

Р.В. Щипина



ГРИГОРИЙ НИССКИЙ. СОЗДАНИЕ КАНОНА



КУЛЬТУРА МИРА
христианские святые

Римма Владимировна Щипина Григорий Нисский. Создание канона

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6027656

*Р.В. Щипина. Григорий Нисский. Создание канона. Учебное пособие: ПБКО; Санкт-Петербург; 2013
ISBN 978-5-903983-31-5*

Аннотация

Данная книга содержит описание условий формирования существующих христианских религиозно-философских догматов в переходный период от Античности к Средневековью. Подробно освещается роль особо почитаемых святых – Григория Богослова, Василия Великого и Григория Нисского, вошедших в историю как «великие каппадокийцы». Выявляются основы преемственности идей античной философии в христианских канонических догматах. Книга может быть использована как учебное пособие при изучении истории философии и религиоведения.

Содержание

Введение	5
Глава I. На рубеже Античности и Средневековья	26
1.1. Временные и пространственные координаты	26
1.2. «Апология культуры»	29
1.3. Теория познания	31
1.4. «Топос» полемики язычества и христианства	33
1.5. Онтология Плотина	35
1.6. Стиль Плотина	38
1.7. Философский синтез	39
1.8. Онтология каппадокийцев	43
1.9. Пути влияния языческого и святоотеческого неоплатонизма на культуру переходной эпохи	46
1.10. «Дезинтеграция стиля» и «ἀρχή» в культуре позднего эллинизма	48
1.11. Распад античного канона в призме дуалистических учений и теории дихотомии	55
1.12. Стиль Григория Нисского	57
Конец ознакомительного фрагмента.	59

Р.В. Щипина
Григорий Нисский. Создание канона
Учебное пособие

Учебное пособие издается по решению редакционно – издательского совета Санкт-Петербургского культурологического общества

Рецензенты:

Е.П. Борзова, доктор философских наук, профессор, заслуженный работник высшей школы

Н.Н. Суворов, доктор философских наук, профессор

Введение

Григорий Нисский жил в переходное время, когда происходило размежевание Античности и Средневековья, новая эпоха выявляла свой облик, и в определении ее черт святитель Григорий занимает далеко не последнее место.

К сравнению позднеантичной и ранневизантийской культуры ранее обращался Гегель (ил. 1). Он увидел глубочайший разлом, столкновение и противоборство двух эпох. Их отличие Гегель сформулировал предельно лаконично: «Идея и дух – вот в чем, следовательно, состоит различие»¹. В эту драматическую эпоху происходит самое главное, по Гегелю, событие в истории европейской мысли, в истории ее самосознания: человек осознает себя носителем духа, духовной субстанцией. «Человек, – пишет Гегель, – становится «предметом божественного интереса», «абсолютной бесконечной данностью»².



Рис. 1. Макс Шелер

Остро переживая кризис европейской культуры, Макс Шелер констатировал: «единой идеи человека у нас нет», указывая на разобщенность теологической, философской и естественнонаучной антропологии.



Василий Зеньковский.
В эмиграции он принял
епископский сан

Рис. 2. Василий Зеноковский

Словно вступая в диалог с ним, в 1931 году В.В. Зеньковский утверждал, что учение об образе Божьем, онтологически включенном в природу человека, имеет значение консти-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т.1. – СПб., 1999. С. 146.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т.1. – СПб., 1999. С. 119.

тутивной идеи в философской антропологии, однако, в системе современного научно-философского мышления эта идея находится не просто в ситуации забвения, но исключительного пренебрежения. Учение о человеке как образе Божиим святителя Григория Нисского (ок. 335 – ок. 394) заслуживает пристального внимания, поскольку в значительной мере отвечает на эти запросы, обладая универсальностью.

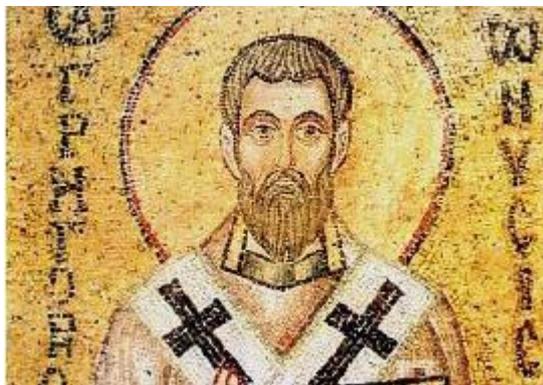


Рис. 3. Святитель Григорий Нисский

Григорий Нисский может считаться родоначальником антропологии, хотя, конечно, предмет антропологии и его разработка пришлись на античную эпоху. Его учение о человеке разносторонне, оно рассматривает устройство человека на уровне первоэлементов; на уровне механики; с медицинской и психологической точек зрения; в аспекте теории познания. Антропология Григория Нисского трактует ипостась человека как образ Божий: с точки зрения общих вопросов бытия, в его отношении к божественному бытию и бытию тварного мира, перехода от «ветхого человека» к «новому». В мировоззрении Средневековья антропология занимала исключительное положение: христианская вера в Боговоплощение делала антропоцентричной теологию и теоцентричной антропологию. Учение о человеке обладало иерархической стройностью, соединив естественные науки, натурфилософию, философию, веру.

Первым импульсом к работе над этим сочинением, пожалуй, явилась мысль о сопоставлении трактата Григория Нисского «Об устройении человека» с образами ранневизантийского искусства, тем паче, что центральным персонажем средневекового искусства является человек. Естественный начальный ход мысли вскоре нашел себе подтверждение: труды Григория Нисского цитируют и комментируют родоначальники богословия иконы, а сюжеты из его гомилий самым непосредственным образом отражены произведениями искусства. Архимандрит Киприан (Керн) называет символическим реализмом учение Григория Нисского о человеке как образе Божиим, символический реализм лежит в основе канонического искусства

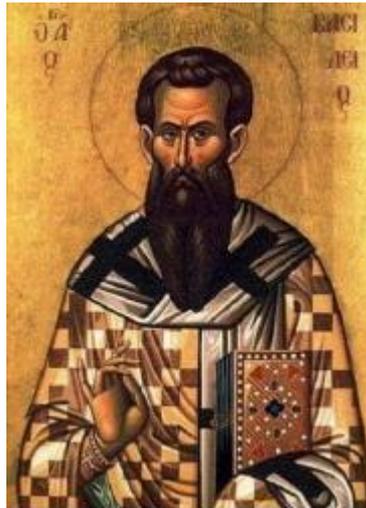


Рис. 4. Василий Великий

Византии. Сопоставление учения о человеке как образе Божиим с формированием иконографического канона имеет богословскую подоплеку: и икона, и святоотеческая антропология поставлены в один ряд неслучайно, так как они являются свидетельством истинного Боговоплощения.

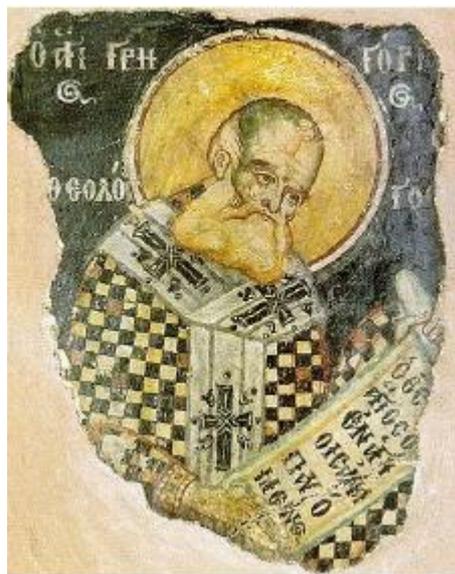


Рис. 5. Григорий Богослов

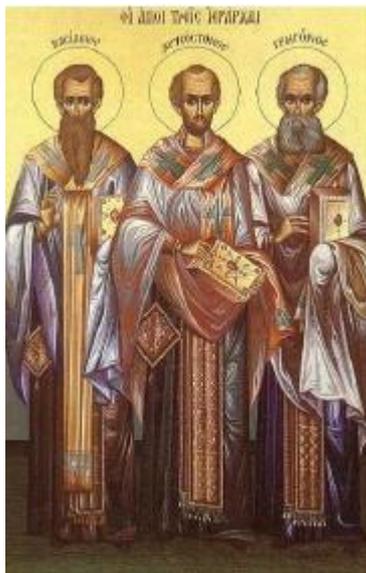


Рис. 6. Великие каппадокийцы

Антропология и богословие образа соединяются во временной перспективе в эпоху утверждения догмата иконопочитания Седьмым Вселенским собором (787 г.). С именем Григория Нисского связаны труды по догматике, мистическому богословию, эсхатологии и ангелологии, экзегетические произведения, – все эти грани дарования Нисского святителя обрели точку схода в его учении о человеке. В наследии Григория трактат «Об устройении человека» (379 г.) занимает центральное место. В нем подведен итог предшествующим святоотеческим трудам и заложены основы учения о человеке эпохи раннего Средневековья.

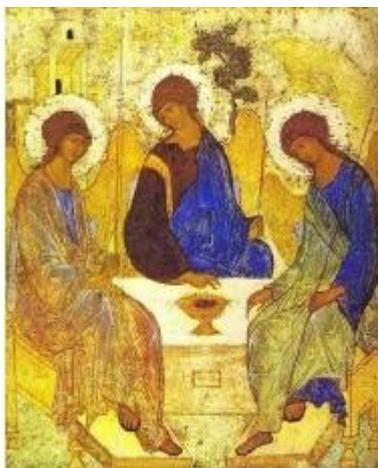


Рис. 7. Троица – Тринитарный догмат христиан

Григорий Нисский, подобно и другим христианским мыслителям, именовал философию «служанкой богословия», но оставался эллином, ей верным: знатоком Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Посидония, Ямвлиха, Климента Александрийского, Плотина, Оригена.

Учение свт. Григория, как правило, рассматривается в контексте наследия «великих каппадокийцев», под этим именем в историю византийской культуры вошли Григорий Нисский, Василий Великий (329 – 379), Григорий Богослов (Назианзин) (329 – 389/390). Каппадокийцами они именуются потому, что родом происходят из Кессарии, что в Каппадокии, области Малой Азии; «великими» или «троицей, славящей Троицу» они названы как богословы, утвердившие Тринитарный и Христологический догматы христианского вероиспо-

ведения. В. В. Болотов, а за ним и архимандрит Киприан (Керн) говорят о том, что Василий Великий стал жертвой Христологических споров, пожаром охвативших Восток, – пожалуй, это определение можно отнести ко всем трем участникам каппадокийского кружка.

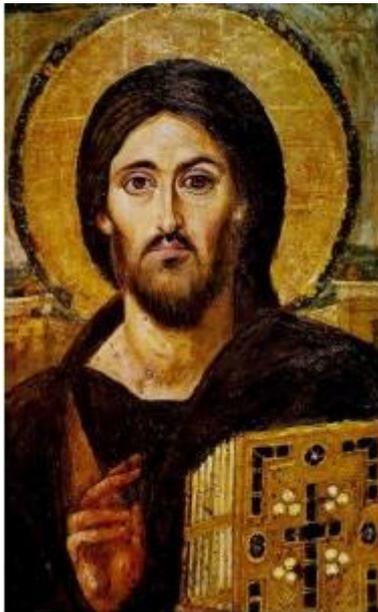


Рис.8. Одна из древнейших икон Христа из христологического ряда икон, объединяющего в Единсуцном два единсуция

С именем Василия Великого связано чинопоследование Божественной Литургии; С деятельностью Григория Богослова связан начальный этап формирования обряда византийской церкви³.



Рис. 9. Божественная Литургия

Каппадокийцы являются основоположниками малоазийского монашества; устав, созданный Василием Великим, лег впоследствии в основу Студийского устава. С «отече-

³ Тафт Р.Ф. Византийский церковный обряд. Краткий очерк. – СПб.: Алетейя, 2000.

скими книгами» связано начало христианской аскетики. Именно «отеческие книги», как о том свидетельствует Паннонское житие равноапостольных Кирилла и Мефодия, были переведены первыми, наряду со Священным Писанием, на славянский язык как тексты перво-степенной важности.

Каппадокийцы внесли свой вклад в составление Правил святых отцов, имеющих значение юридической нормы, закона, для жизни церкви, включенных впоследствии в Номоканон. Влияние каппадокийцев на формирование культуры Средневековья весьма обширно, поскольку с их именами связаны начала христианской педагогики и медицины, теории музыки и изобразительного искусства, риторики и литературы. Авторы исследований по истории и теории столь, казалось бы, далеко отстоящих друг от друга областей деятельности человека обращаются к «великим каппадокийцам» – основоположникам и теоретикам этих наук и искусств в культуре Средневековья.



Рис.10. Преподобная Макрина

Из каппадокийского кружка Григорий Нисский выделяется как тонкий мистик и ярко одаренный философ. Сопряжение кажущихся противоположностей явилось не только индивидуальной чертой Григория и отличительным свойством символического реализма его учения о человеке, но и стало принципом парадокса как фундаментального мировоззренческого принципа Средневековья, стремящегося «познать знание незнание».

В 1081 году был установлен праздник Трех Святителей: Василий Великий и Григорий Богослов вошли в чин «вселенских великих учителей и святителей».

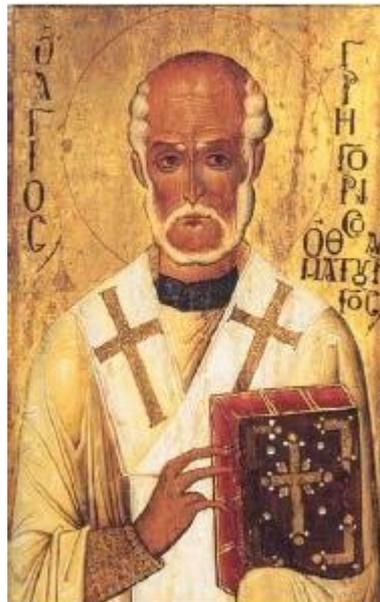


Рис.11. Григорий Чудотворец

Василий Великий и Григорий Нисский – родные братья, с Григорием Богословом они связаны узами дружбы и подвижничества. Василий и Григорий происходили из семьи ритора, что выделяло их из каппадокийского окружения: нрав жителей этой области был завистливым и грубым; начальное образование Григорий и Василий получили у отца. Их семья была прославлена мучениками еще в пору гонений императора Диоклетиана. Нравственным авторитетом в семье пользовалась бабушка Василия и Григория, Макрина-старшая. Она заслуживает особого внимания как ученица и последовательница Григория Чудотворца, просветителя Малой Азии. Григорий Чудотворец был учеником и преемником Оригена, таким образом, причастность святителей к александрийской школе, образно выражаясь, была унаследована генетически. Ориген возглавлял огласительное училище в Александрии, где наряду с богословием преподавались античная философия, диалектика, риторика, математика, астрономия, геометрия. По этому образцу было создано училище в Кессарии Палестинской, где у Оригена учился Григорий Чудотворец. В «Благодарственной речи Оригену» он пишет: «Посредством естественных наук он объяснял и исследовал каждый предмет в отдельности... до тех пор, пока ... не вложил в наши души вместо неразумного разумное удивление священным устройством вселенной и безукоризненным устройством природы. Этому высокому и богодухновенному знанию учит возлюбленная для всех физиология. Что же сказать о священных науках – всеми любимой и бесспорной геометрии и высоко парящей астрономии? ...Он требовал, чтобы мы занимались философией, собирая по мере сил все имеющиеся произведения древних философов и поэтов, не исключая и не отвергая ничего... для нас не было ничего запретного, ибо мы могли изучать всякое слово, и варварское, и эллинское, и относящееся к таинствам (христианской веры) и (из области) политики, и о божественном, и о человеческом – с полным дерзновением могли изучать и исследовать все»⁴. Пафос этой речи отражает перемену в отношении христиан к наследию античной культуры: в первые века существования христианства наряду с отрицанием политеизма происходило и отрицание языческой культуры в целом. Со времен Климента Александрийского и Оригена усиливается тенденция, получившая название «аполлогии культуры», которую Василия Великого и Григория Богослова произошла в Афинах,

⁴ Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену. Цит. по: игумен Илларион (Алфеев) Жизнь и учение Григория Богослова. – СПб.: Алетей, 2001. С.101.

куда оба юноши были отправлены для получения высшего образования. Григорий Богослов был сыном епископа города Назианза. Он учился в Кассарии Каппадокийской, Кессарии Палестинской и в Александрии, после чего устремился в Афины. Там Василий и Григорий обучаются одновременно с венценосным неоплатоником Флавием Клавдием Юлианом II, получившим у христиан прозвище Отступника, последовательно будут развивать «великие каппадокийцы». В жизнеописаниях Василия редко говорится о том, что из Кессарии он направился в Константинополь (Византий), в надгробном слове Василию Григорий Богослов пишет: «...алчбою познаний ведется Василий в Византию (город, первенствующий на Востоке); потому что она славилась совершеннейшими софистами и философами, от которых, при естественной остроте и даровитости, в короткое время собрал он все отличнейшее; а из Византии – в Афины»⁵. На Григория и Василия возлагались надежды как на будущих профессоров Академии. Пафос учености звучит в словах Григория Богослова: «Я думаю, что всякий имеющий ум, признает ученость первым для нас благом. И не только эту благороднейшую и нашу (ученость), которая, ставя ни во что изысканность и пышность в слове, имеет (своим предметом) одно спасение, но и ученость внешнюю, которой многие христиане, по невежеству, гнушаются как ненадежной, опасной и удаляющей от Бога»⁶. «Афины золотые, краса и гордость Эллады», – восклицает Григорий Богослов, памятуя о том, что именно в Афинах он приобщился к философии, логике, риторике, истории, астрономии, медицине, теории музыки. Особенное внимание уделялось риторике и софистике, которые штудировались на примере памятников аттической прозы и поэзии, произведений Гомера, Эврипида, Софокла. В Афинах в то время процветала риторика, но немалое внимание уделялось сочинениям Платона, Аристотеля, Зенона, Клеанфа, Хрисиппа, Демокрита, Эпикура. Ю.А. Шичалин высказывает предположение, что во второй половине IV века через Приска в Афины попадают тексты Ямвлиха, ученика Порфирия и знатока Плотина, а также платонической и пифагорейской традиции предшествующего периода⁷. Влияние платонизма каппадокийцы усваивают в силу причастности к александрийской и афинской традициям с общей для средних платоников и неоплатоников тягой к сближению учений Платона и Аристотеля, стоиков, пифагорейцев. Увлеченность Василия классической культурой оказалась настолько яркой, что он, по словам Григория Нисского, по возвращении из Афин «слишком много думал о своей учености и никого не находил равным себе»⁸. Нечто подобное случилось и с самим Григорием. В его жизнеописаниях как «прельщение юности» упоминается любовь к риторике, которую он преподавал в языческом училище, желая ради нее отказаться от служения чтеца. Григорий Нисский, по-видимому, не получил систематического образования, своим учителем он называет Василия. Крещение Василий принимает в возрасте около 30 лет. Приблизительно в 357 г. он посетил подвижников Египта, Сирии, Месопотамии, после чего сам стал основоположником малоазийского монашества, поселившись на реке Ирис⁹. Там совместно с Григорием Богословом он написал «Филокалию» на основе изучения Оригена. В 360 г. Василий присутствовал на Константинопольском соборе. Вскоре епископ Евсевий, будучи избран на кессарийскую кафедру, приблизил к себе Василия, посвятив в сан

⁵ Григорий Богослов, святитель. Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кессарии Каппадокийской / Святитель Григорий Богослов // Собрание творений. Репринтное издание. Т. I. – Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. С. 611.

