелы.

Однако, самое наличіе духовной брани, какъ необходимаго условія религіозной жизни, не должно создавать неправильнаго взгляда, съ одной стороны, на содержаніе аскезы, а съ другой — на тѣло человѣка. Аскеза есть борьба не съ природой, а съ противоестественностью; не стремленіе упразднить тѣло, а только лишь убить грѣхъ и тѣмъ содѣйствовать прославленію плоти. Тѣло же человѣка, изначально предназначенное къ тому, чтобы стать храмомъ Логоса (св. Ириней, св. Максимъ Исповѣдникъ, Палама) и чтобы юбожиться, не можетъ поэтому быть по существу своему порочнымъ и по самому замыслу о немъ злымъ и грѣховнымъ.

Въ противномъ случаѣ, очень легко впасть въ соблазнъ «ветхоадамовской антропологии», ведущей къ упомянутому «психологическому монофизитству». При такомъ ущербленномъ пониманіи человѣка, какъ только сосудъ грѣха и только внукъ Адамовъ, мысль легко придавливается психологіей подсудимаго и обреченнаго и настроеніемъ неизбежности грѣха («non posse non peccare»).

Безъ аскезы нѣтъ христіанства. Въ Царство благодати входятъ только узкими вратами, ибо широкій путь идетъ въ погибель. Но, вступая на путь христіанской аскезы, надо твердо помнить, что есть человѣкъ самъ по себѣ, по замыслу Творца о немъ, каково его предвѣчное назначеніе. Гдѣ поставить логическое удареніе? Чѣмъ взять за отправную точку въ своемъ ученіи о человѣкѣ? Видѣть-ли въ человѣкѣ только внука Адамова и чадо грѣха, или и сродника Христова по плоти. Это родство

дается, конечно, только путем аскезы и при помощи благодати таинствъ. Но что будетъ двигать этой аскезой, — любовь и вѣра въ человѣка или же страхъ вѣчныхъ мукъ. Тоска по небесному стечеству или боязнь этой плоти и недовѣрія къ твари. Свѣтъ Фавора или отблескъ inferнальнаго огня.

Надо помнить, что ветхоадамовская падшая природа не есть изначальная данность въ психологіи христіанскаго подвѣта. Ветхоадамовское, грѣховное не есть первооснова человѣка. Какъ вѣрно замѣтилъ современный антропологъ: «человѣкъ не есть грѣшникъ въ томъ же смыслѣ, какъ слонъ есть млекопитающее и какъ сумма угловъ треугольника есть два прямыхъ угла... Грѣхъ вовсе не есть качество или даже субстанція человѣка. Грѣхъ есть и остается актомъ, дѣйствіемъ» (37). Если такъ, то грѣхъ только вошелъ въ человѣческую природу, а не составляетъ ея извѣчной сущности. Грѣхъ, несмотря ни на что, не лишилъ человѣка его богоподобія. «Образъ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрешеній». Пусть грѣховная привычка такъ же ветха въ насъ какъ и мы сами, но все же гораздо болѣе древнимъ, чѣмъ грѣховное начало, въ человѣкѣ является замыселъ Божій о немъ, тотъ образъ человѣка, который отъ вѣчности былъ въ предвѣчномъ Совѣтѣ Божественной Любви. Это то «небесное челоуѣчество», которое лежитъ въ основѣ каждаго человѣка и гораздо глубже, чѣмъ адамовская его испорченность. Аскетика борется съ испорченностью человѣка, но строить антропологию на испорченности нельзя. Это значило бы брать за исходный пунктъ не идею о человѣкѣ въ небесномъ планѣ бытія, идею совершенную и благую, а какой-то этапъ въ его развитіи, и при этомъ этапъ худшій, самый низкій. Наука о человѣкѣ, построенная на такой именно почвѣ, не можетъ быть вдохновляющей. Если грѣховное въ человѣкѣ есть эмпирическая реальность, то превѣчное небесное челоуѣчество есть самая онтологія въ ученіи о человѣкѣ. Генеалогія его, имѣя своимъ земнымъ праотцемъ согрѣшившаго Адама, восходитъ все же къ еще болѣе древнему началу, къ тому небесному челоуѣку, съ которымъ Лопосъ Божій предобрученъ въ вѣчности. Если земная исторія челоуѣчества начинается съ грѣхопаденія, то прологъ ея задуманъ въ небесахъ въ Предвѣчномъ Совѣтѣ Св. Троицы.

