

СМЕРТЬ У АНТРОПОЛОГІЇ АНТІОХІЙСЬКОЇ ШКОЛИ

Д. С. МОРОЗОВА, кандидат культурології, докторант,
ORCID 0000 0001 5646 2851

Національний педагогічний університет ім. М.П.Драгоманова

E-mail: morozovadaria@duh-i-litera.com

Анотація. Статтю присвячено уявленням про смерть у богословській антропології Антіохійської школи, грецькомовного патристичного осередку у Сирії. Розгляд в єдиному контексті доробку різних богословів цієї школи, думку яких досліджують зазвичай окремо, дозволяє простежити специфічний підхід антіохійців до феномену смерті та розвиток їх ідей на цю тему. Спершу суто «вертикальні» погляди антіохійців на життя, смерть і воскресіння як Божі дари конкретній людині (сщмч. Ігнатій, свт. Феофіл) поступово поєднуються з класичними «горизонтальними» уявленнями про «природне безсмертя». На перетині цих бачень формується антропологічна концепція «двох катастаз» Феодора Мопсуестійського, з якої виростає етичне вчення свт. Йоана Золотоуста і Феодорита Кирського про страх смерті як рушій цивілізації і як педагога свободи. На цю ж онтологічну канву спирається антіохійська психотерапія депресії, спричиненої смертю близьких.

Ключові слова: смерть, патристика, Антіохійська школа

Актуальність. Сучасна культура прагне вивести феномен смерті за дужки. Але витіснений у підсвідомість страх смерті дедалі більше виринає в ірраціональних формах культури жахів, які все частіше втілюються в жорстоких злочинах, терактах тощо. Шляхом до розв'язання цієї проблеми є суспільне проговорювання її причин, – зокрема, страху смерті. Ця практика раціонального обговорення феномену смерті, яке скеровувало страх смерті у конструктивне русло, була дуже поширена у християнській патристиці. Особливо цікавою в цьому плані є грекомовна сирійська школа Антіохії, антропологічні інтуїції якої помітно відрізняються від інших шкіл і є близькими до постсучасної чуттєвості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Оскільки смерть – одна з улюблених і магістральних тем для всіх християнських авторів, їй присвячено доволі велику патристичну літературу, серед якої класичним досі лишається, зокрема, монографія Ярослава Пелікана 1961 р. про «абрис смерті» у патристиці [12]. Останнім часом вивчення цієї теми поживається цікавістю до біоетичної проблеми еутаназії, низку підходів до якої у світлі християнського передання висвітлює наша спільна стаття з архім. Феодосієм (Марченко) [23]. Утім, уявлення Антіохійської школи про смерть, як і решта її антропології, досі розглядаються в кращому разі *ad marginem*. Наприклад, стислий огляд цих поглядів у 2011 р. запропонував ієром. Елізе (Мурзен) [5]; їх побіжно торкається Марія Горяча у своїй дисертації 2012 р. про псевдо-Макарія [7]; детальному аналізу теми смерті у одного з антіохійських богословів, Феодора Мопсуестійського, присвячено статтю Светослава Ріболова 2017 [13].

Ціль дослідження, відтак, – окреслити специфіку антиохійського патристичного підходу до смерті та розглянути терапевтичні обговорення страху смерті антиохійським богословами.

