

Пути философско-богословской мысли

Иеромонах Кирилл (Зинковский)

ТЕРМИН «*φύσις*» В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ, СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ И В ТВОРЕНИЯХ ДОНИКЕЙСКИХ ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

В зарубежной и отечественной исследовательской литературе значительное внимание уделено истории употребления греческого термина «*φύσις*» в древнегреческой философии, истории осознания и внутреннего различения самой идеи «природы», последовательности развития философского и естественнонаучного содержания термина¹. Однако до сих пор не было произведено подробного исследования употребления этого термина в творениях раннехристианских церковных писателей и сравнительного анализа его использования в языческой и христианской письменности.

Греческое существительное ἡ φύσις является производным от глагола φωω, имеющего следующие основные значения: 1 — (по)рождать, производить на свет, создавать; 2 — вырастать, расти, рождаться, возникать (в формах среднего залога). В свою очередь глагол φωω возводится лингвистами к общеиндоевропейскому корню «*bheu*» — «быть» и обнаруживается в большинстве современных европейских языков, а также и в финно-угорской и алтайской языковых группах, в разных формах глагола «быть»². Нам представляется очень важным это филологическое замечание для дальнейшего сравнительного анализа, но прежде чем перейти к анализу библейских и святоотеческих текстов, необходимо сделать некоторые замечания о главных этапах развития греческой науки «о природе».

Сам факт того, что почти все ведущие философы ранней греческой классики писали трактаты, которые имели наименование «*Περὶ φύσεως*» («О природе»), несомненно свидетельствует о существенности термина «природа» в философии древних. Мы не будем повторять подробные анализы уже проведенных исследований, но только

¹ Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. — М.: «Наука», 1979; Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности в новое время. — М.: «Наука», 1988; Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. III. — Кн. I, II. — М.: «Искусство», 1992, 1994, КН 1, Часть 8 «Субстанциально-интегральная терминология», Глава V ПРИРОДА; Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. Гайденко П., Петров В. Прогресс-Традиция. — М., 2000; E. Schrodinger. Nature and the Greeks. — Cambridge, 1954; K. Heinimann. Nomos und Physis. — Basel, 1945 (более подробный список литературы см. в приведенных исследованиях).

² Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 65–66, 107.

сделаем некоторые акценты на мотивации и целенаправленности философских трудов на главных этапах развития древнегреческой мысли.

До сих пор спорным в науке является вопрос о степени влияния на древнегреческую культуру более древних цивилизаций Востока. Не углубляясь в детали научно-исторических споров, отметим, по крайней мере, что несомненной является особая заслуга греческой культуры и философии как фундамента для последующего развития европейской науки. Немецкими филологами XIX в. подчеркивалось принципиальное различие между греческой и любой восточной культурой. Особо отмечался рационализм, теоретичность и независимость от религиозных верований ранней греческой науки³. Однако уже в XX в. появились новые исследования, в которых на хорошем научном уровне подтверждаются религиозные истоки древнего научного мышления⁴. Так например, если для ученых XIX в. тезис Фалеса о том, что все произошло из воды, казался радикальным разрывом с мифологией, то в наше время именно это учение ставит Фалеса в зависимость от «водных» космогоний Египта, Индии и Месопотамии, а также вызывает ассоциацию с библейскими сказаниями о сотворении мира и всемирном потопе.

Связь древнегреческой религии и философии на ее самом начальном этапе отмечалась также В. Виндельбаном в его классическом труде⁵, где ученый особенно отмечал, что «ведущие к науке стремления произошли, все-таки, из круга религиозных представлений», причем начинающая наука рассматривала те же вопросы, что и мифология, а «различие между ними лежит не в предмете занятий, а в форме постановки вопросов и в способе их разрешения»⁶. Сама уверенность в органическом единстве и целостности окружающего и воспринимаемого мира-космоса и возможности путем научного анализа найти некоторое вечное его первоначало — уже есть наследие религиозного мировоззрения.

Именно исходя из религиозного наследия почти каждый из философов досократиков наделял выбранное им первоначало, первоначальную материя (ἡ ἀρχή) предикатами божественности. Упорядоченность и целесообразность видимого мира приводила к логическому выводу о необходимости существования некоторой целесообразной образующей силы, которую, например, Анаксагор назвал «νοῦς», то есть «разум», который, однако, не является нематериальным принципом. Более точно термин «νοῦς» Анаксагора может быть переведен как «вещество мысли» — телесное вещество «вполне превосходящее другие», как «легчайшее, наиболее подвижное и движимое самим собою»⁷. Оставаясь в рамках языческого мировоззрения, древние мыслители чаще всего оказывались неспособными преодолеть отождествление вещественного и духовного. Неслучайно знаменитый философ XX в. и знаток классической древности А. Ф. Лосев определяет язычество как «принцип субстанционального единства божественного и мирового»⁸.

Под термином «природа» в этот период философы понимали объективную сторону чувственно-материального космоса, состоящего из физических элементов

³ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 47.

⁴ Например: West M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. — Oxford, 1971.

⁵ Виндельбанд В. *История древней философии*. — Киев: Тандем, 1995. — С. 33–43.

⁶ Там же. С. 42.

⁷ Там же. С. 80.

⁸ Лосев А. Ф. *Диалектика мифа*. — М.: Мысль, 2001. — С. 237.

