

Патристический гуманизм: начало христианской пайдейи¹

Бэр Иоани, протоиерей

доктор богословия, региус профессор гуманитарных наук

Абердинского университета (Шотландия)

john.behr@abdn.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0001-8816-2386>

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Бэр И., прот.* Патристический гуманизм: начало христианской пайдейи / Пер.: А. Е. Петров // Богослов. 2024. № 1 (1).

С. 23–46. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.54.89.002

АННОТАЦИЯ В статье, которая изначально была опубликована на английском как глава в сборнике, посвященном христианскому гуманизму, рассматривается понятие «пайдейя» в его христианском прочтении. На примере богословия видных древних святых – сщмч. Игнатия Богоносца, сщмч. Иустина Философа, сщмч. Ириней Лионского, отцов-каппадокийцев и др. – показано, что христианская пайдейя неотделима от христианской же антропологии, для которой сквозным является вопрос: что значит быть человеком и как им стать? Пояснением к библейскому повествованию о сотворении человека оказывается евангельское повествование о совершенном Человеке Христе, а также раннехристианское учение о Новом Адаме. Автор рассуждает о специфически христианском понимании страданий в жизни человека и их глубинной связи с научением. Наконец, показана внутренняя логика, благодаря которой эллинская мудрость оказалась не только приемлемой, но и необходимой для Церкви Христовой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: пайдейя, воспитание, образование, христианский гуманизм, антропология

¹ *Behr J.* Patristic Humanism: The Beginning of Christian Paideia // *Re-Envisioning Christian Humanism: Education and the Restoration of Humanity* / Ed. J. Zimmerman. Oxford, 2016. P. 19–32.

«С

лава Божия есть живущий человек»². Эти слова, произнесенные св. Иринеем Лионским в конце II века, содержат, возможно, наиболее удивительное и, безусловно, выразительное определение человеческой личности. Вместо того чтобы рассматривать человеческое существо, которому неизменно предписано служить или прославлять Бога, св. Ириней говорит прежде всего о Боге, прославляющем человека как создание, которое оказывается не чем иным, как реальной славой Самого Бога. И даже выражение «живущий [или живой] человек», которое подразумевает св. Ириней, обозначает прежде всего мучеников!³ Хотя представления западного гуманизма о том, что значит быть человеком, а также система образования и воспитания, так называемая пайдейя [παιδεία — «воспитание, образование»], в которой эти взгляды были представлены, основаны на христианском гуманизме последних двух тысячелетий, имеет смысл обратиться к более раннему пласту этой традиции, чтобы понять, не содержатся ли в нем какие-либо важные идеи, которые на долгие годы оказались скрыты под спудом формализма традиции.

Взаимосвязь между Адамом и Христом — между тем, кто был создан «по образу и подобию» Божью (Быт. 1, 26), и Тем, Кто является «образом Бога невидимого» (1 Кол. 1, 15), — в течение долгого времени определяла направление христианской богословской мысли. Более поздние поколения восприняли идею человеческого существа как созданного «по образу» в качестве указания на различные качества человеческого существования, а «по подобию» — на то, что должно быть достигнуто в процессе «освящения» или «обожения». Некоторые из наиболее интересных ранних размышлений об образе Божиим сохранились у авторов из Малой Азии и Сирии, которые, следуя традиции любимого ученика Господа — св. Иоанна Богослова, описывали статус человеческой личности как то, что само по себе должно быть достигнуто.

Отправной точкой для подобных размышлений, как и следовало ожидать, служили начальные главы Книги Бытия. Рассказ о творении в первой главе начинается с перечисления

² *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. IV 20. 7.*

³ Ср.: *Behr J. Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity. Oxford, 2013. P. 198–203.*

повелений, который Бог обращает к творению: «Да будет свет. И стал свет. Да будет твердь... Да соберется вода, которая под небом... Да произрастит земля зелень... Да будут светила на тверди небесной... Да произведет вода пресмыкающихся... Да произведет земля душу живую», — и так далее. Чтобы привести все эти творения в жизнь, оказывается достаточно одного божественного повеления: «Да будет!» (лат.: fiat) — «и стало так, и [это было] хорошо». Провозглашая приведение всех этих творений в существование одним лишь словом, Бог затем объявляет о Своем собственном замысле, но не посредством указания, а в сослагательном наклонении: «И сказал Бог: сотворим человека [ἄνθρωπος] по образу Нашему по подобию Нашему»⁴. Ясное намерение и деяние Бога состоит в том, чтобы создать человека по Своему образу и подобию. Сотворение человека является деянием Божиим и единственным актом творения, который Он тщательно обдумал. Оно является Божественной целью и решением и, что самое важное, оказывается единственным действием Божиим, которое не сопровождается завершающей формулой «и стало так».

Далее этот Божественный замысел раскрывается в повествовании евангелиста Иоанна. Взаимосвязь между Евангелием от Иоанна и первой главой Книги Бытия весьма наглядно проявляется в том, что ап. Иоанн намеренно подражает начальным стихам Библии в словах, которые открывают пролог его сочинения: «В начале...». Но есть и другая перекрестная отсылка, менее известная, но гораздо более глубокая, которая обладает большей ценностью для нашей темы. Евангелие от Иоанна начинается с того самого эпизода, где апостолы Матфей, Марк и Лука завершают свой рассказ. В повествовании синоптиков только в самом конце, когда слова Священного Писания открывают свой смысл, когда становится ясно, что пророк Моисей, как и все пророки, говорил, каким образом надлежит Сыну Человеческому пострадать, чтобы войти в Свою славу, и когда преломляется хлеб — в этот момент ученики наконец-то узнают Христа и понимают, Кто Он есть; и тотчас же Христос скрывается от их глаз (ср.: Лк. 24, 13–35). Но имен-

⁴ Быт. 1, 26 по Септуагинте — по тому варианту библейского текста, который, несомненно, читали святые отцы.