⁶ Григорий Богослов. Слово 43. Цит. по: Илларион (Алфеев), игумен. Жизнь и учение св. Григория Богослова. – СПб.: Алетейя. 2001. С.103.

⁷ Шичалин Ю.А.. История античного платонизма в институциональном аспекте. – М.: Греко-латинский кабинет, – 2000, сс. 294-295.

⁸ Григорий Нисский. Жизнь Макрины. Цит.по: Попов И.В. Василий Великий. // Христианство. Энциклопедический словарь. Гл. ред. С.С. Аверинцев. Т.I – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. С.339.

⁹ Авторитет Василия привлекает подвижников, возникает ряд монастырей по течению Ириса, для которых Василием был написан устав, легший впоследствии в основу Студийского устава.

пресвитера. Блестяще образованный и опытный в делах подвижничества Василий стал его незаменимым помощником. В этот период начинается борьба Василия Великого с арианством как ересью, составляющей наиболее значительную угрозу христианству. Она осложнялась тем обстоятельством, что ариан поддерживал император Валент II (364-378). Следует отметить, Василию весьма пригодились его познания в философии, поскольку Арий перевел полемику из сферы богословия в область философии¹⁰. Пристального внимания заслуживает и тот факт, что выработка догматов христианского вероисповедания, имевшая форму борьбы с еретическими движениями, была ни чем иным как концептуализацией богословской мысли¹¹.



Рис. 12. Ориген

¹⁰ Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. – М.:ПАИМС, 1992. С.10-14.

¹¹ Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период./ В.М. Лурье при участии В.А. Баранова. – СПб.: АХИОМА, 2006, С. 86.

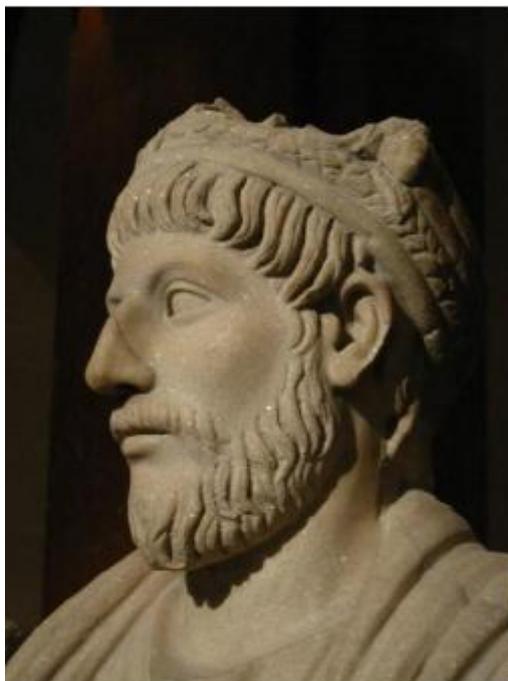


Рис. 13. Флавий Клавдий Юлиан Отступник

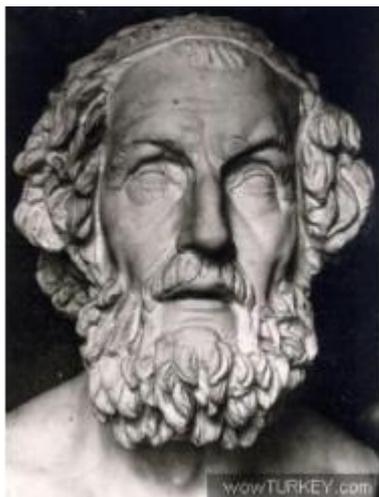


Рис.14. Гомер

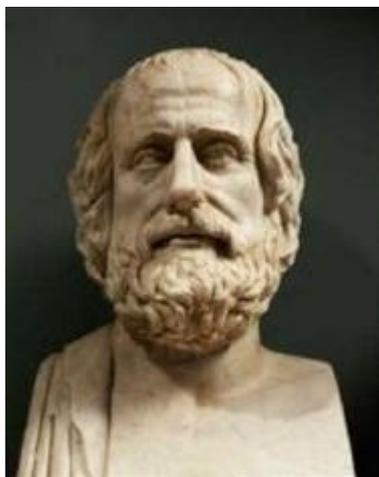


Рис. 15. Эврипид

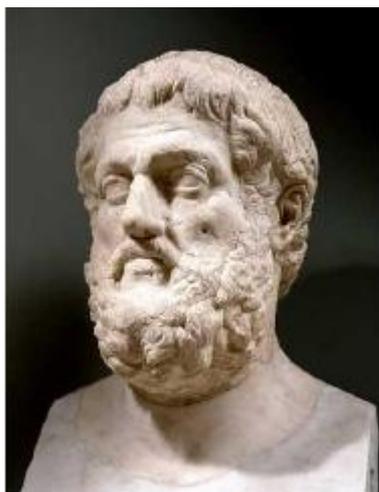


Рис. 16. Софокл.

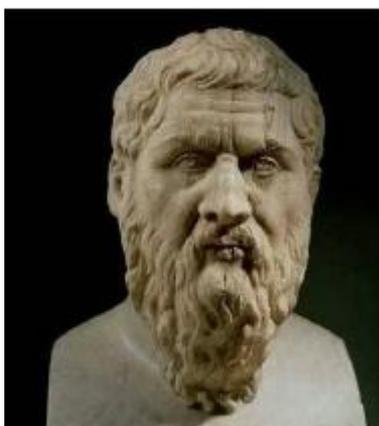


Рис. 17. Платон

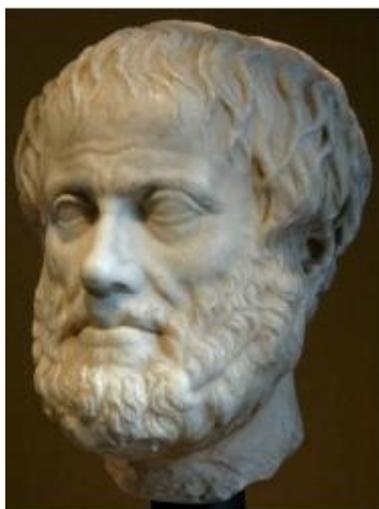


Рис. 18. Аристотель

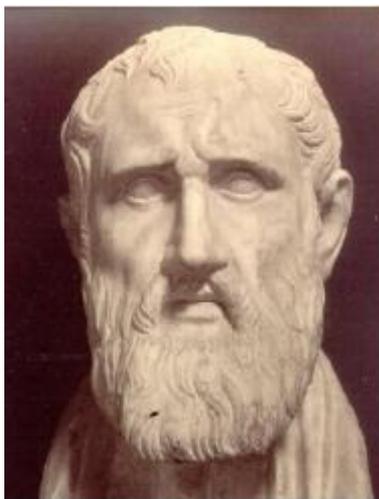


Рис. 19. Зенон

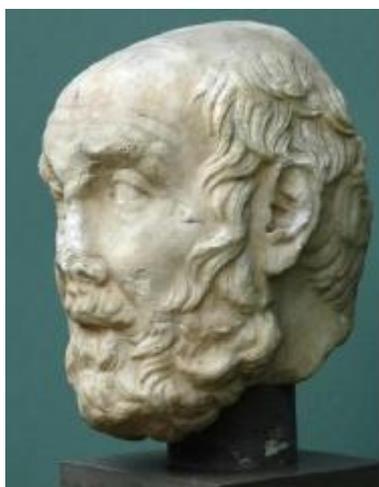


Рис 20. Клеанф

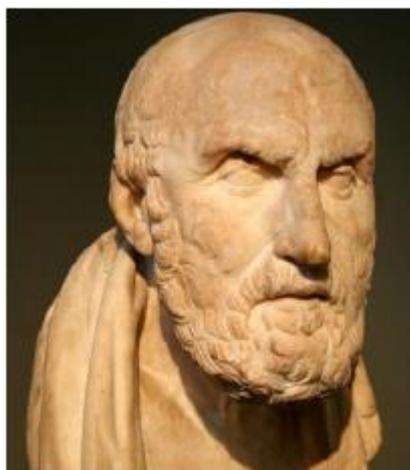


Рис. 21. Хрисипп



Рис. 22. Демокрит

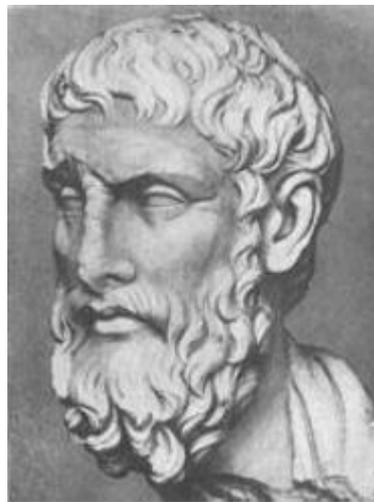


Рис. 23. Эпикур



Рис. 24. Луций Тарквиний Приск римский император



Рис. 25. Ямвлих



Рис. 26. Валент II. Римский император

В 370 г. после кончины Евсевия Василий был избран на кессарийскую кафедру, исключительное мужество в сочетании с дипломатичностью и тактом позволили Василию смягчить жестокость гонений Валента, сдерживать церковь от внутреннего разлада. Для консолидации сил в борьбе с еретиками Василий вступает в общение с Афанасием Александрийским и папой римским Дамасием. По этой же причине он способствует посвящению своего брата Григория в епископы города Ниссы в 371 г. и избранию Григория Богослова на вновь учрежденную епископскую кафедру в Сасимы в 372 г., что крайне осложнило отношения друзей, поскольку Григорий был склонен к созерцательной жизни, а не административной деятельности. На свою кафедру Григорий так и не вступил и после смерти родителей в 375 г. отправился в Селевкию в Исаврии, где вел созерцательную жизнь. В 376 г. Григорий Нисский был низложен арианами, он вернулся к своей пастве после смерти императора Валента в 378 г. В следующем году умер Василий, оба Григория видят свой долг в продолжении его начинаний. Григорий Богослов откликнулся на приглашение православной общины Константино-

поля¹². Вступивший на престол Феодосий I Великий в 380 г. отнял у ариан столичные храмы и практически возвел Григория Богослова на Константинопольскую кафедру. В 381 г. Григорий Богослов председательствует на Константинопольском соборе, там же присутствует и Григорий Нисский. Участники собора не приняли формулировки каппадокийцев о Божестве Святого Духа; собор не смог занять догматической позиции, которая вскоре сделалась господствующей в церкви. В своей формулировке догмата каппадокийцы опирались на понятийный аппарат Плотина, что вызвало неприятие восточных членов собора.



Рис. 27. Селевкия

Григорий Богослов удалился в Назианз. Он умер в 389 или в 390 г. Такова внешняя канва деятельности «великих каппадокийцев». Из краткого жизнеописания можно заключить, что «великие каппадокийцы» причастны к традиции неоплатонизма по линии афинской и александрийской школ, учение Плотина было известно им, скорее всего, через Афины. В определенном смысле формирование философско-догматической системы каппадокийцев явилось скорее итогом, нежели началом христианской философии. Особой заслугой каппадокийцев, согласно Г.В. Флоровскому, был философский синтез, осуществление которого способствовало преодолению мировоззренческого кризиса античности. Христианская философия, выделившаяся из вероучения, стала основанием для зарождающейся культуры Средневековья.

Согласно свидетельству самого Григория Нисского, его трактат «Об устройении человека» стал продолжением и завершением «Шестоднева» Василия Великого, поэтому оба текста можно рассматривать как некое единство, в котором обозначилась картина мира Средневековья. По образному выражению В. Вейдле, в святоотеческой письменности обретает контуры «величественная картина христианского космоса». Именно она впоследствии обусловила происхождение символических форм богослужебного искусства.

Проблема влияния антропологии Григория Нисского на формирование иконографического канона ранее не являлась самостоятельным предметом исследования, чем и обусловлена актуальность заявленной темы. Работа посвящена рассмотрению учения о человеке Григория Нисского в аспекте его влияния на формирование византийской культуры и рецепции его символического реализма в образах византийской культуры и канонического искусства.

Существует исследовательская традиция в изучении философской мысли патристики и трудов одного из важнейших ее представителей – Григория Нисского. Антропологическим воззрениям Григория Нисского и его трактату «Об устройении человека» посвящены работы

¹² К моменту перенесения столицы в Константинополь в 330 г. своей кафедры там не было, к 379 г. она была крайне малочисленной.

архимандрита Киприана (Керна)¹³, В.М. Лурье¹⁴, А. Мартынова¹⁵, В.И. Несмелова¹⁶, Д.И. Тихомирова¹⁷. Работа А. Мартынова задала угол зрения на философское наследие Григория Нисского: автор определил значение Григория Нисского как выдающегося философа ранне-византийской эпохи, вменив ему в заслугу разработку философско-догматической системы, ассимиляцию и преодоление неоплатонизма. Мартынов указал на причастность Григория Нисского к традиции александрийской философской школы. Автором проанализированы воззрения Григория Нисского как философская система, центром которой явилось учение о человеке как образе Бога.

В 1995 году В.М. Лурье опубликован новый перевод трактата «Об устройении человека», снабженный комментарием и примечаниями. Автор подчеркнул исключительное значение трактата в наследии Григория Нисского, обусловленное еще и тем, что многие из ранее приписываемых ему антропологических сочинений оказались псевдоэпиграфами. Для перспективы этой работы очень важно указание Лурье на обращение Григория Нисского к Аристотелю в трактовке формы и сущности, в космологических построениях, а также внимание автора к научным интересам Григория. В частности, Лурье обращает внимание читателя на апелляции Василия Великого и Григория Нисского к трудам Гиппократу и Галена, говорит о том, что практика анатомирования была обычной для византийской медицины, что святители могут быть названы основоположниками медицины Средневековья. В нашем случае эти сведения корректируют угол зрения на совсем, казалось бы, отдаленный предмет – отношение к пластической анатомии в византийском искусстве. Существует клише: изображения человека необъяснимо и предвзято считаются «плоскостными», «условными», но при ближайшем рассмотрении таковыми не являются, отличаясь точным знанием пластической анатомии и механики человеческого тела. Упразднение этого стереотипа перерастает в вопрос о соотношении античного канона и канона, складывающегося в византийском искусстве, обнаруживается узел преемственности и отторжения двух великих традиций на рубеже поздней Античности и раннего Средневековья.

Проблема специфики космологических воззрений каппадокийцев стала предметом исследования О.М. Каллахана¹⁸ в статье «Греческая философия и каппадокийская космология». В этой же работе выявлен круг апелляций каппадокийцев к трудам античных философов. Первое утверждение не только вносит серьезные дополнения в предшествующие реконструкции космологии Нисского святителя, но и побуждает более внимательно и ответственно отнестись как к трактовке космологической символики восточнохристианского храма и его росписей, так и к коду пространственно-временных построений в европейской культуре вплоть до настоящего времени.

Характер влияния космологических представлений каппадокийцев на развитие символических форм культовой архитектуры выявил А.И. Комеч в статье «Символика архитектурных форм в раннем христианстве»¹⁹.

¹³ Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы / архимандрит Киприан (Керн); предисл. А.И. Сидорова. – М.: Паломник, 1996. Архимандрит Киприан (Керн). Золотой век Свято-Отеческой письменности / Архимандрит Киприан (Керн) – М.: Паломник, 1995.

¹⁴ Григорий Нисский. Об устройении человека / Григорий Нисский; перевод и послесловие В.М. Лурье; под ред. А.Л. Верлинского – СПб.: АХИОМА, 1995.

¹⁵ Мартынов А. Учение св. Григория Нисского о природе человека: опыт исследования в области христианской философии IV века. / А. Мартынов – М., 1886.

¹⁶ Несмелов В.И. Догматическая система св. Григория Нисского. В 2 ч. /В.И. Несмелов. – Казань, 1887-1888.

¹⁷ Тихомиров Д.И. Святой Григорий Нисский как моралист / Д.И. Тихомиров. – Могилев-на-Днепре, 1886.

¹⁸ Callahan O. M. Greek Philosophy and Cappadocian Cosmology. – *Dumbarton Oaks Papers* (Washington) 12 (1958) – p. 29-57.

¹⁹ Комеч А.И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве / А.И. Комеч // Искусство Западной Европы и Византии. – М.: Наука, 1978 – С.209 – 223.

Трактат «Об устройении человека» не может рассматриваться независимо от всего наследия Григория Нисского, которое весьма обширно и его трактовка составила целую исследовательскую традицию в отечественной и зарубежной науке. Значение и место философско-догматической системы Григория Нисского в духовной культуре Византии определены в трудах по истории Церкви и святоотеческому богословию Е.В. Афонасина²⁰, В.В. Болотова²¹, А.И. Георгиевского²², А.П. Голубцова²³, С.Л. Епифановича²⁴, С.М. Зарина²⁵, игумена Иллариона (Алфеева)²⁶, П.С. Казанского²⁷, А.В. Карташева²⁸, В.М. Лурье²⁹, Р.Ф. Тафта³⁰ и др.

Анализу философско-догматической системы Григория Нисского посвящены труды архимандрита Порфирия (Попова)³¹, итрополита Макария (Оксиюка)³², в них рассматривается догматическое богословие Григория Нисского, его эсхатологические воззрения, аскетика, анжелология. Мистико-догматический аспект богословия Григория Нисского стал предметом исследования В.Н. Лосского³³, И. Мейендорфа³⁴ и др.

