

УДК 130.2:281.9  
doi:10.35853/vestnik.gu.2022.3(38).13

## **Брат тело: проблема тела в православной антропологии**

**Марьяна Анатольевна Ершова**

Российский государственный профессионально-педагогический университет, Екатеринбург, Россия, m1213864@yandex.ru

**Аннотация.** В данной статье автор, обращаясь к религиозно-философскому направлению антропологии, пытается осуществить апологию понимания телесности в христианстве. Для анализа привлекаются источники, редко становящиеся предметом рассмотрения в рамках философско-антропологического исследования. Обращение к трактатам представителей патристической философии, богослужебным и догматическим текстам, аскетическим наставлениям и церковной практике позволяют автору ответить на ряд вопросов. Греховно ли тело с точки зрения христианского учения о человеке? Душа и тело: союз или вражда? Может ли душа человека совершенствоваться вне его тела? Тело и плоть: одно и то же или разные явления? Задача человека: тело умертвить или привести к вечной жизни? В чем причина противоречий в действиях души и тела индивида? Исследуя место и роль тела в судьбе человека с точки зрения православной антропологии, автор статьи приходит к выводу о том, что данная антропология описывает характер сосуществования тела и души человека в терминах сотрудничества, синергии. Факт телесности человека оценивается православными мыслителями и подвижниками как основание превосходства человека над ангелами. Делается вывод о значимости изучения православно-христианской антропологии для развития философской антропологии.

**Ключевые слова:** человек, тело, плоть, душа, дух, философская антропология, православная аскетика

**Для цитирования:** Ершова М. А. Брат тело: проблема тела в православной антропологии // Вестник Гуманитарного университета. – 2022. – № 3 (38). – С. 136–147. – DOI 10.35853/vestnik.gu.2022.3(38).13.

## **Brother Body: The Problem of the Body in Orthodox Anthropology**

**Mariana A. Ershova**

Russian State Vocational Pedagogical University, Yekaterinburg, Russia, m1213864@yandex.ru

**Abstract.** Referring to the religious-philosophical domain of anthropology, the author of the paper attempts to carry out an apologetic understanding of corporeality in Christianity. The analysis embraces such sources that are rarely the subject of philosophical and anthropological research. The author uses treatises by representatives of patristic philosophy, liturgical and dogmatic texts, ascetic instructions, and church practice to answer several questions. Is the body sinful from the point of view of Christian teaching about man? Soul and body: union or enmity? Can the human soul be perfected outside of his body? Body and flesh: are they one and the same, or different phenomena? Man's task: body to put to death or to bring to eternal life? What is the reason for the contradictions in the actions of the soul and the body of the individual? Exploring the place and role of the body in the destiny of man from the perspective of Orthodox anthropology, the author comes to the conclusion that this anthropology describes the nature of coexistence of human body and soul in terms of cooperation, synergy. The fact of human

corporeality is evaluated by Orthodox thinkers and ascetics as the basis of human superiority over angels. The paper concludes by stressing the necessity to study Orthodox Christian anthropology for the development of philosophical anthropology.

**Keywords:** man, body, soul, spirit, the philosophical anthropology, the Orthodox asceticism

Известный призыв М. Шелера к соединению трех кругов идей о человеке [20, с. 31] среди многих прочих поднимает и вопрос о различении собственно философских (греко-античных) антропологических идей и собственно богословских (иудео-христианских) откровений о человеке. Тем не менее изучению идей богословского круга уделяется гораздо меньше внимания, без чего невозможно целостное понимание человека.

Данная статья ставит своей целью апологию православно-христианского отношения к телу. Как известно, проблема человеческого тела становится одной из центральных только в рамках философии неклассической. Классическая европейская философия, с ее апелляцией к разуму, как бы вычеркивает тело из списка философских тем. Разум отождествляется с сущностью человека, и подлинно человеческим признается только то, что отмечено высокой метой разумности. Тело становится чем-то почти неприличным, во всяком случае недостойным пытливого взгляда классически ориентированного любознателя. В контексте заявленной темы исследования важно отметить, что подобный платонический подход на протяжении длительного времени отождествлялся с христианским взглядом на проблему человека.

В XX в. тело становится одной из главных философских проблем. В связи с этой переориентацией возникло целое направление исследования повседневности – повседневности, так тесно связанной с бытованием тела. Свет увидел ряд интереснейших исследований, среди которых следует назвать работы о культуре нравов Норберта Элиаса, труды о средневековых ментальностях Марка Блока и Люсьена Февра, исследования Мишеля Фуко, Жака ле Гоффа, Николя Трюона и ряда других. Эти авторы обращают свой пристальный взор на бытование тела в конкретную историческую эпоху в конкретном обществе.