и соответствующим образом оформленного и благоустроенного. Анализ древних текстов, проведенный А. Ф. Лосевым, обнаруживает, что постепенно «сущностное понимание физических элементов и тел, вполне оставаясь на общей объективной основе чувственно-материального космоса, приобретает уже и самостоятельное значение»⁹. Уже такой термин, как «беспредельное», явно указывает на поиски именно сущности физических элементов. Неслучайно поэтому Анаксимандр свое «беспредельное» прямо называл природой, так что его учение было учением «о природе беспредельного» и «безграничного»¹⁰. Характерной для всех древнегреческих философов стала открытая или скрытая, более или менее значительная, но постоянная тенденция борьбы с антропоморфизмом народных понятий о богах. При этом живой и целостный космос зачастую переставал заключать в себе что-либо иррациональное или мистическое, а задача исследователя состояла просто в том, чтобы путем умозаключений познать его естественную природу (φύσις)¹¹. Ввиду слабости научно-методологического и исследовательского аппарата, а также элемента случайности в выборе первоначала тем или иным философом, мысли древних исследователей постепенно стали все более склоняться к научному скептицизму. Среди трех кардинальных направлений древнегреческой науки «о природе» — изучение «природы» космоса в целом, «природы» живых организмов (и прежде всего человека), «природы» (как внутренней структуры) вещей окружающего мира¹² — стали преобладать второе и третье как зачатки будущих медицинских и физико-химических наук, а первое, инстинктивно уклоняясь от неразрешимых вопросов онтологии и метафизики, вылилось в изучение астрономии.

По оценке американского ученого Вильяма Хайдела история досократиков — это история «болезненного и даже горького», но «неизбежного конфликта» между «словом о природе» (λόγος περί φύσεως) и «мифами о богах» (μῦθος περί θεῶν)¹³. Напряжение этого конфликта дало толчок к поиску нового синтеза, над которым потрудились Платон и Аристотель. Усилие над усовершенствованием этого синтеза — главная характерная черта всей философии послеаристотелевского периода начиная от стоиков и кончая Плотинином¹⁴. И. Д. Рожанский оценивает схему составленной Хайделом сводной таблицы смысловых нагрузок термина «φύσις» как важную и полезную, но не лишенную недостатков попытку систематизации. По мнению Рожанского, в схеме не учтено наличие двух линий семантического развития «φύσις», а именно: 1 — φύσις как рождение, рост и как то, что рождается, растет; 2 — φύσις как внутренняя структура, или конституция,

⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М.: «Искусство», 1994. — Кн. 2. — Ч. 8. — Гл. V Природа. — С. 239.

¹⁰ Там же. С. 240.

¹¹ По комментарию Лосева А. Ф.: Космическая цельность, однако «продолжает именоваться божеством; но, конечно, божеством уже не в смысле прежней дорефлективной мифологии, но в смысле обобщенной характеристики *единообразного строения космоса*. По Критию, совершенно устроенная вселенная имеет божественную природу; и, по Еврипиду, зевс есть либо «необходимость природы», либо «ум смертных». Гера, афина и зевс — это «ипостаси природы и оформители элементов». Так или иначе, но древние боги трактовались именно как принципы синтетически цельной природы». Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Кн. 2. — С. 241.

¹² Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 98.

¹³ Heidel W. A. Περί Φύσεως, A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics. — Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 1910. — Vol. 45. — N 4. — P. 89.

¹⁴ Там же. С. 89.

предмета¹⁵. Польза же этой схемы очевидна, так как она устанавливает связь между многообразными аспектами сложного греческого понятия природы.

Нам представляется, что замечание Рожанского можно было бы учесть, расширив первоначальное значение термина «φύσις» в схеме Хайдела до понимаемого не только как «процесс роста», но и как «то, что возникает и растет», то, что существует и подвергается наблюдению. Это значение лучше всего передается понятием «естество». Не случайно самое древнее употребление «φύσις» мы находим в «Одиссее» Гомера, где термин употреблен единожды как природа-естество (φύσις) некоего чудодейственного растения «моли». Гермес вырвал из земли это растение и «показал (разъяснил)» Одиссею «его природу (φύσις)», о которой отмечено, что «корень же он имел черный, а цветок был подобен молоку»¹⁶.

Платон, которого св. мученик Иустин назвал в свое время «христианином до Христа», в центр своих философских исследований ставил уже не проблемы естествознания и космологии, а человека, и особенно человека-гражданина. Платона заботила проблема сохранения религиозно-нравственных норм и устоев, которые подверглись угрозе со стороны грубых материалистов. Ведь среди предшествовавших Платону софистов отношение к природе и к религии постепенно изменилось от утверждений о бессилии природы изменить человека к лучшему в сторону полного пренебрежения и даже презрения к религии и призыва жить «согласно природе». О последних «не будет преувеличением сказать», что они намеренно совершенно обезличенную Природу «воцарили... на место Бога»¹⁷. В своем противостоянии этому раннему атеизму Платон впервые приходит к фундаментальному расщеплению природы как единого бытия на дух и материю. Однако в оценке этого «расщепления» нам представляется верным отдать предпочтение мнению Лосева по сравнению с утверждением Рожанского. Последний считал, что на закате своей деятельности Платон «предпринимает попытку окончательно избавиться от φύσις как источника и принципа движения, развития, заменив его понятием души»¹⁸. Согласно же Лосеву употребление термина «природа» у Платона свидетельствует о некотором «тождестве идеи и материи, создаваемом материальными средствами». Это материально данное тождество идеи (духа) и материи «мыслится Платоном в иерархическом порядке, начиная от неодушевленных, одушевленных и разумных созданий, восходя к Мировой душе и к Мировому уму и кончая опорой на всеединую идею блага, то есть опорой на абсолютное первоединство»¹⁹. Тогда получается, что Платон не исключает, а расширяет понятие, ибо душа у Платона — тоже природа. Космический и всеоформляющий ум — тоже природа.

Мы найдем в творениях этого философа почти все ранее упомянутые значения «φύσις», но чаще у него «φύσις» встречается именно как природа человека, его тела, души, ума²⁰. В то же время, платоновский термин «φύσις», который во всех словарях переводится как «природа», по мнению Лосева А. Ф. «меньше всего связан у Платона

¹⁵ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 87, 95–96.

¹⁶ Одиссея, X, 302–304.