Результати дослідження та їх обговорення. Сприйняття смерті різними школами патристики вражає відрізнялось, відбиваючи ступінь тяжіння богословів до античної філософії. Згідно з Я. Пеліканом, християни елліністичної пайдеї, на кшталт Орігена та інших александрійців, поділяли з язичниками «горизонтальні» уявлення про смерть і безсмертя як «природні явища», зумовлені, відповідно, посутніми смертністю тіла і безсмертям душі. Натомість, сирійські християни, не вдовольняючись цією інерцією платонічного світогляду, прагнули перейти від безособових та позаісторичних «горизонтальних» уявлень про смерть до «вертикальних», історичних і персоналістичних. Приміром, Татіан Ассирієць (II ст.) наполягав, що ані в смерті, ані в безсмерті зовсім немає нічого природного: народження, смерть та воскресіння є унікальними актами Божого милосердя. Християнин помирає в Бозі; і лише Господь, не підкорюючись жодним закономірностям, може наділити його даром вічного життя. Це «вічне життя в Бозі», з погляду Татіана, відрізняється від «природного безсмертя», безвідносного до Бога, так само, як життя спочилих праведників відстоїть від вічного помирання безсмертних демонів. Діячі Антиохійської школи, починаючи з Іринія Ліонського, чи не вперше почали синтезували біблійне, «вертикальне» розуміння смерті з античним, «горизонтальним»* [12].

Раннім діячам Антиохійської школи властиве біблійне, «вертикальне» розуміння смерті. Яскравий зразок такого бачення знаходимо у сщмч. Ігнатія Богоносця, який акцентує на «новизні (καινότης) вічного життя», дарованого Христом*, називає євхаристійний Хліб «ліками безсмертя (φάρμακον ἀθανασίας), що не лише оберігають від смерті, а й дарують життя в Ісусі Христі» (Ep. ad Eph. 20. 2). Найбільш гідною відповіддю на цей дар, в очах Ігнатія, є принесення в дар Христу свого життя – особливо у добровільній мученицькій смерті (Ep. Ad Rom. 7.4.6.) [8].

Подібним чином, Феофіл Антиохійський описує воскресіння мертвих як плід довіри конкретної людини лікареві-Богу (Ad Aut. 1.8), Який особисто воскресить її плоть «разом із душею» (Ad Aut. 1.7). Останнє уточнення свідчить, що цей автор або зовсім не поділяє ідеї про «природне безсмертя» душі, або відрізняє це природне безсмертя від нового життя, дарованого Богом. Водночас, обстоюючи догмат про воскресіння мертвих, Феофіл апелює не лише до порядку надприродного («Я, можливо, показав би тобі мерця, який воскрес і досі живий, але ти й цьому не повіриш»), а й до природних закономірностей, що натякають на можливість воскресіння (Ad Aut. 1.13). Ця увага до циклічних ритмів «умирання» і «воскресання» природи згодом стане домінувати у антиохійських апологетів, певною мірою притлумлюючи наголос на чуді «оновлення вічного життя» Христом [18].

Антиохійські богослови більш пізнього часу вже значно охочіше звертаються до класичних філософських категорій, розглядаючи смертність як

* Синтез Іринія Пелікан візуалізує як «параболу безсмертя, тоді як синтез Кипріана Карфагенського постає «трикутником смертності».

* «Бог явився по-людському для оновлення життя вічного; здійснено було вготоване Богом. Відтоді все перебувало у коливанні, бо йшлося про руйнування смерті» (Ep. ad Eph. 19. 3).

ознаку людського ества. Як і вся візантійська патристична традиція, вони визначають людину за поєднанням смертної та безсмертної природ. Таким чином описують устрій людини усі «енциклопедисти», пов'язані з Антіохійською школою: Феодорит Кирський (Exp. rect. fid. 9) [17], Анастасій Синаїт (Viae Dux 2.13) [1], Йоан Дамаскин (Exp. fidei orth. 2.12) [9]. Утім, на тлі цього спільного патристичного консенсусу, антіохійські богослови IV-V стт. розробили власний консенсус – філософсько-богословський дискурс, що визначає погляди усієї школи на смерть.

