

Юрий Шичалин

## О СООТНОШЕНИИ БИБЛЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ И АНТИЧНОГО ВЛИЯНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Западная мысль поствозрожденской эпохи подчеркнута нецерковна. Этот тезис кажется банальным, и так оно действительно и есть, однако только до тех пор, пока мы не начинаем сами создавать или анализировать те или иные мысленные построения, причем как философские, так и богословские. И здесь часто оказывается, что эти построения подчеркнута нецерковной мысли сегодняшнему сознанию привычны гораздо более, нежели построения мысли, живущей в мире церковной дисциплины.

Поэтому мы часто не обращаем внимания на то, что построения первого рода сплошь и рядом суть некие имагинативные конструкции, то есть плод воображения; и забываем, что церковная мысль должна двигаться в поле подлинного бытия и тем самым истины.

Ради уяснения того, о чем идет речь, приведу несколько примеров. Я думаю, они сделают это общее положение вполне очевидным.

Когда мы читаем у Ренана о природе и жизненном укладе, в которых возрел юноша Иисус и которые, как усиливается показать этот обладавший литературным даром семитолог, сформировали Спасителя и в конце концов позволили Ему понять существо и характер Его призвания, то несмотря на то, что описания Ренана живописны и правдоподобны, их абсолютная неуместность и потому нелепость не нуждаются в доказательстве.

Профессор Санкт-Петербургской Академии А. П. Лопухин в своей «Библейской истории Ветхого Завета» убедительно критикует Ренана как представителя рационализма и совершенно справедливо пишет, что «его труд... есть лишь фикция, отнюдь не историческое произведение...» (Т. 1. С. 46). Но когда сам профессор Лопухин, толкуя начальные стихи Книги Бытия, пишет о колебаниях эфира как о научном факте, известном Моисею, или о клокочущем веществе хаоса и непро-

нищаемых тучах, постепенно осевших на поверхность kloкo-тавшей бездны, он невольно идет по тому же пути, что и Ренан, а именно: рисует некую воображаемую картину, несостоятельность которой определяется не уровнем науки на тот или иной момент, а самим стремлением вообразить, как Моисей «по вдохновению свыше» «мог знать эти чисто научные факты раньше науки» (С. 80). В этом порыве вообразить то, что никак не доступно человеческому уму, и красочно описать некую картину, которая является игрой человеческого воображения, никак нельзя усматривать силу толкователя Ветхого Завета, и никакие ссылки на популярность изложения в данном сочинении дела не меняют.

Потребность в имагинативных построениях при толковании Священного Писания всякий раз ощущалась поствозрожденской мыслью, когда для нее переставала существовать подлинная реальность священного текста, обеспеченная его бытийной включенностью в жизнь Церкви. И к такого же рода имагинативным построениям всякий раз обращалась новейшая наука, которая уже не хотела знать над собой высшего авторитета Священного Писания и в этом помрачении постоянно выходила за пределы своей компетенции. Эти имагинативные построения в конечном счете объявлялись подлинной реальностью и для обыденного сознания становились истиной в последней инстанции. Большинство из нас с детства помнит картины образования солнечной системы, иллюстрирующие теорию Канта—Лапласа, рыб, выползающих на сушу, обезьян, постепенно теряющих хвост и берущих в руку палку или камень, и прочие впечатляющие образы, абсолютная неверифицируемость которых почему-то никогда не мешала их «научности».

В особенности это стремление развивать воображаемые конструкции под видом научных концепций проявилось в так называемых общественных науках, в частности, в истории, которая в новейшей мысли, конечно, достигла впечатляющих успехов, но наряду с этим постоянно устремлялась за пределы своей компетенции, что привело к созданию философии истории, историософии, историологии и прочих «наук» такого рода. К их числу относился и исторический материализм, расцветший в Советском Союзе, место которого сейчас все более уверенно занимает культурология. Для всех такого рода «наук» характерен, во-первых, уход от конкретного исследования в сторону общих построений, а во-вторых, создание

совершенно неверифицируемых картинок, на основе которых развивается та или иная «научная» теория.