¹⁷ Heidel W. A. Περὶ Φύσεως. Р. 94.

¹⁸ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 101.

¹⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М.: «Искусство», 1994. Итоги тысячелетнего развития, книга 2, часть 8.5, § 4. С. 245.

²⁰ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 100, 101, 103.

с явлениями реальной природы. Даже там, где Платон имеет в виду реальную природу, он понимает под φύσις нечто цельное, компактное, закономерное, идейное»²¹.

В целом необходимо отметить, что понятие природы у Платона приобретает гораздо более широкое и уже чисто философское значение, в отличие от досократовского, более узкого и более вещественно-материального. Природа, по Платону, есть внутренняя сущность вещей. Приходит он к такому философскому обобщению не сразу, а постепенно.

По нашему наблюдению в раннем сочинении «Протагор» «природа» употребляется философом почти только в смысле носительницы и подательницы разных естественных дарований (крепости, мужества, мудрости и других «природных задатков»), но уже в поздних сочинениях появляется акцент на более обобщенные свойства «природы души» (Федр), на «гармонию души» (Федон), говорится о чисто умственной «природе чисел» (там же). Наибольшее число употреблений природы как обобщенной и отвлеченной сущности вещей и явлений мы находим в «Государстве» (ср. с данными сноски 21).

В свою очередь, даже внутри платоновской школы философская мысль и научные построения об одной и той же природе, взаимно переплетаясь и пересекаясь, оставались несводимыми друг к другу, развивались параллельными курсами. Это есть результат разной целенаправленности, так как философия ориентировалась на познание первоэлемента, или иного исходного принципа существования всего разнообразия материальных объектов, а научная мысль была нацелена на анализ этого многообразия и установление закономерностей развития и функционирования материальных объектов²². Древнегреческая философия на всех этапах ее развития сохраняла элементы религиозного мировоззрения. Философу, как писал Платон, «свойственно испытывать изумление. Оно есть начало философии» (Теэтет, 155 с-д).

Для Аристотеля-естествоиспытателя понятие «φύσις» стало центральным в его научных построениях. Продолжая традиции физиков досократовского периода Аристотель использовал идею природы для объяснения различных механических форм движения, а также как принцип и источник всякого движения²³. Однако с Платоном этого классика древнегреческой мысли объединяет отношение к природе как сущности (οὐσία), а именно сущности вещей²⁴. Продолжая мысли Платона, Аристотель относит термин «природа» не только к телам и космосу, но и к душе, и к ноуменальной сфере,

²¹ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Том II. — М., «Искусство», 1969, часть 2, Высокая классика (Платон), или эстетика объективно-идеалистическая § 9. Предметно-смысловые модификации. «Под „природой“ Платон понимает вообще целое вещей, приблизительно то, что созерцали древние натурфилософы (Phaedr. 270c, Phaed. 96a, Soph. 265c, Phileb. 59a, Tim. 46d, Legg. X 892c), и даже совокупность божественных законов, резко противопоставляя такую „природу“ — „искусству“ (Legg. X 888e, 890a, Epin. 975b), „закону“ или „установлению“ (Menex. 245d, Prot. 337c, Gorg. 483e, Crat. 384d, Legg. III 690b, IV 714e; X 889e, 890a; Epin. 975b) и „случаю“ или „судьбе“ (Prot. 323d, Legg. X 888e). Весьма характерно, что Платон употребляет термин „природа“ в смысле „сущность“, „существенный признак“, „существенная сторона“, „существенная основа“, „истинная основа“ (Crat. 390de, 423a, Phaedr. 103b, Phaedr. 245e, 270e, Parm. 132d, 158c, Soph. 256e; R. P. II 359b, V 476b, VI 501b, X 597b, 611b, 612a; Tim. 37a, Legg. X 892b)».

²² Кузнецов А. В. Эволюция понятия материи в философском и естественно-научном знании / Дисс. к. ф. н. — СПб., 2005. — С. 14–15.

²³ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 104.

²⁴ Там же. С. 106.

и к бытию в целом. Природа у Аристотеля, с одной стороны, отлична от материи, а с другой, вполне имманентна ей как некий обобщающий принцип. Подробный разбор оригинальных текстов и анализ того, как природа, будучи всегда органическим слиянием материи и эйдоса, обязательно есть благо или стремится к благу, можно найти у Лосева²⁵. Ученый отмечает особенный акцент Аристотеля на «телеологическую ответственность» природы, а также «приближение более субъективной оценки природы как эстетического принципа в эллинизме»²⁶.

Оставляя сам период эллинизма и обсуждение понимание понятия природы у стоиков, эпикурейцев и Плотина за рамками нашего обзора, перейдем к исследованию текстов Священного писания и раннехристианских церковных авторов.

Тематика первой главы библейской книги «Бытие» безусловно подразумевает использование терминов смежных с греческим понятием «природа». В Септуагинте мы, однако, не находим здесь термина «φύσις», а только аналог древнееврейского понятия «земля». Современный библеист и знаток симитских языков профессор Тантлевский И. Р. связывает происхождение слов «небо и земля» из первого стиха Библии с «шумеро-аккадским понятием «ан-ки» (буквально «небо-земля»), служившего для обозначения всей Вселенной»²⁷. Теоцентричность и антропоцентричность Библии дает иное направление человеческой мысли, о котором не знали естествоиспытатели и только смутно догадывались самые проникательные философы Древней Греции.

Открывшись Моисею как «Сущий» (Исх. 3:14) Бог Библии ориентирует человека на понятие и память о Его непреложной изначальности, абсолютности и личностности. Бог Библии, конечно же, — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается не только от естествознания, но и от философского мышления. «Богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность ... Бог богословия — это “Ты”, это живой Бог Библии... Абсолют личностный, которому мы говорим “Ты” в молитве»²⁸. Но в Ветхом Завете при сравнении с полнотой христианского откровения мы видим некоторые ограничения. Здесь Бог скрывает глубины Своей природы: Он проявляет Себя только Своей властью, промыслом, обетованиями, но даже само имя Его непроизносимо. С другой стороны, в Ветхом Завете область откровения Бога тоже ограничена — пределами избранного народа. Таковы главные причины того факта, что ни в одной из канонических книг Библии ни разу не встречается исследуемый нами термин.

