



**Философия –
враг
христианства?**



Историко-богословское исследование



«Смотрите, чтобы кто не увлек вас философиєю» (Кол. 2:8). Эти слова ап. Павла, обращенные к колоссянам сегодня многими христианами, особенно Свидетелями Иеговы, воспринимаются как доказательство Божьего неодобрения философии. У многих Свидетелей Иеговы философия обычно ассоциируется с учением демонов. Поэтому в своем учении они стараются как можно дальше отдалиться от древних философских учений и идей, полагая, что изучать философию крайне вредно. При этом они обвиняют Церковь, в том, что она заимствовала идеи древнегреческих философов, что в конечном итоге привело к появлению ложных вероучений, отличных от Библии. Свидетели Иеговы настаивают на том, что главным образом учения о бессмертии души и троичности Божества были заимствованы у древнегреческих философов.

Вот, что отмечается в одной из публикаций Свидетелей Иеговы по этому поводу: «Известно, что “христианские платоники опирались на откровение и считали философию Платона лучшим инструментом для понимания и защиты учений Писания и церковных традиций”. Сам Платон был убежден, что существует бессмертная душа. Обратите внимание, что одно из самых известных лжеучений, проникших в “христианскую теологию”, – это учение о бессмертии души. Принятие этого учения никак нельзя оправдывать тем, что благодаря ему христианство стало более привлекательным для масс. Другое вводящее в заблуждение учение касается положения Иисуса до того, как он стал человеком, – это представление о том, что он был равен своему отцу. В книге «Церковь первых трех веков» (“The Church of the First Three Centuries”) дается пояснение: “Учение о Троице... берет начало из источника, не имеющего ничего общего с Иудейскими и Греческими Писаниями”. А где же? Учение “формировалось и было внедрено в христианство усилиями Отцов, находившихся под влиянием философии Платона”. Со временем отцы церкви стали больше подвергаться влиянию неоплатонизма; так приверженцы Троицы завоевывали большее число сторонников. Неоплатоническая философия III века, вероятно, помогла им примирить непримиримое – представить триединого Бога как единого Бога. Размышляя философски, они утверждали, что три личности могут быть одним Богом, сохраняя свою индивидуальность» (Сторожевая башня 15 августа, 1999, стр. 12-13).

Правы ли Свидетели Иеговы в своих утверждениях? Чтобы это понять мы рассмотрим следующие вопросы:

- 1) Доказывает ли Колоссянам 2:8 и 1 Коринфянам 1:18-24, что Павел осуждал всю античную философию?
- 2) Можно ли найти в Писании следы влияния греческой философии на новозаветных авторов?
- 3) Заимствовали ли церковные учителя из греческой философии догмат о Троице и учение о бессмертии души?
- 4) Какие существуют положительные и отрицательные черты в древнегреческой философии?

Анализ Колоссянам 2:8 и 1 Коринфянам 1:18-24

Начнем мы наше исследование с разбора отрывка из Колоссянам 2:8, и посмотрим, о какой философии в ней идет речь. И хотя многие оперируя этими словами пытаются доказать, что апостол Павел был противником философии вообще, а не конкретного учения, все же само употребление слова «философия» не дает нам еще право так говорить.

Из содержания самого послания видно, что в среде колосских христиан зародилось некое лжеучение, называемое ныне «Колосской ересью». Поводом к написанию Павлом этого послания и послужило предостережение Колоссян от увлечения еретических учений этих лжеучителей. «Колосская ересь» видимо заключала в себе сплав иудаизма (ссылки на обрезание, пищевые запреты и праздники (2:11-16, 21; 3:11) указывают на это) и зарождающегося гностицизма (использование гностических терминов: «полнота», «небрежение телом», «знание» (1:19; 2:3, 8, 23), а также введение посредствующих ангелов (2:18) наводят на такую мысль).

И вот предостерегая колоссян от этих лжеучителей, Павел пишет в Колоссянам 2:8:

«Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением (δια της φιλοσοφίας και κενής απατης), по преданию человеческому (παραδοσιν των ανθρωπων), по стихиям мира (στοιχεια του κοσμου), а не по Христу».

О выражении «предания человеческие» (παραδοσιν των ανθρωπων) библейский комментатор У. Баркли пишет: «Это была философия, источник которой лежал в человеческих преданиях. Гностики обычно утверждали, что их особое учение было на словах изложено Иисусом иногда деве Марии, иногда Матфею, а иногда Петру. Они говорили, что некоторые вещи Иисус никогда не говорил толпе, а сообщил только избранным. Павел обвиняет этих лжеучителей в том, что их учение - произведение человека» (Баркли У. Толкование посланий в Филиппийцам, Колоссянам и Фессалоникийцам, ВСБ, 1986, стр.138–139)¹. Теперь становится легче понять то, что в 2:8 Павел говорит о «философии» не в общем смысле.

Грамматически это обусловлено также тем, как указывает Лапухин, что «пред словом φιλοσοφίας стоит член [артикль], показывающий, что Ап[остол]. имеет в виду определенную философию. Кроме того, пред выражением κενής απατης нет члена и предлога δια - значит оно составляет приложение к слову φιλοσοφίας» (Толковая Библия или Комментарии на все Книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание приемников А.П. Лопухина. Том 11, СПб., 1913, стр. 312). Очевидно, исходя из грамматического построения отрывка - наличия артикля перед словом φιλοσοφίας и сочетания φιλοσοφίας с κενής απατης указывающего на их синонимичность, следует, что это - «философия» известного типа, именно та, которую Павел называет «пустым обольщением»². Об этом же пишет в своем труде экзегет Д. Лайтфут: «Отсутствие и

¹ О сложном выражении στοιχεια του κοσμου, и о природе и сущности «Колосской ереси» см. здесь: http://watchtower.at.ua/publ/khristianstvo/javljaetsja_li_soglasno_kolossjanam_2_9_iisus_bogochelovekom_chast_2/3-1-0-107

² Можно предположить, как указывает Харрис, что в Кол 2:8 και (и), между φιλοσοφίας и κενής απατης, выполняет эпегзегетическую функцию (как разъяснительное добавление), означая: «через философию,

предлога и артикля во второй части предложения показывает, что *κενης απατης* характеризует и дает определение слову *φιλοσοφιας*. Климент поэтому (Strom, VI. 8) имеет право утверждать, что Св. Павел здесь не осуждает "философию" полностью. *Φιλοσοφιας και κενη απατη* этот отрывок соответствует *ψευδωνυμος γνωσις* в 1 Тим, VI. 20» (J. B. Lightfoot St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon. 9th ed. London, 1890, стр. 176).

Также поможет нам понять то, какое значение в Кол 2:8 Павел вкладывал в термин «философия» – использование слова «философия» в историческом контексте. Например, Д. Данн, в своих комментариях на книгу Колоссянам, указывая на то, что многие в античности слово «философия» употребляли спекулятивно, для различных философских школ, отмечает, что «Еврейские апологеты сделали свободным использование ее [философии] в этом, более техническом смысле, в виде оценки своих религиозных систем» (Dunn J. D. The Epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek text, Grand Rapids: Eerdmans, 1996, стр. 147). То, что слово *φιλοσοφια* использовалось в еврейских кругах видно из сочинений Филона и Иосифа Флавия, в которых оно применяется в отношении обозначения иудейской религии и иудейских сект.

Так Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (Ant. Jud. 18, 1, 2) говоря о трех иудейских сектах, писал: «У иудеев с давних пор существовали три философских (*φιλοσοφιαι*) школы, основывавшиеся на толковании древних законов: школы ессеев, саддукеев и фарисеев» (Иудейские Древности, М., 1996, т. 2, стр. 213).