Применительно к теме нашего исследования все эти работы обладают одной очень важной, но не отрефлексированной научным сообществом особенностью: отождествляют христианское представление о теле с католическим и/или протестантским.

Вместе с тем и у католической, и у протестантской, и у православной антропологии существует своя специфика. В частности, в вопросе о телесности человека. О том, что эта специфика есть, о том, что она глубоко проникла в культуры разных народов и вышла далеко за пределы исключительно богословских штудий, ярко свидетельствует полемика, возникшая между Ж.-Л. Нанси и В. А. Подорогой. Предметом этой полемики, как известно, стала трактовка «ego». И если Нанси исключает тело из «ego», то Подорога, напротив, не мыслит «ego» без тела. Автор предисловия к Корпусу Нанси утверждает: «Ценность полемики видится нам в том, что каждый из ее участников проясняет и акцентирует почти аксиоматические основания собственной мысли» [14, с. 12].

Данная полемика ставит перед философом задачу: выяснить место и роль тела в судьбе человека с точки зрения православной антропологии.

Как уже отмечалось ранее, предмет этот (тело в православной антропологии) остается до сих пор малоизученным и потому не дифференцируется исследователями от католической и протестантской антропологии. В частности, Жак ле Гофф, живописуя «приключения тела» в Средние века, ведет речь только о европейском Средневековье, цитирует только средневековых католических теологов, и лишь од-

нажды приводит мнение Василия Великого, и то по довольно частному вопросу [8, с. 75].

Эта непроясненность, эта путаница, эта недифференцированность (философия и богословие, платонизм и христианство, католичество, протестантизм и православие) требует погружения в материал и выяснения специфики разных конфессиональных христианских антропологий.

Настоящее исследование места и роли тела в судьбе человека с точки зрения православной антропологии представляется необходимым начать с прояснения ключевых понятий по данному вопросу. Наряду с понятием тела в православной антропологии активно используется понятие плоти. Какое содержание в них вкладывается? Иногда они выступают синонимами, но довольно часто они несут различную смысловую нагрузку. Кроме того, необходимо отметить, что некоторые авторы используют эти понятия не в антропологическом, а в этическом смысле.

Понятие «тело» православными богословами и аскетами берется в общеупотребительном смысле. Единственным отличием от повседневного значения данного понятия слово «тело» имеет в обороте «Тело Христово». Здесь имеются в виду не ноги, руки, туловище богочеловека, а Церковь. Церковь – тело, а Христос – глава Церкви, или голова этого мистического тела, если перевести на современный русский язык. Ради внесения ясности отметим, что предметом нашего исследования является реальное тело человека как родового существа с точки зрения православной антропологии.

Понятие плоти тогда, когда оно употребляется не в качестве синонима тела, может иметь следующие значения. Во-первых, плоть – это материя человеческого тела, это ткани, клетки, вещество, из которых строится биологический организм человека. В таком случае тело – форма организации этой материи, то есть плоти. В этом значении плоть тесно связана с душой и без нее немислима. Иначе говоря, плоть – это живая материя. Такое понимание плоти не сопровождается негативной ее оценкой со стороны православных мыслителей и подвижников.

Во-вторых, плоть – испорченность природы человека. В этом случае плоть оценивается церковным сознанием как седалище греха или, говоря иначе, – рассадник греховной заразы. В этом смысле зависть, гордость, ненависть выступают как дела плоти, хотя эти грехи духовны по своей природе, но причиной своего возникновения они имеют испорченную природу человека, или плоть. Подчеркнем еще раз: плоть в значении испорченности природы человека, православной антропологией в целом и аскетикой в частности не отождествляется с телом или материей. Испорченность, согласно православному учению о человеке, заключается в смешении добра со злом. Поэтому всякое человеческое действие, мысль или чувство с неизбежностью содержит в себе хотя бы небольшую примесь зла. «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, – делаю» (Рим.7, 19). Одним словом, получается как всегда, хотя хотели как лучше.

Нельзя не заметить, что православная антропология в рассмотрении человеческой природы имеет некоторое отличие от подхода, применяемого современными философскими антропологами религиозного направления. Так, Г. Э. Хенгстенберг настаивает на том, что человеческий дух и тело, будучи невыводимыми один из другого, тем не менее не могут существовать порознь. Дух, как утверждает Хенгстенберг, «зависит от хтонического момента, и, наоборот, хтонический момент зависит от духа» [19, с. 232]. Более того, коэкзистенция духа и тела происходит в постоянной динамике, убежден Хенгстенберг. До этого момента констатируется согласие идей данного автора с идеями православной антропологии.

Хенгстенберг рассматривает природу человека как данность, не меняющуюся в своих качествах на протяжении всего существования человека. Православная ан-

тропология знает природу человека как таковую, испорченную человеческую природу, уврачеванную человеческую природу и обожженную природу индивида.