Человѣкъ не только есть существующій въ реальности фактъ, но и имѣющая быть осуществленной идея. И если въ самомъ началѣ своего осуществленія эта идея приняла искаженные формы, то этимъ не предопредѣляется въ худшую сторону самое раскрытіе до конца этого творческаго замысла о человѣкѣ. Возможность грѣхопаденія стояла передъ всевидящимъ окомъ Бога. Эта возможность была включена въ творческий планъ о мірѣ и человѣкѣ и, несмотря на это, не удержала Создателя отъ его «fiat» — «да будетъ». Грѣхопаденіе не есть неудача въ планѣ міра и ни въ какой мѣрѣ не можетъ опорочить творческаго замысла. Не оно должно стать опредѣляющей оцѣнкой во взглядѣ на человѣка, и не отъ него надо строить православную антропологию, а отъ вѣры въ челоуѣка. Не съ ошибки прародителя, ошибки, опредѣлившей з е м н ю судьбу его потомковъ, поскольку все челоуѣчество заключено было въ Первомъ Адамѣ, а съ идеи о человѣкѣ, съ Вѣчнаго Человѣка, съ Перво-

образа, сіяющаго изъ таинственныхъ, добытійственныхъ безднъ предвѣчной *ἀρχή*.

Надо вѣрить въ человѣка. Надо побуждать его къ осуществленію своего назначенія. Надо ждаты этого осуществленія.

Своимъ творческимъ Словомъ Богъ создалъ человѣка по Своему образу и подобию. Богоподобіе усматривается поэтому и въ творческихъ дарованіяхъ человѣка. Эта мысль, высказанная въ русской философской литературѣ впервые, кажется, Н. А. Бердяевымъ (38), видитъ въ творчествѣ главное назначеніе человѣческой нравственной жизни. Б. П. Вышеславцевъ удѣлилъ много вниманія человѣческой способности воображенія, какъ сублимирующей эросъ человѣка силѣ (39). Но, въ сущности, мысль эта новая въ философіи, не такъ ужъ нова въ патристикѣ. О врожденномъ стремленіи человѣка къ красотѣ говорить св. Василій Великій; о создающихъ способностяхъ человѣческихъ немало сказано св. Григоріемъ Нисскимъ и Немезіемъ Эмесскимъ, а еще подробнѣе о творческомъ дарѣ, какъ богоподобіи, писалъ блаж. Теодоритъ Кирскій. Св. Григоріемъ Паламоу это очень подробно развито въ его «Главахъ» и нѣкоторыхъ бесѣдахъ. При сравненіи человѣка съ ангелами, онъ усматриваетъ одно изъ преимуществъ человѣческой природы надъ ангельской именно въ назначеніи быть творцомъ. Творчество поэтому не есть кара за грѣхъ и послѣдствіе прародительскаго паденія, а изначальное Божіе изволеніе человѣку, скажемъ даже: «послушаніе человѣку».

Творческимъ словомъ: «да будетъ» Богъ вызываетъ изъ небытія одинъ за другимъ циклы этой вселенной. Божественное Слово возглашаетъ Свое «и сотворимъ человѣка». И человѣкъ въ отвѣтъ на это божественное слово долженъ осуществить отъ вѣчности предустановленный замыселъ Божій о себѣ. Человѣкъ долженъ отвѣтить Богу на Его слово о бытіи. Отвѣтить всѣмъ своимъ существомъ, всей полнотой своей человѣчности. Поэтому, какъ говоритъ Эмиль Бруннеръ, самъ человѣкъ, сама его человѣчность и есть этотъ отвѣтъ на Божіе Слово. Бытіе человѣка есть бытіе въ Богѣ-Словѣ, «теологическое», «бого-словесное» бытіе (40). Осуществлено это можетъ быть только свободнымъ творчествомъ. А это есть путь черезъ подвигъ жизни къ обоженію или, скажемъ предсмертными словами самого св. Григорія Паламы: «въ горняя, въ горняя... къ свѣту».