но с описания этих событий и берет свое начало Евангелие от Иоанна. После пролога повествование переходит к св. Иоанну Предтече, который встречает подходящего к нему Иисуса Христа восклицанием: «Вот Агнец Божий» (Ин. 1, 29). Далее, когда апостол Филипп говорит апостолу Нафанаилу: «Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророках», Христос говорит ему: «Увидишь больше сего» (Ин. 1, 44–51). Евангелие апостола Иоанна, названного в ранней Церкви Богословом, раскрывает перед нами то же самое служение Христа, но исходя из божественной перспективы. Апостол Иоанн уже не просто рассказывает историю Иисуса Христа, но приводит истолкование Его служения в богословских терминах, опираясь на образы Священного Писания.

В своем Евангелии апостол Иоанн с самого начала изображает Христа как Господа Всевышнего. Христос неоднократно говорит Своим ученикам, что Он пришел свыше, с небес, от Отца, в то время как они — снизу, от земли. Из этого следует, что, если Христос идет на крест, он поступает добровольно, а значит, Его вознесение на кресте является Его возведением в славу. Будучи с самых первых слов этого Евангелия изображен Агнцем Божиим, Христос был распят, как и следовало ожидать, в тот момент, когда агнец заколается в храме, а не на следующий день, как сообщают об этом другие евангелисты. И Его распятие в этом случае изображено иначе: Он не покинута всеми, ведь Его Мать и любимый ученик находятся рядом, а Его слова не являются воплем оставленности, как это представлено в других Евангелиях. Напротив, после препоручения Своей Матери любимому ученику Христос произнес с исполненным величия достоинством: «Совершилось!», и затем «преклонив главу, предал дух» (Ин. 19, 30). «Совершилось» означает вовсе не то, что сразу приходит нам на ум, — что Его земное служение в этот момент подошло к концу, но скорее что начатый в первых главах Книги Бытия замысел Самого Бога, состоящий в том, чтобы создать человеческое существо, теперь завершился. Это невольно подтверждается в словах, которые, согласно Евангелию от Иоанна, несколькими стихами ранее произносит Понтий Пилат: «Се, Человек [ἄνθρωπος]!» (Ин. 19, 5). Создание человеческого существа было Божественным деянием: об этом замысле Он сообщил в начальных стихах Священ-

ного Писания и осуществил в его последних разделах. Страсти Христовы ознаменовали завершение Божественного деяния, и Бог-Творец теперь упокоился от Своего труда в гробнице во время благословенной Субботы. Богослужбное песнопение, возникновение которого относят к самым первым столетиям новой христианской эры и которое исполняется в Великую Субботу, во время покоя от Распятия до Воскресения, наиболее точно раскрывает эту тему:

Сей день таинственно / прообразовал великий Моисей, говоря: / «И благословил Бог день седьмой, / ибо это — благословенная суббота. / Она — упокоения день, / в который почил от всех дел Своих / Единородный Сын Божий. / Через промыслительную смерть плотию упокоившись / и вновь вернувшись к тому, чем был через воскресение, / Он даровал нам вечную жизнь, / как единственно благой и человеколюбец [буквально: любящий человека — *ἄνθρωπος*]»⁵.

Замысел Божественного деяния, о котором было провозглашено в самом начале, в результате оказался осуществлен Тем, Кто является Богом и человеком. Для любого другого элемента творения было достаточно всего лишь Божественного повеления *fiat* — «да будет!». Но для того, чтобы привести в жизнь человеческое существо, требуется наличие среди нас того, кто может провозгласить свое собственное «да будет».

У нас есть возможность узнать, каким образом этот аспект рассматривался в сочинениях следующего поколения церковных авторов из Сирии и Малой Азии, родины евангелиста Иоанна⁶. Сщмч. Игнатий, епископ Антиохийский, на пути к своей мученической кончине в Риме делает поразительное заявление. Пока его под конвоем перевозили в Рим, где ему предстояло подвергнуться мучениям за веру, он адресовал христианам этого города послания, в которых умолял их не вмешиваться в предстоящий судебный процесс, а также не пытаться

⁵ Тропарь 6-го гласа на «Слава» стихир «на хвалите» канона на утрени Великой Субботы.

⁶ Несмотря на все острые дебаты последнего столетия, неоспоримая уверенность раннего предания о том, что св. Иоанн, любимый ученик Господа, написал свое Евангелие в Эфесе, вновь обрела аргументированную поддержку, см.: *Hill C. The Johannine Corpus in the Early Church*. Oxford, 2004; *Bauckham R. Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids (WI), 2006. P. 412–462.

сохранить его в живых любим доступным им способом: например, с помощью взятки властям или пытаясь уговорить его публично отречься от веры. Его странствие медленно, но верно приближалось к страшному мучению, но он принимал свою участь с радостью, восклицая: «Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею. Его я ищу, за нас умершего. Его желаю, за нас воскресшего. Родовые муки настигли меня: потерпите меня, братья! Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть... Не удерживайте меня на пути к чистому свету: добравшись туда, я стану человеком [ἄνθρωπος ἕβομαι]. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего»⁷.

Перед нами весьма волнующие и, по всей видимости, парадоксальные высказывания: «не желайте мне умереть», изыскивая способ избавить меня от грядущих мучений; «не препятствуйте мне жить», удерживая меня от мученичества! В этом случае смерть становится решающим моментом, который оказывается не концом, а началом. Сщмч. Игнатий сам пребывает в страдании, которое сопровождает муки рождения. Его приближающееся мученичество оказывается его рождением, оно будет событием, в котором он станет наконец «человеком». Стать человеком подразумевает обретение человечества в состоянии Христа, Которого сщмч. Игнатий именует «совершенным человеком»⁸ и «новым человеком»⁹. Мученичество предполагает уподобление Христу, поскольку собственная смерть Христа и воскресение знаменуют собой новое человечество. По этой причине этот мученик из Антиохии обращается ко Христу как к «свидетелю [μάρτυρος] верному, первенцу из мертвых» (Откр. 1, 5), Он есть «Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия» (Откр. 3, 14).