Имя Григория Нисского упоминается в публикациях по истории византийской эстетики и богословию иконопочитания В.В. Бычкова³⁵, А.П. Каждана³⁶, В.Н. Лазарева³⁷, Дж. Мэтьюза³⁸, Л.А. Успенского³⁹, П. Флоренского⁴⁰. Этим авторов объединяет угол зрения на предмет исследования, все они единодушны в мнении того порядка, что именно учение каппадокийцев следует рассматривать как отправную точку в истории формирования канонического искусства Византии.

²⁰ Афонасин Е.В. «В начале было ...». Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов: фрагменты и свидетельства / Е.В. Афонасин. – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2002. Болотов В.В. Лекции по общей церковной истории / В.В. Болотов. – СПб., [б.и.], 1893.

²¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви / В.В. Болотов. – Пг., [б.и.], 1918.

²² Георгиевский А.И. Чинопоследование Божественной Литургии / А.И. Георгиевский. – Л.: Альфа, 1991.

²³ Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике / А.П. Голубцов. – СПб., [б.и.], 1995.

²⁴ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С.Л. Епифанович; научн. ред. В.П. Лега. – М.: Мартис, 2003.

²⁵ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению / С.М. Зарин. – М.: Паломник, 1996.

²⁶ Илларион (Алфеев), игумен. Жизнь и учение св. Григория Богослова / Игумен Илларион (Алфеев) – СПб.: Алтейя, 2001.

²⁷ Казанский П.С. История православного монашества на Востоке: в 2 т. / П.С. Казанский. – М.: Паломник, 2000. – 2 т.

²⁸ Карташев А.В. Вселенские Соборы / А.В. Карташев. – М.: Республика, 1994.

²⁹ Лурье В.М. Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте. – СПб.: Алтейя, 2000.

³⁰ Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд / Р.Ф. Тафт. – СПб.: Алтейя, 2000.

³¹ Архимандрит Порфирий (Попов). Св. Григорий, епископ Нисский. // 2Прибавления» XX, 1861. – Казань. 1886.

³² Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование / Митрополит Макарий (Оксиюк). – Киев: Петр Барский в Киеве, 1914.

³³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М.: Центр СЭИ, 1991.

³⁴ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Византийское богословие: исторические направления и вероучение / Протопресвитер Иоанн Мейендорф. – М.: Когелет, – 2001. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История церкви и восточно-христианская мистика / Протопресвитер Иоанн Мейендорф. – М.: Институт ДИ-ДИК. Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000.

³⁵ Бычков В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви / В.В. Бычков. – М.: Ладомир, 1995. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики / В.В. Бычков. – Киев: Путь к истине, 1991. Бычков В.В. Смысл искусства в византийской культуре / В.В. Бычков. – М.: Знание, 1991. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина / В.В. Бычков. – М.: Искусство, 1984. Бычков В.В. Эстетика поздней античности II – III века / В.В. Бычков – М.: Наука, 1981.

³⁶ Каждан А.П. Византийская культура (X – XII вв.) – СПб.: Алтейя, 1997.

³⁷ Лазарев В.Н. История византийской живописи. В 2 т. Т. / В.Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1947.

³⁸ Mathew G. Byzantine aesthetics / G. Mathew. – London. 1963.

³⁹ Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви / Л.А. Успенский. – М.: Издательство Западно-Европейского экзархата, 1989.

⁴⁰ Флоренский П.А. Обратная перспектива // Труды по знаковым системам, III – Тарту, 1967. – С. 381-413.

Проблема развития иконографического канона как самостоятельная теоретическая проблема заявлена К.Г. Вагнером⁴¹, А.Ф. Лосевым⁴², Э. Панофским⁴³ и др. Авторы отдельных исследований вплотную приблизились к постановке вопроса о влиянии философии каппадокийцев на образный строй христианского искусства, это Д.В. Айналов⁴⁴, В.М. Живов⁴⁵, П. Малков⁴⁶, Ю.Г. Малков⁴⁷, К. Манго⁴⁸, Т. Мэтьюз⁴⁹. Зачастую ими намечены общие контуры концепции с кратким упоминанием о Григории Нисском, но тем драгоценнее эти акценты.

Д.В. Айналов отметил влияние риторики Григория Нисского на образный строй живописи. Ю.Г. Малков в своей статье «Некоторые аспекты развития восточнохристианского искусства в контексте средневековой гносеологии» заявил важную проблему влияния апофатического богословия на символизм искусства, его статья имеет важное значение, как теоретического, так и методологического толка.

Однофамилец предшествующего автора, П. Малков, занят разработкой сходной проблематики. Он упоминает Григория Нисского в аспекте влияния его текстов на формирование символа пещеры в средневековом искусстве, справедливо указывая на платонические истоки этого символизма.

Статья В.М. Живова посвящена Максиму Исповеднику, но имеет принципиальное значение для этой работы, поскольку ее автор выявил влияние антропологии каппадокийцев на формирование литургического символизма и раскрыл само понятие литургического символа. Он же показал, что внутреннее противоречие неоплатонизма (разрыв между чувственным и ноэтическим) преодолено в теории перихорезиса, как ее излагает Григорий Нисский, а не – ранее – Ориген. В этом аспекте Григорий Нисский явился предшественником Максима Исповедника и его преемников, последующих авторов литургических толкований.

Отдельно следует отметить труды В.Н. Залеской⁵⁰, раскрывающие порядок взаимодействия святоотеческой экзегезы и образного строя искусства «византийского антика». Залеской обнаружен наиболее последовательный и глубокий подход к проблеме «христианской античности», бытующей в искусствоведении еще с прошлого столетия. Автор делает особый акцент на влиянии традиции александрийской экзегезы на искусство «византийского антика»; систематизирует его разновидности.

К исследованию александрийской экзегезы, к которой причастны великие каппадокийцы, прибегли также Р.В. Светлов⁵¹, Т. Миллер⁵². Р.В. Светлов обращается к ее религиоз-

⁴¹ Вагнер Г.К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. / К.Г. Вагнер. – М.: Искусство, 1987.

⁴² Лосев А.Ф. Художественные каноны как проблема стиля / А.Ф. Лосев // «Вопросы эстетики», вып. 6, – М., 1964. – С. 351 – 374. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий / А.Ф. Лосев, В.П. Шестаков. – М.: Искусство, 1965.

⁴³ Панофский Э. История теории человеческих пропорций как отражение истории стилей. – / Э.Панофский // Смысл и толкование изобразительного искусства. – СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». / Э. Панофский. – СПб.: Азбука-классика, 2004.

⁴⁴ Айналов Д.В. Мозаики IV – V веков. Исследования в области иконографии и стиля древнехристианского искусства. / Д.В.Айналов. – СПб., [б.и.], 1895.

⁴⁵ Живов В.М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. / В.М. Живов // Художественный язык средневековья: сб. науч. ст.; отв. ред. В.А. Карпушин. – М.: Наука, 1982. – С. 108 – 127.

⁴⁶ Малков П. Образ пещеры в античном и христианском символизме. // Альфа и Омега № 21 (13) – М., 1997. С.241 – 258.

⁴⁷ Малков Ю.Г. Некоторые аспекты развития восточнохристианского искусства в контексте средневековой гносеологии Ю.Г. Малков // Советское искусствознание – 77 – М, 1978, – № 2 – С. 93 – 121.

⁴⁸ Mango C. The art of the Byzantine empire 312-1453, Sources and documents. / C. Mango, – New York. 1972.

⁴⁹ Мэтьюз Т. Преображающий символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе / Т. Мэтьюз // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. – СПб., Дмитрий Буланин, 1994. – С.7-16.

⁵⁰ Залеская В.Н. Прикладное искусство Византии IV – XII веков: опыт атрибуции. / В.Н. Залеская. – СПб.: Государственный Эрмитаж, 1997.

⁵¹ Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. / Р.В. Светлов. – СПб.: Издательство Русского Христианского института, 1996. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. / Р.В. Светлов. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998.

ным, философским и гностическим истокам. Т.Миллер выявляет историческое бытование традиции в аспекте ее влияния на символизм Средневековья. Традиция александрийской экзегезы может и должна рассматриваться в аспекте ее взаимодействия с философией и эстетикой неоплатонизма, чему посвящена монография Р.В. Светлова. В 2000 году была опубликована монография Ю.А. Шичалина по истории античного платонизма⁵³ в институциональном аспекте. Это исследование стало необходимым связующим звеном, конкретизирующим порядок включенности платонической и неоплатонической традиции в античную культуру как целое: имеется ввиду практическое взаимодействие платонизма с институтами государственности, религии, науки, образования и др. Итоги исследования Шичалина важны и для рассмотрения святоотеческого неоплатонизма, каковым, – в определенном смысле, – является учение «великих каппадокийцев», поскольку учение Плотина ими был и ассимилировано, и преодолено.

Теоретическая проблема влияния неоплатонизма на становление христианского символизма не утратила полемического значения до настоящего времени. Часть исследователей (С.С. Аверинцев⁵⁴, А. Грабар⁵⁵, А.Ф. Лосев, Ц.Г. Нессельштраус⁵⁶, Э. Панофский⁵⁷) склонна видеть в неоплатонической эстетике основу символизма Средневековья, но часть ученых (В. Вейдле⁵⁸, В.М. Живов⁵⁹, С.Г. Савина⁶⁰ и др.) указывает на принципиальное противостояние язычества и христианства на уровне философии и эстетики.

Исследование генезиса символического реализма является одной из актуальных проблем современной науки, несмотря на значительное количество фундаментальных работ по истории раннехристианского и византийского искусства и культуры. К их числу относятся труды Н.П. Кондакова⁶¹, В.Н. Бенешевича⁶², Ф.И. Буслаева⁶³, А.П. Голубцова⁶⁴, И.И. Горностаева⁶⁵, А.И. Некрасова⁶⁶, Н.В. Покровского⁶⁷, И.В. Попова⁶⁸, Е.К. Редина⁶⁹, Н.И. Троиц-

⁵² Миллер Т. Александрийская экзегеза / Т. Миллер // Патристика: новые переводы, статьи. – Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 2003.

⁵³ Шичалин Ю.А. История античного платонизма. – М.: Греко-латинский кабинет, – 2000.

⁵⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы./ С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1997. Аверинцев С.С. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья / С. С. Аверинцев // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации: сб. науч. ст. – М.: Наука, 1985.

⁵⁵ Грабар А. Император в византийском искусстве/ А. Грабар. – М.: Ладомир, 2000.

⁵⁶ Нессельштраус Ц.Г. Искусство раннего средневековья./ Ц.Г. Нессельштраус. – СПб.: Азбука, 2000.

⁵⁷ Панофский Э. IDEA: К истории понятия в историях искусства от античности до классицизма./ Э. Панофский. – СПб: АХИОМА, 1999. – 228 с.

⁵⁸ Вейдле В.В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство / В.В. Вейдле // Умирание искусства. – СПб: Аxioma, 1996. – С.163-192.

⁵⁹ Живов В.М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. / В.М. Живов //Художественный язык средневековья: сб. науч. ст.; отв. ред. В.А. Карпушин. – М.: Наука, 1982. – С. 108 – 127.

⁶⁰ Савина С.Г. Иконография: богословские очерки иконографического извода./ С.Г. Савина. – СПб.: Церковь и культура, 2001.

⁶¹ Кондаков Н.П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. – Одесса: тип. Ульриха и Шульце, – 1876. Кондаков Н.П. / Никодим Павлович Кондаков 1844-1925: Личность, литературное наследие, архив. К 150-летию со дня рождения. Каталог./ Н.П. Кондаков. – СПб., PALACE EDITION, 2001. Кондаков Н.П. Мозаики мечети Кахрие-Джамиси в Константинополе./Н.П. Кондаков. – Одесса: тип. Г. Ульриха, – 1881. Кондаков Н.П. Памятники христианского искусства на Афоне./Н.П. Кондаков. – СПб.: № 17, 1902.

⁶² Бенешевич В.Н. Памятники Синая археологические и палеографические. Вып. 1. –Л., [б.и.], 1925.

⁶³ Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и православное искусство./ Ф.И. Буслаев. – СПб.: Лига Плюс, 2001. Буслаев Ф.И. О русской иконе. Общие понятия о русской иконописи./Ф.И. Буслаев. – М.: Благовест, 1997.

⁶⁴ Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике./ А.П. Голубцов – СПб., [б.и.], 1995.

⁶⁵ Горностаев И.И. Древнехристианское искусство. Отд. 1./ И.И. Горностаев. – СПб., 1864. Горностаев И.И. История изящного искусства: лекции. Отделы: 1 – Древнехристианский, 2 – Византийский / И.И. Горностаев. – СПб., № 17, – 1874.

⁶⁶ Некрасов А.И. Лекции по византийско-русскому искусству, читаемые в Московском Высшем женском училище в 1912-1922 гг. – М., 1922.

кого⁷⁰, А.С. Уварова⁷¹, а также А.В. Банк⁷², Дж. Беквиса⁷³, О.М. Дальтона⁷⁴, О. Демуса⁷⁵, Э. Китцингера⁷⁶, В.Н. Лазарева⁷⁷, В.Д. Лихачевой⁷⁸, Д.Т. Райса⁷⁹ и др. Современный уровень науки отражен публикациями Т. Вельманс⁸⁰, Л.М. Евсеевой⁸¹, О.С. Поповой⁸², Ю.А. Пятницкого⁸³, О.Е. Этингоф⁸⁴ и др. Анализ формирования символического реализма в философии, антропологии и художественной культуре требует расширения историко-культурного контекста, чем объясняется апелляция автора к трудам по истории Византии и византий-

⁶⁷ Покровский Н.В. Лекции по церковной археологии, читанные студентам Санкт-Петербургской Духовной Академии./ Н.В. Покровский. – СПб.: [б.и.], 1884. Покровский Н.В. История христианского искусства в первые восемь столетий. – СПб. [б.и.], – 1883, Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии византийской и русской./ Н.В. Покровский. – СПб., [б.и.], 1892. Покровский Н.В. Происхождение древнехристианской базилики. Церковно-археологическое исследование./ Н.В. Покровский. – СПб., [б.и.], 1880. Покровский Н.В. Памятники искусства и иконографии в древнехристианский период./ Н.В. Покровский. – Б.м., – 1894. Покровский Н.В. Очерки памятников православной иконографии и искусства./ Н.В. Покровский. – СПб., [б.и.], 1894. Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства и иконографии./ Н.В. Покровский. – СПб., [б.и.], 1900. Покровский Н.В. Очерки памятников христианской иконографии искусства. – Пг., [б.и.], – 1916. Покровский Н.В. Памятники христианской архитектуры, особенно византийские и русские. – СПб., [б.и.], 1901.

⁶⁸ Попов И.В. Элементы греко-эллинической культуры в истории древнего христианства./ И.В. Попов. – М.: [б.и.], 1909.

⁶⁹ Редин Е.К. Античные боги (планеты) в лицевых рукописях: Сочинения Козьмы Индикоплова./ Е.К. Редин. – СПб., [б.и.], 1909.

⁷⁰ Троицкий Н. И. Влияние космологии на иконографию византийского купола./ Н.И. Троицкий. – Тула: Тип. И.Д. Fortunatova, 1898.

⁷¹ Уваров А.С. Христианская символика. Символика древне-христианского периода./ А.С. Уваров. – М.: Издательство Свято-Тихоновского Богословского института, 2001.

⁷² Банк А.В. Искусство Византии в собрании Государственного Эрмитажа./ А.В. Банк. – Л.: Аврора, 1960. Банк А.В. Прикладное искусство Византии IX – XII: очерки./ А.В. Банк. – М.: Наука, 1978. Банк А.В. Искусство Византии / А.В. Банк, А.С. Гушин // История искусства зарубежных стран. Средние века, Возрождение; ред. Ц.Г. Нессельштраус. – М.: Изобразительное искусство, 1982.

⁷³ Beckwith J. Early Cristian and Byzantine art./ J. Beckwith. – New York, 1974.

⁷⁴ Dalton O.M. Byzantine Art and Archeology. /O.M. Dalton. – New York.

⁷⁵ Демус О. Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии./ О. Демус. – М.: Индрик, 2001.

⁷⁶ Kitzinger E. Byzantine Art in the making: Main lines of stylistic development in Mediterranean Art 3rd – 7rd Centuru./ E. Kitzinger. – Cambridge, 1977.

⁷⁷ Лазарев В.Н. Византийская живопись./ В.Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1971. Лазарев В.Н. Византийское и древнерусское искусство. Статьи и материалы. / В.Н. Лазарев. – М.: Наука, 1978. Лазарев В.Н. История византийской живописи: в 2 т. Т. 1. / В.Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1947. Лазарев В.Н. Приемы линейной стилизации в византийской живописи X-XII веков. И их истоки. – / В.Н. Лазарев. Византийская живопись – М.: Наука, 1960.

⁷⁸ Лихачева В.Д. Византийская миниатюра. / В.Д. Лихачева. – М.: Искусство, 1977. Лихачева В.Д. Византийская миниатюра: памятники византийской миниатюры IX – XV веков в собраниях Советского Союза./ В.Д. Лихачева. – М.: Искусство, 1977. Лихачева В.Д. Иконографический канон и стиль палеологовской живописи. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – / В.Д. Лихачева; АХ, – Л.: 1965. Лихачева В.Д. Искусство Византии IV – XV вв./ В.Д. Лихачева. – Л.: Искусство, 1981. Лихачева В.Д. Традиции античного искусства в ранневизантийской станковой живописи (иконы «Богоматерь с Младенцем» и «Сергий и Вакх» из собрания Киевского музея). / В.Д. Лихачева. – М.: 1977. – (Отд. отт. из «Византийских очерков» с. 236 – 244).

⁷⁹ Talbot Rise D. Art of Byzantine Era. –London. 1963. Talbot Rise D. Byzantine art. – Harmondsworth. 1968.

⁸⁰ Вильманс Т. Изображение времени в византийской живописи. Резюме. // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара. – СПб.: Дмитрий Буланин, – 1990, Сс.288-289.

⁸¹ Евсеева Л.М. Афонская книга образцов XV века. О методах работы и моделях средневекового художника. – М.: Искусство, 1998.

⁸² Попова О.С. Некоторые проблемы позднего византийского искусства. Образы святых жен, Марины и Анастасии. // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1990, С.384-357.