Для нас, однако, особенно важно, что в своих толкованиях на первые стихи Библии святые отцы Церкви использовали наряду с термином «ὕλη», определяющим материю, термин «φύσις». При этом святоотеческие толкования были направлены в основном на утверждение всемогущества Божия и факта сотворения материи «из ничего» в противовес построениям древнегреческих философов и гностиков. Так, Святитель Василий Великий в беседах на Шестоднев (в толковании первого библейского стиха) предписывает касательно земли «не любопытствовать об ее сущности, что она такое,

²⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики. — М.: «Искусство», 1994. — Итоги тысячелетнего развития. — Кн. 2. — Ч. 5. — § 4. — С. 248.

²⁶ Там же. С. 246.

²⁷ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М.: РГГУ, 2000. — С. 84.

²⁸ Лосский В. Н., Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 200.

не тратить времени на умствования»²⁹, призывая нашу мысль не исследовать то, что сокрыто и от чувственного взора, и от мысленного. Святитель называет «землю» из Бытия 1:1 и естеством (природой), и материей. Далее он говорит, что Бог сотворил «самую сущность (οὐσίαν)»³⁰ земли, потому что Он есть «Зиждитель самого естества существ (φύσεως τῶν ὄντων)»³¹. Под сущностью и естеством здесь святитель подразумевает вещественную составляющую земли, вещественную природу материи (φύσις τῆς ὕλης)³².

Впервые в самих ветхозаветных текстах «φύσις» появляется в книгах, которые были написаны в александрийской еврейской диаспоре — Премудрости Соломона, 3-ей и 4-ой Маккавейских. Значения, в которых здесь употребляется термин, довольно разнообразны и свидетельствуют о значительной языковой и культурной интеграции иудеев в эллинскую культуру ко времени написания этих книг. Так, в книге Премудрости говорится о природе животных «φύσεις ζώων» (Прем. 7:20), природе манны как особом роде небесной пищи «σβεστικῆς φύσεως» (Прем. 19:20), о суетности природы людей, не познающих Бога (Прем. 13:1). В маккавейских книгах встречаем понятия природы «всякого живого существа» «πάση θνητῇ φύσει» (3 Мак. 3:29), добрых даров природы «φύσεως χάριτας» (4 Мак. 5:9), законов природы (4 Мак. 5:25), природы человеческих эмоций «παθῶνδὲ φύσεις» (4 Мак. 1:20), природы братского союза (4 Мак. 13:27) и даже некоторую персонализацию материнской любви к детям — «ὦ φύσις ἱερὰ» (4 Мак. 15:13, 15:25, 16:3).

В Новом Завете термин «φύσις» ни разу не употреблен в Евангелиях и 23 раза сам термин и его различные производные использованы в 14 стихах апостольских посланий. Значения, в которых встречается этот древнегреческий термин у святых апостолов, варьируются от самых приземленных до самых возвышенных.

Во-первых, это группа значений отражающих естественные действия и законы, вложенные в тварную природу животных и человека. Так в послании к Римлянам св. апостол Павел обличает иудеев примером язычников, которые, не имея закона, «по природе законное делают» (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) и тем «показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:14–15). Здесь под природой подразумевается естественная высшая часть человеческого естества — нравственная и умственная — ибо объясняя ее действие, Апостол указывает на «совесть ... и мысли ... то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» в уме и сердце язычников (Рим. 2:15). В то же время, в соборных посланиях святых апостолов Петра и Иуды в тех стихах, где обличаются еретики (Иуд. 1:10; 2 Пет. 2:12), они сравниваются с «водимыми природою» бессловесными животными, растлевающими себя и своих последователей действиями «вслед скверных похотей плоти» (2 Пет. 2:10). Здесь уже термин «φύσις» употреблен для описания низших потребностей человеческого естества, доминирование которых приводит к растлению тела и души, а лжеучителя определяются как «душевные, не имеющие духа» (Иуд. 1:19), «нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству» (Иуд. 1:4).

²⁹ «Иже во святых отца нашего Василия Архиепископа Кесарии Каппадокийской Беседы на Шестоднев». — Афины, 2004. Беседа 1.8.

³⁰ Там же, 2.3.

³¹ Там же, 2.3.

³² Там же, 2.3.

В таком же низшем физиологическом смысле употреблено апостолом Павлом и производное от «φύσις» прилагательное «φυσικὴν», которое в синодальном русском тексте переведено как «естественное» (Рим. 1:26). Описывая тяжкие содомские грехи (ср. 2 Пет. 2:6) Апостол указывает на оставление «естественного употребления» и введение «противоестественного» (παρὰ φύσιν) (Рим. 1:27).