Я бы, может быть, не стал припоминать об этом, если бы помимо, так сказать, «науки» не было еще одной сферы, с которой мне постоянно приходится сталкиваться и катастрофическое состояние которой не может не тревожить. Речь идет об учебных пособиях по предметам так называемого гуманитарного цикла, где такого рода общие схемы и представления появляются почти по необходимости, поскольку любой вводный курс по истории, философии, богословию должен дать некий общий очерк, то есть нарисовать некую картинку, достаточно общую и обозримую для первоначального восприятия. Насколько я могу судить, с такого рода картинками приходится сталкиваться и в связи с изложением самых разных проблем христианства и его истории — я не мог не обратить на это внимание, что и послужило поводом для настоящего сообщения.

В частности, по отношению к Ветхому Завету и античности в их соотношении с христианством в Новой Европе сформирован ряд предрассудков, которые очень сильны не только в обыденном сознании, но и среди специалистов. Прежде всего, ветхозаветный мир и античность обычно воспринимаются как некие автономно существующие реальности, подлежащие беспристрастному научному исследованию, сама возможность которого обеспечена тем, что у нас есть некая вполне объективная отстраненная научная позиция, позволяющая дать беспристрастные характеристики той и другой. Во-вторых, по отношению к христианству также появляется некое объективно-отстраненное отношение, в рамках которого констатируется наличие в нем отдельных элементов, связанных с ветхозаветной реальностью, и неких других элементов, исходящих от языческой греко-римской античности.

Выборка того, что в христианстве связано с Ветхим Заветом, может быть более или менее подробной, но она обязательно включает следующие элементы: «Еврейская концепция человеческого существования опирается на предельно личностную и оригинальную интуицию этого народа... Бог Израиля — личный Бог, но также абсолютное и единственное начало и основание всего сущего, в том числе мужчины и женщины... Человек создан Богом... человек — это существо, созданное актом божественного творения, и Бог сообщает ему дыхание жизни, чтобы вступить с ним в личные отношения... Он бе-

седует с ним, направляет его, объясняет, что есть добро и зло; помогает ему, чтит его свободу, награждает или карает. И всем этим Бог утверждает достоинство человека... Для того чтобы человек достиг личностной полноты, Бог, "богатый милосердием", предложил союз народу Израиля. Этот союз поддерживался на протяжении столетий, пока не достиг своей высшей точки, став союзом со всем человечеством...». Так Ветхий Завет плавно переходит в Новый, что и стремится показать Карлос Вальверде<sup>1</sup>, автор процитированной «Философской антропологии», входящей, как сказано в предисловии (С. 9), «в серию учебников католической теологии ("Аматека")».

Аналогичную схему мы находим и в более ранней «Истории Церкви» Йозефа Лортца: «Христианство явилось прямым продолжением иудаизма... именно благодаря монотеизму (развитому в иудаизме. — Ю. Ш.) христианство окончательно одержало победу в тогдашнем мире»<sup>2</sup>.

Нет необходимости говорить, что и в других исследованиях и изложениях такого рода мы встретимся с аналогичными построениями, основной ход мысли которых тем самым таков: есть эволюционный путь развития, в силу которого некая автономная область, выразившая себя, в частности, в Ветхом Завете, эволюционно развивается и переходит к христианству и Новому Завету.

Что касается языческой античности, то и здесь господствует представление о наличии некоего греческого духа, который отличил человека от природы в его превосходстве над нею благодаря мышлению, породил понятие Логоса, освободившего культуру от мифов и открывшего путь к настоящей науке, создал этику «самообладания и самовоспитания, то есть гуманизацию той реальности, которая именуется человеческой личностью», наконец, формирует некоторые понятия, используемые впоследствии христианством (в частности, индивида и субстанции), — так формулирует Карлос Вальверде<sup>3</sup>.

Лортц среди прочего отмечает, что несмотря на все изменения греческого духа в период эллинизма, он и в период христианства «остался прежде всего духом познания, просвещения и философии». «Соответственно и вопросы, возникаю-

<sup>1</sup> К. Вальверде. Философская антропология. Пер. с испанского. М., Христианская Россия, 2000 (imprimatur 1994). С. 64–65.

<sup>2</sup> Й. Лортц. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. I. М., Христианская Россия, 1999 (imprimatur 1962). С. 30.

<sup>3</sup> К. Вальверде. Ibid. С. 63–64.

щие при встрече его с христианством, носят прежде всего философский характер»: философски греки будут пытаться освоить христианскую религию; наконец, греки предоставили христианству свой — повсюду тогда известный — язык<sup>1</sup>.