Два життя смертної людини

В основі цього дискурсу – вчення Феодора Мопсуестійського про «два стани» (*катастази*, καταστάσεις) людства: «Усі ми прийшли в це життя шляхом тілесного народження, - навчав Феодор, - тому усі ми є тлінними. Але ми всі будемо преображені силою Духа для прийдешнього життя, тому ми воскреснемо нетлінними» [14, р.78; 5, р.15]. Теперішню *катастazu* Феодор, більш-менш традиційно для візантійської патристики, асоціює зі взаємним відчуженням і ворожнечею природ та стихій: «через людське зло усе створіння постало роз'єднаним, бо відвернулися від нас ангели і всі невидимі сили» (In Col. 1:16) [пор. 21, с.277-279]. Кульмінацією цього тотального роз'єднання є смерть. Утім, смерть, для Феодора, є не лише крайнім виявом хаосу цього занепаłego світу; вона, передусім, є *дверима* до іншого світу та іншого стану.

На відміну від елліністичної традиції, сирійські християни переважно обминали увагою період поміж смертю і воскресінням, – саме той, в якому позбавлена тіла душа, з погляду греків, насолоджується безпосередністю спілкування зі світом безплотних. Відсутність цього проміжного стану в бінарній антропологічній схемі Феодора напевно найкраще пояснюють сирійськомовні *Пісні про Рай* св. Єфрема, восьма з яких присвячена невизначеності «стану душ, розлучених із тілом». Тут Єфрем задається питанням, навіщо душу було б «замкнено в тіло», якби вона й без нього була здатна до чуттєвого сприйняття (3). На його особисте переконання, тіло і душа рівною мірою потребують одне одну: як тіло без душі не має життя, так і душа без тіла не має відчуттів і не може насолоджуватись загробним життям (4-6). Відтак, Пісня завершується припущенням, що душі праведних очікують зустрічі зі своїми тілами в «таємних місцях», щоб лише разом із ними увійти в Рай, «місце повноти», яке не приймає в себе нічого неповного (7, 11) [20, С. 29-37, 397-400].

Така впевненість у нероздільному взаємозв'язку душі й тіла була властива не лише Едесько-Нісібінській школі, але, великою мірою, і грекомовній Антіохійській школі. І саме вона, очевидно, змушувала її мислителів «закривати очі» на той незрозумілий стан розлучення душі й тіла, що грав центральну роль у платонічній думці, язичницькій і християнській. Ймовірно, антіохійці могли уявляти цей стан або як перебування в «блаженному затворі», подібно до Єфрема, – або як сон, подібно до грецького друга Єфрема свт. Василія Великого (саме йому належить крилатий вислів: «смерть праведних – сон»^{*}). Відповідно, якщо для грецьких християн смерть є жаданим звільненням від тілесної обмеженості («ба більше, вона є відходом до кращого життя» – так, «по-грецьки», продовжує свою «сирійську» сентенцію Василій), – то для антіохійських християн вона постає радше

^{*} -πνός γ-ρ το-ς δικά-οις - θ-vατος [2, col. 484A].

вододілом між теперішнім *життям у тілі* й прийдешнім *життям у тілі*, після воскресіння.

Як у Єфрема, так і у пс.-Макарія, і в антиохійців, і в їх сирійськомовних учнів, двоїста антропологія відбивається у двоїстій космології, чи, точніше, екології. Двом станам людства відповідають дві частини всесвіту: земля і небо. Розвинені екологічні рефлексії пс.-Макарія є додатковим доказом сирійського походження цього автора, на думку якого Бог «створив також два світи (δύο κόσμους): один – вгорі для духів, що служать Йому, й там повелів їм мати помешкання; інший внизу, під цим повітрям, для людей» [11, 789B-C; 22]. Цей опис світобудови (деталізований в багатьох текстах Макаріївського корпусу) точно відповідає близькосхідній космології, де всесвіт постає свого роду двоповерховим будинком чи радше храмом, Святе святих якого становить Райська гора, розташована на Сході [19, Р. 15-252]. До цієї ж схеми світобудови (відомої як «комарна модель») відсилає і Нарсай, описуючи, слідом за Феодором, влаштовані Богом «два помешкання» чи «два світи»: «земна оселя для смертних і небо для безсмертних»*.

Створені смертними чи безсмертними?