Возвращаясь к анализу категорий православной антропологии, отметим, что всякий индивид с момента своего зачатия несет в себе смешение добра со злом. Сфера проявлений присутствия в человеческой природе зла отнюдь не ограничивается уголовными преступлениями: убийством, кражей, мошенничеством и т. д. Православные мыслители и подвижники видят в этом смешении причину и человеческих слабостей (обидчивости, тщеславия, лени...), и болезней (физических, психических), и неизбежной смерти индивида. То есть плоть как рассадник зла выступает смертельной угрозой человеку вообще и человеческому телу в частности. Поэтому, когда православный аскет говорит о том, что он умерщвляет плоть, он имеет в виду деятельность по искоренению зла из своего существа.

Как уже отмечалось выше, православной антропологии не свойственно отождествлять зло с материей вообще и с телом человека в частности. В первых стихах книги Бытия говорится, что Бог, сотворив материальный мир, нашел его «хорошим весьма» (Быт. 1, 31), то есть не несущим в себе зла. Зло, согласно православному христианству, возникает вследствие нежелания некоторых ангелов жить в соответствии с волей Творца. В мир материальный зло проникает посредством вкушения человеком запретного плода, но корень зла не в том, что плод был съеден, а в том, что был съеден плод, запрещенный к вкушению, то есть была нарушена заповедь Бога. Иными словами, корень зла по-прежнему в сопротивлении Божественной воле.

Православное вероучение не считает возможным для человека самостоятельное преодоление действий плоти (то есть испорченной природы). Освобождение от зла возможно лишь при условии сотрудничества человека и Бога. Ключевым моментом Божественного участия в деле спасения человека от власти греха является боговоплощение. Попытаемся раскрыть антропологический смысл этого события. Бог во-плотился, то есть, не умалив и не изменив Своей божественности, Бог становится полноценным человеком. Это так же означает, что человек, оставаясь человеком, обожился, обожился весь, во всей полноте своего психофизического состава. Согласно православной христологии Христос принял реальное (не иллюзорное) человеческое тело, но не принял греха [2]. Догматы о реальности воплощения и безгрешности Христа еще раз подтверждают, что православная антропология не отождествляет тело с грехом, злом; признает тело человека достойным соединения с Богом; признает возможность обожения, преобразования человеческого тела (наряду с душой). Все это указывает на то, что тело обладает большой положительной ценностью в рамках данного учения.

Далее следует обратить внимание на то, что в православии смерть рассматривается как явление человеку не присущее, то есть не заложенное в его природу при творении. Она является следствием грехопадения. Какова же суть смерти в православном понимании? Смерть есть разлучение души с телом, сопровождающееся разложением телесного организма на элементарные частицы, его составляющие. Коль скоро смерть, с православной точки зрения, неестественна, то неестественно и это раздельное пребывание души и тела. То есть душа и тело человека изначально предназначены для совместного существования в теснейшем сотрудничестве. Это говорит о том, что тело, с христианской позиции, никоим образом не может считаться темницей, из которой душа стремится вырваться.

Подтверждением этому рассуждению может служить догмат о всеобщем воскресении. Воскресение, или преодоление смерти, есть возвращение конкретной индивидуальной души в ее тело, есть восстановление целостности сложной человеческой природы. То есть в Царство Небесное человек войдет целиком – вместе

с телом, и только тогда для человека станет возможным полноценное приобщение к благам Нового мира. Святой Макарий Великий поясняет догмат о воскресении следующим сравнением. Игла, брошенная в огонь, изменяет свой цвет, становится вся огненной, в то время как естество железа не уничтожается – железо остается железом. Так же и человеческие тела, после всеобщего воскресения изменившись, останутся человеческими телами. «Ибо Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе» [11, с. 274].

Отметим еще один момент церковной жизни, свидетельствующий против уничижительного отношения православия к телу, – почитание мощей. Человек православный относится к останкам святых своих собратьев благоговейно: перед мощами принято молиться, на них совершается таинство Пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, к ним прикладываются так же, как к иконам. Если бы христианство формировало пренебрежительное отношение к телу, то никто бы из христиан не стал вносить тела умерших в храм, вкладывать частицы мощей в иконы, лобызать их. Почитание мощей свидетельствует о том, что православная Церковь видит в теле, даже уже разлученным с душой, реальную возможность проводить благодать Божью в этот мир.

Итак, из христианских догматов пренебрежение к телу не следует с необходимостью. Более того, православное вероучение настаивает на положительном принятии факта телесности человека. Кроме анализа теоретических положений, необходимо также рассмотреть и практику отношений к телу православных аскетов.