Указанные книги — добротные пособия<sup>2</sup>, достаточно известные и авторитетные. И когда я читаю эти формулировки, я вновь спрашиваю себя: что же именно в первую очередь не устраивает меня в них до такой степени, что я считаю возможным говорить об этом публично перед столь почтенным собранием? Разве христианство не связано с иудаизмом? — Разумеется, связано. Разве греки не изобрели философию и постоянно не философствовали? — Нет сомнения, философствовали. Наконец, разве не предшествовали как иудеи, так и греки, два самостоятельно развивавшиеся народа с огромной и необыкновенно богатой историей, — разве не предшествовали они возникновению и развитию христианства? — И на этот вопрос снова можно дать только утвердительный ответ.

И пока этот вопрос: что именно не устраивает, — ставится общим образом, на него нет и не может быть другого ответа. Но как только мы переходим от абстрактной неудовлетворенности к конкретным текстам христианских авторов, анализирующих те же проблемы, как только оказываемся в живой стихии церковной мысли, ситуация решительно меняется.

Приведу некоторые тексты святителей Василия Великого и Григория Богослова, впрочем, прекрасно известные, но именно поэтому и облегчающие нашу задачу, — понять неудовлетворительность новоевропейских научных штампов при изложении проблемы соотношения ветхозаветных и античных элементов в христианском богословии. Приводить же я постараюсь тексты, прежде всего касающиеся проблем антропологии.

<sup>1</sup> *Й. Лорци*. Ibid. С. 30—31.

<sup>2</sup> Со сходными характеристиками мы сталкиваемся также в статьях и книгах отечественных авторов, хотя чрезвычайно важны такие, например, принципиальные замечания, какие находим в статье «Античность» для недавно вышедшего II тома «Православной энциклопедии», написанной С. С. Аверинцевым. Критикуя, в частности, призывы либерального протестантизма «деэллинизировать» христианское богословие, что, отметим, непременно ведет к переоценке роли иудаизма в появлении и развитии христианства, С. С. Аверинцев замечает: «В целом подобная программа отмечена отсутствием чуткости к внутренней логике истории, которая для верующего сознания не может не быть связана с аспектами промыслительными» (БЭ II. С. 584). Закроем глаза на новоевропейскую «внутреннюю логику истории», но подчеркнем вместе важность «верующего сознания» при построении научной концепции.

Святитель Василий Великий в знаменитом «Комментарии на Шестоднев» переходит к созданию человека. С чего он, толкователь знаменитейшего ветхозаветного текста, начинает?

«Но давно чувствую, что спрашиваете меня о сотворении человека, и кажется, почти слышу вопиющих слушателей: мы трудимся над изучением природы принадлежащего нам, а не знаем самих себя... Ибо в самом деле, всего кажется труднее познать самого себя. Не только глаз, рассматривающий внешнее, не может быть употреблен к рассмотрению самого себя, но и наш ум (*αὐτὸς ἡμῶν ὁ νοῦς*)... Слово наше, с такою пронизательностью описывавшее чуждое, слабо и медлительно к исследованию собственного, хотя к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство...

«И рече Бог: сотворим человека» (Быт 1:26). Где иудей, который, когда и выше, как бы чрез некоторые окна, просиявал свет Богословия и второе лице, восставал против истины?.. «Сотворим человека». Слышишь, христоробец: речь обращена к участвующему в мироздании, к Тому, «Имже и веки сотвори, Иже носит всяческая глаголом силы своя»?..

«И сотвори Бог человека» (Быт 1:27). Не «сотворили». Здесь Моисей избежал множественности лиц. Первым вразумляя иудея, а последним исключая язычество, он безопасно возвратился к единству, чтобы ты вместе с Отцом разумел и Сына и избег опасности многобожия» (Нехаем. 6, 9 sqq.).

Начинается этот пассаж с темы «познай самого себя», одной из самых популярных в античной философии, которая, в частности, неоднократно рассматривалась в диалогах Платоновского корпуса, прежде всего, в платоновском «Хармиде» и псевдо-платоновском «Алкивиаде I». Именно в последнем диалоге его автор рассуждает о том, что как глазу, чтобы увидеть себя, нужно зеркало, так и уму для познания самого себя необходимо обратиться к Богу<sup>1</sup>. Традиционная для платонизма тема самопознания явно присутствует также в гомилии святителя Василия «Внемли себе». Таким образом, перед нами, как кажется, явное заимствование из греческой философии. Но, во-первых, не забудем, что мы привели выдержку из толкования ветхозаветного текста; во-вторых, согласно святителю Ва-

<sup>1</sup> Пассаж из «Алкивиада I» о самопознании, зеркале и необходимости взирать в Бога как в зеркало ради самопознания занимает важное место в «Евангельском приуготовлении» Евсевия. (См.: *Geneviève Favrelle. Le Platonisme d'Eusèbe. 72\* — 89\**; *Eusèbe lecteur de l'Alcibiade. // SC 292. P. 350—374 — особенно С. 359—363*).

