

## КАТЕГОРИИ «ЛОГОС» И «МИРОВАЯ ДУША» В БИБЛЕЙСКО-ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

*И. А. Кокин*

Традиционно понятию «природа» противопоставляется понятие «культура», точно так же как понятию «естественное» обычно противостоит понятие «искусственное». Однако при этом настоящая культура никогда не создавалась на отрицании природы, а искусство во многом является отображением естества и даже подражанием ему. Наиболее видные представители культуры — поэты, художники, философы — всегда обращали пристальный взор на окружающий их природный мир. Иначе складывалось отношение к этому миру у представителей некоторых религиозных традиций, в частности у христианских богословов, не всегда тварная природа представляла для них интерес.

Мысли христианских святых и богословов прежде всего были устремлены на Божественные реалии, они много писали о Троичном догмате, о Божественной и человеческой природах Христа, о Божественных логосах и нетварных энергиях. С другой стороны, отцы-аскеты подробно описывали строй человеческой природы, с характерными для него духовно-душевно-телесными особенностями. Космология и онтология тварного мира занимает в патристическом наследии относительно несущественное место, и поэтому данная область христианской мировоззренческой парадигмы мало проработана.

В области онтологии святые отцы не проявили особой оригинальности, они заимствовали у эллинских философов концепцию иерархии логосов. Понятие «логос» (буквально «слово») было введено в философию ещё Гераклитом, позднее у Платона и Аристотеля оно утратило своё фундаментальное онтологическое содержание и вновь обрело его лишь в учении стоиков. Для последних логос был тонко-материальной (эфирно-огненной) душой космоса, благодаря его воздействию на грубую материю порождалось всё множество вещей. Неоплатонизм — вершина эллинской философии — также использовал данное понятие, но у неоплатоников логосы лишились своей материальной природы и стали эманациями умопостигаемого мира<sup>1</sup>.

«Воцерковлению» концепции «логоса» способствовал иудейский богослов Филон Александрийский (I в.), в его учении Логос уже понимается как Слово Божие, «образ Бога» и даже «второй Бог»<sup>2</sup>. Отсылку к данной концепции мы находим уже в Евангелии от Иоанна: «В начале было Слово <Логос>, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1: 1–3). Об этом же говорит и апостол Павел: «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое <...> все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол. 1: 16–17). По учению Церкви (главным образом разработанному преподобным Максимом Исповедником и преподобным Симеоном Новым Богословом), Личность Бога

Слова сопряжена с идеальным миром, миром божественных логосов, эти логосы понимаются как нетварные божественные энергии. Согласно учению преподобного Максима Исповедника, Логос предвечно содержит в Себе все логосы. Из Него они исходят для образования мира и в Нём снова объединяются как своём Источнике. Объединение это совершается через обобщение. Образуя всё более и более общие группы по видам и родам, логосы, наконец, восходят к Премудрости Божией, содержащей все общие и частные логосы<sup>3</sup>. Таким образом, иерархия логосов составляет идейно-логическую основу мира. Они-то и являются теми творческими «словами», посредством которых Господь созидает мир. В этом же ключе может быть понята фраза, с которой начинается Библия: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1: 1). «Начало» может быть истолковано как совокупность логосов. Следует заметить, что онтология преподобного Максима весьма запутана и порой трудна для понимания. Иногда в его построениях можно даже усмотреть влияние пантеизма. Так, развивая своё учение о нетварных логосах, преподобный Максим писал о том, что материя по сути является «переплетением» нетварных логосов и даже «огустевшим Божеством»<sup>4</sup>.