Также и Филон Александрийский в трактате «О посольстве к Гаю» подобным образом 2 раза употребляет термин «философия»: «Еще он [Тиберий] знал, что у них [евреев] есть молельни и что собираются они там главным образом в священную субботу, когда евреи все вместе обучаются философии (*φιλοσοφιαν*) предков» (Leg. ad Gai 23, 156). «Похоже, и в нем [Петронии] самом теплился огонь еврейской философии (*φιλοσοφιας*) и веры» (Leg. ad Gai. 33, 245). Также и в трактате «О снах» Филон, приводя слова одного египетского правителя, обращенные к евреям, писал, что евреи все равно будут «посвящать все свое время и досуг в долгих дискуссиях, в философии (*φιλοσοφια*) ваших предков» (de Somn. 2, 127-128). А в сочинении «Об изменении имен» Филон говорит следующее: «самая совершенная и превосходная сущность – это часть души Вселенной, или, как более благочестиво сказать для тех, кто изучает философию (*φιλοσοφοουσιν*) по Моисею, – очень точная копия божественного образа» (de Mult Nom 39, 223).

В 4-й книги Маккавейской также приводятся примечательные слова одного иудейского старца обращенные к Антиоху: «Ты осмеиваешь нашу философию (*φιλοσοφιαν*), как будто мы живем по ней безрассудно. Но она поучает нас воздержанью, так чтобы нам сдерживать все наслаждения и пожелания, поучает и подвигам мужества, так чтобы добровольно переносить всякое огорчение; научает и справедливости, так чтобы мы всеми нравами нашими доказывали равенство пред законом и благочестие, и торжественно чтим бы единого живого Бога» (4 Мак. 5:22-24).

которая является пустым обольщением» (Harris J. M. Exegetical Guide to the Greek New Testament; Colossians and Philemon. Nashville, 2010, стр. 83). Другие примеры *kai* в эгезетическом смысле см. Деян 23:6; Гал 6:16; Евр 11:17.

Таким образом, можно сделать определенные выводы: В Колоссянам 2:8 слово «философия» используется Павлом как технический термин, подобно тому, как это делалось в иудейской среде того времени. И Павел употребляет его в Кол 2:8, «так как, вероятно, лжеучителя, которых критикует апостол, называли себя философами с целью привлечь больше людей». (Радостная весть: Новый Завет в переводе с древнегреческого. Учебное издание. РБО, М., 2006, стр. 418). Поэтому под «философией» Павел подразумевает «Колосскую ересь», как об этом пишет Лайтфут, что в Кол 2:8 термин φιλοσοφία «будет охватывать аскетический образ жизни, а также мистическую теософию этих Колосских еретиков» (J. V. Lightfoot St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon. 9th ed. London, 1890, стр. 177). Это доказывает также то, что в Кол 2:23 Павел называет лжеучение колосских еретиков «мудростью» (греч. слово φιλοσοφία как известно означает «любовь к мудрости»): «Это имеет только вид мудрости (σοφία) в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти». А значит, нет совершенно никаких оснований думать, будто бы в Кол 2:8 Павел осуждает греческую философию, или вообще всю философию.

Еще один отрывок, на который порой ссылаются, чтобы продемонстрировать крайнюю недоброжелательность Павла по отношению к философии, – это 1 Коринфянам 1:18-24, где говорится: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия. Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость».

Если обратить внимание на слова: «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие», становится более понятной суть обвинений эллинской мудрости. В соответствии с этими словами Павла, Цицерон в одной из речей (В защиту С. Рабириуса) говорил: «Само слово "крест" должно быть как можно дальше не только от тела гражданина Рима, но также от его мыслей, от его глаз и ушей. Ибо не только применение такой казни, но даже напоминание о ней, позорны для римского гражданина и свободного человека». (Pro Rab. 5). Но, конечно же, в словах Павла заключена мысль не только касающаяся орудия казни. Стерн в своих комментариях отмечает, что проповедь о распятом Христе, как и для евреев, «для греков – бессмыслица. Концепция Мессии, несущего мир всему миру, тем более принимающего на себя роль искупительной жертвы за грех, звучит глупо для тех, чья гностическая “мудрость” подсказывает им абстрактную, псевдодуховную концепцию Бога, или чей скептицизм совсем отвергает Бога» (Стерн Д. Комментарии к Еврейскому Новому Завету. М. Силоам, 2004, стр. 608).

Еще одним фактором, который нужно учитывать, является то, что для греков первой особенностью Бога была *apatheia* – полная неспособность что-либо чувствовать. Греки утверждали, что Бог чувствовать не может. Страдающий Бог был для них логическим противоречием. Поэтому греческому уму проповедь о кресте, то есть о том, что Бог во Христе через смерть примирил с Собой мир, неизбежно

представлялась непонятной и смешной. Например, Августин в своей «Исповеди» (7, 9) отмечает, что в философских трудах он нашел много сходного с христианством, «но что "Слово стало плотью и обитало с нами" – этого я там не прочел. Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу; Он ведь по природе Своей и есть Бог. Но что Он уничижил Себя, приняв образ раба, уподобившись людям и став со виду как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти крестной... этого в этих книгах нет» (Августин. Исповедь. М., Ренессанс, 1991, стр. 178).

Ясно, что в 1 Кор 1:18-24 эллинская мудрость осуждается вследствие невозможности принять «слова о кресте». И очевидно, что Павел этими словами, не стремится к тому, чтобы отвергнуть все знание, мудрость и философию нехристианского мира, он осуждает ее только лишь за вышеназванный аспект. Иначе пришлось бы признать, что Павел отвергает и Ветхий Завет, ведь он осуждает и евреев, в частности книжников. И то, что Павел не был противником всей греческой философии, мы увидим из следующего раздела.

Следы влияния греческой философии на новозаветных авторов, которые можно обнаружить в Писании

Несомненно, первоначально следует отметить тот факт, что писатели Библии не раз ссылаются на письменные источники, которые не носят божественного характера – не являются каноническими. Так Иуда в своем послании дважды ссылается на неканонические книги. В 9-м ст. Иуда видимо цитирует утерянную апокрифическую книгу «Вознесение Моисея», а в ст. 14,15 книгу «1 Еноха» (1 Еноха 1:9). Развивая тему таких ссылок в послании Иуды, в одной книге отмечается, что «нет ничего необычного в том, что библейские авторы ссылаются на книги, которые не входят в состав Библии, или цитируют их. В Ветхом Завете мы встречаем упоминания о “книге браней Господних” (Чис 21:14), записи Самуила провидца, Нафана пророка и Гада прозорливца (1 Пар 29:29), летопись царей израильских (3 Цар 14:19) и царей иудейских (3 Цар 14:29). В Новом Завете... Павел использует предания, называя имена Ианния и Иамврия (2 Тим 3:8), и цитирует языческих греческих поэтов: Эпименида и Арата (Тит 1:12; Деян 17:28), а также Менандра (1 Кор 15:33). Он даже называет критского поэта Эпименида (Тит 1:12) “пророком”» (Лукас Д., Грин К. Второе послание Петра и Послание Иуды. СПб., 2010, стр. 232-233). Писатели Библии были открыты для разного рода информационных источников, от иудейских неканонических апокрифов до греческих философов, черпая из них то, что нужно для подтверждения своих мыслей и идей. В более яркой форме это выражено в речах и посланиях апостола Павла.

Слова Павла: «для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона - как чуждый закона, - не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, - чтобы приобрести чуждых закона» (1 Кор 9:20-21) - говорят нам о его адаптированности в целях евангелизации всех слоев общества, что, безусловно, выразалось и в следующем моменте. «[Лука] наглядно показывает эту способность к адаптации в проповедях, которые вкладываются в уста Павла. Когда он выступает в синагоге (Деян 13:15-41), большая часть того, о чем он говорит, взята из ВЗ. Когда он

говорит в афинском ареопаге (17:22-31), он не только использует более литературный греческий язык, но и цитирует философов» – пишет библеист Р. Браун в своем труде, комментируя 1 Кор 9:20-21 (Браун Р. Введение в Новый Завет Том II. М., 2007, стр. 48).

