

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Емельянов А.С. Проблема Богочеловека в западной средневековой философии // Философская мысль. 2025. № 7. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.7.75311 EDN: CVNSHH URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=75311](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75311)

## Проблема Богочеловека в западной средневековой философии

Емельянов Андрей Сергеевич

кандидат философских наук

старший преподаватель, кафедра философии, Курский государственный университет

305000, Россия, Курская область, г. Курск, ул. Радищева, 33, оф. 325

✉ [andrei.e1992@mail.ru](mailto:andrei.e1992@mail.ru)



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

### DOI:

10.25136/2409-8728.2025.7.75311

### EDN:

CVNSHH

### Дата направления статьи в редакцию:

27-07-2025

**Аннотация:** Предметом исследования статьи является философско-теологическая модель человека как образа и подобия Божьего Ансельма Кентерберийского, представленная им в трактате "Почему Бог стал человеком". Ансельм, в отличие от восточных богословов, утверждает необходимость воплощения человека в ипостаси Слова (Логоса), что позволяет сохранить целостность каждой природы и соединить Бога с человеком без трансформации или смещения природ. Воплощение Бога в человеке рассматривается им как необходимость (necessitate), исходящая из самого Бога, чтобы «вернуть жизнь миру». Смерть Бога-Сына в модели Ансельма выступает в качестве божественной необходимости реализовать собственное бытие через человека, которая в свою очередь делает возможным существование самого человека. Подобный антропоцентрический взгляд открывает в Средневековье фундамент для последующего развития дискурса о человеке в эпоху Возрождения. В статье применяются методы философского и теологического анализа, а также сравнительно-исторический подход для исследования концепций обожения в средневековой мысли. Также в работе применяются методы концептуального анализа и интерпретации метафор. Эти методы

позволяют проследить развитие идей о дифференциации, свободе и самопознании в рамках средневековой философско-теологической традиции. Научная новизна данного исследования заключается в комплексном и междисциплинарном анализе концепций обожения и Богочеловека, объединяющем историко-богословский, философский и методологический подходы. В частности, оно впервые систематически сопоставляет восточные и западные традиции, выявляя их сходства и различия в понимании роли Воплощения, природы человека и процесса обожения, а также анализирует метафизические основы этих учений с учетом развития схоластической мысли. Кроме того, в работе предлагается новая интерпретация Воплощения как онтологической основы бытия человека и Бога, а также раскрывается влияние этой концепции на формирование современных представлений о человеке в контексте христианской антропологии и теодицеи. Таким образом, исследование вносит значительный вклад в развитие теологических и философских дискурсов, расширяя понимание взаимосвязи между божественным и человеческим началом через призму обожения и Воплощения.

### **Ключевые слова:**

Богочеловек, Обожение, Теозис, Средневековая философия, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Скотт Эриугена, Слово, Воплощение, Западная традиция, Фома Аквинский

### **Введение**

На Западе тема обожения и Богочеловека еще со времен Августина и Иринея Лионского не занимала такого важного места в теологических дискуссиях как на Востоке. Некоторое оживление интереса к теме обожения, мы можем обнаружить лишь в IX–X веках, что было связано в первую очередь с появлением первых переводов восточных отцов Церкви – Дионисия Ареопажита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина – через которых западная традиция христианства и обращается к теме теозиса. Отсюда неудивительно, что многие пассажи, к которым прибегали западные теологи, в большинстве случаев являлись полной или частичной компиляцией трудов восточных богословов.

С другой стороны, нельзя, конечно, сказать, что этот трансфер богословской проблематики происходил без определенной и специфической рецепции в лице западной традиции. Перенос проблематику обожения на западную почву, теологи трансформировали ее и создавали оригинальные варианты в развитии тех тем, которые были подняты на Востоке. Фундамент для возобновления темы на Западе во многом создается в рамках каролингского возрождения Алкуином, Эриугеной и Экхардом. В частности, у Иоанна Скотта Эриугены в «О разделении природы» мы можем обнаружить элементы мистической и пантеистической интерпретации творения человека, где обожение как бы *apriori* уже осуществлено самим Творцом в тот момент, когда он сотворил человека и вложил в него часть Себя. Этой частью Себя является понятие (или определенное рационально-мистическое знание) о сотворенной природе. «...в человеке Он создал всякое творение – видимое и невидимое, поскольку подразумевается, что в нем присутствует понятие (*universitas*) о сотворенной природе (*quidem creaturam visibilem et invisibilem in homine fecit, quoniam ipsi universitas conditae naturae in esse intelligitur*)» [7, IV, 71]. В самом человеке уже обнаруживается Бог. И этот Бог, который присутствует в качестве «понятия о сотворенной природе», есть ничто как Его Воплощение, вочеловечившегося и воплотившегося в качестве Слова. Вочеловечившегося и воплотившегося в качестве Слова не только как Христос, но и как

человек, который содержит в себе и может познавать окружающую его действительность, посредством этого слова. Рационального слова. При этом схожие коннотации и взгляды на вочеловечивание Слова мы можем обнаружить и на Востоке: у Афанасия Великого, Кирилла Александрийского и Дионисия Ареопагита.