Наконец, как бы олицетворяя природу, апостол Павел пишет к Коринфянам о покрытии женщинами головы на молитве: «Не сама ли природа учит вас...»³³ (οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς) (1 Кор. 11:14). Здесь также разумеется естественный закон природы, вложенный Господом Богом в человеческое естество (находящий отражение в сравнительной длине женских волос)³⁴. Другая группа примеров употребления «φύσις» связана со значением близким к предыдущему, но с акцентом на генетическое наследие в растительном мире и человеческом социуме. В таком значении термин употребляется только апостолом Павлом и в основном в качестве сравнения иудейского народа и язычников с ветвями маслины хорошей и дикой, родными и привитыми (Рим. 2:27; 11:21; 11:24). «Необрезанные по природе» язычники это «дикая по природе маслина», которая «против природы» (παρὰ φύσιν) (Рим. 11:24) прививается к избранному Богом народу иудейскому. А те, кто «по природе иудеи, а не из язычников грешники» (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἁμαρτωλοὶ) (Гал. 2:15), суть изначально «природные ветви» хорошей, Божией маслины. Важно отметить, что главный акцент в этих рассуждениях Апостола сделан не на генетику в биологическом смысле, а на наследие Божиих благословений и передачу праведности из поколения в поколение³⁵. Последнее подтверждается как общим контекстом рассуждений об оправдании «верою во Христа, а не делами закона» (Гал. 2:16), так и отдельным выражением из послания к Ефессянам, где Апостол утверждает, что они «были по природе чадами гнева (τέκνα φύσει ὀργῆς), как и прочие» (Еф. 2:3), говорит он о язычниках, отчужденных «от общества Израильского», чуждых «заветов обетования» (Еф. 2:12).

И наконец, третья группа значений связана со значением термина «φύσις» как интегральной характеристики естества, сущности того или иного предмета. Именно так (сущность или естество) этот термин и переводится в русском варианте соответствующих новозаветных текстов. Так, когда апостол Иаков говорит о «естестве зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных», которые укрощаются «естеством человеческим» (Иак. 3:7), то в греческом оригинале употребляется именно «φύσις». Также и апостол Павел использует этот термин для характеристики языческих богов, «которые в существе не боги» (τοῖς μὴ φύσει οὐσι (v) θεοῖς) (Гал. 4:8).

Единственный раз в самом возвышенном смысле «φύσις» употреблен в Новом Завете (и во всем Священном Писании) апостолом Петром в описании природы-естества единого истинного Бога. По мысли апостола, христиане являются наследниками «великих и драгоценных обетований», и через них они призваны и даже уже стали «причастниками Божеского естества» (θείας κοινωνοὶ φύσεως) (2 Пет. 1:4).

Как в силу своего догматического значения, так и в связи с однократным употреблением термина в данном контексте этот стих из послания Апостола вызывал

³³ В славянском тексте — «естество».

³⁴ «Под именем природы я разумею Бога, потому что Он есть Создатель природы» — свт. И. Златоуст, беседа 26 на 1-е послание к Коринфянам.

³⁵ «По природе, то есть не прозелиты, а родившиеся от отцов-иудеев и воспитанные в законе» — блаж. Феодилакт Болгарский на Гал. 2:15.

множество толкований и споров. Протестантские ученые привыкли видеть во всем послании и в данном стихе влияние эллинизма, относили его к неподлинным (Гарнак, Юлихер и другие). Однако православные богословы видят в данном стихе продолжение целостного новозаветного учения о новой твари, о возрождении человечества в союзе с живым Богом (ср. 1 Пт. 1:23) и защищают аутентичность послания. И действительно, «по духу и силе, по жизненности и богатству мыслей послание не уступает 1-му посланию апостола Петра и никакое произведение II века», к которому традиционно относят протестанты второе послание, «не может быть поставлено с ним наравне»³⁶.

Более того, это место Нового Завета является существенно важным дополнением ветхозаветных ограничений. Христианство открывает Бога одновременно во всей полноте не только как Личность, но и Его природу. «Тем самым оно завершает лучшее Израиля и лучшее других религий или метафизических систем, и не в каком-то синкретизме, но во Христе и через Христа»³⁷.

Если в Ветхом Завете Бог оставался во многом трансцендентным, а в древнегреческих понятиях отождествлялся с космосом, то в Новом Завете Бог, не теряя Своей качественной «инаковости», максимально приближается к миру и человеку в лице Богочеловека Христа.

У греческих мыслителей неоднократно встречается понятие «божественная природа» (Платон. Критий 120 D, Государство 366 C, Законы Г, 691, Федр 230 A, 246D, 253A, 500C, Протагор 322A), но приобщение ей достигается в их мировоззрении человеком или своим героическим усилием, своей собственной праведностью, или, что чаще, по закону природы, по генетическому наследству³⁸. В отличие от Платона и стоиков, акцент в послании апостола Петра делается на даре благодати, подаваемого через Господа Иисуса Христа. Не случайно и в предыдущем и в самом 4-м стихе первой главы говорится о дарованиях «всего потребного для жизни и благочестия» (ст. 3), «великих и драгоценных обетований» (ст. 4).

Истории святоотеческих толкований того, что означает стать «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4), посвящено исследование Нормана Рассела «Причастники божественного естества в византийской традиции»³⁹. Первым к рассматриваемому стиху трижды обращался в своих толкованиях Ориген, затем 6 раз его цитирует святитель Афанасий, а свт. Кирилл Александрийский обращается к нему уже 40 раз⁴⁰. Далее его только несколько раз цитирует преп. Симеон новый Богослов, а позднее стих становится предметом особого обсуждения в паламитских спорах.

Что касается истории употребления термина «φύσις» у доникейских церковных писателей, то некоторые самые ранние памятники (Дидахэ, послание свт. Климента римского к коринфянам, Пастырь) совсем не используют его, другие используют

³⁶ Богдашевский Д. И. Второе соборное послание св. ап. Петра. ТКДА, 1908, июль. — Кн. VII. — С. 380.

³⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 202.

³⁸ Χρηστος Σπ. Βουλγαρη, Υπομνημα εις την Δευτεραν Καθολικην Επιστολην του Αποστολου Πετρου. — ΑΘΗΝΑΙ, 1984. — 116–117. В качестве характерного примера можно привести текст из Платона (Критий 120 D), где он повествует о правителях Антлантиды, что: «В продолжение многих поколений, покуда не истощилась унаследованная от бога природа» они благоденствовали, но «утратили благопристойность» когда «унаследованная от бога доля ослабела» (121 B).