⁸³ Пятницкий Ю.А. О происхождении некоторых икон из собрания Эрмитажа. / Ю.А. Пятницкий // Восточное Средиземноморье и Кавказ IV-XVI вв. – Л., 1988. – С. 126-140. Пятницкий Ю.А. О судьбе византийской портативной мозаики в России / Ю.А. Пятницкий // Византия и Ближний Восток (памяти А.В. Банк): сборн. научн. трудов. – СПб.: Государственный Эрмитаж, 1994. – С.108–116. Пятницкий Ю.А. Иконы с Афона из собрания Эрмитажа / Ю.А. Пятницкий // Сообщения Государственного Эрмитажа, – 1988. Вып. LIII, – С. 42-44.

⁸⁴ Этингоф О.Е. Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI – XIII вв. / О.Е. Этингоф. – М.: Прогресс-традиция, 2000.

ской культуры. К их числу относятся монографии А.А. Васильева⁸⁵, Ю.А. Кулаковского⁸⁶, «История Византии» под редакцией С.Д. Сказкина⁸⁷, исследовательский труд «Культура Византии», предпринятый авторским коллективом под редакцией З.В. Удальцовой, Г.Г. Литаврина⁸⁸, материалы конференций византинистов⁸⁹, работы А. Гийу, А.П. Рудакова⁹⁰, А.П. Каждана⁹¹, Л.А. Фрейберг⁹² и др.

Академик А.А. Корольков⁹³ ввел в обиход современной философии «духовную антропологию» как самостоятельную дисциплину: она максимально приближена к исходному пункту антропологии – учению о человеке Григория Нисского.

Обращение к научным публикациям по означенной теме позволяет сделать вывод о возможности и необходимости исследования влияния антропологии Григория Нисского, которая сама названа «символическим реализмом» или «таинственной антропогонией», – на формирование византийской культуры в целом и символического реализма в искусстве Византии и византийской ойкумены, в частности.

Импульсом к определению структуры работы и ее последовательности стало терминологическое совпадение, имеющее далеко не случайный характер: «символическим реализмом» в богословии одновременно названы и способ отображения сущего в каноническом искусстве Византии, и учение о человеке Нисского святителя. Выявление взаимосвязи между генезисом символического реализма антропологии Григория Нисского и символического реализма канона стало целью работы и определило ее последовательность и структуру. Поскольку символический реализм не был явлением локальным, а отразил сердцевину, ядро, формирующее культуру ранневизантийского периода, замер берется с расширением историко-культурного контекста.

⁸⁵ Васильев А.А. История Византийской империи. (Время до Крестовых походов). – СПб.: Алтейя, 1998.

⁸⁶ Кулаковский Ю.А. История Византии. 395-518 годы. / Ю.А. Кулаковский. – СПб.: Алтейя, 1996.

⁸⁷ История Византии. /ред. С.Д. Сказкина. Т. I. – М.: Наука, 1967.

⁸⁸ Культура Византии IV – первой половины VII в. / отв. ред. З.В. Удальцова. – М.: Наука, 1984.

⁸⁹ Византиеведение в Эрмитаже. К XVIII Международному конгрессу византинистов Москва, 8-15 августа 1991 года; ред. В.С. Шандровская. – Л.: Государственный Эрмитаж, 1991. Византийское искусство и литургия. Новые открытия. Краткие тезисы научной конференции, посвященной А.В. Банк (11-12 апреля 1990 г.) Научн. ред. В.Н. Залесская, В.С. Шандровская. – Л., 1991. Византия и византийские традиции. К XIX Международному конгрессу византинистов. Копенгаген, 18 – 24 августа 1996 года. Под ред. В.Н.Залесской. – СПб.: Государственный Эрмитаж. – Л., 1996. Византия. Русь. Западная Европа: искусство и культура. Тезисы докладов конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора В.Н. Лазарева (1897–1976)., Москва, 29 сентября – 2 октября 1997. – СПб.: Дмитрий Буланин. – 1997. Традиции и наследие Христианского Востока: материалы международной конференции. – М.: Индрик, 1996. Искусство Византии и Древней Руси. Москва, 24 – 26 сентября 1996 года. К 100-летию А.Н. Грабара. – СПб., 1996. Искусство Руси и стран Византийского мира XII в.: тезисы докладов конференции. Москва, сентябрь 1995 г. / отв. ред. О.Е. Этингоф. – СПб.: Дмитрий Буланин, – 1995. Искусство Руси, Византии и Балкан XIII в.: тезисы докладов конференции. Москва, сентябрь 1994. / отв. ред. О.Е. Этингоф. – СПб.: Дмитрий Буланин, – 1994. Искусство Руси, Византии и Балкан XIII – первой половины XV века: к XIII Международному Конгрессу византинистов (8-15 августа 1991 г. Москва.) / отв. ред. Г.Г. Литаврин. – М.: [б.и.], 1991. Культура и искусство Византии: краткие тезисы докладов научной конференции Ленинград: 6 – 10 октября 1975 г. – Л.: [б.и.], 1975.

⁹⁰ Рудаков А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. – СПб.: Алтейя, – 1997.

⁹¹ Каждан А.П. Византийская культура (X –XII вв.) / А.П. Каждан. – СПб.: Алтейя, 1997.

⁹² Фрейберг Л.А. Античное литературное наследие в византийскую эпоху / Л.А. Фрейберг // Античность и Византия; ред. Л.А. Фрейберг. – М.: Наука, 1975. Фрейберг Л.А. Памятники византийской литературы IV – VI вв. / Л.А. Фрейберг, Т.В. Попова // Памятники византийской литературы IV – IX вв. – М.: Наука, 1968. Фрейберг Л.А.. Византийская литература эпохи расцвета IX – XV вв. – М.: Наука, 1978.

⁹³ Корольков А.А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, – 2005.

Глава I. На рубеже Античности и Средневековья

1.1. Временные и пространственные координаты

Основу европейской культурной традиции составляют античная культура и культура христианства, в этой связи Византия привлекает к себе особенное внимание, поскольку Константинополь (ил. 40,41) стал центром, передающим Средневековью наследие Эллады. После разделения Великой Римской империи на «греческий Восток» и «латинский Запад» культура Константинополя вплоть до VI в. испытывала определяющее влияние очагов эллинистической культуры на Востоке, возникнувших еще в первую волну эллинизации во время походов Александра Македонского. Одним из таких центров была Александрия Египетская.



Рис. 28. Константин Великий

Традиционно период перехода от поздней Античности к раннему Средневековью трактуется как эпоха мировоззренческого кризиса, характеризующаяся разнородностью идейных течений и эклектизмом философии. Ранневизантийский период – это эпоха от времени правления Константина Великого (324–337) до Ираклия (610–641).



Рис. 29. Император Диоклетиан

Ранневизантийская культура переживает свое становление, будучи питаема многими истоками. Отчасти это объяснимо пестротой этнического состава Восточной Римской империи, для которого важны были не только языковые, но и диалектные различия, отчасти же – религиозным синкретизмом Рима и спецификой его философских синтезов. Переход от Античности к Средневековью имеет свои временные и пространственные координаты. Начальной вехой этого перехода является территориальное деление империи на две части во время правления Диоклетиана (284–305), что было вынужденной мерой в условиях военного времени. Единство империи было восстановлено Константином I Великим (306–337), но он перенес столицу империи на Восток. В 324 г. на месте Византия, бывшей Мегарской колонии и главного города римской провинции Европа, император основал новую столицу Римской империи – Константинополь, через шесть лет город был освящен одновременно христианскими епископами и языческими жрецами. Так было положено начало разделению империи на «греческий Восток» и «латинский Запад». Этот процесс был завершён в 395 г. после смерти последнего императора единой Римской империи Цезаря Флавия Феодосия Августа (379–395), разделившего империю между сыновьями Аркадием и Гонорием. Начало перехода христианства из вероисповедания гонимой общины во «вселенскую религию вселенской империи» было положено принятием Миланского эдикта в 313 г., легализовавшего христианство. При императоре Феодосии христианство было утверждено в качестве государственной религии Римской империи.



Рис. 30. Константинополь во времена расцвета Византии



Рис. 31. Император Флавий Феодосий Август

Как отмечает Ю.А. Кулаковский, «в древнем мире понятие религии было нераздельно связано с идеей государства. Всякий политический союз имел своих богов, которые оберегали его существование и пользовались поклонением его членов»⁹⁴: в этом ключе процесс становления ранневизантийской государственности тоже тяготел к обращению к «своим богам». Историческое существование христианской империи на Востоке было обусловлено возникновением союза государства и церкви, получившим отражение в политической теории симфонии.

Говоря о начальном периоде существования Восточной Римской империи, В.В. Болотов отмечает, что союз императорской власти и церкви возникает не столько по инициативе церкви, сколько императоров, так как во времена гонений церковь сложилась как гибкий, жизнестойкий организм, не нуждающийся в поддержке государства⁹⁵. Ранневизантийский период – эпоха несравненного расцвета святоотеческого богословия, к числу важнейших ее представителей относятся «великие каппадокийцы»: Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов. Ранневизантийский период ознаменовался рядом событий, важных для истории церкви. На эту пору приходится определение догматов христианского вероисповедания, утвержденных Вселенскими соборами, оформление чинопоследования богослужения суточного и годового круга, становление обряда Византийской церкви. Именно в этот период зарождается монашество на Востоке, возникают первые обители подвижников, складываются монастырские уставы. На эту же пору приходится формирование святоотеческой философско-догматической системы, предваряющее созидание прекрасного здания византийской культуры.

⁹⁴ Кулаковский Ю. А. История Византии 395-518 годы. Т. I – СПб.: Алетейя, 1996. С.91.

⁹⁵ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. – Пг., [б.и.], 1918.

1.2. «Апология культуры»

Возвышение Константинополя как столицы Восточной Римской империи положило начало возникновению и развитию ранневизантийской культуры, предыстория которой связана с «апологией культуры» в святоотеческом богословии. Под этим термином понимается стадийный переход в отношении церкви к языческому наследию. В первые века христианства культурное наследие античности, если сказать обобщенно, отторгалось вместе с отрицанием многобожия, впоследствии курс изменился, языческая мудрость минувших веков рассматривается как «частные отблески разорванной истины», как предвидения и интуиции истин христианства, которые следовало воссоединить в целостную и гармоничную картину. Именно поэтому заимствуются целые блоки дохристианского опыта и знаний. Они словно нанизываются на ось, приводятся в новое согласие, отражающее христианское миропонимание, – речь идет о построении некой универсальной культуры.

Традиция «апологии культуры» получает свое развитие у «великих каппадокийцев». Общее отношение каппадокийцев к культуре, учености, философии выражено Василием Великим в «Слове к юношам о пользе книг языческих», Григорием Нисским в трактате «О жизни Моисея Законодателя», Григорием Богословом в гомилиях, в том числе, адресованных императору Юлиану. В этих текстах каппадокийцы продолжают традицию «апологии культуры», восходящую к Клименту Александрийскому, Оригену, Григорию Чудотворцу. Философия и «внешние науки» рассматриваются ими как начальная ступень богопознания, их назначение является служебным по отношению к истинам веры.

О своем отношении к наследию языческой философии и учености Григорий Нисский в трактате «О жизни Моисея Законодателя» высказывается со свойственной ему тягой к соединению того, что «кажется противоположным»: «Языческая образованность действительно бесплодна – она постоянно испытывает родовые муки, но никогда не рождает новую жизнь... Не все ли ее зародыши, напрасные и не сформировавшиеся, погибают еще до рождения, так и не выйдя к свету Богопознания?»⁹⁶ Далее он пишет: «Тем, кто приходит к свободной и добродетельной жизни, таким образом, приписывается запасть богатствами языческой образованности, которой украшаются чуждые вере люди. Нравственную и естественную философию, геометрию и астрономию, науку логики и все, чем занимаются люди вне Церкви, наставник в добродетели повелевает перенять будто бы в долг у тех, кто обогатился этим в Египте. Они пригодятся позже, когда понадобится украсить храм Божиего таинства словесным убранством»⁹⁷.

Ему вторит Григорий Богослов: «Я думаю, что всякий имеющий ум, признает ученость (παιδεία) первым для нас благом. И не только эту благороднейшую и нашу (ученость), которая, ставя ни во что изысканность и пышность в слове, имеет (своим предметом) одно спасение и красоту умозерцаемую, но и ученость внешнюю, которой многие христиане по невежеству (какὸς εἰδοτες), гнушаются как ненадежной, опасной и удаляющей от Бога... (В науках) мы восприняли исследовательскую и умозрительную (сторону), но отвергли все, что ведет к демонам, заблуждению и в бездну погибели... Поэтому не нужно унижать ученость, как некоторые делают, но нужно признать глупыми и необразованными тех, кто, придерживаясь такого (мнения), желал бы, чтобы все были подобны им, чтобы в общей массе

⁹⁶ Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя. – М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, – 1999. С. 32.

⁹⁷ Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя. – М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, – 1999. С. 53 – 54.

была незаметна их собственная (глупость) и чтобы избежать обличения в невежестве»⁹⁸. Патетичны гомилии Григория Богослова, обличающего императора Юлиана Отступника за то, что последний, отстраняя христиан от образования, стремится превратить их в маргинальную секту.

В «Слове к юношам о пользе книг языческих» Василий Великий говорит о Гомере как о наставнике всяческой добродетели, языческая ученость должна быть начальной ступенью в познании и воспитании, приуготовляющей к дальнейшему восхождению в постижении божественной истины.

Проблема отношения каппадокийцев к философии, учености и культуре рассматривалась и философами, и богословами, и историками педагогики как науки. Игумен Илларион (Алфеев) показал, что в воззрениях «великих каппадокийцев» на философию прослеживается три основных мотива: учение Христа противопоставляется философии как человеческой мудрости, языческие философы критикуются за их религиозные воззрения и несогласие друг с другом в мировоззренческих вопросах. В то же время древнегреческая философия рассматривается как «приуготовительное учение», прокладывающее путь к Христу, и в этом плане она становится «прочным оплотом» и «союзником» в деле утверждения веры, причем, «философия» понимается в расширительном смысле как «то лучшее, что каждая из этих школ говорит о справедливости и благочестивом знании». Формируется «концепция «христианской философии-любомудрия» как любви к Божественной Мудрости – Христу»: здесь под «философией» понимается высшее призвание Промысла Божьего в соединении с благодатной помощью свыше, жизнь философа (φιλοσοφείν) – это путь избранника, она сродни монашеству. Такая философия является не только учением, доктриной, но и созерцанием; общественная жизнь служит для представителя «любомудрия» проверкой добродетели⁹⁹.

В.М. Лурье обращает внимание читателя на Первое послание апостола Павла к римлянам как новозаветный источник учения о трех ступенях богопознания, обозначенных Григорием Нисским в трактате «Об устройении человека»: «Достоинно уразумел Божие творение только один – сам воистину созданный по Богу и в образ Сотворшего преобразивший душу Василий, общий наш отец и учитель, который своим созерцанием сделал удобопонятным для многих высокое устройство вселенной и устроенный истинной премудростью Божией мир сделал ведомым для тех, кто его <св. Василия> знанием приводится к созерцанию»¹⁰⁰. По поводу приведенного выше высказывания Лурье замечает: «В этой фразе отражена известная «теория познания»: рациональное познание мира (συνεσις – «знание»), которым обладает и которое передает св. Василий, – только подготовка для созерцания (θεωριαι), которое единственно и приводит к ведению (гносис). Новозаветная основа этого учения, очевидно, в Рим.1,20.»¹⁰¹.

⁹⁸ Григорий Богослов. Цит. по: Игумен Илларион (Алфеев) Жизнь и учение св. Григория Богослова. – СПб.: Алетейя, – 2001. С.103.

⁹⁹ Игумен Илларион (Алфеев) Жизнь и учение св. Григория Богослова. – СПб.: Алетейя, – 2001. С. 99-130.

¹⁰⁰ Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: АХИОМА, 1995. С. 7.

¹⁰¹ Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.:АХИОМА., – 1995. С.7, С. 122.

1.3. Теория познания

Гносеологию каппадокийцев В.Н. Лосский рассматривает в призме ее места и значения в традиции александрийской философии. Он сравнивает учение «великих каппадокийцев» с «интеллектуальной мистикой» и «сверхинтеллектуальной мистикой» неоплатоников и Оригена: «Здесь речь не идет об интеллектуальном созерцании, устремленном к охвату некой первичной простоты, единства простой субстанции. Объект созерцания... – «три Света, образующие Один Свет», «соединенное сияние» Пресвятой Троицы – даже от серафимов сокрытая троичная тайна. «Существует только одно имя, выражающее Божественную природу: изумление, которое охватывает нас, когда мы мыслим о Боге»¹⁰², – цитирует он Григория Нисского. В.Н. Лосский присоединяется к точке зрения, высказанной Ж. Даниелу: блаженное зрелище (το μακαριον θεαμα) в «Федре» раскрывается перед душами, шествующими по небесному своду¹⁰³. Ж. Даниэлу отмечает: «введение θεωρία внутрь себя, «интериоризация» созерцания, раскрывающегося, как учит свт. Григорий Нисский, в очищенном сердце, в зеркале души, знаменует собой полный переворот платоновской перспективы»¹⁰⁴. Этот переворот связан с учением об образе Божиим в человеке и внутреннем богопознании, здесь каппадокийцами привнесена в гносеологию тема противопоставления «внутреннего» и «внешнего» человека апостола Павла.

Не менее важным представляется развитие темы созерцания у каппадокийцев. Григорий Богослов установил классическую для всей последующей христианской мысли формулу о пределах богопознания: Бог познаваем по действиям и непознаваем по Сущности, этим пределом является мрак, отделяющий нас от света Пресвятой Троицы. Для Григория Нисского «мрак, в который проник Моисей на Синайской вершине, наоборот, есть модус общения с Богом, превышающий созерцание света, в котором Бог явился Моисею в Купине Неопалимой в начале его пути... Если Бог сначала является как свет, а затем как мрак, то для Григория Нисского это означает, что видения Божественной сущности нет, и соединение представляется ему путем, превосходящим видение и θεωρία, путем, проходящим за гранью разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь или, вернее, где гнозис становится агапой. Все больше и больше желая Бога, душа непрестанно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по мере того как она все больше соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее»¹⁰⁵.

¹⁰² Лосский В.Н. Богословие и боговидение. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 187, 188.

¹⁰³ Эта тема присутствует у Ямвлиха, Нумением из Апомеи, Порфирия Тирского. Последний различает космос и «интеллектуальный космос».

¹⁰⁴ Лосский В.Н. Богословие и боговидение. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 190-191.