Но даже если не делать таких далеко идущих выводов, как у преподобного Максима, возникают и другие проблемы. Так, если принять во внимание то обстоятельство, что уже «в начале» бытия мира существовали все идеи, то становится непонятно, зачем потребовалось растягивать осуществление этих идей на шесть творческих дней? Эту сложность заметили достаточно рано, уже Климент Александрийский в «Строматах» пытается объяснить этот вопрос. Он считает, что разделение на «дни» было сделано пророком Моисеем для удобства читателей, на самом деле мир был устроен в одночасье<sup>5</sup>. Это объяснение не стало общепринятым, и всё же отцы ещё долго не спешили опровергать учение Климента, уж слишком непросто было выйти из этого затруднения. Но, наконец, выход был найден благодаря учению святителя Григория Нисского о стихиях. Конечно же, это понятие не было придумано святителем, оно является универсальным и одинаково известно в Греции, Китае и, скажем, в примитивных анимистических верованиях, встречается оно и в Библии (например, Прем. 7: 17; 2 Петр. 3: 10–12; Кол. 2: 8; 20 и пр.). Заслуга святителя Григория заключается в том, что он гармонично ввёл это понятие в область христианской онтологии. Согласно учению святителя Григория, Господь вызвал из небытия мировые основы или стихии и вложил в их природу «художественную премудрость», начертания которой стали осуществляться стихиями сообразно их внутренним законам<sup>6</sup>. Именно поэтому сперва творение представляло собой некую аморфную, хаотическую массу [«земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною» (Быт. 1: 2)] и лишь потом постепенно стало упорядочиваться. Учение о стихиях встречается и у других отцов (святитель Василий Великий, блаженный Августин, преподобный Иоанн Дамаскин, Немезий Эмесский и другие). Святые вслед за натурфилософами обычно говорят о четырёх мирообразующих стихиях: земле, воде, воздухе и огне, что сегодня звучит несколько наивно, так как плохо согласуется с современным естествознанием.

В этой связи вызывает особый интерес попытка святителя Феофана Затворника сформулировать учение о стихиях как об иерархии душевных сил. Святитель касается данной темы в своих пастырских письмах, вот наиболее полное изложение его идеи: «Основа мира вещественного — атомы. Но атомы не все одинаковы, — они разные, как разные стихии. Сами однако ж они ни движения, ни соединения взаимного иметь не имеют. Все производят действующие в них силы. Какие это силы? Я допускаю лестницу невещественных сил душевного свойства. Взаимное притяжение, химическое сродство, кристаллизация, растения, животные, — производятся соответствующими невещественными силами, которые идут, возвышаясь постепенно. Субстрат всех сил — душа мира». Далее святитель переходит к подробному описанию структуры мировой души: «Бог, создав сию душу невещественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их, по мановению и возбуждению Божию. <...> Так вот, где вашей химии источник. В некоей химической душе. В этой душе есть инстинктивно чуждый образ того, что надо сделать из стихий. Она их забирает и строит свое. В растении есть и химическая душа. Но она в услужении у души растительной. В животном есть они обе, но состоят в услужении у души животной. Или так: душа животных, умея действовать как животное, умеет и то производить, что свойственно душе растительной и химической. Равно растительная душа, умея делать свое, умеет делать и химическое. — Тут единство природы»<sup>7</sup>. Итак, святитель Феофан говорит об иерархии душевных сил. Эта иерархия или душа мира в свою очередь имеет три уровня и может быть разделена на химическую душу, которая упорядочивает «стихии», т. е. неорганическую материю, растительную душу, по законам которой существуют все органические соединения, и, наконец, наиболее сложную животную душу. Эти три уровня в свою очередь делятся, согласно родам, видам, семействам и т.д.

Благодаря учению святителя Феофана, во-первых, решается уже затрагивавшийся нами вопрос о длительности творения, впрочем здесь святитель лишь развивает учение святого Григория о стихиях: «Когда Бог говорил: да изведет земля..., то Ему внимала душа мира и исполняла повеленное. Она выделяла из себя всякого рода растительные души, которые и дали разнородные растения и потом стали воспроизводить их по роду своему. Тоже, по слову Божию: да изведет земля душу живую всякую, душа извела души животных, которые и произвели разные роды животных»<sup>8</sup>.

Во-вторых, благодаря концепции мировой души решается ещё одна очень важная теоретическая проблема христианства — проблема болезней и уродства, поразивших творение в результате проклятия земли: «За то, что ты <Адам> послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе» (Быт. 3: 17–18). Если отказаться от идеи мировой души, то появление болезней и уродства должно уходить своими корнями непосредственно в Божество. Во всяком случае на эти мысли наводят приведённые выше рассуждения преподобного Максима. Но концепция мировой души предполагает, что грех повредил творение в его душевной, а не божественной основе. Таким

образом, по мысли святителя Феофана («когда Бог говорил: да изведет земля.., то Ему внимала душа мира»), той самой «землёй», которая была проклята за грех первых людей, оказывается именно мировая душа.

В-третьих, соотнесение мировой души с землёй позволяет провести ещё одну важную аналогию — между понятием «мировая душа» и понятием «биосфера Земли», введённым В. И. Вернадским<sup>9</sup>. Важно отметить, что последнее понятие, благодаря трудам Л. Н. Гумилёва (прежде всего, это его знаменитая работа «Этногенез и биосфера Земли») приобрело и культурологическую коннотацию в качестве решающего фактора в процессе этногенеза с характерными для него стадиями культурного подъёма и спада.