силию, этот текст направлен против язычников с их многобожием, следовательно, и против Платона в их числе, если рассматривать его просто как одного из представителей языческой античности, в частности, как представителя античного политеизма.

Но, как мы помним, для святителя Василия точно так же очевидно, что толкуемый им текст направлен и против иудеев. Иудеи злостным образом (*ὑπερ... τῶν Ἑθνῶν τὰ μισανδρωπότητα*) отказываются признать, что Моисей говорит о несомненном участии в творении человека Бога Сына, а между тем без понимания этого весь текст Книги Бытия о творении человека не имеет никакого смысла<sup>1</sup>.

Таковы греки, и таковы иудеи. Святителю Василию нет необходимости что-либо *заимствовать* у тех или у других. Тому одна-единственная причина. Святитель Василий не сопоставляет разные образы действительности и не выбирает из них более или менее подходящее, но видит истину как таковую, а потому равным образом *усматривает* ее и в построениях греков (Бог обнаруживается не только в сотворенном Им мире, доступном нашему чувственному восприятию, но и в нас самих, поскольку «к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство»), и в греческом тексте Ветхого Завета, и для этого ему не нужно специально обращаться к Священному Писанию иудеев как таковому.

Нам очень сложно привыкнуть к мысли, совершенно очевидной для святых отцов. А именно, святитель Василий имеет дело с истиной как таковой, и потому она, эта истина, преобразует всю предшествующую реальность. Эта истина есть Христос, Который Своим сошествием во Ад спас всех тех, что были христианами до Христа, то есть равным образом преобразил настоящее, отменил прошлое как таковое и позволил понять его истину, открыл будущее. Нам очень трудно жить с мыслью о том, что истина — не темпоральна и не эволюционна. А теперешняя идеология бесконечного множества равночестных истин у разных народов и в разные эпохи просто

<sup>1</sup> То же самое — и не менее энергично — у святителя Иоанна Златоустого в Беседах на Книгу Бытия (VIII. 3): «Но иудеи, не понимая значения слов, говорят без разбора, что ни придется...» Выше (VIII. 2) святитель Иоанн замечает: «Это писание Моисея, которому они, говорят, веруют, а на самом деле не веруют, как и Христос сказал: «Аще бо бысте веровали Моисею, веровали бысте (убо и) Мне» (Ин 5:46). Так, письма — у них, а смысл — у нас».

отрезает нас от святых отцов. С этой точки зрения комментарий святителя Василия Великого на «Шестоднев» остерегает нас от релятивизма и эволюционизма не только в сфере физики, космологии, геологии или биологии, но и в любой другой области, в том числе антропологии: мы можем и в этой сфере находить истину только тогда, когда нацелены на нее мыслью, воспитанной этой непривычной и труднодостижимой церковной дисциплиной.

Я приведу другой пример, показывающий, что это не некое абстрактное, надуманное требование, а простая констатация факта: зная истину, решительно отметить ложное. В конце первой книги того же «Толкования на “Шестоднев”» читаем следующий пассаж. Толкуя слова: «В начале сотвори Бог небо и землю», — святитель Василий, как всем, я думаю, памятно, пишет: «При рассмотрении этой задачи нужно будет потратить более слов, нежели сколько можно сказать о каждом из прочих вопросов. Сверх того нимало не послужит назиданию Церкви — останавливаться на таком предмете...» И далее святитель Василий с большим юмором анализирует ряд античных концепций об элементах и, в частности, концепцию эфира Аристотеля, которую, разумеется, не принимает, а завершает рассуждение так: «Если мы предпримем теперь говорить о таких предположениях, то сами впадем в такое же пустословие, как и их изобретатели». В связи с этим осмотрительным замечанием напомним об упомянутых выше совершенно научных клубящихся тучах и клокочущих безднах профессора Лопухина, также толковавшего Моисея свыше полутора тысяч лет после святителя Василия...