¹⁰⁵ Лосский В.Н. Богословие и боговидение. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 192-193.



Рис. 32. Моисей спускается с горы Синай



Рис. 33. Гора Синай сегодня

Здесь следует остановиться: категориально крепкое построение христианской философии вырастает из опыта боговедения, превосходящего познание и созерцание. В трудах святого Григория совмещается кажущееся невозможным: философия и мистический опыт; следует подчеркнуть: если Григорий Богослов навсегда определил формулу христианской гносеологии как познание Бога по действиям и непознаваемость по Сущности, то именно Григорий Нисский совершил «переворот платоновской перспективы» в определении «божественного мрака» как модуса богообщения. Апофатический принцип гносеологии в трактовке Григория Нисского имеет свою предысторию в традиции языческой и христианской философии.

1.4. «Топос» полемики язычества и христианства

Переход от Античности к Средневековью отражен устойчивыми метафорами и зачастую мыслится как система оппозиций. Зарождению христианской философии, противостоящей философии языческой, посвящено исследование А.Х. Армстронга. Ее начало он относит к концу II в., выделяя из греческих апологетов Аристада, Юстина Мученика, Татиана, Афинагора и Теофила Антиохийского, а из латинских – Минуция Феликса и Тертуллиана¹⁰⁶. В труде А.А. Спасского «Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150-254)»¹⁰⁷ показано, что полемика между эллинизмом и христианством «от внешних и поверхностных наблюдений, как это мы видим отчасти у Минуция Феликса и в особенности у Лукиана Самосатского, переходит в самую глубину мистических и религиозных вопросов, когда оба мирозозерцания, эллинистическое и христианское, выступают во всей своей цельности и ведут полемику на почве центральных и глубоких вопросов бытия и жизни, причем, нападающей стороной является Цельс, а защищающейся Ориген. Интерес к полемике усиливался еще и тем обстоятельством, что здесь беспощадно вступили в борьбу две равноправные силы, одинаково усвоившие всю культуру своего времени, изучившие философию и все мистические предания защищаемых ими религий».¹⁰⁸ Ориген пишет свои восемь книг «Апологии против Цельса» спустя около шестидесяти лет после написания «Истинного слова» Цельса, вступая, таким образом, не столько в философские тяжбы именно с Цельсом, сколько в противостояние языческому эллинизму как таковому.

В перспективе дальнейших рассуждений следует заметить, что не столько документальные первоисточники, сколько предание, указывают на тот факт, что Ориген прошел ту же школу, что и Плотин, обучаясь в Александрии у Аммония Саккоса (преподавал в Александрии между 192-224 гг.): в этой схеме обозначены две сомасштабные фигуры святоотеческого и языческого платонизма Плотин и Ориген. Такую же «оппозиционную пару» составят каппадокийцы и венценосный неоплатоник император Юлиан, с которым Григорий Богослов и Василий Великий вместе учились в Афинах, получая воистину царское образование.

Автор монографии «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли», В.Я. Саврей пишет: «С III в. н.э. Александрийский неоплатонизм идет по пути, намеченному Цельсом; причем, этот путь апологии язычества все дальше отдален от пути строгой философской рефлексии. Порфирий не скрывает своей враждебности к христианам. При Ямвлихе и Юлиане Отступнике «восстановление политеизма делается главной задачей неоплатонической школы», которая снова перемещается в Афины»¹⁰⁹.

Сделаем акцент на следующих моментах: поскольку полемика христианской и языческой философии ко времени каппадокийцев уже перешла «в самую глубину мистических и религиозных вопросов», в центре внимания должна оказаться Александрия. Она стала гнездом формирования неоплатонизма с особым статусом мифа у Плотина, и она же явилась

¹⁰⁶ Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. / А.Х. Армстронг – СПб.: Издательство Олега Обышко, – 2003. С.182.

¹⁰⁷ Спасский А.А. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150-254). Научное издание. / А.А. Спасский – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2006.

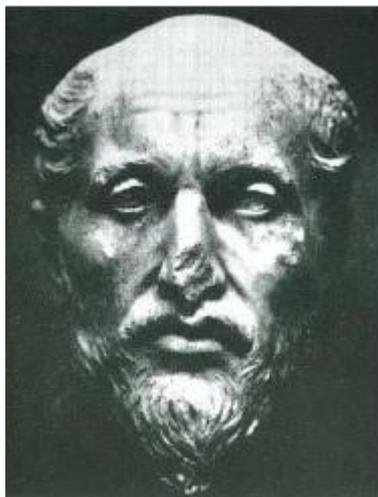
¹⁰⁸ Спасский А.А. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150-254). Научное издание. / А.А. Спасский – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2006. С. 140.

¹⁰⁹ В.Я. Саврей. Александрийская школа в истории философско богословской мысли. / В.Я. Саврей. – М.:URSS, – 2006. С. 170.

«топосом» иудейской литургики, по Лурье, – одной из составляющих языка византийской философии. Там, вероятно, соприкоснулись литургика и миф. Александрия притягательна в смысле рассмотрения генезиса символического реализма Григория Нисского как одного из представителей александрийской мыслительной традиции, опосредованно пережившего и прививку философии Афин. О жанровом своеобразии трактата Григория Нисского, обусловленном этим генезисом, речь пойдет ниже.

1.5. Онтология Плотина

Поскольку разделение Античности и Средневековья проходит межевой чертой внутри философии неоплатонизма, к нему, точнее его основоположнику, Плотину, и следует адресоваться. Под именем неоплатонизма в историю философии вошло учение, родоначальником которого является Плотин (204/205–270). Родом он из Египта, принадлежал к миру эллинистической культуры. Биография Плотина известна, главным образом, благодаря жизнеописанию, составленному Порфирием, предваряющему «Эннеады». Плотин прибыл в Александрию в возрасте около 27 лет для занятий философией, одиннадцать лет провел, обучаясь у Аммония Саккоса. В 243 г. он, желая познакомиться с восточными учениями, присоединился к походу императора Гордиана III против Персии. Император был убит своими же солдатами, Плотин спасся бегством в Антиохию, после чего прибыл в Рим в 244 г. Там вокруг Плотина образуется круг друзей и учеников. Около 263 г. он начинает записывать некоторые из своих бесед. Последний период жизни Плотина связан с Кампанией, где тяжело больной Плотин находит прибежище в имении, оставшемся после смерти его друга Зефа. Умер Плотин в 270 г.; известны его последние слова: «Я стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем». Поиски полной истины выводят Плотина за пределы платонической традиции к осуществлению философского синтеза. Как отмечает Анри: «Плотин был бы удивлен, если бы его полагали основателем новой, неоплатонической школы. Он рассматривал себя как платоника чистого и простого, без приставок и уточнений – другими словами, как интерпретатора и последователя Платона. Платон, с его точки зрения, обладал истиной, полной истиной»¹¹⁰. Отношение Плотина к платонизму Ю.А. Шичалин характеризует так: «Разумеется, для Плотина странно выглядело бы утверждение, будто истина, – то, что есть на самом деле и что превосходит любое частичное бытие, – достояние той или другой школы. Просто Плотин вместе с Платоном и другими божественными мужами сам видел и знает то, о чем можно предположить по его сочинениям. И когда он счел, что его долг – донести весть об этом, он *обращается к сочинениям и текстам Платона* и близкой ему традиции как к тому, что более всего – применительно к нашей человеческой слабости – способно возвести нас к божественному во всем»¹¹¹. Сразу же обратим внимание на особенно приподнятый тон академического по сути исследования: речь идет об особенном опыте, – жизни, созерцания, ведения, – можно только строить догадки.



¹¹⁰ Цит. по: Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. /Дж. М. Рист – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005. С.101.

¹¹¹ Шичалин Ю.А. История античного платонизма /Ю.А. Шичалин. – М.: Греко-латинский кабинет. 2000. С.264.

Рис. 34. Плотин

Нечто подобное отмечает и Джон М. Рист, солидаризируясь с Хардером: «Помимо естественной склонности к собственным темам, Плотин был способен излагать философию, исходя из двух источников: из традиционных работ великих мыслителей прошлого и из собственного чувства родства с духом Сущего».¹¹² Однако в высказывании Риста акценты расставлены несколько иначе: он подчеркивает многочисленные апелляции Плотина к предшественникам, главным образом, досократикам, пифагорейцам, платоникам, перипатетикам, и стоикам (не исключаяющие полемики), но также подчеркивает свободу Плотина как мыслителя, а не комментатора этих текстов. Таким образом, Рист и констатирует наличие философского синтеза, осуществленного Плотинем, и останавливается вниманием на оригинальности его учения. В нашем случае причастность Плотина к александрийской школе представляет интерес с точки зрения генезиса философского синтеза, его осуществление приходится на пору действия Плотина-схоларха и автора «Эннеад». Разделы «Эннеад» тематизированы Порфирием: первая Эннеада посвящена принципиальной этике, вторая и третья – философии природы и материальной вселенной, четвертая – Душе, пятая – Божественному Уму, а шестая – Единому как первому принципу¹¹³. В шестой Эннеаде Плотин пишет: «Целокупное бытие заключает в себе все существующее и, значит, есть множество; следовательно, оно вовсе не есть единство, и если единство ему принадлежит, то только благодаря его участию в едином. Далее, если сущее обладает жизнью и умом, ибо нельзя же мыслить его мертвым, опять выходит, что оно множественно. Наконец, сущее множественно, насколько оно – ум, и тем более множественно, если (он) содержит в себе всю полноту идей, ибо идея не есть чистое единство, а, скорее, число, и (такова) не только каждая отдельная, но и совокупная идея: она также единство, как мир. Кроме того, единое – первое, тогда как сущее, ум, идеи – не первое»¹¹⁴. Этот фрагмент текста вводит нас в круг основных положений философии неоплатонизма. Плотин формулирует свое учение о едином как первоначале всего сущего, пребывающем за пределами сущности. Единое является источником излияния (эманации) Нуса, предоставляя ему свободу. Нус одновременно един и вездесущ, заключая в себе истинный мир – мир идей. Подобным образом происходит излияние Мировой души из Нуса, она разделяется на отдельные души. Материя возникает как низшая ступень эманации. Чувственный мир – это иллюзорное отражение мира идей. Последняя и высшая цель души, выделяющейся из единого – воссоединение с ним благодаря экстазу, по отношению к которому познание – только подготовительная ступень. Вся сфера бытия: ум, душа, космос – оказываются осуществлением единого: ум и душа – в вечности; космос – во времени. Единому противопоставляется материя, иерархически замыкающая низшую границу бытия. Материя у Плотина бестелесный неаффицируемый субъект, относительно неопределенное подлежащее; она провоцирует высшее к ниспадению в низшее. «Она – зеркало, отражаясь в котором высшее порождает низшее в качестве своего подобия. Итак, сфера сущего охвачена, по Плотину, мощью сверхсущего единого и ограничена немощью несущей материи», – комментирует Ю.А. Шичалин,¹¹⁵ реконструируя систему онтологических построений Плотина. Развивая трактовку теории эманации Дж. М. Риста, И.В. Берестов делает акцент на том, что эманация Ума (Нуса) происходит не «по необходимости», а «по собственной воле» единого (Первоначала): «Благим является действие, предоставляющее свободу иному по отношению

¹¹² Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. / Дж. М. Рист – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005. С.193.

¹¹³ Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / А.Х. Армстронг. – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2003. С.105.

¹¹⁴ Плотин Эннеада VI. 9 / Плотин. Избранные трактаты. – М.: АСТ, 2000. С.303.

¹¹⁵ Шичалин Ю.А. Плотин. / Ю.А. Шичалин // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская Энциклопедия, 1983. С.501-502.

к действующему; 2. Действие Первоначала является наиболее свободным и благим из всех возможных действий; 3. Степень существования *нечто* пропорциональна благодати его действия»¹¹⁶. Таким образом, Берестов вводит читателя Плотина в рассмотрение философом тем онтологической свободы и благодати свободы единого. А.Ф. Лосев иначе расставляет акценты, комментируя VI Эннеаду. В благодати он видит мистический смысл учения Плотина¹¹⁷; в учении Плотина о числе он различает суть диалектики Плотина: «1) Число есть *потенция* умно-сущего, или ... *принцип категориального осмысления сущего*, ибо оно создает пять категорий сущего – тождество, различие, покой, движение и сущее. 2) Число есть *энергия* умно-сущего, или *конструкция предмета, получающаяся в результате соотносительности смысла предмета с принципом умной раздельности и материи*... 3) Число есть *эйдос* умно-сущего, или *индивидуальная конструкция предмета*, т.е. получается уже *символ* ... в предметно-ипостасийно-реальном (значении этого слова)»¹¹⁸. Комментарий Лосева замечателен не только смыслом интерпретации диалектики Плотина, но и тем, что Лосев, начиная с пифагорейского понимания числа, наращивает инструментарий, имманентный философскому синтезу Плотина, поэтапно включает элементы учений Платона, Аристотеля, стоиков для адекватного воссоздания смысла VI Эннеады. В перспективе дальнейших рассуждений следует отметить, что триада «потенция-энергия-эйдос» будет фигурировать в построениях Григория Нисского, равно как и пять упомянутых категорий Платона в рецепции Плотина. Высказывание одного из самых значительных исследователей творчества Плотина, А.Х. Армстронга, характеризует не только стиль «Эннеад» и интеллектуальную культуру Плотина, но и степень пристрастной симпатии, которую последний вызывает у ученых, занимающихся его наследием: «... довольно легко обнаружить в «Эннеадах» несоответствие, и, как мы увидим, каждый разумный интерпретатор Плотина рано или поздно сталкивается с довольно большим количеством антиномий или противоречий в его мысли. Но непоследовательность Плотина – это непоследовательность величайшего ума, и она весьма отличается от бессвязности средних платоников или Филона, людей посредственных, которые никогда не могли должным образом управиться со своим материалом»¹¹⁹.

¹¹⁶ Берестов И.В. Необходима ли эманация? / Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. Приложение И.В. Берестов. Необходима ли эманация? – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005. С.318.

¹¹⁷ Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // А.Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. – М.:Мысль, 1994. С.721.

¹¹⁸ Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // А.Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. – М.:Мысль, 1994. С. 771.

¹¹⁹ Армстронг А.Х. истоки христианского богословия. Ведение в античную философию. / А.Х. Армстронг. – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2003. С.194.

1.6. Стиль Плотина

А.Ф. Лосев, говоря о методах внутреннего оформления речи у Плотина, высказывается с большей определенностью: «Обращает на себя внимание тот особый стиль у Плотина, который трудно обозначить каким-нибудь греческим термином и которым он пользуется в своих внутренних высказываниях. Это те многочисленные места из его трактатов, где он рассказывает о своих мистических восхождениях.... эти места отличаются очень сдержанной формой, очень скромным, почти эпическим повествованием, но под ними чувствуется огромная внутренняя мощь, которая всякому иному дала бы повод для самого несдержанного, самого возбужденного и цветистого стиля. Здесь Плотин употребляет много разного рода образов и мифов, но он пользуется ими весьма сдержанно и благородно, ввиду чего этот его стиль можно назвать **свободноархаистическим**».¹²⁰ Свободно архаистический стиль Плотина происходит от его общего отношения к мифу. Мифы для него – отнюдь не сфера фантазии или поэтического вымысла, но «самое подлинное бытие... коренные принципы бытия и жизни»¹²¹. Плотин пришел к диалектике объекта и диалектике субъекта в их нерушимом единстве, – к диалектике мифа. Следовательно, архаизация текстов связана с их философски-онтологической или символической функцией. Тяготение неоплатоников к пра-философии и к формам мифологического мышления может рассматриваться как интенция сближения философии единого с религией, формирования интеллектуальной мистики.

Предваряя дальнейшие рассуждения о философии Григория Нисского, отметим, что соединение «кажущегося противоположным» для него, в отличие от Плотина, лишь отчасти – сакральная формула, отражающая глубокие интуиции как философский миф; в большей степени – у Григория Нисского этот принцип рационально осознан. С долей импрессионизма отметим движение неоплатонизма к теургии и противоположно направленное движение святоотеческого неоплатонизма к построению рациональной конструкции, лежащего божественное Откровение.

Рист, отмечая существенные стороны учения Плотина, говорит, что философия «царя метафизиков» вышла за пределы конечного мира греков, и что Плотин обозначил «фундаментальные вопросы о человеке, его природе и его месте в мире».¹²² Диалектика субъекта и объекта проявляется в **онтологизации антропологии** у Плотина. В работе В.В. Семенова показано, что неоплатонизм не только обращается к основополагающим вопросам бытия, но и затрагивает сферу **архетипики сознания**: трансцендентного Единого, Ума, души и ничто¹²³, чем определяются пути дальнейшего развития философии, в том числе, и философии каппадокийцев.

Из этого фрагмента текста наперед следует выделить ряд аспектов, необходимых с точки зрения того, как философия Плотина предварила становление символического реализма антропологии Григория Нисского: это – онтологизация антропологии у Плотина; тематизация «Эннеад» как предвестие тематизации трактата «Об устройении человека» и появление у Плотина триады «потенция – энергия – эйдос», важной для последующих построений Григория Нисского. Обращает на себя внимание трактовка Плотинем эйдоса как символа, предвосхищающая аналогичные рассуждения Нисского святителя.

¹²⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. / А.Ф.Лосев М., 1980. С. 549.

¹²¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. / А.Ф.Лосев М., 1980. С. 549.

¹²² Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. / Дж. М. Рист – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005. С.272.

¹²³ Семенов В.В. Архетипика сознания в неоплатонизме и патристике. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / В.В.Семенов. – СПб, 2006.