³⁹ Norman Russell. Partakers of the divine nature in the byzantine tradition. — Camberly, UK, 1998.

⁴⁰ http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Russell_partakers.html

крайне редко (соборное послание ап. Варнавы — 1 раз — о природе животного⁴¹, послание к Диогнету (глава 9) — 1 раз о немощи человеческого естества), а отдельные древние писатели многократно прибегают к нему, причем с довольно разнообразными смысловыми нагрузками.

В качестве примера обратим внимание на послания свщмч. Игнатия Богоносца. В этих древнейших текстах мужа апостольского мы находим как бы зародыш или фундамент будущей богословской христианской системы. Термин «φύσις» использован здесь, во-первых, в указании на внутреннее «непорочное» устройство христианской души⁴². В расширенных редакциях посланий к Магнезийцам и Филадельфийцам автор уточняет, что «природа человечества одна»⁴³, а принадлежность отдельного человека Богу или диаволу определяется «не природой»⁴⁴, а его свободным выбором. В послании к Поликарпу⁴⁵ святой Игнатий говорит о невидимой и вечной природе Христа как Сына Божиего, а в посланиях к Магнезийцам и Смирнянам называет Его истинным и первым епископом, единственным архиереем от Бога Отца «по природе»⁴⁶. И, наконец, в посланиях к Траллийцам и Смирнянам священномученик дает описание ангельских небесных сил как безтелесных и простых «по природе»⁴⁷. В итоге мы находим в посланиях свт. Игнатия употребление термина «природа» по отношению к Богу, человеку и ангелам. Характеристики, данные мужем апостольским при описании природы Господа, человека и ангелов весьма краткие, но задают основные векторы развития или скорее раскрытия христианского богословия.

Как и следовало ожидать, в творениях церковных апологетов наблюдается некоторое увеличение частотности использования термина «природа», что объясняется уже самой адресацией апологий. У святого мученика Иустина Философа и свт. Феофила Антиохийского этот рост еще не очень значителен, но зато мы найдем у этих авторов новые важные пояснения к содержанию термина. Так в «Диалоге с Трифоном» мы находим определения Бога как «неизменного» и «Причины всех вещей» (гл. 3), «Единого безначального и нетленного»⁴⁸ в отличие от всех других тварных вещей, которые уже характеризуются природой тленной (φύσιν φθαρτήν). Человеческой природе, по мысли св. Иустина, мысль и понятие о Боге присуща изначально⁴⁹, так же как и «естественные понятия» (φυσικὰς ἐννοίας) и «естественные правила справедливости и святости»⁵⁰. Неоднократно повторяя мысли свщмч. Игнатия о свободной воле человека в выборе между добром и злом, св. Иустин дополняет учение о природе человека указанием на наследственность греха в роде человеческом — тление стало приемственным в природе человека⁵¹. Этот факт стал по объяснению св. мученика

⁴¹ PM SG t. 2. col. 753.

⁴² Послание к траллийцам, п. 1, «κατὰ φύσιν» — PM SG, t. 5, col. 676.

⁴³ «Μία γάρ φύσις, καὶ ἐν τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος» — Филад., гл. 4, PM SG, t. 5, col. 825.

⁴⁴ «οὐκ ἀπο τῆς φύσεως» — Магн., гл. 5, PM SG, t. 5, col. 764.

⁴⁵ Расширен. редакция, глава 3. PM SG, t. 5, col. 865.

⁴⁶ «ἀληθινὸς καὶ πρῶτος ἐπίσκοπος, καὶ μόνος φύσει ἀρχιερεὺς» — к Магн., гл. 4., PM SG, t. 5, col. 761; «τον πρωτότοκον, καὶ μόνον τῆ φύσει τοῦ Πατρὸς ἀρχιερέα» — к Смирн., гл. 9. Там же, col. 853.

⁴⁷ К смирнянам, гл. 3 и к траллийцам, гл. 9 (расширен. редакция): col. 825, col. 789.

⁴⁸ «Μόνος γάρ ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ θεός» — гл. 5, PM SG, t. 6, col. 488.

⁴⁹ «ἐμφυτος τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα» — 2-я Апология, п. 6, PM SG, t. 6, col. 453.

⁵⁰ Диалог с Трифоном, пп. 47, 93 — PM SG, t. 6, col. 577, col. 697.

⁵¹ «Φύσει δὲ τῆς φθορᾶς προσγενομένης» — фрагменты из св. Иустина, PM SG, t. 6, col. 1596.

причиной необходимости воплощения Слова Божия. Хотя изначально человек был создан так, что его природа обладала даром «рассуждения, различения правды и поклонения Единому Богу»⁵², но затем человек потерял умение различать Божественную и человеческую природу (της ανθρωπινής και θείας φύσεως). В настоящее время, чтобы научиться жить «достойно и в согласии с истиной», человек обязан научиться заново «понимать природу вещей»⁵³.

Свт. Феофил как один из основоположников «апофатического богословия» старается в описании природы Бога идти путем отрицаний. В первых главах своей книги «К Автолику» он называет Бога «бесконечным», «необъятным», «непостижимым», «неизмеримым», «неизследимым», «неподражаемым» и так далее. Святой подчеркивает, что средствами человеческого языка невозможно выразить тайну Бога, «ибо мышление человека, будучи мышлением тварного и конечного существа, не в силах объять бесконечного Творца»⁵⁴. В контексте такого возвышенного монотеизма Святитель особенно противостоит мнениям языческих философов о вечности видимой природы, «безначальности космоса» и о совечности материи Богу⁵⁵. Употребляя термин «природа» в разных контекстах по отношению к человеку, животным и растениям Святитель особенно останавливается на природе человека называя ее «средней», способной изначально и к смерти и к бессмертию⁵⁶. У Афиногора Афиняна частотность и разнообразие употребления термина еще более возрастает. Этот христианин с эллинским образованием употребляет термин «φύσις» в самых разных смыслах, более всего говорит о природе человека, но почти не дает каких-либо более или менее развернутых определений природы.