Людину було створено в Раю, що розташований на землі, але сягає верхівкою небес; тож якою її було створено – смертною чи безсмертною? Звісно, це питання хвилювало вже античних філософів; неузгодженість їх позицій висміював апологет Єрмії: «То я безсмертний, і я радію; то я смертний, і я плачу» (Gent. phil., 2 [21]). Серед отців Церкви, принаймні антиохійських, на нього першим довелося відповідати свт. Феофілові:

Але дехто спитав нас: чи смертною за природою створено людину? Ні. Отже, безсмертною? Не скажемо й цього. Але скаже хтось: відтак, її створено ані такою, ані іншою? І цього не скажемо. Її створено за природою не смертною і не безсмертною. Адже якби Бог створив її від початку безсмертною, то зробив би її богом; якби ж навпаки створив її смертною, то Сам постав би винуватцем її смерті. Відтак, Він створив її ані смертною, ані безсмертною, але, як сказано вище, здатною до того й іншого, щоб, якщо скерується до того, що веде до безсмертя, виконуючи заповідь Божу, отримала б від Нього в нагороду за це безсмертя, і зробилась би богом; якщо ж ухилиться до справ смерті, не слухаючись Бога, сама була б винуватцем своєї смерті. Адже Бог створив людину вільною і самовладною... Бог дав нам Закон і святі заповіді, виконуючі які, кожен може спастися і, досягнувши воскресіння, успадкувати нетління (Ad Autol. II.27 [18, р.110]).

Отже, Феофіл відкидав первинну смертність Адама, виходячи з «ікономічного» аргументу (благість Бога). Натомість, Феодор Мопсуестійський, на думку деяких дослідників, відкидав первинне безсмертя людини, звертаючись до більш «філософського аргументу»: передвідання Творця [10; 5, р.10]. Елізе Марзен реконструє це вчення Феодора на основі сирійськомовних гомілій його учня Нарсая. Останній доносить до нас ідею «Блаженного Тлумача» (Феодора), що людину не створено досконалою і безсмертною (інакше як би вона згрішила через 6 годин?)*. Маріус Меркатор, приписуючи Феодорові уявлення про первинну смертність людини, засуджував його як «супротивне кафоличній вірі»; з ним погоджувався і Фотій [6, col. 677]. Утім,

* Нарсай, *Гомілія* 3, 350-351, цит. за [5, Р. 15]

* Нарсай, *Гомілія* 4, 420-421, 428-429, цит. за [5, р. 14].

сучасні дослідники, як-от С. Ріболов, вважають антропологію Феодора не такою прямолінійною: він радше поділяв погляд Феофіла, що первозданна людина мала можливість стати як смертною, так і безсмертною [13]. Марзен також зазначає, що «Феодор лишає двері відчиненими»: якби Адам не згрішив, Бог дарував би йому безсмертя попри властиву його єству можливість помирати*. Тоді вчення Феодора постає укоріненим у антропології свт. Феофіла.

Страх смерті як рушій прогресу

Мабуть всі східні отці погоджуються, що головним наслідком Адамового переступу є спадок смерті (а не спадок гріху, як в Августиніанській традиції). Але цей спадок вони осмислюють по-різному. Наприклад, пс.-Макарій зосереджується на духовних наслідках смерті (таких як забуття Бога і звернення до гріху). Натомість, «Йоан Золотоуст акцентує на смерті як фізичній реальності, що спричиняє страх і змушує людей боротися за виживання» [7, р.135]. Цей конкретний, «прагматичний» і «демографічний» підхід до смерті поділяє і Феодорит.