Павел говорил, что он – «Апостол язычников» (Рим 11:13). Этот факт, несомненным образом отразился на его проповеднических методах. Как эффективный эллинский миссионер Павел использовал, так сказать, нужные ему строительные материалы (1 Кор 3:10-15), привнося в благовест нечто новое – греческое. Профессор Глубоковский как-то писал: «Его [Павла] “христианская философия” требовала новой оболочки, – и эту задачу Апостол исполнил успешно, как образованный эллинист и дипломированный раввинист. Очевидно, ради системы выработывался оригинальный греческий язык; если же элементы его брались из эллинской речи языческо-философской природы и если с ним усвоились свойственные понятия, то обязательно допустить, что последние ингредиентно входили в христианскую конструкцию. Говоря специально по эллински, св. Павел наклонялся и мыслил по эллинским схемам, раскрывая христианскую истину в эллинских формах и обогащая ее эллинскими придатками» (Глубоковский Н.Н. Св. Апостол Павел и Греко-римская образованность // Христианское чтение. 1907, №7, стр. 7). И примеров этого мы находим в Писании не мало.

Показательна уже упомянутая выше речь Павла в Ареопаге, обращенная к афинянам (Деян 17:22-31), в которой Павел цитирует греческих авторов Эпименида и Арата и вероятно сознательно несколько сближает свое учение с утверждениями популярных в то время стоиков и эпикурейцев (ст. 28). Об этой речи Лапухин писал: «В этой знаменитой речи каждое слово обнаруживает человека с гениальным, всепроницающим умом, который мог применяться в своих доводах к умственному настроению всякого рода слушателей, стараясь повлиять на них указанием на те именно факты, которые могли иметь особенное значение в их глазах... Поэтому и проповедник становится на высокую точку мирозерцания и пред своими афинскими слушателями развил целую “философскую историю”, в которой выдвинул особенно интересный в философском смысле вопрос об отношении между знанием и волей» (Лапухин А.П. Св. Апостол Павел в центрах классического мира // Христианское чтение, 1896, № 11-12. стр. 432). И в связи с этим возникает уже вопрос: почему, если Павел был непримиримым противником греческой философии, он в этой речи использует философские термины, вопросы, цитирует философов?

Конечно же, следы греческой философии и точек соприкосновения с ней можно увидеть и в посланиях Павла. Особенно этих точек соприкосновения (вполне вероятно не случайных) у Павла больше всего со стоической философией. Подтверждение тому – 1-я глава послания к Римлянам, где мы находим такие слова Павла: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1:20). Этими словами Павел, по сути, выражает то, что человеческий разум обладает способностью к метафизическому мышлению. «Это отражает, – пишет Д. Данн, – типично греческой определение разума или рациональности как то, что имеет отношение к божественному, образующий единое целое с божественным, как божественное в человеке. Такое влияние у Павла наиболее очевидно ощущается в Рим. 1:20. Здесь он четко воспользовался общеизвестным выражением греческой философии: что человеческий разум постигает существование и природу Бога рационально, как более или менее аксиома человеческого разума и

более того, неоспоримым следствием факта самой человеческой рациональности. В этом случае Павел просто использовал апологетический мост к нееврейской религиозной философии, которая ранее была создана в пределах эллинистического Иудаизма» (Dunn J. The theology of Paul the apostle. Cambridge: Eerdmans, 2006, стр. 74).

Ринто Сантала также в своей книге о Павле указывая на некоторое влияние философии на Павла, в особенности стоической, заостряет внимание на часто употребляемом Павлом термине «совесть»: «Стоит напомнить, что такое понятие, как совесть, определенное философом Сократом (греч. *syneidesis*), ни разу не используется во всем Ветхом Завете. Там используется его эквивалент – слово “сердце”... Павел очень часто использует греческое слово, означающее совесть. Афинодор говорил также: “Живи с людьми так, будто Бог видит это, и говори с Богом так, будто люди слышат это”... Сенека перенял понятие совести от Афинодора. Он является автором поговорки: “В нас обвиняет Святой Дух, Который блюдет и записывает наши помыслы – как благие, так и порочные”. Очевидно, что стоицизм оказал на Павла наибольшее влияние» (Сантала Р. Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. СПб., 1997, стр. 34-35)³.

То, что стоицизм оказал определенное влияние и наложил определенный отпечаток в сознании Павла, видно и из используемых им метафор. Например, о нередко употребляемой Павлом метафорическом сравнении собрания с телом (1 Кор 12:27-28, Эф 4:11-16; 5:30) в одной книге отмечается: «Чтобы описать, как каждый член общины на свое месте должен выполнять необходимую для преуспевания всей общины функцию, Павел использует образ одного тела и многих его членов. Этот образ часто использовался также в стоической философии, чтобы продемонстрировать, как сложный организм совместной жизни в обществе и государстве зависит от того, насколько каждый его член на своем месте добросовестно исполняет порученное ему задание» (Лозе Э. Павел Биография. М., ББИ, 2010, стр. 149)⁴.

Интересны для нашей темы и христианские гимны, которые приводят в своих книгах новозаветные писатели, в особенности же выделяется гимн, приведенный Павлом в Кол 1:15-20. Присутствуют ли в этом гимне выражения, термины, зародившиеся в эллинистическом мире? В своем известном труде Д. Данн, относительно этого гимна высказывается следующим образом: «Конечно, отраженные в этом гимне концепции могли родиться лишь в среде эллинистического иудаизма, в которой уже присутствовали отдельные элементы расцветшего впоследствии гностицизма: “образ Бога невидимого”, “первороденный всякого творенья”, “видимое и невидимое”, “престолы”, “господства”, “состоять (*συνιστημι*)” (последние четыре выражения больше у Павла нигде не встречаются), “полнота”» (Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. М., ББИ, 1997, стр. 176). Также и в других христианских гимнах Данн находит следы эллинизма: «В гимнах Посланий к Колоссянам и Евреям и Евангелия от Иоанна проявилась совсем другая форма эллинистическо-иудейского

³ Павел более 20 раз использует слово «совесть» (*συνείδησις*): Деян 23:1; 24:16; Рим 2:15; 9:1; 13:5; 1 Кор 8:7, 10, 12; 10:25, 27-29; 2 Кор 1:12; 4:2; 5:11; 1 Тим 1:5, 19; 3:9; 4:2; 2 Тим 1:3; Тит 1:15

⁴ В посланиях к Тимофею и Титу встречается и нравственная терминология стоицизма (1 Тим 2:15, 6:6; 2 Тим 1:7, Тит 1:8, 2:4, 5).

христианства – более утонченная, больше затронутая философско-религиозными рассуждениями о космосе. Здесь проявляется стремление связать Иисуса с эллинистическо-иудейскими философскими представлениями об отношении между Богом и миром» (Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. М., ББИ, 1997, стр. 180).

Также в своем исследовании о Павле англиканский богослов Ф. Фаррар, хотя и считает, что Павел не был большим знатоком греческой философии, все же находит у Павла схожести с иудее-эллинистическими взглядами Филона: «Филон подобно Павлу, говорит о слове Божьем как противоположде манны, источенного камня и столпов облачного и огненного; как о посреднике, как рожденном прежде всех миров и как небесном человеке. Он говорит о борьбе между плотскою и разумною душою; о вспомоществующей благодати Божьей; о молоке учения; о видении Бога, как бы в зеркале; об истинных богатствах и о вере Авраама. Кроме согласия в отдельных фразах, Филон близко сходится с ап. Павлом также в указании на непреодолимые откровения, в способах цитирования и толкования Св. Писания, в употреблении аллегорий, в важности, которую он придает духовному значению постановлений сравнительно с плотским, и во множестве других особенностях» (Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. Апостола Павла. К., 1994, стр. 826). И хотя нелегко ответить на вопросы: оказал ли в реальности Филон на Павла и читал ли Павел труды Филона, однако сам факт использования Павлом философской терминологии на лицо.