Благодаря принятию мучений, через отдавание своего собственного повеления «да будет!», таким образом возвращаясь через свою смерть обратно в землю, чтобы превратиться вновь в глину, сщмч. Игнатий станет человеком. Столь же поразительное понимание того, что означает быть человеком, представлено в «Послании ап. Варнавы» II в., в котором можно встретить

⁷ *Ignatius Antiochenus*. Epistula ad Romanos. 6–7.

⁸ *Idem*. Epistula ad Smyrnaeos. 4. 2.

⁹ *Idem*. Epistula ad Ephesios. 20. 1.

наиболее лаконичное и глубокое определение человеческой личности. Вместо того чтобы, как мы уже привыкли, определять человеческое существо в понятиях рациональной способности или «личностного» бытия, автор «Послания» делает акцент на нашем существовании в виде земли в руках Божиих: «Ибо земля страждущая означает человека»¹⁰. Несомненно, здесь подразумевается рассказ о творении Адама во второй главе Книги Бытия, где говорится, как Бог берет прах земной и придает ему форму человека. Однако было бы в высшей степени опрометчиво не воспринимать это «страдание» земли как то, что мы претерпеваем на протяжении нашей земной жизни, достигающей своей кульминации, как и подобает, в возвращении к земле.

Из этих размышлений, восходящих к отдельным раннехристианским сочинениям, в которых раскрывается вопрос, что означает быть человеком и каким образом мы им становимся, проистекают два направления в дискуссии: страдание и научение, которые следовало бы рассмотреть более подробно. Связь между страданием и научением (греч. глаголы *πάσχω* и *μανθάνω*), безусловно, напоминает нам о древних греках: только благодаря страданию, то есть через жизненный опыт, мы по-настоящему учимся. Но христианская традиция предполагает, что только таким образом мы становимся человеческим существом: вся наша жизнь, как и все то, что мы усвоили в ней, является *παίδεια* — то есть образованием и воспитанием, благодаря которым мы становимся людьми¹¹.

СТРАДАНИЕ И СМЕРТЬ

С

щмч. Ириной Лионский не просто утверждает, что слава Божия является живущим (живым) человеком — то есть мучеником, но предлагает дальнейшие размышления относительно того, почему

¹⁰ ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστὶν πάσχουσα (*Barnaba*. Epistola catholica. 6. 9).

¹¹ См: *Behr J.* Becoming Human: Meditations on Christian Anthropology in Word and Image. Crestwood (NY), 2013; *Idem.* The Mystery of Christ: Life in Death. Crestwood (NY), 2006.

домостроительство творения было устроено именно таким образом. Если рассмотреть эту проблему иначе, можно задать вопросом: почему если целью Бога являлось создание живых человеческих существ, Бог не сделал только это? Почему Бог просто не сказал: «Да будут человеческие создания», чтобы так и было? Почему Бог был «терпелив» по отношению к человеческому роду, сотворенному из земли и подвластному времени, как об этом известно из опыта разнообразных Его благодетаний, и почему «начало» — Христос — пришел только «в конце»¹²? Сцмч. Ириней приводит разнообразные доводы, почему этот, казалось бы, «окольный» путь был необходим¹³. В частности, он утверждает, что Адам и Ева, которых он изображает младенцами в раю, должны были возрастать, чтобы достигнуть совершенства — то есть полноты человеческого бытия, к которому они призваны Богом. Ведь, например, мать могла бы давать новорожденному младенцу вместо молока сразу мясо, но оно не принесло бы ему никакой пользы. Точно так же и Бог мог бы с самого начала даровать нам полноту пребывания в Его жизни и существовании — но в таком случае мы были бы не в состоянии воспринять этот величественный дар, не будучи подготовлены посредством научения в опыте. Новорожденный младенец хоть и обладает сформированными конечностями, но ему необходимо упражняться (в том числе — падать), чтобы научиться ходить и бегать; так и творение нуждается в упражнениях ради научения добродетели, чтобы его представители смогли получить участь в нетварной жизни Бога, поскольку эта жизнь, как мы уже могли понять, является существованием в самоотверженной любви.

Далее он делает предположение, что эта божественная пайдейя связана с различными видами знания. Одни знания приобретаются через слушание, представляя собой просто способ сбора информации; другие же обретаются только бла-

¹² *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. I 10. 3; см.: *Behr J. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford, 2000. P. 34–85; *Idem*. *Irenaeus...* P. 144–162.

¹³ Дальнейший ход его рассуждений — см.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses*. IV 37–39; ср.: *Behr J. Asceticism and Anthropology...* P. 116–127; *Idem. Irenaeus...* P. 192–198.

годаря опыту, как, например, те, которые позволяют считать нечто сладким. Кроме того, св. Ириной замечает: как тот, кто утратил свое зрение, но затем обрел его снова, будет гораздо более ценить свою обретенную возможность видеть по сравнению с теми, кто не знает, каково это — быть слепым, точно так же и мы станем дорожить жизнью только через нашу смертность, переживая ее в опыте нашего отдаления (или апостасии — «отступничества») от Бога, познавая, что мы не имеем жизни в самих себе, но таким образом зависим от Бога. Наш опыт смерти убеждает в этом именно таким способом, так что мы никогда не сможем его полностью понять иначе, что придает этому вопросу экзистенциальную глубину, задевая само наше нутро, а не просто беспокоя наш разум. Нам предстоит на своем опыте узнать, каково это — быть слабым, если мы только хотим познать силу Божию, ибо, как утверждает Сам Христос, наглядно показав на собственном примере: «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9).