Здесь следует заметить, что концепция мировой души так же, как и учение об иерархии логосов, является наследием эллинской философии. Подробнее всего это учение было разработано неоплатониками: «Душа универсальная, или мировая, — пишет Плотин, — произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, — и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и в воздухе; она произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба; она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок <...> как ни высоко признанное нами достоинство души, она есть лишь образ Ума; как выговариваемое вслух слово есть образ внутреннего слова души, так и душа есть выговоренное слово Ума или его осуществленная вовне энергия»<sup>10</sup>. Однако, в отличие от учения о логосах, идея одушевленности природы не стала в Церкви общепризнанной, более того, данная концепция порой вызвала у отцов резкую критику. Дело в том, что слово «душа» в Библии употребляется лишь в отношении животных и людей, так что понятие «животная душа» обычно воспринимается спокойно, «растительная душа» — более настороженно, а «химическая душа» вызывает откровенное недоумение. Поэтому следует чуть подробнее остановиться на этом вопросе.

В учении святителя Феофана православного человека в первую очередь может смутить то, что это учение, кажется, подпадает под осуждение V Вселенского Собора: «Если кто говорит и держится мнения, что небо, и солнце, и луна, и звезды, и превышние воды<sup>11</sup> одушевлены и являются некоторыми материальными силами, — анафема»<sup>12</sup>. Комментируя данное определение, начнём с того, что автором указанного текста является император Юстиниан, а не отцы Собора, и поэтому некоторые церковные историки полагают, что приравнивать данный текст к документам Собора не совсем корректно<sup>13</sup>. Если же говорить по существу вопроса, то данный анафематизм относится к учению Оригена о том, что все небесные светила сознательно являются служителями Божиими и даже молятся Ему<sup>14</sup>. Но почему же отцы осуждают именно учение об «одушевленности» светил, а, предположим, не о «разумности»? Причиной осуждения учения об одушевленности мира является путаница, связанная с «неточным словоупотреблением»<sup>15</sup>. Дело в том, что и разумная душа человека и душа бессловесных животных отцами-дихотомистами обозначается одним словом «душа», на это указывал ещё святитель Григорий Нисский: «Поскольку и совершенство души в умной силе и дар слова, то все, что не таково, может быть чем-то подобоименным душе, однако же есть не действительная

душа, а некая жизненная деятельность, названием приравниваемая душе»<sup>16</sup>. Сама глава, из которой взят вышеприведённый текст, озаглавлена «О том, что душой в собственном смысле и является, и называется душа разумная, другие же именуются так по подобоименности»<sup>17</sup>. Идею мировой души осуждал и святитель Григорий Палама, но речь у него шла об усвоении космосу разумной души, что, конечно же, неприемлемо: «Не существует вообще никакая небесная и всемирная Душа, но одна только разумная душа человеческая»<sup>18</sup>. Однако такое толкование понимание «души», исключительно как разумного начала, входит в явное противоречие с библейским употреблением этого термина. Не составит особого труда доказать, что слово «душа» вполне употребимо и в отношении животных (Быт. 1–2; Лев. 17: 11; Втор. 12: 23 и др.).

Если с животной душой всё более или менее доказуемо, то с растительной — несколько сложнее, так как в Священном Писании понятие «душа» не применяется к растениям. Поэтому критика данной идеи со стороны преподобного Антония Великого вполне ожидаема. Преподобный решительно осуждает «тех, кои дерзают говорить, что растения и травы имеют душу <...> Растения имеют жизнь физическую, но души не имеют <...> Жизнь в растениях держится и без души, и без дыхания, и без ума, и бессмертия»<sup>19</sup>. Отрицая разумную («ум и бессмертие») и животную («дыхание») одушевлённость растений, преподобный вводит понятие «жизнь», которое вполне можно отождествить с «растительной душой». О том же, что растения вполне можно считать одушевлёнными, недвусмысленно говорит преподобный Иоанн Дамаскин: «Сказал Бог: Да произрастит земля зелень травы (Быт. 1: 11), и повелением Его произросло всякое древо, и всякий род травы и растений, имея в виду семенную силу. Семя же всякого растения и травы одушевлено, и снова попадая на землю, само собой или высеваемое другим, оно всходит, не создаваемое кем-либо, но повинувшись первому повелению Божию»<sup>20</sup>. Об одушевлённости растений размышляет и святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Особенно примечательно замечание святителя о том, что «между миром растительным и миром животным нельзя найти определенной границы, ибо в области простейших одноклеточных много почти совершенно похожих форм, из которых одни служат началом растительного мира, другие — животного, и различить их почти невозможно. <...> Совершенно несомненно, что весь растительный и животный мир обладает, по крайней мере, <...> духом жизни»<sup>21</sup>.