Продолжая тему влияния Филона на новозаветных писателей, стоит особо выделить отрывок из послания к Евреям. Развивая, на основе случая записанного в Быт 22:16-17, тему непреложности обещаний Бога, автор послания пишет: «Бог, давая обетование Аврааму, как не мог никем высшим клясться, клялся Самим Собою... Люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их. Посему и Бог, желая преимущественнее показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил в посредство клятву» (Евр 6:13,16-17). Идентичным образом, комментируя Быт 22:16-17, выражается в своем сочинении «Аллегиии законов» Филон: «Замечательно, что обещание скреплено клятвой, причем клятвой, которая приличествует Богу, ведь Бог клянется, как вы видите, не кем-то иным: так как нет никого, кто был бы сильнее Его, Он клянется самим собой, лучшим из всего сущего» (Leg. All. 3, 203).

Послание к Евреям вообще следует отдельно выделить, поскольку в этом послании отчетливо прослеживается греческое мышление, в чем причина не малых сходств с филонизмом и философских идей Платона. Эти сходства с тем же Филоном проявляются в тенденции к аллегории, почитанию текста Септуагинты, одинаковым формулам цитирования, желанию приписать важность даже молчанию Священного Писания (Евр. 7.3), ссылкой на Мелхиседека в качестве образа (Евр 5:6; 6:20; 7 гл.). Главным же показателем определенного влияния эллинизма на автора послания к Евреям можно назвать дуалистическое представление о двух мирах. Профессор Нового Завета Джордж Лэдд в своей книге подробно освящает дуалистические воззрения автора послания к Евреям. Он пишет: «В послании присутствует двойной дуализм: дуализм высшего и низшего – подлинного небесного мира и преходящего мира земного; и эсхатологический дуализм: текущий век и век грядущий. Часто утверждалось, что пространственный дуализм двух миров, высшего и низшего, отражает платоническую философию, позаимствованную через Филона [...] Идея двух

миров появляется в Евр. 8 – 9, когда речь заходит об институте священства Ветхого Завета. Священники Израиля приносили жертвоприношения и дары в земном храме. Но это не было воплощением высшей реальности; “служат образу и тени небесного” (Евр 8:5). Ветхозаветная скиния была построена в соответствии с ее истинным небесным образцом. Земные прообразы очищали, принося в жертву животных; чтобы очистить небесную реальность, потребуются более совершенные жертвы (Евр 9:23). Христос после вознесения вступил в истинное небесное святилище (Евр 9:24). Институт закона был только тенью будущего блага, а не подлинным образом небесной реальности (Евр 10:1). Вера – средство, с помощью которой верующий может овладеть теперь невидимым миром небесной реальности (Евр 11:1). В самом деле, это весьма похоже на дуализм Платона. Филон полагал, что весь феноменальный мир смертен и эфемерен, – он только копия подлинного, невидимого, духовного мира идей на небесах, которые постигаются разумом. Филон полностью заменил иудейские надежды на будущее греческими надеждами на свободу души после смерти, когда она попадет в незримый мир духовной реальности» (Лэдд Д. Э. Богословие Нового Завета. СПб., 2003, стр. 654, 655).

Конечно же, нужно отметить, что в послании к Евреям платоновские и филоновские идеи отслеживаются не в чистом виде, и поэтому скорее тут можно говорить о переработки этих идей и об их охристианизации. «Если в Евреям – продолжает Лэдд – используется язык платоновского дуализма, то он полностью приспособлен к христианскому мировоззрению – искупительной истории с эсхатологическим свершением» (Там же, стр. 659). Схожим образом, указывая также и на иудейский след в учении о двух мирах, высказывается тот же Данн: «на Послание к Евреям существенно повлияла эллинская философия, в особенности теория Платона о двух мирах: идей (истинный мир) и отражений (наш мир). Автор развивает тему, комбинируя иудейское представление о двух веках с платоновским представлением о двух мирах» (Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. М., ББИ, 1997, стр. 291). Поэтому, конечно же, некоторые скажут, что основанием для подобного богословия может служить и Ветхий Завет, как указывает на это и сам автор послания (Евр 8:5), но все же очевидно, что это он делает в философском ключе, придав своему богословию эллинистическую форму, что, безусловно, сложно оспорить.

Извратилась ли от такого влияния весть Христова? Нет, конечно! Но через Павла и других христиан она заговорила по иному – по-гречески, приобретя новые оттенки и форму, дававшую возможность принять христианское учение и язычникам. И подобного рода влияние мы находим и у Отцов Церкви, когда они христианскому учению придавали эллинистическую форму, употребляя терминологию, взятую из греческой философии, но при этом, не отступая от исконно библейского учения. *Так можно ли в такой ситуации, когда и у библейских авторов мы находим следы греческой философии, обвинять в этом учителей Церкви первых веков?* Поэтому понимание того, что в Библии присутствуют определенные заимствования из греческой философии, является для нас очень важным, в свете дальнейшего рассмотрения учений учителей Церкви.

Заимствовали ли церковные учителя учение о бессмертии души из греческой философии?

Свидетели Иеговы как это стало уже понятным, полагают, что с помощью воспитанных в философских традициях того времени учителей Церкви, сама Церковь полностью эллинизировалась, переняв языческие учения и идеи, превратившись тем самым в отступнический христианский мир. Главными же отступническими учениями, перекочевавшими через этих учителей из греческой философии в христианство, по мнению Свидетелей Иеговы, являются – учение о бессмертии души и догмат о Троицы. И сейчас мы рассмотрим: насколько велико было влияние греческой философии на учителей Церкви 1-х веков? Действительно ли она поспособствовала тому, чтобы учение о бессмертии души и Троица проникли в христианскую Церковь?

И сначала хочется указать на тот факт, что сами учителя Церкви порой очень отрицательно относились к греческой философии. И столь отрицательное отношение к греческой философии было обусловлено появлением еретических учений берущих свое начало в греческой философии, а не в Писании. Ипполит Римский (III в.) в своем сочинении «Опровержение всех ересей», например, за это осуждает гностиков: «Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и вся их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции» (*Refutatio* VI 29, 2–3). Встречаем мы и у Григория Богослова (кстати, ярого противника арианства) довольно резкую критику отдельных философов, вследствие проникновения тех же еретических учений в Церковь. Он в 32-м Слове (Or. XXXII, 25) утверждал, что знание философии для христианина необязательно и что спастись можно и без «Пирроновых способов настоять, задержать, противополжить, Хризипповых приемов решать силлогизмы, злохудожности Аристотелевых ухищрений, обаяний Платонова красноглагольства, что, все подобно Египетским язвам ко вреду вкралось в нашу Церковь» (Творения Григория Богослова Том 3, М., 1844, стр. 155-156).