В качестве аналогии, помогающей понять мудрость замысла Божия, св. Ириной обращается к библейской истории пророка Ионы¹⁴. Бог повелел киту проглотить Иону не для того, чтобы погубить его, но чтобы предоставить пророку возможность научиться. Пребывая во чреве китовом три дня и три ночи, а затем неожиданно оказавшись выброшенным на берег, Иона осознал себя слугой Господа, сотворившего небо и землю. Таким образом, св. Ириной приводит своих слушателей к мысли, что согласно заранее подготовленному плану спасения, приоткрытому в знамении Ионе, Бог с самого начала допустил, что человеческий род будет проглочен «великим китом». Бог поступил так опять же не для того, чтобы род человеческий погиб, но чтобы люди, однажды обретя спасение, таким образом узнали бы, что они не обладают жизнью в самих себе или благодаря себе самим. Напротив, им следует познать Бога как Творца, а самих себя — сотворенными созданиями, чья жизнь и существование зависят только от Бога — и вот, наконец, они желают их обрести. Согласно этому провиденциальному за-

¹⁴ Подробнее о понимании свт. Иринеем образа прор. Ионы — см.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. III 20; Behr J. Asceticism and Anthropology...* P. 43–52; *Idem. Irenaeus...* P. 158–162.

мыслу, род человеческий получает возможность узнать о своей собственной слабости, но одновременно в ней же познает и величие Божие, Который преобразует смертное в бессмертное, а подверженное порче — в нетление (ср.: 1 Кор. 15, 53). По этой причине Иона оказывается знамением как погибающего рода человеческого, так и Спасителя, ведь именно Своей смертью Христос победил смерть.

В заключение сщмч. Ириной дополняет сказанное утверждением, что только таким способом могут быть сотворены существа, которые могут свободно отвечать Богу любовью, могут «прилепиться» к Нему в любви и в любви обрести участь в Его существовании. Любой другой подход мог привести к появлению исключительно «неразумных животных», которые не были бы в состоянии ничего совершать свободно или самостоятельно, но действовали исключительно механически, по чертежу — иными словами, были бы просто автоматами¹⁵. Затем он делает весьма шокирующий вывод, замечая, что если мы пренебрегаем всем этим, прежде всего — необходимостью опытного познания собственной слабости, то мы «убиваем в себе человека»¹⁶.

Исходя из того, что мы уже знаем, можно также утверждать, что если замысел Божий состоял в том, чтобы создать человеческих существ, которые могли бы стать сопричастными Его жизни, то это подразумевает, что они сами по себе должны научиться достигать подобного соучастия. Бог не может создать несотворенное существо, но Он может создать существо, которое сможет достичь сопричастности нетварной жизни — именно той, которую Христос показал как жертвенную любовь: когда само творение научается с помощью всех возможных способов, которые мы уже внимательно изучили, — а в конечном итоге и через смерть — самому жить жертвенно (а такая божественная добродетель подразумевает в долгосрочной перспективе научение, педагогику). Благодаря этой жертвенной жизни творение выбирает свободно существовать как человеческое создание и обосновывает это бытие и существование в акте свободы, чтобы жить той же самой жизнью в любви, которой

¹⁵ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. IV 37. 6.

¹⁶ *Ibid.* IV 39. 1.

является Сам Бог. Творение вступает в эту несотворенную жизнь как человеческое существо, только когда дает свое собственное повеление «да будет»!

Вслед за ап. Павлом св. Ириней описывает этот переход как движение от оживления к одухотворению¹⁷. Если первый Адам был оживлен дыханием жизни, то последний Адам соделался живоначалным Духом, залог которого дается крещеным в качестве первого ощущения полноты животворящей силы Духа. Этот дар уже сейчас представляет христиан как просвещенных Духом — по мере того как они начинают умерщвлять желания плоти, чтобы, в свою очередь, начать новую жизнь в дарах Духа: любви, радости, мире, долготерпении, благодати, милосердии, вере, кротости, воздержании (Гал. 5, 22–23). А когда они испустят последний вздох, то возвращение залога, который разжигал их искрой новой жизни, вспыхнет в полноте животворящей силы Духа посредством нашей реальной смерти и воскресения во Христе, по слову апостола: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44). Или, как сказано в псалме 103 [104], 29–30, — так называемом «гимне творению», возможно, более древнем, чем рассказ первой главы Бытия: «Отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой — созидаются». Творение окончательно и полностью возникает через смерть — именно так «говорит Аминь, свидетель верный и истинный», что Христос есть «начало создания Божия» (Откр. 3, 14).

Итак, мы возвращаемся в прах, чтобы стать сотворенными Богом. Возможно, в этот момент мы сможем увидеть движение от рассказа о творении из первой главы Книги Бытия, где Бог извещает о Своем замысле создать человека по Его образу, к повествованию о творении из второй главы, где Бог берет прах земной и образует из него человека. Ведь в подлинном смысле мы не начинаем свое странствие как глина, но, безусловно, в состоянии глины все мы его заканчиваем. Для христиан, решивших раз и навсегда посвятить себя в Таинстве Крещения умираю в Адаме и жизни во Христе, жизнь после этого является «научением умираю», а тем самым — нау-

¹⁷ Ср.: 1 Кор. 15, 44–48; *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. V 1–15 (особенно: V 12); *Behr J. Irenaeus...* P. 149–158.