Отже, всупереч популярній думці, що лінь – рушій прогресу, для антиохійських богословів, рушієм прогресу постає радше смерть. Як демонструє Феодорит, вона змушує людину рятуватися від неї постійною працею, здобувати їжу, будувати, вивчати медицину (*De Providentia*, 3,4 [16]), - одним словом, розвивати цивілізацію. Смерть і нерівність спонукають появу мистецтв та ремесел, навіть естетичних (як-от живопис, скульптура, гастрономія) та інтелектуальних (дисциплін квадривіуму включно з музикою)*. Більше того, саме смерть змушує людину вступати в шлюб і народжувати дітей. Таким чином, саме з огляду на смертність людини – чи то в передбаченні її смертності, як сказав би Феодор, – Творець наділив її принаймні двома системами органів: травною і статевою (*De Providentia*, 4 [16]) .

Більше того, на думку Феодорита, саме заради нашої смертності створено світила, які допомагають нам вести відлік часу! Адже «оскільки ми маємо смертне єство, і час нашого життя обмежений, нам належить вивчати міри часу»; для цього ночі розділяють дні, дозволяючи нам рахувати їх, а чергування зими й літа дає нам змогу вести відлік місяців і років. Усе це конче потрібно жителям «теперішнього віку» (тобто нинішньої *катастрофи*), щоб, спостерігаючи плин часу, готувати себе до переселення до «віку очікуваного» (прийдешньої *катастрофи*), вготованої для безсмертних (*De Providentia*, 1 [16]). А смерть інших настійливо нагадує живим про перспективу цього переселення.

У листуванні Феодорита, як і в Золотоуста, смерть часто фігурує як смерть інших, *смерть близьких*. Саме вона, за його досвідом, постає найпоширенішою причиною депресії (*ἀθυρία*), терапія якої передбачає, зокрема, спонукання пацієнта до заглиблених філософських рефлексій над смислом смерті та біблійними обітницями воскресіння. Велике листування такого кшталту, зауважимо, свідчить, що паства антиохійських богословів навряд поділяла їхнє філософічне ставлення до смерті, - якщо її доводилось постійно спонукати до нього.

У рефлексіях Феодорита нескладно помітити вплив вчення Феодора Мопсуестійського про два стани людини і світу, перший із яких невідворотно позначений страхом смерті. Як підкреслював сам Феодор, цей страх був

* Феодор, *Катени* (рпк. Барберіні, fol. 46 r, v), цит. за [3, р. 98]; пор. [5, р. 14].

* хоча Дамаскін відносить мистецтва до царини свободної волі [*De fide orth.*, II.26].

знайомий навіть Христу – за Його людським єством. Опис Гефсиманської молитви, коли Господь *зачав сумувати і тужити* (Мф. 26:37), антиохійці сприймали як важливий доказ співіснування в іпостасі Христа двох природ, радикальна відмінність яких виявилася у «борінні» (буквально, «агонії» - ἀγωνίῳν) між невідворотним для людини страхом смерті – і божественною рішучістю спасти людство власним стражданням. У Феодоровому тлумаченні, виказаний Ісусом страх смерті постає також доведенням реальності Його страждань, що в ній сумнівалися докети:

Адже, маючи змогу врятуватись, перетерпіти смерть допустив задля спасіння світу, відтак і за людською природою боротися допустив, переконуючи тих не видимістю (δόκησιν) якоюсь страждання вважати, а істиною (In Mat. 26:37).

Цю думку відтворює в своєму коментарі на дане місце і Йоан Золотоуст (In Mat., 83.1).

Смерть як педагог свободи

Отже, смерть, з погляду антиохійців, заганяла людину в колесо житейських клопотів і розмаїтих способів боротьби за виживання, - але водночас вона ж і обіцяла звільнення від марноти. Таким чином, смерть поставала в їх проповідях як педагог свободи, який викриває і скасовує усяку соціальну нерівність.

Цю ідею особливо послідовно розробляють Золотоуст і Феодорит. На позір песимістичні спостереження свт. Йоана щодо того, «скільки людей щодня уносять на цвинтар» (In Rom., 13.11), в загальному контексті його проповідей набувають силу *звільнення*. Йдеться про звільнення від рабства мамоні, який прагне бути для своїх слуг єдиним екзистенційним обрієм; цю ілюзорну неминучість житейських клопотів руйнує обрій смерті, невідворотність, екзистенційність і – з погляду святителя – *обнадійливість* якої далеко перевершує всі минулі контексти «теперішньої катастازی».