Но никакая осмотрительность, разумеется, не мешает святителю Василию принимать тот факт, что тяжелые тела падают, а легкие поднимаются вверх, и хотя он прекрасно знает, что впервые этому факту статус научно обоснованного положения сообщил Аристотель, аристотеликом он от этого не становится: для знающего истину, доступную человеку, принять истинное так же легко, как и отвергнуть ложное.

Об этом же доступном человеку свойстве отбирать истинное и правильное говорит и знаменитая беседа святителя Василия «К юношам о пользе языческих книг». В данном случае не отвлекусь от антропологической темы, поскольку святитель Василий говорит о самом ее существенном аспекте, причем именно в отношении к Священному Писанию и языческим авторам. В этой речи всем памятен образ, который



предлагает святитель Василий: как красильщики тканей, чтобы краска прочно держалась, сначала готовят ткань особым образом, а потом красят, так и мы должны готовить свою душу беседами со стихотворцами, историками, ораторами, а затем приступать к Священному Писанию. Примеры того, что поступать нужно именно так, — из того же Священного Писания: так, Моисей предварительно учился в Египте, а Даниил — в Вавилоне. Примеры того, что подлинно полезно, то есть подлинной добродетели, дают и Сократ, и Давид с Пифагором, и Апостол Павел с Платоном, и даже Диоген.

Почему я говорю, что это имеет прямое отношение к антропологии? — Потому что для создателя Божественной Литургии и у всего мира основным предназначением является — быть прежде всего училищем и местом образования душ человеческих (*τὸν κόσμον τοῦτοῦ προηγουμένως μὲν διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν* — «Толкование на “Шестолнев”» I 5, 17–19).

Уже отсюда можно ясно почувствовать, что это единство человеческой природы, поврежденной грехом Адама и восстановленной Христом, исходит из совсем другого бытия в мире, нежели то, к которому мы привыкли. Мы до такой степени помрачены эволюционистскими и историософскими концепциями, что простая и здравая мысль святых отцов часто кажется мешающей научному постижению исторической реальности. Мы, как кажется, понимаем, что тот, кто видит истину, видит ее везде, но привычка оперировать с отдельными культурами и постоянная неуверенность в том, что истина нам действительно доступна, неизбежно вовлекает нас в некие имагинативные построения.

Между тем, тот факт, что подлинные открытия человеческого ума не связаны с каким-то одним народом или — как мы бы теперь сказали — с какой-то одной культурой, причем просто потому, что они открыты людям Богом, а потому в конце концов становятся очевидными и доступными для всех разумных людей, был предметом специального рассмотрения также святителя Григория Богослова. В Первой речи (4) против императора Юлиана святитель Григорий сначала в самой общей форме говорит о том, что дар слова есть общее достояние всех словесных, то есть разумных, тварей; потому неразумен запрет Юлиана христианам образовываться в слове, а скорее за этим скрывается его страх перед обличением со стороны христиан, хотя сила их обличений за-

висит не от красоты слога, а от знания истины. А затем конкретизирует свою мысль: «И язык, и всякое искусство, и полезное учреждение, какое бы ты себе ни представил, принадлежит не одним изобретателям, а всем ими пользующимся... Высочайший Художник и Зиждитель — Слово, хотя избрал различных изобретателей различных полезных учрежденных Им искусств, но все предложил всем, кто хочет соединить нас узами взаимного общения и человеколюбия и украсить жизнь нашу кротостию...» (35, 636. 43 — 641. 31). Христианство, обладающее истиной, ищет и находит ее, где она ни встречается: поскольку финикийцы изобрели письмена, вавилоняне — астрономию, египтяне — геометрию, после чего святитель Григорий очерчивает фактически весь круг греческого образования.

Конечно, это до некоторой степени риторический ход, потому что святитель Григорий сам получил в Афинах не какое-нибудь, а именно греческое образование, и, в частности, в той же речи он демонстрирует блистательное владение греческой риторикой. Но мы видим, тем не менее, что здесь выражается глубокое убеждение святителя и вселенского учителя, общее у него со святителем Василием. Ведь и тот в «Толковании на “Шестоднев”» не просто с юмором уходит от обсуждения недоступных человеку вопросов, назвав мир училищем и местом образования душ человеческих, но уже в первой книге дает аристотелевскую классификацию искусств (практические, теоретические, творческие) и использует все данные греческой науки для толкования Моисея.