Главной темой монашеских наставлений является тема очищения души и обуздания тела. «Не обременяй чрева своего, чтобы не помутился ум твой...» [9, с. 168]. «Источники же, сын мой, юношескую плоть свою, душу же утучни и ум обновивши вышереченными добродетелями» [12, с. 478]. «Скудно питаемое тело – хорошо объезженный конь...» [16, с. 232]. Подобного рода наставления встречаются в избытке в эпистолярном наследии православных подвижников, начиная с первых веков существования христианства и заканчивая нашим временем. Неудивительно поэтому, что беглое знакомство с трудами аскетов и мистиков создает впечатление враждебного отношения к телу. Более серьезное изучение текстов и контекстов монашеской литературы позволяет утверждать, что это впечатление обманчиво.

Здесь уместно говорить о парадоксе светского восприятия аскетической литературы. Опытный монах, признавая источник зла в душе и стремясь избавиться от этого зла, прилагает огромные усилия к изменению своего душевного устройства. Человек светский, видя непропорциональность распределения забот монаха о душе и теле, ошибочно делает вывод о том, что последний относится к телу враждебно. Но надо иметь в виду, что монашеские наставления отнюдь не являются систематическими трактатами, где автор стремится затронуть в равной мере все аспекты какой-либо проблемы. В них подробно разбираются значимые в конкретной ситуации вопросы, а менее значимые в тех обстоятельствах остаются без внимания.

Говоря о решении проблемы тела в православной антропологии, нужно иметь в виду еще и следующее. В православной аскетике существует понятие «восхождение от силы в силу». Оно подразумевает постепенность увеличения подвижнических трудов. Опытные монахи знают, что резкая смена жизненных условий опасна. Опасно человеку, привыкшему спать на обычной мягкой постели, сразу отказываться от постели вообще и спать на голых досках или на земле. Это правило постепенности восхождения усваивается индивидом на начальном этапе монашеского пути, а потому авторы, пишущие для подвижников, практически не упоминают его, как уже известное. Можно сказать, что эти тексты рассчитаны на «профессионалов», а значит, в них не затрагиваются азы. Таким образом, наставления о сухояде-

нии, всенощных бдениях, терпении зноя и холода и тому подобное адресованы уже опытным в аскезе монахам. Эти наставления не рассчитаны на мирян и не носят характера всеобщности и обязательности. Но вернемся к нашей теме.

Как отмечает один из исследователей наследия православных подвижников благочестия архимандрит Киприан (Керн), радостное и светлое восприятие телесности человека встречается у многих пустынных и аскетов. «И надо сказать, чем строже подвижник, чем выше его духовность, тем это его приятие человеческого начала сильнее. Строгость и удаление от греховного не создали у них отчуждения от самой плоти... И именно это возвышенное отношение к человеческому увеличивается по мере возрастания подвижнической напряженности и подлинной, а не лже-духовной аскетики» [10, с. 360].

Попробуем обосновать идею о том, что православное монашество не склонно телом гнушаться, а, напротив, питает к нему самые лучшие чувства. Человеческая природа сложна – соединяет в себе дух и материю, поэтому и зло, проникая в эту природу, затрагивает и дух и тело. Православные подвижники знают, что источник греха в душе, а не в теле. Так, преподобный Ефрем Сирин, перечисляя всевозможные телесные страсти (чревоугодие, пьянство, роскошь, щегольство, распутство и прочее), замечает, что человек не согрешит ни одним из этих грехов, если прежде не будет побежден страстями духовными: забвением, ленью и неведением. «А первоначальная причина и самая негодная мать всему этому есть самолюбие» [7, с. 235]. Поэтому искоренение греха требует в первую очередь очищения души. Умирение тела посредством поста и различных трудов имеет значение лишь вспомогательного, хотя и необходимого, средства.

Подводя итог многолетней аскезы, преподобный Исаак Сирин пишет следующее: «Основание всего доброго, возвращение души из вражьего плена, путь, ведущий к свету и жизни, – все это заключено в двух способах: собрать себя воедино и всегда поститься» [9, с. 373]. Эта краткая формулировка очень точно передает настроение православного подвижника: человек духовно-телесен, значит, и средства исцеления должны затрагивать обе стороны человеческого естества.

Если оставить собранность (то есть не работать над душой), утверждает преподобный Исаак Сирин, то возникает «воспламенение, овладевающее телом и заключающее его в оковы... И страсти, которые, по благодати Божией, были уже умерщвлены в душе... снова начинают приходить в движение и понуждать душу к их деланию» [9, с. 374–375]. Когда же человек придается чревоугодию (то есть перестает обуздывать тело), тогда возникают «тяжесть в голове... расслабление в мышцах... омрачение и холодность мысли...» [Там же, с. 375]. О чем свидетельствует подвижник, опираясь на свой многолетний опыт? О том, что односторонность монашеского делания приводит к расстройству всего человека. Не бывает так, что инок работает только над душой и, совершенствуясь духовно, не совершенствуется телесно. Преподобный Исаак Сирин, а за ним (и вместе с ним) множество православных подвижников настаивают на необходимости двоякого делания, плодами которого являются «свобода истинного человека, душевная радость и воскресение со Христом во царствии» [Там же, с. 374].