Однако если грань между царством фауны и царством флоры ещё можно нивелировать, то разница между живой и неживой природой более очевидна. Говоря сегодня о материи, мы сталкиваемся с рядом трудностей. Оказывается, элементарные частицы могут аннигилировать и вновь появляться из вакуума. Возможно, сейчас мы стоим на пороге переосмысления представлений о материи. Современная наука предпочитает говорить уже не об «элементарных частицах», а о «полях» (электромагнитных, гравитационных и прочих), «волнах», «энергии», «информации»: «В настоящее время физика элементарных частиц подошла к уровню, когда формы материи (вещество и поле) становятся неразличимы между собой, и проявляется вторичность материальных свойств по отношению к идеальным характеристикам,



описываемых лишь в терминах информации»<sup>22</sup>. Вполне очевидно, что материя является всего-навсего частным случаем некоей более тонкой субстанции, которая все отчетливее просвечивает из-под «грубой коры вещества» (Вл. Соловьев). Так почему бы, естественно с рядом оговорок, не назвать эту субстанцию «душой»? Во всяком случае, очевидно, что нам следует говорить не о душевности и телесности, а о душевно-телесности. Приведём здесь крайне ценные рассуждения по данной теме известного русского богослова протоиерея Сергия Булгакова: «То, что весь мир, безо всякого ограничения, одушевляется душой мира, означает, что он причастен жизни. “Бог смерти не сотворил” (Прем. Сол. 1: 13), а следовательно, не сотворил и ничего мертвого. То, что мы считаем мертвым, точнее, неорганическим, также содержит в себе начало жизни, хотя бы и на самых низших ее ступенях, в темном ее состоянии. Эту мысль можно понимать в двояком смысле. Во-первых, это означает, что во всех ступенях бытия есть живое начало, — его уловить является делом научного естествознания <...> Во-вторых, все тварное вещество способно оживать и приобщаться к жизни через живые и живущие существа: ангелов, ведающих стихии, человека и даже животных. Граница между живым и мертвым в природе подвижна, и природа непрестанно оживляется, очеловечивается человеком, становясь периферией его тела»<sup>23</sup>.

Очевидно, что все три типа «душевности» представляют собой явления одного порядка. Эта мысль подтверждается и словами преподобного Серафима Саровского о том, что все три состава человеческого естества — дух, душа и тело — «созданы были из персти земной»<sup>24</sup>. Но, пожалуй, последним аргументом в пользу традиционности учения о мировой душе будет позиция святителя Василия Великого. Если в «Шестоднев» — самом знаменитом святоотеческом натурфилософском труде — мы встречаем критику идеи «одушевлённости» земли<sup>25</sup>, то в другом своём труде святитель Василий высказывается скорее в поддержку данной концепции. Комментируя монолог премудрости из Книги Притчей<sup>26</sup>, он пишет: «Все сие говорит Соломон от имени олицетворенной им премудрости, чтоб доставить нам ясное о ней познание <...> <началородная премудрость> при творении прежде всего другого положена в основание твари. Она молча вопиет о своем Творце и Госпде, чтоб ты восходил через нее к мысли об едином Премудром»<sup>27</sup>. Важно также отметить, что однажды святитель Василий вскользь говорит о единстве душ всех животных: «Душа безсловесных одна»<sup>28</sup>. Таким образом, отвергая одушевлённость земли, святитель признаёт существование единой животной души, а также некую безликую «тварную премудрость», положенную в основании мира.

В заключение отметим, что, помимо чисто теоретических проблем, которые разрешает учение святителя Феофана об иерархии душевных сил, оно может стать поводом и теоретическим основанием для плодотворного диалога между христианским богословием и современным научным естествознанием, а также философией культуры, ведь христианское богословие во все времена уделяло большое внимание достижениям современной науки. Однако сегодня можно с прискорбием отметить, что за последнее столетие этот интерес со стороны богословов заметно снизился,

что придаёт современному богословию (особенно в вопросах космологии и натур-философии) характер отвлечённого теоретизирования.