Но в таком случае разве не правы те, кто усматривают в античности педагогическое начало, развитое в христианстве, — например, оба автора цитированных католических учебников? — Неправы только в одном: для наших святителей на первом месте стоит не вопрос о некоей оценке христианства со стороны, а вопрос истины. Они так решительно обходятся со всеми предшествующими традициями потому, что знают истину и стараются систематически выбрать ее везде, где возможно. Обращаясь ко всему доступному тогда кругу знаний, наши вселенские учителя не считали, что у греков своя истина, а у евреев своя. Истина одна — Божия, Христова, причем везде и всегда была она одна и та же.

Я думаю, позиция святителей Василия Великого и Григория Богослова совершенно ясна, но от этого она не становится более приемлемой с «научной» точки зрения. Но почему

все-таки мы не можем со стороны объективно рассмотреть разные традиции и найти черты одной — в другой?

Потому что всерьез определенную традицию можно воспринять только изнутри, причем только в том случае, если она непрерывно сохранилась и продолжает жить. Только если она прекращается, то есть перестает жить, мы можем при наличии фактических данных работать с ней, как с музейным экспонатом. Так вот для нас, православных христиан, ветхозаветная традиция уже закончилась, когда Иоанн Креститель провозгласил фарисеям и саддукеям: «Не думайте говорить в себе “отец у нас Авраам”» (Мф 3:9) — и когда Христос принял от него крещение; она уже закончилась, когда Симеон Богоприимец, один из Семидесяти, воскликнул: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко» (Лк 2:29–32); она уже закончилась, когда Мария услышала: «Радуйся, Благодатная».

Однако для христианства и по сей день живы те христиане до Христа, о которых говорят святые отцы; и греческая традиция, начавшаяся текстами Гомера, для нас не закончилась — разве что мы вместе с императором Юлианом Отступником решим навеки соединить ее с язычеством. Но если мы такого соединения не принимаем, то все образовательные и научные институты греко-римской античности, воспринятые христианством, нам по-прежнему непосредственно доступны и продолжают жить, хотя в процессе этой жизни мы можем что-то пересмотреть и от чего-то отказаться, а также понять, где были допущены ошибки. Наконец, самая непосредственная и прямая связь у нас с христианской традицией, и тут уж мы — оставаясь в Церкви — вовсе не можем отходить в сторону и объективно смотреть со стороны. И тогда мы сами остаемся единственным подлинным Израилем, священные книги которого написаны по-гречески, по-латыни и по-славянски, Израилем, который остается со Христом, Израилем, который провозгласил, что нет больше ни элина, ни иудея.

Ради сверки и лучшего понимания наших священных текстов мы можем реконструировать их древнееврейский оригинал, и этим должны заниматься наши филологи, историки и богословы; но даже по отношению к переведенному на греческий Пятикнижию в этом не было принципиальной необходимости уже для эллинизированного еврея Филона. В Ветхом Завете, который становится таковым после того, как был заключен Новый Завет, и который называется так уже у Апо-

стола Павла<sup>1</sup>, — именно в Ветхом Завете, а не в Торе, Пророках и Писаниях, мы находим наши исполненные обетования, и при этом никому из нас не придет в голову мысль, что Ветхий Завет плавно перетек в Новый Завет.

Эта наша единая и единственная живая традиция, идущая от сотворенного Троицей Адама через Нового Адама вплоть до сего дня, называется Церковью, и только как члены этой Церкви, то есть от века существовавшего Тела Христова, мы можем решать все встающие у нас вопросы, в том числе связанные с христианской антропологией и источниками ее формирования. Но тогда источников у нас, как всегда, будет два: Священное Писание и Церковное Предание, в котором воцерковлена и вся дохристианская языческая мудрость, в полноте вмещенная отцами Церкви и сохраненная благодаря церковным иерархам, православным монархам и благочестивым монахам.

Отношение к миру как к тому, что есть прежде всего училище и место, где души человеческие получают образование и тем самым высветляют в себе образ Божий, является основой христианской антропологии, а единство христианской традиции снимает ее протяженность во времени и не отменяет, а подчеркивает насущность наших сегодняшних забот.

<sup>1</sup> «Говоря “новый”, показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр 8:13: *ἐν τῷ λέγειν Καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφαισμοῦ*).