Отрицательное отношение к греческой философии (и не только к философии) проявляются и в трудах Тертуллиана. В трактате «О свидетельстве души» обращаясь к самой душе, Тертуллиан пишет: «ты пребываешь после конца жизни, и что тебя ожидает судный день, что ты сообразно с заслугами своими будешь определена на вечное мучение или на вечное блаженство. Для получения этого тебе, конечно, будет возвращена прежняя субстанция, материя и воспоминание того же человека, потому что ты и не можешь чувствовать ни зла, ни добра без тела, способного ощущать, и суд не может иметь никакого основания без представления того самого, который заслужил последствия суда. *Хотя это мнение христианское гораздо почетнее мнения Пифагорова так как оно не переселяет тебя в зверя; хотя оно полнее мнения Платонова, так как оно возвращает тебе твое приданое, тело; хотя оно серьезнее Эпикурова мнения, так как защищает тебя от погибели:* однако оно считается за свое имя пустым, глупым и, как говорят, предрассудочным» (Тертуллиан. Избранные Сочинения. М., 1994, стр. 86). Видим, что Тертуллиан осуждает Пифагора, Платона за неправильное понимание души (невозможность связать учение о бессмертии души и воскресение тела), осуждая и Эпикура за то, что для него душа – это смертное тело. Поэтому, несмотря на свое осуждение греческих философов, Тертуллиан верил в бессмертие человеческой души.

Таким образом, мы плавно подошли к теме бессмертия души и всего что с ней связано. Все исторические свидетельства показывают, что как Отцы Церкви, так и другие раннехристианские учителя верили в бессмертие души. И вряд ли можно найти христианское сочинение, где опровергается это положение. К примеру, также и Татиан явный недоброжелатель греческой философии в труде «Слово к Эллинам» писал: «От ваших [греческих] учителей невозможно узнать ничего истинного о богочтении; ибо они взаимными несогласиями достаточно доказали свое незнание; поэтому следует обратиться к нашим предкам, которые и по времени гораздо древнее ваших учителей и ничему не учили нас по своему собственному вымыслу, притом не разногласили между собою и не старались опровергать мнения друг друга, но без всяких споров и разногласий приняли от Бога веление и передали его нам; [они] учат нас о Боге, о сотворении мира, о создании человека и о бессмертии души человеческой, о будущем после сей жизни суде и обо всем, что необходимо нам знать» (Цит по: Ловягин Е. Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов. СПб., 1872, стр. 152). Исходя из приведенных отрывков христианских апологетов и учителей Церкви ясно следующее: многие из учителей Церкви отрицательно относились к философии, но при этом твердо придерживаясь веры в бессмертие человеческой души. И как это видно из вышеприведенных отрывков это учение они позаимствовали не из греческой философии, а непосредственно из Писания. Сомнительно, чтобы такие противники философии как Тертуллиан и Татиан сами бы подверглись влиянию философии в столь важном вопросе.

Безусловно, следует нам указать и на тот факт, что между греческой философией и христианскими учителями Церкви всегда лежала пропасть в вопросе непосредственно связанным с бессмертием души человека – вопросе эсхатологической антропологии (спасения человеческого существа). В основном для греческой и римской философии душа и тело являлись чуждыми элементами, соединенными в индивидууме лишь на какое-то время. Для многих из философов в порядке вещей было сравнивать тело с тюрьмой, в которой заключена душа. Так Платон в диалоге «Кратил» (400 с), производя термин «soma» (тело) от «sema» (могильная плита, гроб) делает такое сравнение: «*тело подобно могильной плите, скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу...* И все же мне кажется, что скорее всего это имя [сома] установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание – за что бы там она его ни терпела, – а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы» (Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 1, М., 1993, стр. 634). Даже согласно римскому философу-стоику Сенеке державшегося материалистического монизма «чистая природа подверглась порче. В результате тело превратилось в темницу души, в непреодолимые для нее оковы. Поэтому истинная жизнь души возможна лишь вне тела, а сама душа – лишь гость тела, узник, заключенный в теле, как в темнице» (Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976, стр. 492).

Для христианских же учителей первых столетий тело, в которой нет зла, есть часть данной Богом природы, вместе с душой составляющей единое человеческое естество. И как следствие христиане всегда надеялись и жаждали достичь именно воскресения тела, чтобы душа воссоединилась с телом. За столь материалистически подход к эсхатологической антропологии, христиане подвергались насмешкам со

стороны образованной части римского общества. Так, например античный критик христианства Цельс в своем «Правдивом слове» усмехаясь над таким мировоззрением христиан, писал: «Они рассчитывают (очевидно), увидеть бога телесными глазами, услышать его голос ушами, чувственными руками касаться его» (Цит. по: Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990, стр. 320).

Приведем несколько цитат доказывающих, что учителя Церкви имели именно такой взгляд на человеческое существо. Так в трактате «О воскресении», который приписывают обычно Иустину, находим следующие интересные слова: «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет — она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет — оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению: то Он призвал не часть, но целое, то есть душу и тело» (De resurr, 8; Migne P.G., 6, 1585B). Также Дионисий Ареопагит рассуждая о природе добра и зла, отмечал: «Но и не в телах зло... Но то, что тело не является причиной порочности души, ясно из того, что порочность может появиться и без тела, как то случилось у демонов. Зло же и для умов, и для душ, и для тел есть слабость в пользовании и уклонение от обладания собственными благами» (Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол., 1994, стр. 171-172). Даже Климент Александрийский, кого как раз и можно обвинить в пристрастии к греческой философии, придерживался такого понимания: «Итак, безрассудны нападающие на творение и бранящие тело. Они не обращают внимания на то, что человек уже по телесному своему устройению обращен ввысь, дабы он мог созерцать небо; весь строй его чувств приспособлен к приобретению познаний; члены его тела и все части его приспособлены скорее к благим делам, чем к чувственным уладам. Отсюда происходит, что телесная наша хижина способна вместить душу, а все существо человеческое, по освящении и души и тела, через обновление его Спасителем удостоивается чести быть жилищем Святого Духа» (Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века. М., 1996, стр. 221).

Ясно, что раннехристианские учителя никогда не мирились с воззрения греческих и римских философов на человеческую сущность, не считая тело чуждым и порочным элементом. Наоборот они полагали, что только совокупность души и тела является полноценной личностью. И христианские учителя и апологеты всегда боролись в церковной среде с таким взглядом на материальное тело, как было в случае с гностиками. В этом случае показательным является учение ранних учителей Церкви, что сам Бог принял человеческое естество. И как говорится в одном труде, рассматривая древнегреческую философию, в частности философию Гераклита, что «только христианство в идее реального вселенского богочеловечества или церкви примирило материю и природу с Божеством» (Трубецкой С. Н. Метафизика в древней Греции. М., 2001, стр. 252). Поэтому учителя Церкви смотрели и на природу человеческой души по иному, для них и для всего христианства «душа человеческая бессмертна не по своему существу, но по благодати Божьей ... бессмертие принадлежит не одной стороне человека – душе, но и телу – всему человеку» (Чистович И. А. Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека, СПб., 1871, стр. 201). Итак, мы приходим к заключению, что

нет никаких оснований думать, будто бы учителя Церкви первых веков заимствовали учение о бессмертии души у древнегреческих философов.

Оказала ли влияние философия на Отцов Церкви при формировании ими догмата о Троице?

Следующее обвинение касается догмата о Троице. Свидетели Иеговы, да и практически все унитарии утверждают, что Отцы Церкви сформировали это учение, находясь под прямым воздействием философии Платона и неоплатонизма, по сути, переняв его от них. Так ли это на самом деле? Насколько сходны триадологические идеи Платона и Плотина (основателя неоплатонизма) с идеями Отцов Церкви?

О Триаде Платона можно сказать, что она включает в себе существенные различия с христианской Троицей. Три Лица христианской Троицы характеризуются так, что их невозможно вывести из платоновских предпосылок. На это указывается в энциклопедии Гайслера, где мы читаем: «Платоновская Триада – Форма, Формирователь и Мировая Душа – ни в коем случае не соответствует христианской Троице, как иногда полагают. *Прежде всего, два члена Триады (Форма и Мировая Душа) даже не являются личностями в сколько-нибудь значимом смысле слова. Кроме того, у них нет единой, общей для всех сущности*» (Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб., 2004, стр. 719).