<sup>1</sup> См.: *Ситников А. В.* Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001.

<sup>2</sup> *Аверинцев С.* Собрание сочинений. София—Логос. Словарь. К., 2006. С. 278.

<sup>3</sup> Ambigua, PG. 91, 1084B, f. 125a; 1313A, f. 224a–225a; Quaest. ad Thal. LX, PG. 90, 625A, p. 121 (см.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 67).

<sup>4</sup> Ambigua, PG. 91, 1129A, f. 146a; 1228B, f. 189b; 1285CD, f. 213b–214a; 1293B–C, f. 216b (см.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 67–68).

<sup>5</sup> Stromat., VI (см.: *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 346).

<sup>6</sup> In hexamer. T. 1, col. 76C; 113B (см.: *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. С. 347–350).

<sup>7</sup> *Феофан Затворник, свт.* Письма. М., 2000. Т. 1. Письмо 264. С. 107–109; Ср.: Там же. Письмо 266. С. 115–116; Т. 2. Письмо 1462. С. 213.

<sup>8</sup> Там же. Письмо 264. С. 108.

<sup>9</sup> См.: *Вернадский В. И.* Биосфера и ноосфера. М., 2002; В. И. Вернадский: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А. В. Лапо. СПб., 2000.

<sup>10</sup> Enn., V. 2; V. 3.

<sup>11</sup> Речь идёт о понятиях, используемых в Библии (Быт. 1: 6–9) и заимствованных из шумерской мифологии, согласно которой наш мир сверху и снизу окружён мировым океаном (*Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1965. С. 100–101). «Превышние воды» — ещё один повод сказать о том, что святоотеческое учение о мире, даже принятое Вселенскими соборами, нельзя абсолютизировать.

<sup>12</sup> Цит. по: *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 354.

<sup>13</sup> Там же. С. 353–355.

<sup>14</sup> Contra Cels., V. 11. (см.: *Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 95).

<sup>15</sup> *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология в 3 т. М., 1999. Т. 2. С. 108.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> *Керн Киприан, архимандр.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 299.

<sup>19</sup> *Антоний Великий, преп.* О доброй нравственности и святой изни в 170 главах // Добротолюбие в 5 т. Т-СЛ, 1992. Т. 1. С. 93.

<sup>20</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Беседа сарацина с христианином // Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 76.

<sup>21</sup> *Войно-Ясенецкий Лука, свт.* Наука и религия. М.: Бином, 2006. С. 209–210.

<sup>22</sup> *Морозова Е.* Введение в естествознание. М., 2001. С. 206.

<sup>23</sup> *Булгаков Сергей, прот.* Невеста Агнца. М., 2005. С. 90.

<sup>24</sup> *Нилус С.* Великое в малом. Т-СЛ, 1992. С. 190.

<sup>25</sup> «Да изведет земля душу живу. Ужели земля одушевлена? И правы суемудрые Манихеи, которые в землю влагают душу? Когда <Творец> сказал: да изведет; не значит, что земля износит уже находившееся в ней; но Давший повеление даровал земле и силу извести. <...>

Да изведет земля душу, не ту, которая уже в ней, но ту, которая дана ей Богом через самое сие повеление» (*Василий Великий, свт.* Творения в 5 тт. Т-СП, 1900. Т. 1. С. 136–137). Святитель полемизирует с приписыванием земле, т.е. «химической» душе, не свойственного ей типа душевности, т.е. «растительной». Надо заметить, что, развивая далее свои идеи относительно происхождения растений и животных, святитель Василий высказывает характерные для его времени представления, бытовавшие, впрочем, вплоть до XIX в., но сейчас звучащие весьма курьёзно. Так, он пишет о том, что кузнечики и насекомые появляются из самой земли, а «угри не иначе образуются, как из тины» (Там же. С. 159–160).

<sup>26</sup> Этот текст стоит привести целиком: «Я, премудрость, <...> Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время <...> кто нашел меня, тот нашел жизнь <...> все ненавидящие меня любят смерть» (Прит. 8: 12—31).

<sup>27</sup> *Василий Великий, свт.* Творения в 5 т. Т. 4. С. 197.

<sup>28</sup> Там же. Т. 1. С. 161. Святитель Феофан добавляет к этому: «Души, низшие духа и человека, погружаются в душу мира <...> — это по смерти» (*Феофан Затворник, свт.* Письма. М., 2000. Т. 1. Письмо 264. С. 109).