1.7. Философский синтез

При описании процесса перерождения одного типа культуры в другой в поле зрения исследователя оказывается некая диффузная зона, где «старое» и «новое» стремятся к поляризации, но имеют много общего. Зачастую речь идет об эклектичности философии и мировоззрения в эпоху перехода от Античности к Средневековью. Эта проблема затронута в трудах А.Х. Армстронга¹²⁴, В.В. Бычкова¹²⁵, Дж. Диллона¹²⁶, В.Я. Саврея¹²⁷, Р.В. Светлова¹²⁸ и А.Л. Хосроева¹²⁹ и др. Бычков трактует разнородность идейных течений как эклектизм мировоззрения, являющийся признаком кризиса эллинистической культуры Рима, указывает на разнообразие философских школ, распространение гностических учений, популярность мистериальных культов Востока в среде и элиты, и плебса. Дж. Диллон корректирует эту панорамную характеристику, делая акцент на том, что эклектизм мышления чужд профессиональным философам, сохраняющим верность традициям школы, но, в то же время, Диллон отмечает тенденцию к сближению отдельных школ. Эта тенденция оказывается в центре внимания А.Л. Хосроева, который отмечает ее реализацию на примере философии Александрии. Он показывает, что тяготение к синтезу, наметившееся еще у стоика Посидония (ок. 135 – ок. 50 гг. до н.э.) и платоника Антиоха из Эскалона (ок. 130 – 68 гг.) как платонизирующий стоицизм и стоический платонизм, будет характерно как для римской философии времен Империи в целом, так и для александрийской философии, в частности. Именно эту тенденцию к синтезу Хосроев, вступая в некоторое противоречие с собой, и называет «эклектизмом». Однако ему принадлежит указание (со ссылкой на Диогена Лаэртца), что термин «эклектическое учение» относится к его основателю, александрийскому философу Потамону (рубеж I в. до н.э. – I в. н.э.). Хосроев (при названном незначительном терминологическом сбое) показывает, что александрийский платонизм тяготеет к синтезу, он подготовлен Антиохом из Эскалона (сблизившим учения Платона, Аристотеля и стоика Зенона), Эвдором Александрийским, учеником Антиоха, дополнившим его учение элементами пифагорейства, Потамом (учение которого, по-видимому, близко учению Антиоха), Арием Дидимом. Наибольший интерес представляют оттеночные характеристики александрийской философии, данные Хосроевым. Он делает акцент на том, что тяготение к синтезу в александрийской философской традиции имеет специфическую окрашенность. Философия испытывает влияние научной и экзегетической традиций, оформившихся в Александрии ранее возникновения философской школы. «Основанный Птоломеем I Сотером по совету Деметрия Фалерского, друга и ученика Феофраста, только Музей мог объединить вокруг себя интеллектуальный коллектив математиков, естествоиспытателей, врачей... Во времена Птолмеев философия не играла в круге александрийских наук практически никакой роли»¹³⁰. Он указывает и на то, что культурная атмосфера Александрии стала проводником взаимного влияния иудейской и греческой культур. Так, Аристокл (I в. до н.э.), предшественник Филона Александрийского по части аллегорических толкований, учил: «все,

¹²⁴ Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / А.Х. Армстронг – СПб.: Издательство Олега Обышко, – 2003.

¹²⁵ Бычков В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви / В.В. Бычков – М.: Ладомир., 1995.

¹²⁶ Диллон Дж. Средние платоники / Дж. Диллон. – СПб.: Алетей., 2002.

¹²⁷ Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. / В.Я. Саврей – М.: URSS, 2005.

¹²⁸ Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика / Р.В. Светлов – СПб.: РХГИ, 1998.

¹²⁹ Хосроев А.Л. Александрийское христианство / А.Л. Хосроев – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, – 1991.

¹³⁰ Хосроев А.Л. . Александрийское христианство / А.Л. Хосроев. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, – 1991. С.67.

чего смогла достичь греческая философия, уже сказано в пятикнижии Моисея и оттуда заимствовано греками – мысль, которую будет постоянно проводить Филон»¹³¹. (Эта тема значительна, и она заслуживает отдельного детального рассмотрения вне рамок этого текста, поскольку следует предполагать влияние на Плотина и неоплатоников иудейского компонента культуры, как, впрочем, и египетского). Хосроев продолжает: «Этот топос надолго пережил еврейскую культуру и помимо того, что был принят христианскими авторами, оказал воздействие и на неопифагорейца Нумения (II в. н.э.); ср. его утверждение: «Кто же такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии»¹³². (В Нумении из Апомеи Лосев видит предшественника неоплатонизма). Суммируя сказанное, отметим: неоплатонизм отразил тенденцию к синтезу, впервые наметившуюся еще у философов Академии в качестве реакции на скептицизм. Неоплатонический синтез преимущественно ассимилирует элементы учения Аристотеля, стоиков, пифагорейцев. В александрийской традиции философский синтез как **синтез «первого порядка»** становится **синтезом «второго порядка»**, вовлекая в свое ядро науку, натурфилософию, экзегезу, а через посредство экзегетической традиции, тяготеет и к формам религиозного сознания. На сближение философии неоплатонизма с наукой и экзегетической традицией указывает и Саврей¹³³; он же говорит о философии как религии «наиболее образованных людей»; по этому поводу более точно и определенно высказывается, как упоминалось выше, В.Н. Лосский, говоря о традиции интеллектуальной мистики¹³⁴.

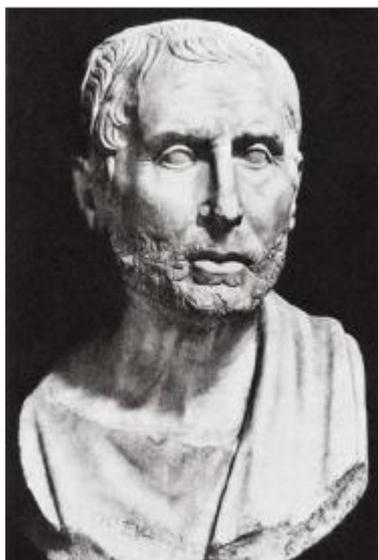


Рис. 35. Посидоний

¹³¹ Хосроев А.Л. . Александрийское христианство./ А.Л. Хосроев. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, – 1991. С. 68.

¹³² Хосроев А.Л. . Александрийское христианство./ А.Л. Хосроев. – М.: Наука, главная редакция восточной литературы, – 1991. С.68-69.

¹³³ В.Я. Саврей. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. / В.Я. Саврей. – М.:URSS, – 2006. С. 173.

¹³⁴ Лосский В.Н. Богословие и боговидение./ В.Н. Лосский. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства 2000. С.147-193.



Рис. 36. Птолемей I Сотер

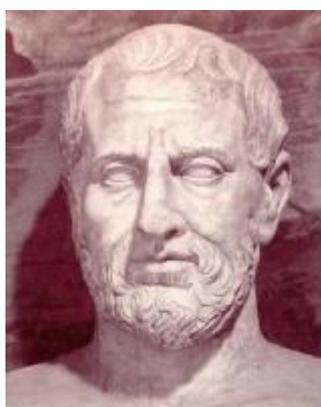
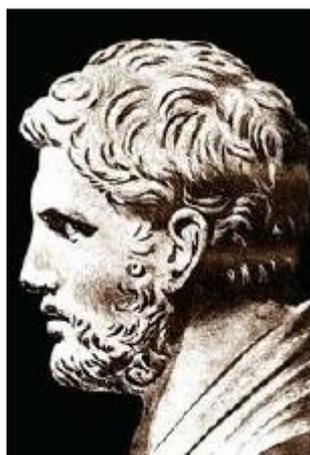


Рис. 38. Теофраст

Рис. 37. Деметрий Фалерский



Уместно обратиться к принципиальному разграничению «синтеза» и «эkleктизма», сделанному А.Ф. Лосевым. Он, указывая на предшественников Плотина (Гая, Альбина, Апулея, Аттика, Аммония Саккаса), утверждает: «Поздних платоников многие и теперь тоже считают какими-то беспринципными эkleктиками. На самом деле привлечение разного рода платоновских, аристотелевских, посидониевских, а также и вообще стоических принципов имело свою собственную принципиальную направленность. Это было исканием существен-

ного единства платонизма, аристотелизма и стоицизма; и это было достигнуто Плотинном в самой роскошной, в самой красивой и убедительной форме»¹³⁵.

¹³⁵ Лосев А.Ф. История античной философии./ А.Ф. Лосев. – М.: Че Ро. – 2005. С. 110.

1.8. Онтология каппадокийцев

Ранее речь шла об онтологии «Эннеад», не открывающей, но замыкающей эпоху Античности, в трудах каппадокийцев закладываются начала христианской онтологии. Ее разработка ведется каппадокийцами в догматическом богословии, прежде всего, в категориальном определении Тринитарного догмата, в эсхатологии, в антропологии. Рассмотрение этих аспектов наследия «великих каппадокийцев» представлено мощной исследовательской традицией историков Церкви, что позволяет прибегнуть к самому краткому реферативному изложению с расстановкой лишь некоторых акцентов, обусловленных надобностями данной работы.

Наиболее последовательно и глубоко онтология каппадокийцев разработана в сфере Троического богословия. Здесь философия имеет богослужбное назначение, но не утрачивает творческого характера. Исследователи богословия святых отцов неоднократно подчеркивали не только смысловые аспекты онтологических определений, но и происходящую в философии каппадокийцев трансформацию категориального аппарата античной философии. Одним из первых к этой проблеме обратился В.В. Болотов: «То, что и ныне часто упускается из виду, – это до изящества тонкое уяснение тремя Великими Каппадокийцами источника различения Лиц Св. Троицы при утверждении Единосущия – омоусии. А именно, что источник не в уся (на что сбивалась доникейская мысль и от чего рождались две крайности – маркеллианства и арианства), а во взаимоотношениях Лиц Св. Троицы. Св. Василий рассуждал: «Отец есть имя Божие не по сущности и не по действию, но по отношению, какое имеет Отец к Сыну или Сын к Отцу». Отец «больше» Сына по причинности и равен по природе. Это тоже своего рода субординатизм, но не по божеству и не по сущности (как у Оригена и даже у Афанасия), а по ипостасным отношениям. Вот это преодоление субординатизма... и составляет гениальное достижение каппадокийского богословия»¹³⁶. Принципиальное значение имеют наблюдения В.М. Лурье и архимандрита Киприана (Керна): речь идет о категориях «сущности» (οὐσία) и «ипостаси» (ὑπόστασις) в Тринитарном догмате. Если архимандрит Киприан как представитель предшествующего поколения исследователей патристики, обращаясь к Тринитарному догмату, указывает на зависимость категориального аппарата каппадокийцев от Плотина и Аристотеля, то Лурье уточняет суть произошедшей трансформации категориального аппарата. Так архимандрит Киприан пишет о каппадокийцах: «Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, что есть бытие в Ипостаси. Если Плотин впервые различил «сущность» как «бытие вообще» от «ипостаси», как «определенного бытия» то отцам каппадокийцам открылось нечто более глубокое и существенное по смыслу. Они, в лице св. Василия, исходя их Аристотелевской *Substantia abstracta et concreta* прозрели в сущности и Ипостаси различие общего от частного («сущность и Ипостась имеют то отличие, которое имеется между общим и частным, – между живым существом вообще и данным человеком»)»¹³⁷. Лурье показывает, что при обращении к «Категориям» Аристотеля понятие «сущность» в богословии остается аристотелевским и уточняет: «Василий Великий закрепляет в христианском богословии термин «сущность» исключительно за теми сущностями, которые Аристотель назвал вторыми, то есть, для родовых понятий»¹³⁸, универсалий. Что же касается «ипостаси»: «Понятие «первой сущности» Василий Великий и Григорий Богослов заменяют понятием «ипостась», но делают это так, что значение христианского тер-

¹³⁶ Цит. по: Карташев А.В. Вселенские Соборы. – М., 1994. С. 113.

¹³⁷ Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, – 1996, С. 137-138.

¹³⁸ Лурье В.М. При участии В.А. Баранова. История византийской философии. Формативный период. – СПб.: АХИОМА, – 2006. С. 81.

мина далеко простирается за рамки аристотелевского определения. Когда Василий Великий определяет Аристотеля (а точнее одна из двух ее разновидностей: первая сущность) заменяется новой категорией – ипостась. Можно сказать иначе: вместо аристотелевской «первой сущности» будет введена новая категория, одиннадцатая»¹³⁹. Описание внутритроичных отношений и описание воплощения Логоса потребовало от каппадокийцев трактовки ипостаси как вместилища сущности, а не только как некоей части общего целого. Изменение категориального аппарата было вызвано необходимостью сделать его пригодным для «фундаментальной перестройки онтологии» в ситуации смены исторических эпох Античности и Средневековья.

Своего рода полемика с Плотиним разворачивается и на страницах трактата «Об устройении человека».

На примере сравнительного анализа трактата Григория Нисского «Об устройении человека» и VI Эннеады Плотина можно увидеть, как прямое заимствование Григорием Нисским категориального аппарата Плотина (в описании космогонии, он использует пять идеальных категорий Платона в рецепции Плотина: «сущность», «движение», «покой», «тождество», «различие» (Плотин, VI Эннеада)), так и поляризацию их учений (в XXIV главе трактата «Возражение утверждающим, что вещество совечно Богу»).

В XXIV главе Григорий Нисский формулирует свою теорию «творения из ничего» и теорию энергийной природы вещества. Конечной его целью является упразднение понятия о совечности материи как принципа зла – Богу.

Учение об энергийной природе вещества может и должно рассматриваться во взаимосвязи с учением об апокатастасисе. Это учение – наиболее сложная и проблемная часть наследия Нисского святителя, из-за его неоплатонической составляющей Григорий Нисский не был включен в чин Вселенских учителей и святителей. В трудах по богословию патристики ему уделено значительное исследовательское внимание, на этом фоне позволим себе сосредоточиться лишь на некоторых частностях взаимосвязи учения об апокатастасисе с неоплатонизмом, сравнив «Эннеады» и трактат «Об устройении человека».

Учение об апокатастасисе получило отражение в VII, XVIII – XXVIII, особенно в XXI и XXV главах трактата «Об устройении человека». Обращаясь к «Эннеадам», следует сделать акцент на истолковании А.Ф. Лосевым диалектики Плотина как диалектики числа.

В восстановлении человека происходит возвращение от множественности к единичности (даже не к состоянию Адама (т.к. Григорий Нисский подчеркивает: в Библии говорится вначале не об *Адаме*, состоящем из персти и духа, т.е. двоице, но о *человеке* «Сотворим человека по образу и подобию Нашему»)).

С образом «возвращения к единичности» связана и введенная в богословие патристики Григорием Нисским теория «разделений», главным в чреде которых становится разделение на мужской и женский пол и соответствующее тому, аскетическое по своему характеру, учение о преодолении этих двойственностей. Это учение получило развитие у Максима Исповедника¹⁴⁰.

В учении об апокатастасисе Григория Нисского эйдос определяет индивидуальные, персоналистические черты человека; эйдос (облик) с изменением возраста неизменен, чем соответствует неизменности первообраза. Эйдос омрачается «звероподобием страстей», а восстанавливается по мере освобождения от них. Учение об энергийной природе вещества позволяет видеть в учении об апокатастасисе, условно выражаясь, «закон сохранения энер-

¹³⁹ Лурье В.М. При участии В.А. Баранова. История византийской философии. Формативный период. – СПб.: АХИОМА, – 2006. С. 82.

¹⁴⁰ См. В.М Живов, С.Л. Епифанович.

гии»: воссоединяются не только первоэлементы, входившие в состав человека, но и качественные характеристики, персональный состав которых определен эйдосом.

Эйдос (облик) переменается, согласно Григорию Нисскому, при произвольном выборе зла,

Введенная в учение о человеке теория трихотомии позволяет Григорию Нисскому дать новую трактовку апокатастасиса по сравнению с Платоном и Плотинем в вопросе **свободы воли** человека по отношению к выбору добра и зла.

Тема платонических истоков апокатастасиса раскрыта в диссертации Лиходедова, а Лурье в отзыве на нее показал, что и у Платона, и у Плотина тема свободы выбора человека осталась неразрешенной¹⁴¹; не понятно, по какой причине переводчик и комментатор трактата «Об устройении человека» не детализирует разрешения темы свободы воли Григорием Нисским.

Для начала, райское древо познания добра и зла, согласно Григорию Нисскому, – древо уведения добра и зла. Зло в трактовке Григория Нисского относительно: как неполнота уведения человеком Божественного Домостроительства; как ошибочное предпочтение «мнимости того, что радует чувство». Мнимость этого предпочтения, не соответствующего достоинству человека¹⁴², рассеивается памятью о **скорбях**. Учительный и благой смысл скорбей, их отличие от зла, – аскетическая тема, введенная Григорием Нисским в теорию апокатастасиса. Онтология в апокатастасисе Григория Нисского приобретает аскетический и сотериологический смысл.

Вопрос об апокатастасисе у Плотина и у Григория Нисского оборачивается вопросом антропологии о свободе воли человека и – последовательно – вопросом онтологии о разном онтологическом статусе разных уровней, градаций, бытия.¹⁴³

Этот полемический диалог Григория Нисского и Плотина показывает динамику размежевания онтологии Античности и Средневековья.

¹⁴¹ Лурье В.М. Апокатастасис и свобода воли. //SCRINIUV/Журнал патрологии, критической агиографии и церковной истории. Т. 2. СПб.:Byzantinorossica – С.470-480.

¹⁴² В теории трихотомии человек состоит из «растительных сил» – «животных сил» – ума как богоподобия человека. Выражение «силы» соответствует учению Григория Нисского об энергийной природе вещества. В учении Григория Нисского отсутствует понятие «материя», т.к. в античной философии материя была «принципом зла» (см. митрополит Макарий (Оксиюк), ей противопоставляется тварное «честное вещество»). Вещественный состав человека сам по себе не является «злым» началом, он без-образен (не он, а ум непосредственно сообщается с Богом и затем последовательно и в определенной пропорции передает богоподобие и вещественному составу, в котором он, ум, пребывает несозерцаемо и повсеместно).

¹⁴³ Лурье В.М. Апокатастасис и свобода воли. //SCRINIUV/Журнал патрологии, критической агиографии и церковной истории. Т. II. СПб.:Byzantinorossica – С.470-480.

1.9. Пути влияния языческого и святоотеческого неоплатонизма на культуру переходной эпохи

Онтологические представления каппадокийцев способны репрезентировать мировоззрение своей эпохи в той мере, в которой практически связаны с реалиями своего времени. В этой связи уместно обратиться к теме, заданной исследованием Шичалина, – институциональной оформленности платонизма, неоплатонизма¹⁴⁴. Этот ракурс выявляет масштаб влияния философской школы на культуру, показывая учение не в его локальном, профессиональном значении, а в практической взаимосвязи с мировоззрением своей эпохи. Шичалин показал, что для сохранения и развития традиции философской мысли важен институт школы. В этом плане Плотин и его последователи верны платонической традиции, школьная доктрина неоплатонизма была разработана учеником Плотина, Ямвлихом Халкидским. Неоплатонизм в эту пору и позже представлен философами римской (III в. Плотин, Порфирий), сирийской (IV в. Ямвлих Сопатр Апамейский, Дексипп), пергамской (IV в. Эдесий, император Юлиан (361-363)), александрийской (IV-VII в. Ипатия, Исидор, Стефан Византийский) школ. Функция школы в платонизме шире, чем исключительно поддержание традиции философствования: синтез, осуществленный средними платониками, позволяет платонизму суммировать достижения античной культуры и представлять ее; но, главное, институт школы берет на себя нагрузку, могущую быть распределенной между религиозными, научными, образовательными, государственными социальными институтами. Этим объясняется значимость философского синтеза неоплатонизма как мировоззренческого основания культуры поздней Античности.