Тело не источник греха, но оно может способствовать или не способствовать совершению греха. «Некто из святых сказал, что другом греха делается тело, которое боится искушений...» [9, с. 110]. Из данной цитаты явствует, что тело становится пособником греху лишь при определенных обстоятельствах, а не всегда. Еще более любопытно в этом отношении следующее наставление Антония Великого. Он говорит, что в теле бывают плотские движения трех родов. Первое движение, или воздействие тела на душу, преподобный Антоний называет естественным, оно лишь сообщает душе о телесных состояниях. Это движение не носит греховного

характера, считает Антоний Великий. Второй род движений возникает вследствие чрезмерного питания тела. Этого рода движения склоняют душу к греху, но решение о совершении греха, тем не менее, принимает душа. Учитывая это, подвижник должен держать себя так, чтобы не провоцировать подобного рода «восстаний плоти». Движения третьего рода бывают от действия злых духов. Из приведенного рассуждения ясно, что основатель пустынножительства не признает тело источником греха. Оно может быть как орудием падших духов и вести человека к вечной смерти, так и орудием подвижника и вести к вечной жизни. Иными словами, преподобный Антоний настаивает на необходимости овладения собственным телом.

Небезынтересно и рассуждение преподобного Ефрема Сирина о сути целомудрия, в котором раскрывается отношение к различным проявлениям телесного начала человека. В понимании феномена целомудрия Ефрем Сирин не оригинален: так же как и многие другие подвижники, он определяет его как свободу от всех страстей. То есть в его понимании нецеломудрен не только блудник, но и, например, корыстолюбец. А вот дальнейшее замечание преподобного Ефрема Сирина уже довольно любопытно и оригинально, хотя и не идет вразрез с православным учением о страстях. «Как один пленяется телесною красотой, так этот деньгами; и последний еще в большей мере нецеломудрен, потому что не имеет равного с первым побуждения, которое бы нудило его требованием самой природы» [7, с. 237]. Побуждение к страсти корыстолюбия, считает преподобный, не заключено в нашей природе. Его причина – превратное произволение, то есть неправильно ориентированное устремление воли, устремление воли, идущее вразрез с волей Божественной. Блудник же подталкивается к совершению греха естественной потребностью и, хотя этим не умаляется грех блуда сам по себе, но в сравнении с корыстолюбием этот грех меньше. Опираясь на этот текст, можно утверждать, что Ефрем Сирин не рассматривает сексуальное влечение само по себе как греховное. Логика его рассуждения примерно такова. Это влечение естественно, то есть заложено в природе человека и не зависит от воли индивида. Поэтому его невозможно оценивать с моральной точки зрения. Категории греховности или праведности приложимы к действиям, зависящим от индивидуальной воли. Так же как потребность в пище, воде, сне, эта потребность выливается или не выливается в грех в зависимости от обстоятельств ее удовлетворения.

Другой выдающийся представитель пустынножителей, Макарий Великий, сравнивает тело с прекрасным хитоном, который носит душа. «А чтобы телесный хитон на лесистых и тернистых стезях мира сего не раздрался где либо... душа отвращает око, чтобы не видеть лукавства, а также отвращает слух, чтобы не слышать пересудов, удерживает язык от суетных разговоров, руки и ноги от худых занятий, потому что душе дана воля отвращать телесные члены и не допускать их до худых зрелищ...» [11, с. 211]. Мысль, высказанная преподобным Макарием Египетским, созвучна рассуждению преподобного Антония Великого. Тело ведомо душой, и на душе лежит ответственность за телесные деяния, душе вменяется забота о сохранности прекрасного хитона (тела), дарованного ей Богом.

Уже упоминавшийся в данной работе преподобный Исаак Сирин советует начинающему монаху: «Остерегайся, чтобы не изнемогло слишком тело твое, и от того не усилилось против тебя нерадение, и не охладило в душе твоей вкуса к ее (молитвы. – М. Е.) деланию» [9, с. 169]. Преподобный Нил Синайский предлагает инокам следующее правило для телесных подвигов: «Благоразумие сердца да соразмеряет с состоянием тела труд воздержания, чтобы, когда расслабнет тело, не страдать и ему самому» [16, с. 232]. Опять все та же мысль: тело – инструмент деятельности души. Задача человека не уничтожить этот инструмент, но научиться

им пользоваться. Задача человека не избавиться от тела, а сделать его сотрудником, соратником души в деле достижения вечного блаженства.