чением жить: «Нас почитают умершими, но вот, мы живы» (2 Кор. 6, 9). Тем не менее до тех пор, пока они реально не умрут и не лягут во гробах, они застигнуты в состоянии первого лица. Я могу лишь сказать: «Не правда ли, я ведь достойно сегодня умер для самого себя?» Это ведь все еще по-прежнему я, кто действует, кто изучает, каким образом позволить уйти всему, что имеет отношение к моей личности, научаясь становиться землей, или глиной, или даже плотью, с сердцем во плоти, а не из камня (ср.: Иез. 36, 26). До тех пор, пока я не возвратился к праху, все еще существует «я», которое делает это, умирая для самого себя. Или когда, с другой стороны, я окончательно превращусь в прах земной, тогда перестану действовать. Тогда и только тогда я наконец-то испытаю свою полную и абсолютную хрупкость и слабость; тогда я окончательно смогу ощутить себя плотью. И поэтому только тогда Бог, чья сила совершается в слабости, может наконец-то стать Творцом: взяв прах земной, в который я теперь превратился, и смешав его со Своей силой, Он наконец-то создаст истинное, живое человеческое существо, славу Божию.

То, что было исполнено во Христе, теперь достигается в тех, кто последовал за Ним, в тех, кто отныне в Нем «использует» смерть вплоть до финальной точки превращения в глину в Его руках, — непосредственным и явным примером этого служат мученики¹⁸. Всеми этими способами была достигнута заявленная в первых главах Книги Бытия цель Бога — сотворить человека. Переход от первого рассказа о творении ко второму, где Бог берет прах земной, обнаруживает наш переход от данности нашего существования к нашему творению Богом через смерть, что означает рождение в живое человеческое существо, примером чего служит мученичество сщмч. Игнатия. Через смерть и превращение в почву мы переносимся во второй рассказ о творении, где Бог берет землю и формирует из нее *ἄνθρωπος* — живое человеческое существо, славу Божию.

¹⁸ По теме «использования» смерти см.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta*. 61.

НАУЧЕНИЕ

Согласно апостолу Варнаве, «земля страждущая означает человека». Однако для того, чтобы страдания оказали помощь нашей трансформации в человечество, необходимо другое направление в научении, о котором мы упомянули раньше, подразумевающее получение знаний весьма специфическим способом: нам необходимо научиться видеть все находящимся в руках Божиих, чтобы не быть всего лишь слепыми неразумными животными, но созданиями, которые способны дать собственное повеление «да будет». Таким способом мы возрастаем над самими собой и нашим непосредственным окружением — для того, чтобы обладать более свободной, широкой и возвышенной перспективой относительно того, чем является наша жизнь и что означает быть человеком.

Научение необходимо для того, чтобы превратить страдание, которое является общей участью как мужчин, так и женщин, в творческий процесс, благодаря которому мы становимся людьми. Предельно понятное изложение этого взгляда представлено у свт. Григория Назианзина, который, подобно евангелисту Иоанну, именуется в ранней Церкви еще одним Богословом: «Полагаю же, что всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом обучение [*παίδευσις*], и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, принимается за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которой многие из христиан, по худому разумению, гнушаются как предательской, опасной и удаляющей от Бога. Небо, землю, воздух и все, что на них, не должно презирать за то, что некоторые ошибочно прилепились к ним и вместо Бога воздали им божеское поклонение. Напротив того, мы, воспользовавшись в них тем, что удобно для жизни и наслаждения, избежим всего опасного и не станем с безумцами творение восславлять, противопоставляя Творцу, но от создания будем заключать о Создателе, как говорит божественный апостол: “Пленяем всякое помышление в послушание Христу” (2 Кор. 10, 5). Также об огне, о пище, о железе и о прочем нельзя сказать, что какая-либо из этих вещей сама по себе или всего полезнее, или всего вреднее, но это зависит от желания тех, кто использует их. Даже между

пресмыкающимися гадами есть такие, что мы примешиваем их яд в целебные составы. Так и в науках мы заимствовали то, что имеет отношение к исследованию и умозрению [τὸ μὲν ἐξέταστικόν τε καὶ θεωρητικὸν ἐδεξάμεθα], но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, через худшее научившись лучшему и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать обучение, как предлагают некоторые, а, напротив того, надо признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве»¹⁹.

В этом отрывке из надгробного слова, посвященного свт. Василию Великому, свт. Григорий описывает их совместную жизнь, особенно в золотую пору обучения в Афинах — интеллектуальном центре античного мира. После возвращения из Афин, где они провели несколько лет, свт. Василий и свт. Григорий сделали то, что подобало образованным людям знатного происхождения того времени: отправились вместе в уединение, чтобы посвятить себя более плодотворному обучению. Там они изучали труды Оригена, который вдохновил их на более утонченное понимание христианства, так что они составили компиляцию из самых любимых отрывков из его сочинений, собрав их под общим названием «Филокалия».

У нас есть уникальные свидетельства о том, каким был процесс обучения у Оригена, благодаря сохранившемуся письму самого Оригена к свт. Григорию (впоследствии известного как свт. Григорий Чудотворец) до того, как он стал учеником Александрийского богослова, а также благодарственному слову свт. Григория к Оригену за полученное у него образование. Свт. Григорий Чудотворец принес христианство в Каппадокию и поставил в нем дедушку и бабушку свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского. Письмо Оригена к свт. Григорию дошло до нас благодаря составленному двумя святителями сборнику «Филокалия». В свою очередь, свт. Василий тоже написал

¹⁹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio. 43. 11.*

трактат «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений».

В письме к свт. Григорию Ориген приводит библейский образ, который впоследствии стал общепринятым аргументом в пользу обоснования использования языческой греческой культуры, а именно рассказ об израильтянах, которые обокрали египтян. Ориген начинает свою речь с побуждения юного свт. Григория к усердным занятиям. По мнению своего учителя, свт. Григорий уже обладает врожденными способностями, достаточными для того, чтобы стать знатоком римского права или греческой философской традиции, однако далее автор письма замечает: «Но я желал бы, чтобы ты воспользовался всею силою своего прирожденного дарования в последней цели для христианства; ради этого я хотел бы, чтобы ты по возможности взял и из философии Эллинов то, что может служить для христианства как бы общеобразовательными наукам или пропедевтикой, и из геометрии и астрономии то, что может быть полезным для изъяснения священных писаний, чтобы то, что сыны философов утверждают относительно геометрии, музыки, грамматики и риторики и астрономии, как вспомогательных для философии, мы могли сказать и о самой философии по отношению к христианству»²⁰.