З цієї ж причини смерть викриває і скасовує усяку соціальну нерівність. Цей наскрізний мотив усієї середньовічної культури чи не вперше послідовно обмірковує Феодорит: «Не тільки прихід до життя у всіх нас один, але й відхід є однаковим. На всіх нас чекає одна смерть» (De providentia, 6 [16]), - для богослова це джерело соціального оптимізму і нагода для вдячності Богові. У проповідях про Провидіння він докоряє буркунам, які «огуджують життя, як сповнене нерівностей, і ненавидять смерть, яка скасовує нерівності, і робить рівночасними наші тіла» (De Providentia, 7.6-7). Кому боляче споглядати несправедливість нинішнього суспільного життя, той має втішатися думкою про смерть як неусувний кінець усіх підступів цього світу.

Отже, як навчав Феодор Мопсуестійський, «через загрозу (смерті) Він (Бог), неначе дітей, знайомить нас зі *свободою, що є в нас*»*. Смерть – чи, точніше, думка про неї – потрібна людині як педагог свободи. Перспектива переходу до іншого стану, в невідворотності якої переконує досвід смерті інших, постає аутентичним критерієм значущості справ, відмінним від критеріїв, нав'язуваних людині «цим світом».

Висновки. Таким чином, укорінена в антиномічному розумінні смерті свт. Феофіла, Феодорова антропологічна концепція двох *катастаз* людського життя, у світлі вчення свт. Йоана Золотоуста і Феодорита про смерть як

* Нарсай, *Гомілія* 1, 206-210, цит. за: [5, р. 14] *курсив мій*.

педагога свободи, постає потужним етичним вченням. Амбівалентне розуміння людини як створеної здатною і до смертності, і до безсмертя, що розвинулася в уявлення про два стани людської екзистенції, заклало онтологічні підвалини антіохійської психотерапії. У ній страх смерті осмислюється, з одного боку, як стимул розвитку цивілізації, що властиво для першої *катастаси*, а з іншого боку, як нагадування про конечність цього недовершеного стану, що має змінитися другою *катастасою* – прийдешнім віком.