Святитель Василий Великий в трактате под названием «Подвижнические уставы, подвижающимся в общежитии и в отшельничестве» несколько глав посвящает рассматриваемой проблеме. Прежде всего обратим внимание на то, что данный трактат – наставление монахам, как живущим совместно в монастыре (в общежитии), так и поодиночке вдали от монастыря (в отшельничестве). Эти наставления – пространно изложенные инструкции по устройению монашеского быта.

Прежде всего, считает Василий Великий, монаху необходимо устанавливать над помыслом надзор ума, дабы предостеречь душу от увлечения по необдуманым стремлениям тела. «Телесные страсти в нас сильны, когда ум бездейственен, благопокорны же, когда ум управляет и владеет телом» [1, с. 123]. Поэтому тело, по мнению Василия Великого, не заслуживает укоризн, если мы будем рассуждать о нем правильно. Дабы наглядно показать правильное направление рассуждений о теле, Кесарийский архиепископ приводит следующее сравнение. Чем резвее и горячее по природе конь, тем лучше. Если наездник как должно распоряжается стремлениями животного, то и сам, и конь останутся невредимыми. Если же наездник неумело управляет лошадью, то опасности подвергаются оба: и седок, и скакун. Именно так предлагает Василий Великий рассуждать о душе и о теле.

Следует обратить внимание не только на то, что святитель всю вину за грехи тела возлагает на душу. Важно еще и то, что, по его мнению, чем тело «телеснее» – тем лучше. Тело само по себе не несет зла, здоровое, сильное тело не грех, и нет ничего дурного в естественных стремлениях этого тела.

В другом месте «Уставов» Василий Великий советует настоятелю обители назначать задания монахам в соответствии с их телесными силами и «не делать приказаний, превышающих телесные силы, и чрез это бессильного не довести до прекословия» [1, с. 210]. Это наставление являет подлинно православное понимание значения труда в жизни монаха. Труд в обители имеет двоякую цель. С одной стороны, это общее благо подвижающихся в монастыре иноков, с другой – духовное возрастание каждого отдельного монаха. Коль скоро в монастыре собрались люди ради достижения христианского совершенства, то весь быт обители должен быть настроен именно в соответствии с этой целью. Поэтому настоятелю рекомендуется придерживаться индивидуального подхода, имея в виду, прежде всего, пользу каждого из братии. Чрезмерный, изнуряющий труд не признается Василием Великим полезным для духовного преуспевания подвижника.

Сходную мысль мы находим в наставлениях монаха Исаяи, адресованных монахине Феодоре. Призывая ее подражать святым мученицам, Исаяя тут же уточняет меру подражания: «Не говорю тебе, да будешь сожжена огнем за Христа, или другое что, чего не можешь сделать, но употреби труд и подвиг по силе своей, – постись, безмолвствуй, молчи, бди, молись непрестанно: ибо это по силе» [13, с. 132].

Согласен с ними и преподобный Ефрем Сирийский. Среди телесных добродетелей монаха он называет и возлежание на голой земле, и сухоядение, и скудость, и небрежность в одежде, и коленопреклонение, и всенощное стояние, и многое другое. Но эти добродетели признаются им нужными и полезными лишь тогда, когда тело здорово и тревожимо плотскими страстями. Если же монах болен, либо же при помощи Божией преодолел в себе страсти, эти добродетели не столь необходимы, ибо «все восполняет святое смирение» [7, с. 232].

Среди наставлений преподобных Варсонофия Великого и Иоанна встречаются и такие, которые могли бы служить подтверждением тезиса об уничижительном отношении православных монахов к телу: «Презри тело, которое будут есть черви; оно несколько не поможет тебе, когда предастся тлению» [17, с. 332]. Однако



сами же преподобные разъясняют ученикам ключевой принцип отношения монаха к телу. Так, на вопрос о допустимости послабления поста во время болезни, ученик получил следующий ответ: «Бог дал нам разум, чтобы нам руководиться на путь правый... Человек должен только наблюдать, чтобы не употребить или не сделать чего-либо по страсти; а что он делает по немощи или по нужде, то не вменяется ему ни в грех, ни в расслабление» [17, с. 333]. Они поясняют ученику, что если он замечает в себе вожделение, то должен презреть тело, если же видит болезнь тела, то должен греть его и питать. Эта мысль о необходимости снисхождения к телу в болезни и строгости во время здоровья встречается у преподобных неоднократно. И всякий раз они подчеркивают: тело – орудие души, и потому о нем должно заботиться.

Один из выдающихся православных аскетов и богословов святой Григорий Палама, сравнивая животное, человека и ангела, делает вывод о превосходстве человека не только над животным, но и над ангелом. Какова логика его рассуждения? Ангелы, говорит святой Григорий Палама, разумны, духовны, бессмертны, имеют жизнь по сущности, но не в действии. Животные являются полной противоположностью ангелам: они неразумны и материальны, смертны, имеют жизнь только в действии, но не по сущности. Человек же в силу двойственности его природы обладает качествами как ангела, так и животного: он разумен, духовен, телесен, бессмертен, имеет жизнь и по сущности, и в действии. Таким образом, тело человека придает его природе законченность, полноту бытия, которой нет ни у ангелов, ни у животных.