А что можно тогда сказать от триадологической системе Плотина? Православный философ и богослов В. Зеньковский описывает учение Плотина следующим образом: «По учению Плотина, в бытии надо различать Абсолютное начало ("Единое"), стоящее над бытием (это есть первая "ипостась"); от этого Абсолюта в порядке "исхождения" (или излучения, или эманации, по латинской терминологии) происходит вторая ипостась *Nous* (Дух), что равно понятию Логоса, а от второй ипостаси происходит третья - Душа, которая и есть мир. Как мы уже знаем, в системе Плотина не было места учению о творении мира: бытие "рождается" (излучается) из недр Абсолюта. Это есть система пантеизма, - так как все в бытии "единосушно Абсолюту"». Далее Зеньковский указывает на существенные отличия триадологической системы Плотина от христианской: «Для христианского сознания лица Св. Троицы все "равночестны"; хотя Сын Божий "рождается" от Отца, а Св. Дух "исходит" от Отца, но все три Лица одинаково божественны; Св. Троица через единосущие есть единый Бог (что и выражается в понятии "триединства"). Св. Троица, по учению Церкви, вся участвует в творении мира и вся отделена от мира тем, что мир сотворен, а Св. Троица вся надмирна, нетварна. *Если бы учение о Св. Троице действительно развилось под влиянием учения Плотина, то тогда мир не противостоял бы Св. Троице, ибо он входил бы в нее ("Душа" - третья ипостась у Плотина и есть реальный, психофизический мир), мир не был бы признан "созданием" Творца, а происхождение мира восходило бы к "рождению" его (*Nous* от Единого, Душа от *Nous*)» (Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996, стр. 418-419). Также можно заострить внимание на факте присутствия в учении Плотина эманлирующего Божества, что в корне отличает Троицу Плотина от христианской Троицы. Гейслер в своем труде указывает на этот момент: «Первый уровень реальности – это *Nous* ("Нус", "Разум")... Из эманаций Единого Нус является первой... Нус в свою очередь порождает следующие эманации, обращаясь внутри себя*

на себя самого. Он создает частные разумы или формы, которые направляются вовне, порождая мировую душу, а та, в свою очередь, порождает разновидности душ индивидуальны ([Эн.] 6.2.22; 6.7.15). *Единое, Нус и Мировая Душа образуют не Троицу, а эманационную Триаду*» (Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб., 2004, стр. 720), Поэтому в данной ситуации можно говорить только лишь о внешней схожести двух систем.

И кстати нужно обратить внимание на то, когда появилась триадологическая система Плотина. В одной статье отмечается: «Плотин писал Эннеады с 254 по 270 г... Отметим для сравнения, что Ориген посещал Аммония Саккаса с 211 по 216 г., а затем, в царствование Александра Севера в период с 224 по 230 г., написал первые пять книг "Толкование на Иоанна" и сочинение "О началах", а умер в 254 – 255 гг в Тире. Плотин же впервые появляется у Аммония только в 232 г., в возрасте 29 лет, будучи человеком еще философски незрелым, тогда как Ориген уже был к тому времени богословом и философом первой величины. Скорее следовало бы предположить, что Ориген повлиял на Плотина, и на Аммония тоже – как гениальный ученик на учителя» (Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2006. №. 5/6, стр. 214). Поэтому вполне возможно, что на самого Плотина повлияла тринитарно-субординационная модель Оригена. И в этом случае уж точно вряд ли возможным будет утверждать, что Отцы Церкви сформировали догмат о Троице, находясь под прямым воздействием неоплатонизма. Об этом еще в древности писал Феодорит Кирский (V в.) в труде «Исцеление языческих болезней» (Graec. aff. cur. II, 33): «Плутарх и Нуминий, и другие, принадлежащие к их обществу, живши после воплощения Спасителя нашего, *примешали многое к своим словам из христианского богословия; так и Плотин и Нуминий, разъясняя мысль Платона, говорят, что он допускал три вышевременных и вечных существа – благо, ум и душу всего, называя благом того, кого мы называем Отцом, умом – того, кого мы называем Сыном и Словом, а силу одушевляющую и оживляющую все называя душою, которая в божественном учении называется Святым Духом*» (Цит. по: Ловягин Е. Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов. СПб., 1872, стр. 224).

Еще одно обвинение напрямую связанное с учением Троицы – это заимствование Отцами Церкви из философии тринитарных терминов. Вот как пишут об этом Свидетели Иеговы: «Вместо учения, понятия которого – троица, ипостась, лицо, субстанция, сущность – все взяты не из Библии, а были выдуманы философами» (Пробудитесь 8 октября 1990 г., стр. 29). В связи с таким обвинением обратим внимание на некоторые из тринитарных терминов – на термине «единосущный» (*homousios*) и «ипостась» (*hypostasis*).

О термине «*homousios*» («единосущный» или «той же самой сущности») можно сказать следующее: сам этот термин не встречается в философских трудах античных писателей, но у Платона и Аристотеля встречается термин «*ousia*» (сущность)⁵, от которого происходит «*homousios*». Исторически впервые «*homousios*» скорее всего, встречается у гностиков (Валентина и других). Во II веке, термин «*homousios*» был отвергнут Церковью в употреблении и понимании еретика Павла Самосатского (как

⁵ В Библии это слово тоже встречается, в Луки 15:12, 13.

тождественность) на Соборе в Антиохии в 270 г., но принят и утвержден в ортодоксальном его понимании на Никейском Соборе в 325 г. И такое введение в богословское употребление нового термина являлась следствием борьбы с ересью арианства (т.е. унитариями), которые заявляли, что Сын другой сущности, нежели Отец. Именно поэтому термин «homousios» был утвержден, поскольку он хорошо определяет отношения между лицами Троицы, указывая на их единство природы. Поэтому, поскольку сам термин «homousios» не использовался философами, то тут, о каком то заимствовании термина из греческой философии говорить очень трудно.

Что можно сказать о другом важном термине «ипостась» (hypostasis)? У Аристотеля (также как у стоиков, Лукиана, и др.) hypostasis употребляется как синоним слова «природа» (ousia), т.е. в этом случае можно говорить об однородности значения слов «ипостась» и «сущность»⁶. Но важно обратить внимание на тот факт, что у Отцов Церкви, в частности у каппадокийских Отцов термин «ипостась» используется совсем в ином смысле по сравнению с его значением у греческих философов. Как говорится в одной статье: «У Отцов Церкви видим новое значение этого слова, именно тоже значение, какое имеет προσωπον, лицо: мы почитаем Бога в трех ипостасях,... значит: почитаем Бога в трех лицах» (Смирнов С. К. Терминология Отцов Церкви в учении о Боге // Прибавление к Творениям св. Отцов. Ч. 35, 1885, стр. 556). На коренное изменение значения термина «ипостась» у Отцов Церкви указывал и Феодорит в своем труде «Эранист» (Migne P.G., 83, 33): «Согласно языческой философии, между усией и ипостасью нет никакой разницы: усия обозначает то, что есть, а ипостась - то, что существует. По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом» (Цит. по: Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сборник статей. М., 2000, стр. 292).

Поэтому для Отцов Церкви «ипостась» – это «лицо, субъект, личность»; по их определению ипостась есть отличительный признак каждого лица, а сущность есть понятие общности, как об этом в своем Письме 206 (214) «К Терентию, комиту» пишет Василий Великий: «А что "ипостась" и "сущность" не одно и то же, сие, думаю, разумели и сами западные братья... Если же и мне должно выговорить кратко свое мнение, то скажу, что сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному. Ибо и каждый из нас и по общему понятию сущности причастен бытию, и по свойствам своим есть такой-то и такой-то именно человек. Так и в Боге понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, благость, Божество или другое что. Ипостась же умопредставляется в отличительном свойстве отцовства, или сыновства, или освящающей силы» (Творения Василия Великого. Сергиева Лавра, 1902. Ч. 7, стр. 87).