В прикладном аспекте влияние неоплатонизма на культуру поздней Античности обнаруживается в изменении опыта мировосприятия, который получил отражение в символизме культуры и в ее сакрализации. С наибольшей очевидностью эти сдвиги проявились в государственной идеологии и в символах государственной власти, что вполне правомерно в логике традиции, у начал которой – Платон, сформулировавший философию государства. Фактически каналами влияния неоплатонизма на представителей власти была – в случае Плотина – его близость к сенату (часть его римских учеников происходила из сенаторского сословия) и некоторая симпатия к Плотину со стороны императора Галлиена¹⁴⁵.

В Риме титул «император» был званием, которым солдаты награждали полководца за выдающиеся заслуги, официальным титулом первых властителей Рима был «принцепс сената» – первый в сенате, хотя и Гай Юлий Цезарь, и Гай Юлий Октавиан Август имели звание императоров. «Принцепс не был царем. Римлянам первых веков нашей эры была чужда идея рабского повиновения властелину (на практике, конечно, случалось иначе – при таких владыках, как Калигула, Нерон или Коммод). Иметь царя (тех по-латыни и βασιλεύς по-гречески) они считали уделом варваров. Со временем идеалы Республики ушли в небытие. Аврелиан (270–275) окончательно включил в свою официальную титулатуру слово dominus – господин. Настала эпоха домината, сменившая принципат. Но только в Византии идея императорской власти обрела самую зрелую форму. Как Бог суть высшее всего мира, так император возглавляет царствие земное. Власть императора, стоявшего на вершине земной империи, организованной по подобию иерархии «небесной», священна и богохранима... (титул василевса ромеев официально принял в 629 г. Ираклий I, хотя народ стал называть так своих владык много ранее)»,¹⁴⁶ – констатирует С.Б. Дашков в монографии «Императоры Визан-

¹⁴⁴ В этом аспекте каппадокийцы оказываются преемниками платонической традиции.

¹⁴⁵ Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности./Дж. М. Рист – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005. С. 16-19.

¹⁴⁶ Дашков С.Б. Императоры Византии. – М.: Издательский дом «Красная площадь», 1996. С. 20-21.

тии». В этой связи допустимо отметить ряд совпадений: новая формула в титулатуре Аврелиана появляется в год смерти Плотина, т.е. тогда, когда идея иерархии уже получила дискурсивную выраженность в философии неоплатонизма; титулование Ираклия приходится на время деятельности Максима Исповедника, составившего комментарии на труды Дионисия Ареопагита об иерархии. О влиянии Ареопагита на формирование этой идеи применительно к имперской идеологии писал С.С. Аверинцев¹⁴⁷. «Новые цивилизации возникают лишь там, где соответствующие идеи созрели в умах», – замечает историк византийской философии В.М. Лурье¹⁴⁸. При описании процесса перерождения одного типа культуры в другой в поле зрения исследователя оказывается некая диффузная зона, где «старое» и «новое» стремятся к поляризации, но имеют много общего.

С наибольшей полнотой неоплатонизм как философия культуры проявляется во время правления императора Флавия Клавдия Юлиана, последователя Ямвлиха, пытавшегося создать иерархию языческого жречества, разработать теологию, символику и догматику новой религии на основе неоплатонизма. Именно он, вошедший в церковную историю как Юлиан Отступник, стал основным оппонентом в философской полемике и политическом противоборстве с каппадокийцами.

Каппадокийцы наследуют традицию неоплатонизма в плане причастности к школе в аспекте ее институциональной оформленности и в силу своей причастности к афинской и, главным образом, александрийской школам, а также и потому, что школьная традиция складывается и в христианстве вместе с возникновением огласительного училища в Александрии. Масштаб влияния «великих каппадокийцев» на культуру Средневековья усиливается по сравнению даже с местом и значением платонизма и неоплатонизма в культуре Античности, что объясняется слиянием философии и религии в единую философско-догматическую систему, а также миссионерской нацеленностью деятельности отцов церкви в эпоху перехода христианства из религии гонимой общины в религию Вселенской империи. В этом ключе особенное значение имели активность административной деятельности Василия Великого, участие каппадокийцев в формировании богослужебного чина и обряда ранневизантийской Церкви, влияние «великих каппадокийцев» на формирование проповеди как риторического жанра, а также формирование под их влиянием наглядной проповеди языком богослужебного искусства. Не последнее место в этом деле занимает восприятие Евангелия как педагогической, «школьной», системы, где Бог именуется Учителем, апостолы – учениками.

¹⁴⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977.

¹⁴⁸ Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период./ В.М. Лурье при участии В.А. Баранова. – СПб.: АХИОМА, 2006, С. 13.

1.10. «Дезинтеграция стиля» и «ἀρχή» в культуре позднего эллинизма

Влияние философии на мировоззрение эпохи не может рассматриваться как односторонний процесс, существовало некое встречное движение, создававшее поле развития философской мысли, атмосферу ее формирования. Культура переходной эпохи в ее наиболее наглядных формах, – изобразительном искусстве и литературе, – позволяет в общих чертах наметить границы этого явления.

Вернемся к немаловажной частности – определению Лосевым внутреннего стиля оформления речи Плотина как **свободноархаистического**. Поскольку ранее речь шла об особенном статусе мифа в философии Плотина и о том, что противостояние язычества и христианства переходит «в глубину мистических и религиозных вопросов», уместно обратить внимание на пограничную зону их взаимодействия. Влияние неоплатонизма на культуру осуществляется, можно сказать, двумя встречными потоками, «снизу» и «сверху». Причина тому кроется в особом статусе, который приобретают миф и понятие ἀρχή в неоплатонизме и у непосредственных предшественников Плотина.

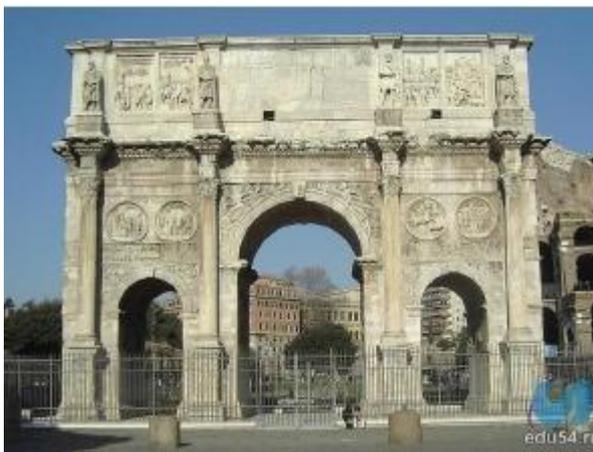


Рис. 39. Арка Константина

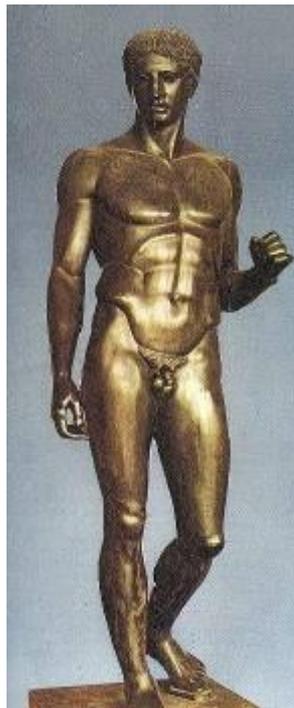


Рис. 40. Для определения греческого идеала создан термин «калокагатия»

Неоплатонизм провоцирует «дезинтеграцию стиля» в сфере художественной культуры, существом которой стала **«архаизация»** стиля в литературе и искусстве. В отечественной и зарубежной науке переход от позднеэллинистической культуры к культуре ранней Византии описывается объемно, но не вполне согласованно в литературе по философии, эстетике, истории литературы и искусства. Момент кризиса был выделен для детального рассмотрения и анализа Е.Китцингером¹⁴⁹, посвятившего «дезинтеграции стиля» монографическое исследование. Автор отталкивается от анализа группы памятников, в которых с неожиданной силой обозначились «низовые» фольклорные традиции и стремление к архаизации художественной формы. Характерным примером тому служит изображение тетрархов, парный портрет соправителей Диоклетиана и Максенция, позже – портрет Константина и арка Константина. Парадоксом этих памятников является то, что они происходят из императорских мастерских, а отнюдь не из провинциального ремесленного центра и, соответственно, «огрубление», архаизация, стиля является не столько показателем упадка ремесленной традиции, сколько неким декларативным заявлением. В портретных изображениях Китцингер различает не только и не столько «снижение» стиля, сколько переакцентуацию смысла: внимание художников сосредоточено не на передаче индивидуальной портретной характеристики героев, но на воплощении идеи сакральных оснований власти. В парном портрете Диоклетиана и Максенция, – в этом, несомненно, официальном памятнике не сохранилось и намек на классическую калокагатию и ее проявления в искусстве Рима. В стилистике памятника очевидно обращение к античной скульптуре эпохи архаики. Та же тенденция проявилась в рельефах консульских диптихов, где форма подчеркнута архаична. Китцингер выделяет проблему «патрона» как доминирующий стилеобразующий фактор в искусстве и указывает на тот момент, что «варварские» традиции поколебали классическую систему не столько стихийным прорывом снизу, сколько в результате направленной политики. Этот

¹⁴⁹ E. Kitzinger *Byzantine Art in the making: Main lines of stylistic development in Mediterranean Art 3rd – 7rd Centuru.* – Cambridge. 1977. 175 p. Larousse encyclopedia of Byzantine and Medieval art. (Gen. ed. R. Huyghe; Text by E. Evershed) – London, 1974.

переворот Китцингер связывает с деятельностью Диоклетиана (284 – 305). Китцингер усматривает взаимосвязь процесса «дизинтеграции стиля»¹⁵⁰ в сфере художественной культуры с оппозиционной по отношению к аристократии ориентацией императора на армию и плебс, что было сопряжено с милитаристской политикой правителя. Диоклетиан вскрыл огромный резервуар художественных традиций, пребывавших до этого времени под спудом официального искусства, разнородные этнические традиции получают легализацию и активно влияют на процесс развития стиля империи. Концепция Китцингера важна, поскольку она выделяет поворотный момент в развитии позднего античного искусства на рубеже Средневековья, но допускает уточнения. Следует подчеркнуть, что архаизация формы характерна именно для памятников официального искусства, т.е. имеет идеологический характер. Функция императорских портретов, консульских диптихов и т.п. не столько эстетическая, сколько представительская, – портрет мог замещать собою персону отсутствующего на той или иной церемонии императора или консула, соответственно, и идеи, выраженные в произведениях этого круга, мало зависят от творческой установки мастера, но отражают цели и идеи заказчика. Осмелимся предположить, что именно неоплатоническая трактовка *ἀρχή* определила усиление архаизации в стилеобразовании имперских памятников, в этом случае уместно прибегнуть к авторитету В.Н. Залесской, прямо указавшей на влияние александрийской экзегезы на произведения этого круга, а также на взаимосвязь одной из групп так называемого «византийского антика» с имперской идеологией¹⁵¹. Особый статус мифа в учении Плотина, отразившийся даже на характерном для него стиле речи, становится основанием для сближения на основе неоплатонизма столь, казалось бы, разнородных стилеобразующих факторов как **влияние Востока** (разнородное само по себе¹⁵²) в стилистике литературы и искусства, **влияние фольклора** и уже упомянутая **ориентация на старину**. В аспекте проблематики этой работы важен тот факт, что «поставщиком» эзотерических учений Востока была Александрия, на него обращает внимание Р.В. Светлов в монографии «Гнозис и экзегетика».¹⁵³



Рис. 41. Греческие памятники эпохи архаики

¹⁵⁰ Имеется в виду распад римской художественной системы на рубеже перехода от поздней Античности к раннему Средневековью.

¹⁵¹ Залесская В.Н. Прикладное искусство Византии IV – XII веков: опыт атрибуции./В.Н. Залесская – СПб.: Государственный Эрмитаж, – 1997.

¹⁵² В.В. Бычков. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. – М., 1995.

¹⁵³ Р.В. Светлов. Гнозис и экзегетика. – СПб., 1998.

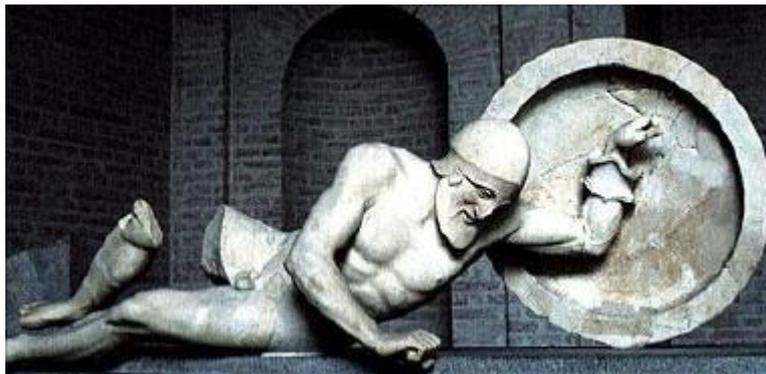


Рис. 42. Раненый греческий воин

Если формирование классического римского портрета основывалось на традиции античной калокагатии, вступившей во взаимодействие с натурализмом сакрального портрета этнической традиции римлян, то в означенный период происходит распад калокагатии. Тожество духовного и физического совершенства отступает на второй план. Происходит спиритуализация образа. Она достигается посредством усиления активности формальных элементов изобразительного языка: самодовлеющее значение приобретает фактурная обработка камня, в резьбе преобладает линейное начало. Нарушение соразмерности анатомических пропорций приводит к усилению экспрессии образа. Идея «развоплощения» духа приводит к изменению структуры образа. Формальные элементы языка приобретают самостоятельный статус под воздействием художественных традиций Сирии и Ирана, предвосхищая рождение символизма. Чуткость к подобным веяниям Востока обнаруживают средние платоники и неопифагорейцы. В частности, – что немаловажно, – к ним прибегают прямые предшественники Плотина, оказавшие значительное влияние на него, – Нумений из Апамеи и Аммоний Саккас. Доподлинных сведений о них сохранилось, увы, немного, но, по-видимому, Нумений был как-то связан и с Александрией, и с Римом,¹⁵⁴ Аммоний же – представитель Александрийской школы. «Известно..., что Нумений в своем учении уделял большое внимание учениям брахманов, иудеев, магов и египтян...».¹⁵⁵ Согласно Порфирию, Плотин «везде следовал за Аммонием и под его руководством достиг в философии такого прогресса, что захотел познакомиться с тем, что практикуют персы и в чем достигли совершенства индусы»,¹⁵⁶ само обучение у Аммония имело характер таинственного посвящения. Для нас эти сведения примечательны, так как они свидетельствуют о прозрачности границ между Римом и Александрией, а также между эзотерическими учениями Востока и философской традицией неоплатонизма¹⁵⁷. В отношении влияния на художественный стиль «неоплатоническая эстетика» и «художественные традиции Востока» могут быть сближены, как явления одного порядка. Рассуждая о символизме раннего Средневековья, С.С. Аверинцев прямо указывает на то, что правомерность обращения неоплатоников к Востоку, собственно, задана Платоном: «Сакрализация греческой философии идет с оглядкой на идеализированный и обобщенный образ восточного мудреца – образ, в котором сливаются до неразличимости персидский «маг», индийский гимнософист и египетский «священнокнижник». Недалеко раннехристианские мыслители, особенно живо чувствовавшие знамения времени, так часто вспоминают презрительные слова, вложенные Платоном в уста египетского жреца, будто бы беседовавшего с Солонем в Саисе: «О, Солон, Солон! Вы, греки, вечно остане-

¹⁵⁴ Диллон Дж. Средние платоники. – СПб., 2002. С. 346.

¹⁵⁵ Диллон Дж.. Средние платоники. / Дж. Диллон. – СПб., 2002. С. 348.

¹⁵⁶ Диллон Дж. Средние платоники / Дж. Диллон.. – СПб., 2002. С. 365.

¹⁵⁷ Следует оговориться, Нумения из Апомеи историки философии относят то к платоникам, то к пифагорейцам.

тесь детьми, и не бывать эллину старцем: ведь нет у вас учения, которое поседело бы от времени!». Все это характерно для эпохи. Но не следует забывать одного: ориентализация античной культуры в последние века существования последней отнюдь не была случайным и внешним – относительно сущности античной культуры – «вторжением», «засильем» или «наплывом» некоего чуждого «восточного элемента». Напротив, эта ориентализация явилась логическим завершением путей самой античной культуры, следствием ее собственных внутренних противоречий и слабостей, но также реализацией фундаментального задания, заложенного в ее основах. Если бы тяготение к Востоку как к своей дополняющей противоположности не входило в сущность античной культуры, от античной культуры пришлось бы отлучить, например, Платона»¹⁵⁸.

Спиритуализм искусства Востока находит себе параллель в возрождении наследия греческой архаики в сфере художественной культуры. Одной из наиболее общих тенденций развития литературы является обращение к архаичным формам античного наследия.

Проявления этой тенденции многообразны. Это реставрация дорического диалекта, архаической лексики и метрики в творчестве Синесия из Кирены¹⁵⁹. В экспрессивном стиле Нонна Панополитанского происходит возрождение мифологических речевых структур:

...дайте мне нартекс, мималлоны, и наплечной пестроспинной небридой, вместо обычного хитона оденьте мою грудь, полной Маронова благоухания божественного; пусть глубинная Эйдофея и Гомер грубую тюленью шкуру оставят Менелаю!¹⁶⁰

Обилие синонимов, метафор, антономазий, схожа с речевыми структурами неоплатонической и святоотеческой апофатезы¹⁶¹. Аллегии, метафоры, параболы и парафразы ранневизантийской литературы зачастую служат для передачи трансцендентного смысла.