Другими словами, все человеческие знания, применяемые в любых областях, могут быть адаптированы и для богословия: подобно тому как базовые дисциплины грамматики, риторики, геометрии, астрономии и музыки обычно подготавливают учащегося к изучению философии, так и все эти дисциплины, включая саму философию, должны состоять на службе у богословия. Ведь, как утверждалось в Средние века, теология — царица наук. Далее Ориген в подтверждение этой точки зрения приводит пример из Священного Писания: «Может быть, на нечто в таком роде намекает написанное в книге Исход от лица Божия, что повелено было сынам Израилевым просить у соседей и у живущих с ними “сосуды серебряные и золотые и одежды” (Исх. 11, 2; 12, 35), чтобы, обобрав египтян, они получили материал для изготовления взятого на служение Богу. Ибо из того, что сыны Израилевы похитили у египтян, было

²⁰ *Origenes. Philocalia. 13.*

устроено то, что находится во святом святых: кивот с крышкой, и херувимы, и очищение, и золотой сосуд, в котором сохранялась манна — хлеб ангелов; это, вероятно, сделано было из наилучшего золота египтян».

Затем Ориген продолжает, предполагая, что из золота второго сорта были сделаны светильники, из золота третьего и четвертого сорта — другие предметы, и т.д. Эта картина кражи у египтян впоследствии становится образом способа, посредством которого христиане обычно использовали самое лучшее из того, что мир сей мог им предложить, — а именно пайдейю, с помощью которой мы умеем понимать более отвлеченные понятия и владеем нашим понятийным аппаратом в подходящей форме, воспринимая все это и обращая для христианских целей.

В своей «Благодарственной речи Оригену» свт. Григорий Чудотворец приводит очень трогательную картину Оригена как учителя, а также всего процесса обучения, который тот предлагал своим ученикам. Он охватывал весь спектр человеческого знания и познаний в области математики, геометрии, астрономии, космологии, физиологии и прежде всего философии и литературы. При этом труды философов изучались целиком, а не просто в виде отдельных фрагментов из тех сочинений, с которыми учитель был согласен. Аналогичным образом изучались и все направления в литературе, при этом Ориген заботился о том, чтобы его ученики умели ориентироваться в предлагаемом материале, отличая правильное от неправильного, истину от заблуждения; все обучение было нацелено на то, чтобы отточить их критическое чутье, их навыки размышления и понимания. Он прикладывал все усилия, чтобы ученики умели самостоятельно обращаться с источниками. Вместо того чтобы просто передавать своим ученикам информацию или отвечать на их вопросы, его цель состояла в том, чтобы научить их думать.

«Поэтому для меня не было ничего запретного, ибо не было ничего сокровенного и недоступного. Но я имел возможность получить знание о всяком учении, и варварском и эллинском,

из области таинственной или из государственной жизни, и о божественном и о человеческом»²¹.

И уже после того, как ученики овладевали все этими знаниями, они обращались к Священному Писанию, теперь уже понимая, как нужно читать и понимать литературу, какие учебные навыки необходимы, чтобы быть готовыми соприкоснуться со Словом Божиим в зачастую непонятных и загадочных словах Писания. Именно об этом и говорит свт. Григорий Богослов, когда замечает, что из изучения светской литературы он вместе со свт. Василием воспринял «правила исследования и умозрения».

Такое обучение было не просто родом интеллектуальной деятельности. Ориген участвовал в духовном воспитании своих слушателей, так что не представляется возможным разделить эти два аспекта единой пайдеи. Недостаточно было просто уметь рассуждать на какую-либо тему, скорее учащийся должен был стремиться, как вспоминал свт. Григорий, достичь «практического выполнения тех вещей, которые тот высказывал»: «С другой стороны, он не менее учил быть благоразумным, именно чтобы душа моя была обращена к самой себе и чтобы я желал и стремился познать самого себя. Это действительно самая прекрасная задача философии, которая именно приписана и преимущественнейшему из пророческих духов, как мудрейшее повеление: “познай самого себя”. А что это действительно задача благоразумия и что это есть божественное благоразумие, правильно сказано древними, так как в действительности божественная и человеческая добродетель одна и та же, поскольку душа упражняется в том, чтобы видеть себя самое как бы в зеркале, отражает в себе божественный ум, если оказывается достойною этого общения, и отыскивает некоторый неизреченный путь к этому обожению»²².

Такой акцент на литературе и словах не случаен. Ориген воспитывал своих учеников с помощью слов — таким образом, чтобы они в полной мере осознавали их силу: именно *λόγος* отличает нас от диких животных; именно через *λόγος* мы становимся людьми; именно *λόγος* объединяет нас с Богом; именно

²¹ *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica*. 15. 182.

²² *Ibid.* 11. 141–142.

через λόγος мы общаемся друг с другом; именно с помощью своих слов учитель проводит обучение, а духовный наставник — руководит; слова заслуживают доверия благодаря образу жизни того, кто их произносит, и только такие слова убеждают нас в его добросовестности.

Принимая во внимание эту важность слов, наша величайшая задача как человеческих существ состоит в изучении искусства слова. Как замечает свт. Григорий: «Ибо слово человеческое ... многообразное в своих софизмах и острое, проникает в уши, чтобы наложить свой отпечаток на ум, и настраивает его в свою пользу и, кого раз захватит, склоняет любить его, как истинное»²³.