Святитель Максим Иерусалимский (185–196) пишет особый трактат «О веществе» в защиту библейского учения о тварности материи и против гностического положения о материи как источнике зла. Используя термины «ὕλη» и «φύσις» в основном для описания материи и ее свойств, святитель, однако, употребляет «φύσις» и для опровержения еретического тезиса о слабой природе Бога⁵⁷. Зло и слабость показываются Святителем как присущие только разумной природе человека. В результате полемики, построенной в форме диалога, оказывается доказанным утверждение о том, что материя, будучи союзом противоположностей, онтологически не существует⁵⁸. В творениях отцов конца II и середины III в. мы встречаем еще большее число обращений к термину «природа». Святитель Ипполит Римский в своем сочинении «Против всех ересей» обличает все ложные мнения древнегреческих философов и, конечно, использует понятие природа во всех свойственных древней философии смыслах. Опровергая учения Аристотеля, святой отмечает, что в сочинении «Физика» «речь шла о вещах от земли до луны... управляемых природой, а не Промыслом (Божиим)»⁵⁹. В конце X книги автор приводит «учение истины», где вкратце излагает христианское мировоззрение, делая особый

⁵² PM SG, t. 6, col. 312.

⁵³ «το δὲ εὖ ζῆν ἢ κατὰ ἀλήθειαν οὐκ ἀνευ τοῦ κατανοῆσαι τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν» — PM SG, t. 6, col. 1600.

⁵⁴ Сидоров. А. И., свт. Феофил Антиохийский: http://www.pravlib.ru/feofil_antiox.htm

⁵⁵ К Автолику кн. 2, глава 4.

⁵⁶ Там же, пп. 24, 27.

⁵⁷ PM SG, t. 5, col. 1352, 1353.

⁵⁸ «Οὐτῶ δὲ τῶν αντικειμένων ἐχόντων, το μὴ εἶναι τὴν ὕλην δεικνυται» — PM SG, t. 5, col. 1356.

⁵⁹ «περὶ τῶν φύσει καὶ οὐ προνοία» — PM SG t. 16, col. 3299C

акцент на то, что Бог «не имеет ничего совечного Себе» — ни хаоса, ни какого-либо отдельного вещества или элемента⁶⁰. В сочинениях свт. Ипполита Римского и свт. Григория Неокесарийского в противовес первым триадологическим ересям появляются более развернутые пояснения к понятию о природе воплощенного Слова Божия. Так, в частности, в «Похвальном слове Оригену» свт. Григорий определяет природу Сына Божиего как «первого и единственного изъ всего сущаго, ...Единородного, сущего (во Отце) Бога Слова»⁶¹. Разрешая новый по своей постановке вопрос о зависимости воли Бога от Его природы и возможности страдания для Бога, Святитель утверждает, что воля Божия не подчинена Его природе, Бог полностью обладает своей «всемогущей природой»⁶². Что же касается страданий воплощенного Сына Божиего, то «Его бесстрастная природа при смешении со страданиями ни в каком отношении не поражается ими»⁶³.

В результате исследований, проведенных с помощью компьютерной программы, классических греческих текстов TLG нами был выявлен практически экспоненциальный рост употребления термина «φύσις» в сочинениях церковных писателей и отцов Церкви в хронологической последовательности от I к III в. Конечно, часть этого роста объясняется резким увеличением самого объема написанных авторами II и III вв. сочинений, но в то же время зафиксировано порядковое увеличение частотности употребления термина в текстах одного объема, взятых из разных временных периодов. Этот рост указывает на смысловую направленность богословских рассуждений церковных апологетов и первых систематизаторов церковного богословия. Последними стали, как известно, основатели александрийской катехизаторской и богословской школы — Климент Александрийский и Ориген. В их сочинениях мы находим не только максимальный количественный пик использования термина «φύσις» и его производных⁶⁴, но и первые серьезные опыты определения этого понятия в русле христианского богословия.

Пожалуй, единственное среди доникейских писателей наиболее общее определение термина находим в сочинениях Климента. В сохранившихся у преп. Максима Исповедника фрагментах книги святого «О промысле» мы читаем: «Природа есть истина вещей, их внутренняя сущность. А согласно с другими (толкователями), (это) есть первоначало того, что пришло в бытие, а по другим, (это) промысл Божий творящий возникающее бытие и образ бытия (задающий)»⁶⁵. Памятуя общее положительное отношение Климента к наследию эллинской философии, мы не удивимся, наблюдая в этом определении явные заимствования из наследия Аристотеля. Однако уже само упоминание промысла Божия в определении природы отличает его от чисто аристотелевских категорий. Тем более раскрытие этого общего понятия по отношению

⁶⁰ PM SG t. 16–3, col. 3446–3447.

⁶¹ П. 4, PM SG t. 10, 1061.

⁶² К Феопомпу, о возможности и невозможности страданий для Бога, п. 2, перевод проф. Н. И. Сагарда // «Христианское чтение». — СПб., 1913. — Том ССXXXIX. — Часть II. — С. 833–836.

⁶³ Там же, п. 9.

⁶⁴ Результаты сканирования программой TLG оригинальных текстов Климента и Оригена с поиском по термину «φύσις» в разных падежах: «Строматы» — 219, «Против Цельса» — 228. Общее число слов с корнем «φυσ» в творениях Оригена включенных в TLG — 1124.

⁶⁵ «Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια, ἡ τούτων ἐνούσιον κατὰ δε τοὺς ἄλλους, ἡ τῶν εἰς το εἶναι παραγενομένων γένεσις· καθ' ἑτέροισ δέ, ἡ του Θεου πρόνοια ἐμποιοῦσα τοις γινομένοις το εἶναι, καὶ το πῶς εἶναι» PM SG, t. 9, col. 752.