В литературе архаизация языка родственна обращению к фольклорным истокам. Вторжение элементов просторечия в литературные жанры прослеживается на примере как христианской, так и еретической письменности. Так, например, Арий, будучи блестящим оратором, «снижает» до шокирующих форм свой стиль, ориентируясь на запросы толпы. Новым жанром ранневизантийской литературы являются монашеские хроники, составившие основу «патериков». С.С. Аверинцев и Л.А. Фрейберг указывают на то, что в их языке сказалось плодотворное влияние фольклора: «Говорили об авве Аммоне, что некие пришли к нему судиться. Старец, слыша это, притворился глупым. И вот одна женщина сказала другой, стоявшей близ нее: этот старец юродствует. Старец услышал ее, и, подозревая, говорит ей: сколько я употребил трудов в пустынях, чтобы приобрести это юродство, и ужели для тебя я должен потерять оно?»¹⁶² Интонации образы обыденного просторечия характерны для патериков. Не следует, однако, определять существо жанра «монашеских хроник» исключительно по этому признаку. Сразу же отметим: это – изощренное просторечие, зачастую оно является нарочитой «архаизацией». Среди «простецов» этого жанра Афанасий Александрийский, Софроний Иерусалимский, Иоанн Мосх. Так, например, с именем Афанасия Александрийского связано определение догматов христианского вероисповедания. В искушенном просторечии текстов патериков запечатлен мистический опыт основателей пустынножительства. Оно, подобно просторечию притч Ветхого и Нового Завета, а также «Агады» (экзегетический жанр иудейских еженедельных поучений, разъяснения морали

¹⁵⁸ Аверинцев С.С. Символизм раннего средневековья (К постановке вопроса) http://www.geocities.com/katz_us_il/aver/

¹⁵⁹ Аверинцев С.С. Византийская литература IV – VII вв. – «История Византии» т. I. – М., 1967. С. 42.

¹⁶⁰ Нонн Панополитанский; цит. по: Захарова А. Глобус звездного неба: поэтическая система Нонна Панополитанского / А. Захарова, Д. Торшилов. – СПб., Алетей, – 2003. – С.108.

¹⁶¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев – М., 1997. – С.146.

¹⁶² Древний патерик. – М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1899. – С. 274 (репринт, М., 1997).

Пятикнижия в форме притч, рассказов, басен, парабол, легенд и др.), служит передаче мистического смысла. Апофтегмы, входящие в состав патериков, рождаются из поучения в Писании, одного из постоянных монашеских деланий, из «заклочения ума в слова» Писания, воспринимаемого как благовествование в пустыне и живое руководство в деле подвижничества. «Парадигмой» монашеского служения становится не идеальный тип эллинского мудреца и героя, т.е. не «божественный человек», а библейский «человек Божий» (Д. Бартон-Кристи, А.И. Сидоров, В.М. Лурье). Характеризуя языковую среду египетского монашества, в которой появляются народно-монашеские хроники, В.М. Лурье говорит, что это среда эллинистического иудео-христианства: «Если она не испытала эллинизации «второй волны», захватившей в III в. только интеллектуалов, то зато сама ее «иудейская» (точнее, ветхозаветная – принадлежащая египетским общинам Ветхозаветной Церкви) основа была эллинистична. В Египте всегда и везде, а не только в школе Оригена, христианство проповедовалось на языке греческом и, точнее, на языке греческой культуры»¹⁶³. На этом примере мы видим, что и по иудейской, и по эллинской линиям снижение стиля, «архаизация» становятся неким сакральным знаком. Развитие жанра «монашеских хроник» также отражает тенденцию к усилению именно сакрального смысла.

Патерики включают в себя не только поучения (апофтегмы), но и житийные повествования, восходящие к античным жанрам биоса и энкомия.¹⁶⁴ Биосы входят в состав патериков, а также существуют как самостоятельный жанр. В соответствии с характером жанрообразования средневековой эпохи, на основе биосов формируются «жанровые конгломераты»¹⁶⁵ – синаксрии («собрания») и минологии («календари») – чтения, соответствующие годовому богослужебному кругу. Вновь следует подчеркнуть сакрализацию текстов, – с одной стороны, а с другой, – и слияние антропологических и космологических представлений в жанре, отражающем священный порядок мироздания, картину мира в целом¹⁶⁶: происходит «уплотнение» жанровой структуры, поскольку соединяется начало личностно-эмоциональное и представления о космосе, годовом богослужебном круге.

Ранее говорилось о тяготении к фольклорной или архаической традиции писателей различных убеждений: и ересиарха Ария, и святителя Афанасия, и язычника Синесия. Подобные же изменения происходят в литургической гимнографии, имеющей и античную, и иудейскую, и сирийскую предысторию. В ранневизантийскую эпоху самым значительным представителем этого жанра является Ефрем Сирийский, его произведения написаны легко запоминающимся пятисложником, что соответствует надобностям проповеди. О произведениях такого рода Григорий Нисский пишет: «Путники в повозке и на корабле, ремесленники, занятые сидячей работой, короче говоря, мужчины и женщины, здоровые и недужные, прямо-таки почитают за наказание, если что-нибудь помешает твердить эти возвышенные уроки»¹⁶⁷. Сирийская поэзия, – констатирует Аверинцев, – явилась последним «по времени, а не по значимости» источником ранневизантийской гимнографии, ее формирование предварено взаимным влиянием греческой и семитской культур еще начиная с «первой волны» эллинизации, а именно: библейской поэзией в передаче Септуагинты; позднейшими иудейскими гимнами синагогального богослужения (включая жанр пийут, в котором несомненно различимо греческое влияние), особым строем устной проповеди с ее смысловыми и звуко-

¹⁶³ Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. – СПб., 2000. – С.46.

¹⁶⁴ Т.В. Попова. Античная биография и византийская агиография. // Античность и Византия. – М., 1975. С. 218 –265.

¹⁶⁵ Выражение Д.С. Лихачева – Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – М., 1979.

¹⁶⁶ Здесь мы отмечаем взаимодействие антропологии и космологии в сфере литературного процесса, – это важно в аспекте дальнейших рассуждений о параллельных процессах в философии ранних платоников и каппадокийцев, – о чем будет сказано несколько позже.

¹⁶⁷ Григорий Нисский. Цит. по: «История Византии» т.I. – М., 1967. С. 45.)

выми параллелизмами.¹⁶⁸ Завершение формирования канонической структуры в житийном каноне приходится на VI век, то есть, совпадает по времени с формированием канона в традиции изобразительного искусства.

Из сказанного следует: «архаизация» в ранневизантийской культуре – это объемный процесс, связанный с мировоззрением эпохи, а не с внешними техническими приемами художеств. Несомненным является то, что архаизация, ориентализм, взаимодействие эллинской и иудейской культур, сакрализация форм художественного мышления не являются случайными и обособленными явлениями позднеэллинистической и ранневизантийской культуры. Они имеют, очевидно, общую идейную основу. Из этого арсенала заимствуются идеи и формы, отражающие священные начала бытия. Эти стилистические импульсы взаимодействуют с философией неоплатонизма.

У Плотина происходит разделение образов на эстетические образы и знаки, внеэстетические по своему характеру. Эти знаки указывают на реальность божественного бытия. Согласно весьма распространенному мнению, соотношение образа и первообраза, столь значимое для всей культуры Средневековья, привнесено в ее арсенал Плотиним¹⁶⁹. Основу принципов символизации, оформившихся в эстетике неоплатонизма (материальный знак, указывающий на духовное содержание), составляет не только оппозиция материи/духа, свойственная учению Плотина, но и прием типологии, усвоенный им из иудейской экзегезы. Неоплатонизм повлиял на развитие символических форм в искусстве, а также и на особый сакральный статус деэстетизации художественной формы, которая, как видим, связана с упомянутой ее архаизацией.

У Нумения из Апамеи – одного из предшественников строго систематического платонизма, близкого к пифагорейцам, смысл понятия *ἀρχή* выявляется следующим контекстом: «все души охватываются общей, уже Мировой душой... как бы они ни были различны между собою... и какие бы различные тела они собою ни определяли... Этот круговорот начинается с Млечного Пути нисхождением души по небесным сферам на землю... причем с постепенным воплощением в материю душа все больше приобщается к злу... Только освободившись от уз тела, душа соединяется со своими «началами» – *archai* и начинает свой путь восхождения к небу».¹⁷⁰

¹⁶⁸ А.С.Десницкий А.С. Семитские истоки византийской литургической поэзии. //Традиции и наследие христианского Востока. – М., 1996. С. 209–220

¹⁶⁹ Вопреки распространенному в среде авторитетных ученых мнению, на самого Плотина повлияла экзегетическая традиция и, по-видимому, разработка понятия «архетип» Филоном Александрийским и Климентом Александрийским.

¹⁷⁰ Нумений из Апомеи. – Цит. по: Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 550.

1.11. Распад античного канона в призме дуалистических учений и теории дихотомии

Духовность в духе позднеантичного дуализма связана с развоплощением. Следовательно, в художественной культуре с архаизацией формы связана идея приоритета духа, что имеет следствием вытеснение мимесиса¹⁷¹. Дуалистические учения, корреспондирующие с учением Плотина, отразившего в своем учении наиболее точно и полно «онтологические и антропологические сдвиги» в атмосфере культуры позднеэллинистического периода, явились причиной распада античного канона

Дуализм плоти и духа, чувственного и ноэтического, составляет основное противоречие неоплатонизма, причем, заметим, не только языческого, но и до-каппадокийского христианского, где складывается теория дихотомии. Антропологическая теория дихотомии включена Григорием Нисским в его учение о человеке, но была преобразована в теорию устройства человека по образу Бога-Троицы, получившую название теории трихотомии. Впрочем, у Нисского святителя и сама теория дихотомии приобретает иное значение и смысл по сравнению с ее трактовкой его предшественниками. Главенствующим понятием, определяющим устройство человека, согласно Григорию Нисскому, становится «образ Божий».

Учение о человеке Григория Нисского оформляется в непосредственной зависимости от хода догматической мысли «великих каппадокийцев» в области категориального определения Тринитарного и Христологического догматов, и в этом плане оно представляет соборный опыт каппадокийского единомыслия. Характеризуя место и значение учения о человеке как образе Божиим в истории святоотеческой антропологии, архимандрит Киприан (Керн), говорит о том, что Нисский святитель подвел итог сказанному до него о человеке, и «вместе с этим, святой Григорий выдвигает и свое мнение по этому вопросу, и в этом развивает идеи того **символического реализма**, который в позднейшей христианской письменности получает особенно широкое распространение».¹⁷²

Дуализм чувственного – ноэтического в неоплатонизме обусловил переход от эстетических образов к знакам, указывающим на духовное содержание. В. Вейдле подчеркнута называет их не символами, но **сигнитивными знаками**, они указывают не на обозначаемое в целом, но на одно его свойство и не предполагают соответствия обозначаемого и обозначаемого (примером может служить, несоответствие Иисуса Христа и павлина или феникса, как Он обозначался в раннехристианской традиции).

Такие знаки бытовали и в языческом искусстве, и в раннехристианском, Вейдле провел разграничение между ними, подчеркивая разницу обозначаемого, первообраза. В раннехристианском искусстве знаки указывали на таинство крещения и евхаристии. Знаковый характер изображений связан с особым статусом деэстетизации художественной формы, которая в этом ключе становится сигналом, указывающим на сакральное содержание.

Поскольку термин «архетип» появляется уже у Филона Александрийского, допустима мысль о его влиянии на Плотина. Филон как «эллинизирующий иудей» становится проводником обоюдного влияния греческой и иудейской традиций¹⁷³. В этом ключе в перспективе дальнейшего рассмотрения темы, представляется уместным выделить и рассмотреть

¹⁷¹ Архаизация формы в литературе и изобразительном искусстве связана с эволюцией стилистической системы: «более архаический слой культуры проступает в более позднем слое, парадоксально усиливая не архаизм, а, напротив, впечатляющую новизну произведения». Этот общий закон развития художественной формы сформулирован Аби Варбургом, он называет его «патетической формулой».

¹⁷² Там же. С . 156.

¹⁷³ Его влияние распространилось преимущественно на греков.

влияние именно иудейского компонента экзегезы на язык и жанровое своеобразие трактата Григория Нисского «Об устройении человека» как произведения **символического реализма**. Этот подход позволит в общих контурах сравнить «свободноархаизирующий» стиль Плотина и стиль Григория Нисского, что представляется уместным в соответствии с тем, что христианство – религия Слова, а также и с тем, что усвоенная каппадокийцами идея Аристотеля тождества формы и сущности в исторической перспективе окажется весьма плодотворной для формирования символического реализма и литургического символа.

1.12. Стиль Григория Нисского

«Шестоднев» Василия Великого и трактат Григория Нисского «Об устройении человека» являются двумя частями единого экзегетического произведения, толкования на Книгу Бытия. Это толкование возникает на фоне тенденции, обозначившейся в начальный период становления христианской экзегезы, где образ Христа «обрастал» рассуждениями антропологического порядка. Там же, где им пользовались для раскрытия эзотерических тайн, он становился частью особой картины мира...».¹⁷⁴ Двойной контекст трактовки образа Иисуса Христа в раннехристианской литературе отмечает Т.Миллер, связывая его с двумя типами иудейской экзегезы: из нее заимствуются так называемые Testimonia «Свидетельства», выдержки из Библии, касающиеся Мессии, и приемы их комментирования, а также апокалипсисы, «с их эзотерическим учением о небесных тайнах и судьбах мира».

Следует подчеркнуть: «Шестоднев» повествует о «небесных тайнах», «Об устройении человека» – антропологический трактат, оба же текста, согласно авторским пояснениям Василия Великого и Григория Нисского, являются толкованиями на тайнозрение Моисея или эзотерическими произведениями. Григорий Нисский прямо называет свой текст «таинственной антропогонией».

Два самостоятельных типа толкований вступают во взаимодействие, происходит их слияние. И «Шестоднев», и трактат Григория Нисского, действительно, связаны с традицией апокалиптической литературы. Так, Василий Великий, говорит: «Если имеет начало временное, то не сомневайся и о конце»¹⁷⁵. В трактате Григория Нисского одной из основных тем является тема апокатастасиса, судьбы человека по воскресении.

Между тем, в иудейской и раннехристианской традиции, «Шестодневы», наряду с апокалипсисами, являлись самостоятельным жанром эзотерической литературы. Среди комментаторов «Шестоднева» – Филон Александрийский, раннехристианские экзегеты Папий и Пантен, а также упоминаемые Евсевием Родон, Апион, Кандид.

В то же время Григорий Нисский, словно планомерно продвигаясь вспять истории, опирается на исходные для александрийцев жанры эллинской и иудейской экзегезы. А. Десницкий пишет: «Вообще, надо отметить, что граница между иудейской и христианской экзегезой в первые века н.э. была гораздо более прозрачной, чем сегодня – об этом можно судить хотя бы по влиянию на Григория идей Филона Александрийского»¹⁷⁶.

Если еженедельное чтение Священного Писания и истолкование его народу входило в обязанности раввинов, то и святители свои экзегетические произведения создают как гомилии: «Беседы на «Шестоднев» – собрание великопостных проповедей, «Об устройении человека» – пасхальное послание, – таким образом, они имеют богослужебное назначение. Сходство с иудейской религиозной практикой не является случайным, поскольку она повлияла и на формирование христианского богослужения в его важнейшей части – анафоре¹⁷⁷. Следует отметить близость – в общих контурах – тематизации трактата Григория Нисского последовательности богослужения: хвала Богу за сотворения мира и человека; «естественное рассмотрение» и рассуждение о спасении от бессловесных страстей; рассуждение о еде

¹⁷⁴ Миллер Т. Византийская экзегеза. – Патристика. Новые переводы. Статьи. – Нижний Новгород, 2001. С. 217.

¹⁷⁵ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Кападокийской. Ч. 1. – М., 1991. С.9.

¹⁷⁶ Десницкий А. Экзегеза Св. Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях: http://www.desnitsky.ru/Andr_Articl/GregoryExeget.htm С.6.

¹⁷⁷ Аренц М. Избранные сочинения по литургике Т. I. Таинства Византийского Евлохия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. Архимандрит Киприан (Керн). Евхаристия. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999.

и питье в Раю как причастии слову; размышление о смерти и апокатастасисе; медицинская глава посвящена переходу от ветхого человека к новому и завершается прославлением Бога.

В качестве собрания проповедей тексты Василия Великого и Григория Нисского побуждают к покаянию, предшествующему пасхальной радости. Этот переход от метаноии как «перемены ума» к преображению придает тексту динамику духовного восхождения, сообщая сказанному сотириологическое значение и мистический смысл, изменяя циклическую замкнутость греческого видения, где начало и конец соединяются. Называя трактат «таинственной антропогонией», Григорий Нисский указывает на дистанцию, разделяющую его мистическое толкование от символично-аллегорических произведений предшественников, да и от собственной аллегорической экзегезы.

Таким образом, Григорий Нисский совершает переход от традиции символично-аллегорической экзегезы александрийской школы к мистической традиции литургических толкований, преемником которой становится впоследствии Максим Исповедник как автор «Мистагогии», – центральная фигура последующей истории византийского богословия.

В сочинении, объявшем картину мира от его сотворения до последних времен, Григорием Нисским применена типология (от греч. «τύπος» – «отпечаток») – прием интерпретации, характерный для иудейской экзегезы, применявшийся в апокалиптике и в эсхатологическом комментировании пророков. Этот прием употреблялся раввинами для переноса смысла Священного Писания на события настоящего времени как истолкования божественной воли богоизбранному народу, заключается он в парном сопоставлении обетования – исполнения; прошлого-будущего. Этот прием с IV в. станет основным для христианской культуры¹⁷⁸. Иудейская экзегеза повлияла на формирование экзегезы каппадокийцев, подобно тому, как синагогальное богослужение повлияло на ранние формы богослужения и литургической поэзии.¹⁷⁹ А. Десницкий в публикации, посвященной экзегезе Григория Нисского, пишет: «Там, где экзегет видит в деталях библейских повествований указание на духовные и нравственные понятия, мы говорим об аллегории. Там, где он находит прообразы новозаветной реальности, исторической и духовной одновременно, мы говорим о типологии»¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Миллер Т. Византийская экзегеза. // Патристика. Новые переводы. Статьи. – Нижний Новгород: Издательство во имя Святого Князя Александра Невского. – 2001. С. 204-250.

¹⁷⁹ Десницкий А.С. Семитские истоки литургической поэзии. – "Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции. – М., 1996. С. 209-220. Статья включает библиографию по данному вопросу.

¹⁸⁰ Десницкий А. Экзегеза Св. Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях: http://www.desnitsky.ru/andr_articl/gregoryexeget.htm с.6.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.