Таким образом, хотя и в определенной мере можно говорить о заимствовании терминов из философии, но при этом надо отметить, что Отцы Церкви произвели переосмысление утонченного философского аппарата, как мы это увидели на примере термина «ипостась», который в тринитарной терминологии стал обозначать «лицо, личность», а не «сущность» как в философии. Но можно ли сказать, что,

⁶ В НЗ это слово можно встретить 5 раз, в значении «уверенность, твердость, отважность, жизнь» (2 Кор 9:4; 11:17; Евр 3:14; 11:1), а в Евр 1:3 hypostasis используется как богословский термин в значении «сущность».

используя эти философские термины, в целях борьбы с ересями, учителями Церкви совершили нечто ужасное, извращающее истину? Конечно, нет! В сущности же христианская истина, которую исповедовали в Церкви и до Никейского Собора, о божественной природе Отца, Сына и Святого Духа, не изменилась. Борьба с арианской ересью послужила толчком для формирования догмата о Троице, который необходимо было терминологически сформулировать. И термины «единосущный» и «ипостась» как нельзя кстати подходили для точной формулировки догмата о Троице. Также вспомним, что и новозаветные авторы из педагогических соображений обращались к терминологии древнегреческих философов. А значит, подобные обвинения полностью необоснованны.

Кстати, относительно источника арианского учения есть интересные моменты, на которые – отступая немного от темы – хочется обратить внимание. Если все же предположить, что неоплатонизм повлиял на Оригена и через него на Отцов Церкви сформировавших догмат о Троице, то мы придем, что удивительно и к тому, что неоплатонизм через Оригена повлиял и на взгляды ариан. Православный историк и богослов Василий Болотов, рассматривая тринитарную теологию Оригена, указывает на неоплатонический элемент в его теологии. Он пишет: «в позднейший период своей деятельности Ориген приходит к определению существа Божия настолько утонченному, что можно опасаться, как бы оно не представило серьезного препятствия для правильной постановки учения о Св. Троице. Можно ценить в этом воззрении тонкость мысли, напоминающую высшего представителя неоплатонической философии; но это сближение с неоплатонизмом в столь важном вопросе составляет далеко не благоприятное предзнаменование для учения о втором Лице, *так как философия неоплатоников клонилась вовсе не к признанию равенства второго начала с первым, а к противоположной цели*» (Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Учение Оригена о Троице. Том 1, М., 1999, стр. 185). И этот характерный для Оригена субординационизм, в котором Сын не равен Отцу, вполне мог оказать влияние на ариан. И сам Болотов предполагает возможность такого влияния, хотя без прямой связи: «По своему происхождению арианство не стоит в причинной связи с оригенизмом: Арий называл себя лукианистом, т. е. признавал себя обязанным своим богословским образованием не александрийской школе, а антиохийской; Евсевий никомидский был тоже Лукианист Однако же оригенизм не остался вне всякого исторического соприкосновения с арианством; сродство его с последним можно проследить на всех фазисах его развития» (Там же, стр. 375).

Подтверждением такого взгляда может служить один исторический случай, который рассматривает в своей статье Д. Лебедев: «Не следует, далее, упускать из вида, что арианский спор еще в III веке имел прецедент в виде спора двух Дионисиев, архиепископов римского и александрийского... он [Дионисий александрийский в духе Ария – прим. авт.] назвал Сына Божья тварью и происшедшим и говорил, что как тварь Он не существовал прежде, чем произошел... Но Дионисий 1) жил раньше Лукиана, а 2) был верным учеником Оригена (даже одним из преемников его по учительству в знаменитом александрийском огласительном училище)» (Лебедев Д. Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник, 1916, № 5, стр. 143). И, исходя из этого исторического факта, Лебедев заключает: «Поэтому *едва ли правильно утверждать, что арианство по своему происхождению не стоит в причинной связи с оригенизмом*» (Там же, стр. 143). Таким образом, не будет неверным утверждение, что

неоплатонизм через Оригена повлиял на учение ариан о тварной природе Логоса, хотя сам Оригена не держался такого взгляда.

Как бы то ни было, факт влияния философии на ариан выглядит несомненным. Так доктор церковной истории А. Спасский в своем известном труде пишет об арианах следующее: «О всех выдающихся деятелях арианства современные им писатели замечают, что они любили и умели спорить, что свое учение они раскрывали при помощи категорий Аристотеля и в форме силлогизмов [...] Воспользовавшись его [Павла Самосатского] аристотелевским понятием о Боге, как samozаклученной полноте всех идеальных свойств, обладающим Своим собственным Логосом и премудростью, ариане христологию Павла перенесли в область теологии» (Спасский А История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914, стр. 167, 171). Эта информация и понимание того, что на унитарные взгляды ариан вероятно могла повлиять философия, должна несколько смягчить тон обвинений в адрес Отцов Церкви, т.к. Свидетели Иеговы сами придерживаются идентичного с арианами мнения относительно природы Иисуса.

Положительные и отрицательные черты греческой философии

Но вернемся к Отцам Церкви и другим учителям и апологетам Церкви. В чем причина того, что порой раннехристианские учителя Церкви, имели благоприятное отношение к греческой философии, что в большей степени можно говорить о философии Платона? Причиной этого является некоторая близость христианских учений с учениями древнегреческих философов. Главным образом эта близость касается в учении о Едином и Сущем. Так Минуций Феликс писал: «Я изложил мнения почти всех философов, которых лучшая слава в том, что *они хотя, различными именами указывали единого Бога*, так что иной подумает, что или нынешние христиане философы, или философы были уже тогда христианами» (Октавий, 20). Такого рода схожесть некоторых положений побудила раннехристианских писателей выдвинуть предположение, что древнегреческие философы (такие как Платон, Пифагор, Анаксагор и др.) заимствовали эти сходные идеи из Писания⁷. Ловягин в своем труде приводит перечень некоторых схожих пунктов, на которые обращали внимание раннехристианские учителя и Отцы Церкви: «Теоретические места в сочинениях классических писателей древнего периода, обыкновенно приводимые в доказательство заимствований из Библии, содержат в себе мысли о природе Божества, о высочайшем Его могуществе, вездесущии и промышленности, о бытии и природе духовных сотворенных существ и вообще мира невидимого, о происхождении и природе видимого мира и человека, о будущем конце мира и бессмертии души человеческой... честности, справедливости, терпении, воздержании и тому подобных предметах» (Ловягин Е. Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов. СПб., 1872, стр. 125).

⁷ О том, насколько такие предположения соответствовали действительности, смотри в труде Е. Ловягина «Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов».

Правы ли были раннехристианские писатели, утверждая, что между христианским учением и древнегреческим есть определенные схожести? Рассмотрим это на основании некоторых взглядов Платона, которые больше всего привлекали внимание христианских писателей. Какие есть положительные черты в его взглядах? В энциклопедии Гайслера рассматриваются эти положительные черты: «*Истина как соответствие*. Подобно другим классическим философам, Платон определял истину как соответствие, тем самым подкрепляя ту христианскую позицию, что метафизическая истина есть, то что соответствует реальности. Истина объективна, а не чисто субъективна. *Гносеологический абсолютизм*. Для Платона истина не только объективна, но и абсолютна. Доводы Платона по-прежнему используются христианами апологетами для отстаивания своей веры в абсолютность истины. *Этический абсолютизм*. Платон также верил в абсолютные ценности. Это тоже соответствует такой задаче христианских апологетов, как защита этических абсолютов. *Этический эссенциализм*. Платон не только верил в этические абсолюты, но и считал, что они основаны на неизменной сущности высшей Формы (Благо)... *Доказательства бытия Бога*. Доказательства бытия Бога у Платона стали прототипами позднейших христианских форм космологического доказательства и доказательства, основанного на совершенстве» (Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб., 2004, стр. 718).