к Богу и человеку оказывается у Климента наполненным вполне новым содержанием, соответствующим христианскому мировоззрению.

Для полного описания учения Оригена о природе Бога и человека требуется отдельное исследование. Отметим только, что его излюбленным выражением в описании природы Божественной было словосочетание «невидимая и бестелесная»⁶⁶, а в человеческой природе он, наоборот, подчеркивал «тяжесть» материального тела, ограниченность сил и познавательных способностей. Человеческая природа «украшается славными наименованиями божественной природы» только в Господе Иисусе Христе⁶⁷. Подводя итоги исследования употребления и содержания термина «φύσις» в древнегреческой философской и ранне-христианской традициях, можно сделать следующие выводы. Во-первых, христианская Церковь в лице ее первых богословов продолжила традицию усвоения философской греческой терминологии, повторяя путь авторов богодухновенных библейских текстов.

Во-вторых, используя разнообразные значения термина, христианские богословы особенное внимание уделяли объяснению христианских понятий о природе Бога, воплощенного Сына Божиего и человеческого рода. Пытаясь противостоять системе пантеистических эллинических представлений, святые отцы давали более или менее развернутые определения природы в Боге и человеке. Противостоя первым еретическим учениям, православные богословы предлагают первые опыты раскрытия церковного учения о Богочеловеке Христе, качестве Его природы и образе их соотношения. При этом, значение термина «φύσις» у святых отцов практически всегда совпадает с понятиями «сущность», «естество». Именно такими базовыми смыслами термина, разработанными древнегреческой философией пользовались первые христианские богословы.

В-третьих, не удалось заметить какого-либо различия в смысловой нагрузке термина в зависимости от географического положения авторов доникейских текстов. Это представляется вполне закономерным ввиду общеупотребительности во всей экумене греческого философского языка, а также зачаточного состояния первых христианских богословских школ и традиций. Можно утверждать, что употребление термина «природа» церковными писателями в доникейскую эпоху совпадает с так называемым «межшкольным», общефилософским употреблением термина, установившимся в период эклектического философствования начиная с I в. до н. э.⁶⁸ Творец и Господин вселенной открылся через ветхозаветных праведников как вечный личностный Абсолют, а в богомысленном созерцании уже первых христианских мыслителей был осознан как высшая и абсолютная Природа и как источник всякой иной существующей тварной природы. Пожалуй, можно признать закономерным, что для описания Божественного естества отцы Церкви использовали тот термин греческой философии, который происходит от глагола «быть», ведь и в библейском откровении Господь явил Себя под именем «Сущий», то есть как Обладающий истинным бытием.

⁶⁶ Так в сочинении «О Началах» слово «бестелесный» употребляется 46 раз и хотя не всегда по отношению к Богу, но целью своей Ориген ставит доказать, что «жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице» (Глава вторая «О непрерывном существовании телесной природы»).

⁶⁷ О началах. Глава шестая. О воплощении Христа.

⁶⁸ Ю. А. Шичалин. Трактат Плотина «Об Уме, Идеях И Сущем» (5, V, 9) В Связи С Проблемой Природы, сборник «Философия природы в античности и в средние века» / Общ. ред. Гайденко П., Петров В. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 250.

Одной из главных заслуг доникейских православных богословов можно считать «разведение» на крайние полюсы высшей, нетварной и нетленной природы Бога и всякой иной, сотворенной природы человека и космоса. Преодоление пантеизма — одна из самых главных черт доникейской эпохи. Знаменитый православный философ А. Ф. Лосев смело утверждает, что «Церковь возникла на основе борьбы против языческого пантеизма» и все то, «что формально совпадало в ней с аналогичными языческими учреждениями, получило совершенно иной смысл и значение»⁶⁹. То же самое мы можем засвидетельствовать и о смысле и значении термина «φύσις».

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности в новое время. — М., 1988.
2. Богдашевский Д. И. Второе соборное послание св. ап. Петра. — ТКДА. — 1908. — июль. — кн. VII.
3. Виндельбанд В. Истрия древней философии. — К., 1995.
4. Иже во святых отца нашего Василия Архиепископа Кесарии Каппадокийской Беседы на Шестоднев. — Афины, 2004.
5. К Феопомпу, о возможности и невозможности страданий для Бога, п. 2 / Перевод проф. Н. И. Сагарда // «Христианское чтение». — СПб., 1913. — Том ССXXXIX. — Часть II. — С. 833–836.
6. Кузнецов А. В. Эволюция понятия материи в философском и естественнонаучном знании / Дисс. к. ф. н. — СПб., 2005.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М., 2001.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. VIII. — Кн. I и II. — М., 1992, 1994.
9. Лосский В. Н. Догматическое богословие. — М., 1991.
10. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. — М., 1979.
11. Сидоров. А. И. Свт. Феofil Антиохийский // URL: http://www.pravlib.ru/feofil_antiox.htm (дата обращения: 29.03.2011).
12. Тантилевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М., 2000.
13. Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. Гайденок П., Петров В. — М., 2000.
14. Heidel W. A. Περὶ Φυσεως, A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics // Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. — 1910. — Vol. 45. — N 4.
15. Heinimann K. Nomos und Physis. — Basel, 1945.
16. Russell N. Partakers of the divine nature in the byzantine tradition. Camberly, UK, 1998.
17. Schrodinger E. Nature and the Greeks. — Cambridge, 1954.
18. West M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. — Oxford, 1971.
19. Χρηστου Σπ. Βουλγαρη, Υπομνημα εις την Δευτεραν Καθολικην Επιστολην του Αποστολου Πητρου. — ΑΘΗΝΑΙ, 1984.

⁶⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Мысль, 2001. — С. 237.