References

1. Gretser, J. ed. (1863). Anastasius Sinaita (S.P.N.), *Viae Dux adversus Acephalos*, PG 89, col. 35-327.
2. Basilii Magni (S.P.N.) In Barlaam martyrem. (1985). PG. 31, Col. 483-489.
3. Devreesse R. (1948). *Essai sur Thйodore de Mopsueste* (Studi e Testi, vol. 141). Vaticano.
4. Staab, K. ed. (1892). Diodorus, *Fragmenta in epistulam ad Romanos*. Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften gesammelt. Mьnster, 83-112.
5. Їlisйе (Marzin), hййromoine. (2011). "Cosmologie et christologie a Antioche et Alexandrie". *Proche-Orient Chretien*, 61, 6-33.
6. Hedde, R., Amann, E., (1933). *Рйlagianisme*// DTC 12/1. – P. 675-715.
7. Horyacha M. (2012). *The Journey Within the Heart. The Dynamic Anthropology of Pseudo-Macarius*. Leuven, [manuscript].
8. Camelot. P.-Th. ed. (1958). *Ignace d'Antioche. Aux Йphйsiens*. SC 10 P.66-93
9. Lequien, P.M. (1863). *Joannes Damascenus (S.P.N.). Expositio Fidei orthodoxae*. PG 94– col.790-1227
10. Leonhard, C. (2001). "Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139-147. A study of his interpretation in the light of the Syriac translation of Theodore of Mopsuestia's Commentary" //CSCO 585, subs.107.
11. Macarii Aegiptii (S.P.N.) *Homilia 45*. (1903). PG 34, col.785-792.
12. Pelikan, J. (1961). *Shape Of Death. Life, Death And Immortality In The Early Fathers*. – New York: Abingdon Press, 128.
13. Bakalova, E., Dimitrova, M. ed. et al. (2017). *Medieval Bulgarian Art and Letters in a Byzantine Context*. Sofia, Bulgaria: American Research Center in Sofia, 573.
14. Vostй. J.M. ed. (1940). *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Iohannis Apostoli*. CSCO 115-116
15. Reuss, J. ed. (1957). *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta in Matthaeum (in catenis)*. *Matthдus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Broschiert, 55-95.
16. Schulze, J.L. ed. (1863). *Theodoreti, De providentia orationes decem*. PG 83, col. 555-774.
17. Schulze, J.L. ed. (1863). *Theodoreti, Expositio rectae fidei*. PG 83, col. 439-556.
18. Bardi, G. (1948). *Theophile d'Antioche. Trois livres a Autolycus*, SC 20, p. 58-272.
19. Wolska-Konus W. (1968). *Introduction*. SC 141. P. 15-252
20. Averintzev, S.S. (2003). *Mnogocennaya zhemchuzhyna [Precious Pearl]*. Kyiv, Ukraine: Dukh i litera, 450.
21. Guriev, P. (1890). *Feodor, jepiskop Mopsuestskiy [Theodore, the Bishop of Mopsuestia]*. Moskow, Russia: 356
22. Morozova, D.S. (2010). *Tema liudyny ta dovkillia u vizantijs'kiy asketychniy slovesnosti [Man and the Environment in Byzantine Ascetic Literature]*. – Kyiv, 206.
23. Morozova, D.S., archimandrite Feodosy (Marchenko), (2018). *Evtanazia [Euthanasia]*. *European Dictionary of Philosophy*. Kyiv, Ukraine: Dukh i litera, 576.

СМЕРТЬ В АНТРОПОЛОГИИ АНТИОХИЙСКОЙ ШКОЛЫ

Д. С. Морозова

Аннотация. Статья посвящена представлениям о смерти в богословской антропологии Антиохийской школы, грекоязычной патристической организации в Сирии. Рассмотрение в едином контексте наследия различных богословов этой школы, мнение которых исследуют обычно отдельно, позволяет проследить специфический подход антиохийцев к феномену смерти и развитие их идей на эту тему. Сначала чисто «вертикальные» взгляды антиохийцев на жизнь, смерть и воскресение как Божьи дары конкретному человеку (сщмч. Игнатий, свт. Феофил) постепенно сочетаются с классическими «горизонтальными» представлениями о «естественном бессмертии». На пересечении этих видений формируется антропологическая концепция «двух катастаз» Феодора Мопсуэстийского, из которой вырастает этическое учение свт. Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского о страхе смерти как двигатель цивилизации и как педагога свободы. На эту же онтологическую канву опирается Антиохийская психотерапия депрессии, вызванной смертью близких.

Ключевые слова: смерть, патристика, Антиохийская школа

DEATH IN THE ANTHROPOLOGY OF ANTIOCHIAN SCHOOL

D. Morozova

Abstract. The article is devoted to the concept of death in the Theological Anthropology of the Antiochian School, a Greek-speaking patristic center in Syria. Considering the work of various theologians of this school, whose views are usually studied separately, in a common framework, allows us to define the specific approach of the Antiochian thinkers to the phenomenon of death and the development of their ideas on this topic. Primarily "vertical" views of the Antiochians on life, death and resurrection as God's gifts to a particular person, are later synthesized with classical "horizontal" representations of "natural immortality." At the intersection of these visions Theodore of Mopsuestia introduces an anthropological conception of the "two states". It becomes a basis for the ethical doctrine of St. John Chrysostome and Theodoret, where the fear of death is viewed as a motive of civilization and as a teacher of freedom. The same ontological basis provides the Antiochian psychotherapy of depression caused by the death of relatives.

Keywords: death, Patristics, Antiochian school