Особо стоит выделить учение Платона о Едином, что делали и раннехристианские учителя. Так, например Линицкий в своем капитальном труде, посвященном рассмотрению учения Платона о Боге, указывает на некоторые схожести этого учения по сравнению с библейским. Он пишет: «Единство божественного существа Плат[он], утверждает во многих местах своих сочинений (Полит. 170 а, Тим. 31а) и особенно указывает на существенное различие между единым, вечным, истинным Богом и низшими богами, соучастниками в образовании мира. с) В названиях, даваемых божеству, у Платона тоже сходство с библейскими выражениями. Так он называет Бога отцом всего, а также отцом богов (Тим. 28с, 37е, 41а) творцом (ποίητης, δημιουργός)... д) Не меньшее сходство между библейской и платоновской теологией, также и в учении о божественных свойствах. По учению Платона Бог вечен (Тим 27d, 38а, 52а), все временное и пространственное в отношении к Богу прямо отрицается. Бог – причина и источник всякого движения и всякой жизни, вечно себя движущий... Понятие божественного всемогущества видно из Тим. 32с, 33а..., Бог не только мудр, но также всезнающ; ничто не скрыто от него (Федр. 278 d. Парм. 134с; Зак. X, 901, срав Псал. 93, 8 и д.). [...] Почитание божества, требуемое Платоном, соответствует его понятию о божестве. Бога почитать должно не обрядами, а посредством добродетели и благочестия (Зак 687 d,e)» (Линицкий П. И. Учение Платона о божестве // Труды Киевской духовной семинарии. 1875, том 4, стр. 33-34).

Нам также следует заметить, что хотя Иустин, Климент Александрийский, Ориген, Афинагор, Ириней очень положительно высказывались о платоновской теологии, но как говорит тот же Линицкий: «Впрочем, напрасно мы стали бы искать у христианских писателей точного решения вопроса об отношении платоновского учения о Боге к христианскому; они вообще говорят, что, даже у лучших философов, заблуждения и суеверия примешиваются к истине, что Платон не ясно предугадывал только истину, насколько это доступно человеческому разуму» (Линицкий П. И. Учение Платона о божестве // Труды Киевской духовной семинарии. 1875, том 4, стр. 30). Очевидно, что у раннехристианских учителей Церкви была взвешенная позиция по отношению к

древнегреческой философии, в частности философии Платона. Хотя они и видели положительные черты в его философии, но они также видели и отрицательную сторону его философских взглядов. По словам Гайслера к этим взглядам, противоречащим Писанию следует причислить: «*Метафизический дуализм*. В отличие от христианства, настаивающего на царственном творении *ex nihilo*. “из ничего”, Платон исповедовал дуализм сотворения мира *ex material*, из предсуществовавшей материи. Таким образом, для Платона материальная Вселенная является вечной, а не временной, как считают христиане, обосновывая это вескими свидетельствами... *Антропологический дуализм*. Одной из самых стабильных, но проблемных для христиан составляющих в наследии Платона являются его дуалистические представления о человеке. Согласно Платону, человек есть душа и только обладает телом. Собственно люди томятся в узилище своих тел... *Реинкарнация*. Концепция реинкарнации у Платона, как и ее аналог в восточных религиях, осуждена христианской церковью и опровергается убедительными свидетельствами – и со стороны Библии, и со стороны рационального мышления. *Гуманистический оптимизм*. В каком-то отношении Платон является отцом западного гуманизма. Его мнение о том, что совершенствуется человек за счет просвещения, противоречит как учению Писания, так и всеобщему человеческому опыту» (Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб., 2004, 718-719).

Заключение

В заключении хотелось бы указать на те проблемы и сложные вопросы, которые Церковь пыталась решать на протяжении первых веков своего становления. Одной из таких проблем была необходимость в миссионерских целях ответа на многочисленные философско-богословские вопросы, – вопросы, ответы на которые уже были предложены античными философскими школами. И христианство должно было решить, искать ли ответы на эти вопросы самостоятельно или воспользоваться опытом античной философии, вобрав из нее все само ценное и нисколько не противоречащее библейской истине. Многие апологеты и учителя Церкви выбрали второе. Яркий тому пример Климент Александрийский, о котором можно сказать, что если он и пытался «евангельские идеи излагать философским языком, то это делал он столько же в видах апологетических, – с целью привлечь к христианству внимание образованных язычников знакомыми с близкими им формами философских представлений, сколько и из искреннего убеждения, что в философии есть действительно сродные христианству частицы истины, составляющие плод воздействия Божественного Логоса на мир языческий» (Мартынов А. В. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавление к Творениям св. Отцов. 1890, ч. 45, стр. 177).

Еще одной проблемой Церкви первых веков – были ереси. То, что апологеты Церкви стали обращаться к античной философии, было также следствием появления в ту эпоху множества ересей, в основе которых часто лежали те или иные философские положения античности, и которым необходимо было дать отпор. Как говорил Тертуллиан в своем трактате «О душе» (de anim VI, 545): «*И если бы не ереси, мы никогда не стали бы обращаться к философам, патриархам еретиков*» (Цит по: Троицкий И. Е. Суждения Св. Отцов и учителей второго и третьего века об отношении греческого образования // Труды Киевской духовной семинарии. 1860, том 2, стр. 114). Мы уже

рассмотрели библейские свидетельства, которые для Свидетелей Иеговы остаются незамеченными, показывающие, что христиане I века в целях борьбы с ересями и в миссионерских целях порой обращались к философии. Поэтому, конечно же, неправильно обвинять последующих апологетов и учителей Церкви за то, что они в этих же целях обращались к философскому наследию того времени.

Безусловно, при этом нужно признать, что у некоторых христианских учителей были безусловные перегибы, в плане заимствования философских идей, которые не остаются не замеченными. Особенно на общем фоне они выделяются у Оригена, как например заимствованное им из язычества учение о предсуществовании души, противоречащее Писанию. Но, как известно оригеновская идея предсуществования душ была отвергнута Церковью. Поэтому у нас есть полное право утверждать, что язычество никогда не влияло на учения Церкви, и Церковь на протяжении веков хранила чистоту истины. В одной статье, посвященной отношению учителей Церкви учению Платона, делается заключение, с которым и мы должны согласиться: «В результате сделанного нами сравнения и сопоставления повидимому сходного в святоотеческом учении и философии Платона является то непоколебимое убеждение, что *существо* христианского учения у писателей церковных не потерпело и не могло потерпеть ни каких изменений под влиянием языческой философии Платона» (Калачинский П. Учение святых отцов и учителей Церкви в отношении к философии Платона // Вера и разум. 1900, № 5, стр. 286).

Подытоживая вышесказанное, мы приходим к следующему заключению: 1) Колоссянам 2:8 и 1 Коринфянам 1:18-24 не поддерживает идею абсолютного осуждения греческой философии. А как показало наше исследование в Колоссянам 2:8 осуждается конкретно «Колосская ересь». 2) Следы древнегреческой философии, а именно цитаты греческих философов, использование философской терминологии и даже сами философские идеи мы обнаруживаем у самих новозаветных авторов. 3) Присутствие в Церкви таких учений как бессмертие души и Троица не было следствием заимствования их из древнегреческой философии, как утверждают некоторые. 4) В древнегреческой философии мы находим ростки истины, в особенности во взглядах Платона. Поэтому и сам факт обращения к ним не является греховным, если вбирается то, что в согласии с истиной. 5) Учителя Церкви всегда отрицательно относились к взглядам философов, противоречащим христианским взглядам, как это мы увидели на примере различного понимания человеческой сущности – учителя Церкви никогда не считали, как это делали многие философы, тело чуждым и порочным элементом.