Такой акцент на словах действительно важен. Когда свт. Григорий Богослов и свт. Василий, наряду со свт. Иоанном Златоустом, стали почитаться в XI веке как «Три святителя» (обозначение свт. Василия, свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского как каппадокийцев — традиция, возникшая в научной среде в XIX века), они прославились в качестве наглядных примеров владения риторическим мастерством. Это было связано с получившим широкое распространение возрождением интереса к риторике, к силе слова. Праздник Трех святителей («Собор трех святителей») был задуман как торжество ораторского искусства/риторики, как праздник слов. Три святителя являют собой пример подлинной риторики, для которой на первом месте стоит не только стиль, но содержание; они полагали, что человеческим языком можно выразить Слово Божие, и воплотили это в своей жизни. Риторика понималась византийцами как сакральное искусство, имеющее отношение к священной вселенной человека. Они даже именовали риторику μυστήριον — мистерией, или, скорее, таинством: нам суждено стать ее служителями, находить нужные слова для Слова, передавать Слово Божие посредством человеческого языка²⁴. Чтобы уметь использовать слова для передачи не только наших собственных мыслей, но Слова Божия и при этом дать возможность Слову преобразовать наше понимание, а через него — и всю нашу жизнь, требуется весьма дисциплинированный

²³ Ibid. 13. 155.

²⁴ См.: *Kustas G. L. Studies in Byzantine Rhetoric. Thessaloniki, 1973.*

ум и в высшей степени образованная личность. Византийцы полагали, что достижение этой цели требует целостной пайдеи — всестороннего образования и воспитания.

Эта важность слов, а в этой связи — и литературы, особенно Священного Писания, возвращает нас к началу нашего повествования — различию между Евангелием от Иоанна и синоптиков. Согласно синоптическим Евангелиям, ученики не понимают, кем был Христос до того самого момента, когда после Его Страстей сбылись слова Писания и был преломлен хлеб, — тогда они узнали Господа как того, чьи Страсти были предсказаны в Писании, и встретились с Ним в преломлении хлеба. И, как мы уже заметили, именно с этого раздела начинается свое повествование Евангелие от Иоанна: «Вот Агнец Божий» — восклицает св. Иоанн Креститель в самом начале (Ин. 1, 45), за ним следует Филипп, говорящий Нафанаилу: «Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки» (Ин. 1, 45). Покрывало снято с библейского текста (ср.: 2 Кор. 3, 12–4; 4), и его значение ныне открылось. И после такого вступления евангелист Иоанн понимает, что Христос был не просто предан смерти (как у синоптиков, у которых говорится, что ученики в страхе бежали), но с самого начала, будучи Всевышним Господом, Он добровольно пошел на смерть, а Его любимый ученик остался у подножия Креста.

Аналогичным образом, в процессе осмысления самих себя и мира в этом свете, когда мы избегаем превращения в субъект действия сил слепой судьбы или перестаем разделять представления о неизбежной абсурдности наших страданий и смерти, мы в состоянии дать свое собственное повеление: «Да будет!» Это библейское измерение нашей встречи со Христом требует от нас познаний в мастерстве слова, подразумевая, что мы, как говорит свт. Григорий, изучаем «правила исследования и созерцания», чтобы обнаружить то, что лежит за формой слов, чтобы найти смысл, лежащий в основе нашего опыта страдания, открывая в нем пайдею. Это образование смягчает нас, делая податливой глиной в руках Божиих, Который формирует из нашей грязи живую плоть с плотным, а не с каменным сердцем. Благодаря «хищению у египтян» все направления классической пайдеи были подчинены силе Слова Божия в контексте нового,

ясного, глубокого и всеохватывающего измерения создания человека по образу и подобию Бога.

Следует отметить еще один аспект этого «хищения у египтян», который является обратной стороной этого происшествия, состоящий в том, что ранние христиане могли, в свою очередь, ретроспективно видеть Христа как Того, Кто действует во всем. Первым автором, который обращался к этой тематике, был мч. Иустин Философ, чье служение было связано с Римом в середине II века. Он полагал, что Слово Божие присутствует во всем творении как «осеменяющее Слово» (λόγος σπερματικός), Которое разносит повсюду «семена Слова» (σπέρματα τοῦ λόγου). Слово Божие — λόγος σπερματικός — вживляет в человеческие создания семя (σπέρμα), которое дает им возможность думать и жить в согласии с Логосом. Такое семя Слова дает им тусклое восприятие «всего Слова» — то есть Сына, так что некоторые, подобно Платону и Сократу, получали возможность жить и мыслить в согласии со Словом. Это позволяло мч. Иустину утверждать, что Христос был отчасти известен даже Сократу: «И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе... Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с поселяемым Словом Божиим. А те, которые противоречили сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и неопровержимого познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам... Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно»²⁵.

Весьма примечательно, что мч. Иустин также уточняет, что если философы и поэты получили семена Слова, а значит, восприняли некое прозрение об истине, то это произошло прежде всего потому, что они читали пророка Моисея. «Да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах, пользовались они от пророков [παρά τῶν προφητῶν τὰς

²⁵ *Iustinus Philosophus et Martyr. Apologia secunda. 10. 2–3; 13.*

ἁφορμὰς λαβόντες], — через них могли они понять и излагать это. Поэтому у всех, кажется, есть семена истины»²⁶.