Следующим аспектом человеческого превосходства над ангелами фессалонийский святитель называет особенности познания. Человеку дано познание чувственное, которое недоступно ангелам в силу того, что они бестелесны. «В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем, кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов... – все это дано только людям» [10, с. 364]. Святой Григорий ставит творческую способность человека в зависимость от телесности человека. Конечно, сама способность творить – дар Божественный, но реализация этого дара возможна лишь в силу обладания человека телом.

И, наконец, размышляя о цели боговоплощения, Григорий Палама отмечает среди прочего и следующее: «Чтобы показать, насколько естество человеческое преимущественно пред всеми творениями было создано по образу Божьему: ибо настолько у него была близость к Богу, что и стало возможным сойтись ему с Ним во едину Ипостась; чтобы почтить плоть (и то – смертную ее)...» [5, с. 163]. То есть, по мысли предводителя афонских безмолвников, тело человека достойно божественного почтения, достойно соединения с Богом, достойно принять Божество.

Анализ теоретических положений православной антропологии и данные аскетических опытов православных подвижников позволяют утверждать, что отношение к телу в рамках ортодоксального христианства чуждо гнушения. Да, в церковной среде довольно часто встречается настороженное, недоверчивое отношение к человеку как таковому. В церковной среде возникли такие ереси, как докетизм, монофизитство, манихейство, монофелитство, энкратизм. Все они, так или иначе, базировались на установке пренебрежения к телесному, тварному. Очень важно в этом отношении, что все эти учения были оценены соборным сознанием Церкви как неправославные. Они (эти учения) корнями уходят в языческую психологию, опираются на дохристианскую антропологию. «Языческие мыслители признавали связь духа и тела в человеческой природе за связь неестественную...» – отмечает профессор В. И. Несмелов отличительную черту дохристианской антропологии

(прежде всего античной) [15, с. 37]. Православное учение о человеке настаивает на гармоничном, симфоничном характере соединения духа и материи в человеческой природе. Православная аскеза поэтому «не состоит в убийстве и уничтожении тела, а только лишь в обуздании греховных похотей и желаний, и главным образом в приготовлении своего тела, этого храма Святого Духа, для будущего обожения и преобразования на Новой Земле, на которой будет жить Правда» [10, с. XIII].

Здесь уместно будет сказать, что православное отношение к телу исходит из принципа избегания крайностей. Это так называемый царский путь, опирающийся на понятие меры, выработанное еще античными мыслителями и воцерковленное отцами Церкви. «Всякому надлежит как бы на весах взвешивать житие свое» [9, с. 169]. Ибо всякое уклонение от воли Божьей есть зло, а всякая чрезмерность становится пороком.

Рассматривая человеческое тело вне контекста испорченности человеческой природы и вытекающих из нее болезней тела, православная антропология замечает в нем два аспекта. Во-первых, тело человека не приспособлено ни к одной среде обитания. «Пестровидный олень, едва от материнской утробы, и тотчас твердо становится на ноги подле матери, бежит от кровожадных псов... Медведи, порода губительных вепрей, львы, тигр и рыси... у всех у них готовая пища, всем пир дает земля... Они здоровы, сильны, красивы. <...> Посмотри же на жалкий человеческий род; тогда и сам скажешь со стихотворцем: “Нет ничего немощнее человека”» [4, с. 104–106]. Во-вторых, именно в этой немощности, неприспособленности человеческого тела проявляется его исключительность как существа [6, с. 7–8]. Чтобы существовать, человек вынужден изменять окружающую его природу: пахать землю, пересекать море, строить города и шить одежду, а пища для него нуждается в обработке [4, с. 104–106].

Нормализованный недоносок обезьяны, – соглашаются представители философской антропологии, после сравнения человека с животным, – «культура относится к “сущности” человека» [3, с. 161]. Не имея биологической приспособленности животного к природной среде, человек имеет дух и культуру, неизвестные животному. Отсюда вывод Серверы Эспинозы: «На зоологической шкале человек стоит рядом с животным, точнее, с высшими приматами, но это “рядом” означает не однородность или одинаковость, а скорее близкую связь между единствами, различными по сути, место человека не следующее, а особое» [18, с. 86–87].