«Лучезарныя Твои молніи возсіяй ми, Боже Тринпостасный...»

Этими словами и заканчиваю я мою рѣчь, ожидая критики и рѣшенія Ученой Коллегіи Института на представленную къ защитѣ диссертацию.

Архимандритъ Кипріанъ.

ПРИМѢЧАНІЯ:

- (1) Рѣчь передъ защитой диссертациі «Антропология св. Григорія Паламы», представленной на соисканіе степени Доктора Церковныхъ Наукъ, сказанная 3 апрѣля 1945 г. въ публичномъ засѣданіи Совѣта Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ.
- (2) «Сущность Христіанства», русскій переводъ, Москва 1907, стр. 168.
- (3) Тамъ же, стр. 208.
- (4) «Einführung in die philosophische Anthropologie». Frankfurt a/M, 1934, Ss. 15-22.
- (5) Mozley. «Ruling ideas in Early Ages».
- (6) H. W. Robinson. «The christian doctrine of Man». Edinbourngh, 1920, pp. 8; 27-34.
- (7) «Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma». Kitzia, 1906, Ss. 128.
- (8) «Enneades», t. III, 1, 4; 1, 7; V, VII, 1-2; VI, IV, 14.
- (9) «Enneades», t. II, Paris, 1924. (édit. Biblioth. Chacornac.).
- (10) «Enneades», IV, VIII, 4.
- (11) ibid., IV, VII, 8.
- (12) «Die Tiefen der Seele». Paderborn, 1926, Ss. VII+451.
- (13) «Наука о человѣкѣ», Казань, томъ I, стр. 418—IV; томъ II, стр. 438—П.
- (14) «Der Mensch im Widerspruch». Berlin, 1937, Ss. XV+572.
- (15) Op. cit., стр. 81-82.
- (16) «Аскетическіе недуги въ нашей современной передовой интеллигенціи» — «Русская Мысль» 1900, кн. X, стр. 19-20.
- (17) «Богословскій Вѣстникъ» 1906, Апрѣль, стр. 716.
- (18) «Христіанская свобода» (Типы религіозно-нравственной жизни). Сергіевъ Посадъ 1908, стр. 16.
- (19) «Темный ликъ» (По тихимъ обителямъ). СПб. 1911, стр. 11-12.
- (20) «О назначеніи человѣка», Парижъ 1931, стр. 129.
- (21) «Духъ и реальность», Парижъ, стр. 71.
- (22) «О назначеніи человѣка», стр. 103.
- (23) «Духъ и реальность», стр. 72.
- (24) «Столпъ и утвержденіе истины», стр. 297.
- (25) Ibid., стр. 306.
- (26) MPGr., t. 37, col. 678 A.
- (27) Гимнъ 68-ой.
- (28) MPGr., t. 151, col. 204 A.
- (29) «Das Heilige», Gotha, 1924, Ss. VIII+228.

- (30) *ibid.*, Ss. 176-195.
- (31) «Adv. haeres». IV, XXXIII, 4; IV, XX, 4; III, X, 2; III, XIX, 1.
- (32) «De incarnat.» 54; «Contra arian», 11, 70; «De synod.» 51, pas.
- (33) MPG^r., t. 37, col. 181-184; 435-436; 454; 535; 538; 690; 1354-1355.
- (34) «Quaest. ad. Thal.» 59; «Ambig.» 1, 74; 1, 42; «Mystag.» V et pass.
- (35) Гимнъ 14 (русск. изд., стр. 77); г. 20 (стр. 93); г. 34, (стр. 148); г. 49 (стр. 226); г. 58 (стр. 260); г. 1, (стр. 21); г. 22 (стр. 104); г. 46 (стр. 216): Слово 83 (томъ II, стр 386).
- (36) «Enneades», I, II, 6.
- (37) Emil Brunner. «Der Mensch im Widerspruch». S. 142.
- (38) «Философія творчества» и «О назначеніи чловѣка».
- (39) «Этика преображенного эроса».
- (40) *op. cit.* pp. 54; 126.