Чтение Священного Писания, которое служило для мч. Иустина текстом первостепенной важности, архетипом для всякой подлинной культуры, позволяло философам и поэтам обрести истину, но только в виде «семян», поскольку они не полностью понимали прочитанное, а посему часто впадали во внутреннее противоречие с собой. Какой бы ни была возможность для греческих философов или поэтов читать Ветхий Завет в реальности, она имела важное значение для мч. Иустина. Это может быть передано привычным для нашего времени термином «культурное поглощение»: как поединок между пророком Моисеем и Гомером, своеобразным состязанием литератур²⁷. Мч. Иустин, как и другие раннехристианские авторы, придерживался мнения, что пророк Моисей был старше всех философов и поэтов, а потому он действительно служил источником знаний об истине для любого философа или поэта. Климент Александрийский приводит слова философа Нумения, который восклицал: «Что такое Платон, как не Афинский Моисей!»²⁸. Несомненно, Сократ и Платон, как и следовавшие за ними философы, вряд ли были бы убеждены попыткой мч. Иустина представить их в качестве предшественников Христа. Но этот случай имеет отношение не к исторической достоверности, а к герменевтике или апологетике. Похищение у египтян (которые служат в этом случае образами греков) дает возможность, в свою очередь, узнавания присутствия Слова Божия даже в тех, кто были до Христа. Именно это и происходит в случае учеников Христовых и Священного Писания, поскольку уже потом, когда воскресший Господь открыл эти книги, то ученики поняли, что все они говорят о Нем и Его Страстях. Таким же образом и Ориген говорит в III в.: «Когда же Спаситель пришел

²⁶ *Idem*. *Apologia*. 44. 9–10.

²⁷ По поводу «потенциального культурного поглощения», которое подразумевается под этим выражением, см.: *Droge A. J.* *Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture*. Tübingen, 1989; *Young F. M.* *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, 1997. P. 49–75; *Lyman R.* *Hellenism and Heresy // Journal of Early Christian Studies*. 2003. Vol. 11. N 2. P. 209–222; *Behr J.* *Irenaeus...* P. 34–44.

²⁸ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*. I 22. 150. 4.

и сделал так, что Евангелие воплотилось, то этим Евангелием Он и все остальное сделал как бы Евангелием»²⁹.

Наше понимание носит исключительно ретроспективный характер. Опираясь на истину Евангелия, на провозглашение Христа, исповеданного апостолами согласно Писанию, мы теперь можем читать Священное Писание как открытую книгу, то есть понимать, что было сказано пророками. И при этом мы можем еще дальше видеть тот же самый свет Христа, как освещающий все Божие творение, так и сияющий через него. И мы сами становимся посредниками, благодаря которым этот божественный свет сияет. Мы призваны не просто созерцать этот свет, но сами становимся маяками, с помощью которых божественный свет может распространяться повсюду. «Похищение у египтян», подразумевающее оттачивание наших интеллектуальных способностей, является необходимым средством (наряду со всем образованием, которое проводится с помощью надлежащей пайдеи), с помощью которого мы научаемся пользоваться словами, чтобы на самом деле использовать их для передачи Слова Божия. Таким образом, мы сможем увидеть действие Бога повсюду, чтобы считать своим все доброе, где бы мы его не обнаружили, следуя за словами ап. Павла: «Что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте. Чему вы научились, что приняли, слышали и видели во мне, то исполняйте, и Бог мира будет с вами» (Флп. 4, 8). Это служит подлинным признаком человеческого существа для гуманизма ранних отцов Церкви и пайдеи, благодаря которой он достигается.

²⁹ *Origenes. In Iohannem commentarii. I 6.*

ИСТОЧНИКИ

Clemens Alexandrinus. Stromata // PG. T. 8. Col. 685–1382; T. 9. Col. 9–602.

Gregorius Nazianzenus. Oratio. 43 // PG. T. 36. Col. 493–606.

Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica // PG. T. 10. Col. 1052–1104.

Ignatius Antiochenus. Epistula ad Romanos // PG. T. 5. Col. 685–697.

Idem. Epistula ad Smyrnaeos // PG. T. 5. Col. 697–708.

Idem. Epistula ad Ephesios // PG. T. 5. Col. 643–662.

Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses // PG. T. 7. Col. 437–1224.

Iustinus Philosophus et Martyr. Apologia // PG. T. 6. Col. 328–470.

Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. T. 90. Col. 244–786.

Origenes. In Iohannem commentarii // PG. T. 14. Col. 21–830.

Idem. Philocalia // PG. T. 12. Col. 1149–1164.

ЛИТЕРАТУРА

Bauckham R. Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony. Grand Rapids (WI), 2006.

Behr J. Becoming Human: Meditations on Christian Anthropology in Word and Image. Crestwood (NY), 2013.

Behr J. The Mystery of Christ: Life in Death. Crestwood (NY), 2006.

Behr J. Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity. Oxford, 2013.

Droge A. J. Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture. Tübingen, 1989.

Hill C. The Johannine Corpus in the Early Church. Oxford, 2004.

Kustas G. L. Studies in Byzantine Rhetoric. Thessaloniki, 1973.

Lyman R. Hellenism and Heresy // Journal of Early Christian Studies. 2003. Vol. 11. N 2. P. 209–222.

Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 49–75.

Patristic Humanism: The Beginning of Christian Paideia

Behr John, archpriest

PhD, Regius Professor of Humanity, the University of Aberdeen (Scotland)
john.behr@abdn.ac.uk
<https://orcid.org/0000-0001-8816-2386>

FOR CITATION: *Behr J.* Patristic Humanism: The Beginning of Christian Paideia / Transl.: A. E. Petrov // Bogoslov. 2024. № 1 (1). P. 23–46. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.54.89.002

ABSTRACT The article, originally published in English as a chapter in a collective monograph on Christian humanism, examines the concept of «paideia» through a Christian lens. Using the examples of the theologies of prominent ancient Christian saints such as Ignatius of Antioch and Justin Martyr, it is demonstrated that Christian paideia cannot be separated from Christian anthropology. This is because the question of «what it means to be human and how one becomes human» is central to both. The biblical narrative of creation and the Gospel narrative of Christ's perfect humanity are explained as part of the early Christian doctrine of the «New Adam.» The author explores the specifically Christian concept of suffering and its connection to learning. Finally, he shows the inner logic behind why Hellenic wisdom became not only acceptable but necessary for the Christian church.

KEYWORDS: paideia, education, Christian humanism, anthropology