Если попытаться свести воедино мысли, высказанные о теле Вселенскими соборами, святыми отцами, православными подвижниками и мистиками, то необходимо будет сказать следующее. Тело само по себе не греховно, всякий грех имеет духовные корни. Однако в силу известных обстоятельств (грехопадение) тело становится мощным орудием греха. Лишившись духовного руководства, оно впадает в различные крайности и обуреваются страстями. Освобождение от власти греха не может быть совершено только человеческими усилиями и требует такого экстраординарного вмешательства Бога в историю человечества, как Его воплощение. Для приобщения обновленному естеству индивиду необходимо стать членом Церкви – Тела Христова и прилагать личные усилия по умерщвлению страстей. Освобождение человека обязательным условием включает в себя восстановление прежней иерархии: тело должно управляться душой, а душа – Богом. Поэтому большое значение приобретают обуздание тела душой и смирение души перед Божьей волей. Человеку необходимо сделать свое тело из орудия греха орудием спасения, привлечь тело на свою сторону. Значит, индивиду необходимы двоякого рода средства: телесные и духовные. Только гармоничное использование духовного делания и телесных подвигов позволяет восстановить утраченную иерархию, восстановить утраченную целостность человеческого существа.

Задача души христианина – стоять на страже своего внутреннего мира и тела, своевременно отражать нападки извне и внутренние искушения. Задача тела христианина – сотрудника его души – постоянное упражнение («аскетика» от греческого *askao* – упражняюсь) в воздержании и труде, создающее надежную опору для деятельности души в этом материальном мире.

Философское исследование православно-христианской антропологии позволяет более точно и глубоко понять суть богословского круга идей о человеке, что, в свою очередь, вносит важный вклад в развитие философской антропологии.

#### **Список источников**

1. Василий Великий. Слова подвижнические. – М., 2001. – 222 с.
2. Воронов Л., прот. Догматическое богословие : из лекций, прочит. для студентов IV курса Санкт-Петербург. духов. акад. в 1991–1992 учеб. году : учеб. для духов. учеб. заведений. – М. : Изд. дом «Хроника», 1994. – 130 с.
3. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии : сб. пер. с англ., нем., фр. / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 152–201.
4. Григорий Богослов, свт. Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. – М. : Трифонов Печенег. монастырь и др., 2000. – 544 с.
5. Григорий Палама. Беседы (омилии) : в 3 ч. / пер. с греч. яз. Архимандрит Амвросий (Погодин). – Репр. изд. – М. : Паломник, 1993. – Ч. 1. – 258 с.
6. Григорий Нисский, свт. Человек есть образ Божий. – М. : Храм Космы и Дамиана на Маросейке, 1995. – 32 с.
7. Ефрем Сирин, св. Духовные наставления : [Избр. творения Святых Отцов]. – М. : Сретен. монастырь, 1998. – 304 с.
8. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века / пер. с фр. Е. Лебедевой. – М. : Текст, 2008. – 180 с.
9. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М. : Православное изд-во, 1993. – 476 с.
10. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М. : Паломник, 1996. – 450 с.
11. Макарий Великий. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие : [сб. духов. писаний Великих Старцев] : в 12 т. – М. : Рус. духов. центр и др., 1993. – Т. 1. – С. 155–276.
12. Марк Подвижник. Наставления о духовной жизни // Добротолюбие : [сб. духов. писаний Великих Старцев] : в 12 т. – М. : Рус. духов. центр и др., 1993. – Т. 2. – С. 469–537.
13. Митерикон, или поучения о женском подвижничестве / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. – Киев : Общество любителей православной литературы : Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2001. – 224 с.
14. Нанси Ж.-Л. *Corpus* / сост., общ. ред. и вступ. ст. Е. Петровской. – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
15. Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. – Репр. изд. – СПб. : Центр изучения охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 2000. – Т. 2. – 440 с.
16. Нил Синайский. Аскетические наставления // Добротолюбие : [сб. духов. писаний Великих Старцев] : в 12 т. – М. : Рус. духов. центр и др., 1993. – Т. 3. – С. 203–306.
17. Преподобных отцов Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошания учеников : пер. с греч. – Репр. изд. – М. : Правило веры, 1998. – 550 с.
18. Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? // Это человек : антология / сост. и авт. вступ. ст. П. С. Гуревич. – М. : Высшая школа, 1995. – С. 75–100.
19. Хенгстенберг Г. Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек : антология / сост. и авт. вступ. ст. П. С. Гуревич. – М. : Высшая школа, 1995. – С. 211–249.
20. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии : сб. пер. с англ., нем., фр. / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 31–95.

***Информация об авторе***

**Марьяна Анатольевна Ершова**, канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии, социологии и социальной работы, ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет» (Екатеринбург, Россия).

***Information about the author***

**Mariana A. Ershova**, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor at the chair of Philosophy, Sociology and Social Work, Russian State Vocational Pedagogical University, Yekaterinburg, Russia.

*Статья поступила в редакцию | The article was submitted 16.07.2022.*

*Одобрена после рецензирования | Approved after reviewing 01.08.2022.*