Отсюда изящная идея, представляющая, правда, уже современную интерпретацию средневековой морфологии мысли, а именно идея понимания бытия как слова обретает важное конструктивное очертание. Человек обретает свою онтологию в мире благодаря тому, что Слово (Христос) воплощается в человеке и через человека [\[3; 4; 5\]](#). Несмотря на свою глубину и изящество, идея, согласно которой метафизическим фундаментом средневековой мысли является понимание бытия как слова имеет и ряд теоретико-методологических трудностей. Прежде всего, вызывает определенный скепсис сама мысль о том, что слово в период Средневековья обладало какой-либо онтологией. Средневековая мысль, без сомнения выражает большое внимание и пиетет к «слову» (его изобразительно-выразительным характеристикам и глубине), например в знаменитом «мучительном вопросе», в традиции тропологии и в других местах. Однако при этом, она не включает само «слово» в онтологический порядок. В этом смысле и Боэций, и Ансельм, и Абеляр и даже Фома, при всех многочисленных отличиях, обнаруживаемых в их позициях, придерживались деонтологической программы Аристотеля. Согласно этой позиции понятие, категория или определение не есть нечто существующее и присутствующее само по себе. Понятие, категория или определение есть лишь форма (или энтелехия) существующего. Именно поэтому, к примеру, Слово есть форма существования Бога. Вокруг этого слова как формы существования, разворачивается вопрос о существовании Самого Бога, а именно схолии доказательств Ансельма Кентерберийского, Пьера Абеляра, Петра Ломбардского, Альберта Великого и Фомы Аквинского.

Идея бытия как слова не может быть метафизическим фундаментом ни будучи понято как форма коммуникации и трансляции культуры, ни как сама форма существования этой культуры, ни как форма авторитета Священного Писания. Все это, как мы уже отметили выше формы без своего содержания, деонтологические формы, формы лишенные своей собственной онтологии. Отчасти именно поэтому программа трансформации природы в Слово, в том варианте в котором мы ее встречаем в трактате «О разделении природы» Эриугены, привела его к пантеизму и, в конечном счете, стала причиной осуждения не только со стороны Церкви, но и ряда теологов. Сама по себе идея трансформации бытия понимаемого как природа в бытие как слово – пантеистична по своему замыслу и содержанию.

### **Концепция обожения Ансельма Кентерберийского**

Несмотря на осуждение программы Эриугены она оказала серьезное влияние на последующую традицию и опосредованно подготовила почву для рождения ренессансного антропоцентризма. Влияние программы последнего обнаруживается в трактате «Почему Бог стал человеком» (*Cur Deus Homo*) Ансельма Кентерберийского. Здесь темы обожения, Богочеловека и возвышения человеческой природы в некоторой степени позволяют осуществить рекреацию вопроса личностного измерения в дискурсе о человеке. Так именно в воплощении Бога в человеке (Иисусе), по мнению Ансельма, происходит возвышение человеческой природы, а не, напротив, уничтожение божественности Бога. «...в воплощении Бога мы не видим его уничтожение, а верим в возвышение человеческой природы (*Dei humilitas eins ulla intelligitur facta, sed natura hominis creditor exaltata*)» [\[8, I. 8, 9\]](#).

Экзальтированное отношение к человеческой природе раскрывается им через эсхатологическое прочтение Воплощения, которое рассматривается не как случайное событие или событие, вытекающее из самого хода вещей. Воплощение Бога в человеке рассматривается им как *необходимость* (necessitate), происходящая из самого Бога для того, чтобы «вернуть жизнь миру» (mundo vitam reddiderit) [8, I. 1, 3]. Таким образом, воплощение Бога в человеке – это необходимость, божественная необходимость *реализовать себя и свое бытие как человеческое бытие*. Человек *есть и может быть* (быть человеком) только благодаря Богу. Благодаря тому, что Сам Бог стал человеком.

Именно поэтому Ансельм, цитируя апостола Иоанна в отношении понимания события «смерти Бога-Сына», то есть «смерти Бога» или «смерти человека» говорит о том, что сам факт смерти является достаточным аргументом для того, чтобы признать что «есть Бог», что «есть человек» и, самое главное, что «человек есть благодаря Богу». Смерть как таковая принадлежит и находится во власти только человека. Только человек может умереть. А именно: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее; имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее (Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam; nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso. Potestatem habeo potendi animam meam et iterum sumendi eam » (Ioann. 10,17,18))» [8, I. 10, 17].

Конечно, само это условие не становится фундаментом для теоретических построений онтологии человека, которые появляются значительно позже. Но такая интерпретация Воплощения отчасти проливает свет на то, почему на рубеже X–XI века в схоластических кругах возникает необходимость в доказательстве бытия Бога. Мы видим, что такая необходимость возникает не внутри теологии, не в глубине скептицизма личной веры, но во многом для того, чтобы посредством доказательства бытия Бога онтологически обосновать и зафиксировать *бытие человека*. Доказательство бытия Бога (причем не только Ансельма, но и его последователей – Петра Ломбардского, Альберта Великого и Фомы Аквинского) доказывало ни сколько существование самого Бога, сколько необходимое следствие исходя из этого – существование человека.

Основные положения концепции обожения Ансельма Кентерберийского практически полностью повторяют учение восточных отцов. В «Cur Deus Homo» он не говорит ничего нового. В частности, когда Ансельм пишет об антропологических характеристиках Иисуса как истинного Бога и истинного человека (Deum verum et verum hominem), он говорит о том, что он является «одним лицом в двух природах и двумя природами в одном лице (unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona)» [8, I. 8, 6], тем самым фактически повторяя восьмой глас догматики «διπλοῦς τὴν φύσιν ἀλλὰ ἓν τὴν ὑπόστασιν», Афанасия Великого «единение по природе» (ἐνωσις κατὰ φύσιν) и соответственно, Кирилла Александрийского «единство из двойства» (ἐντὶ τοῦ ἐξ ἀρφοῦν). Единственное, что мы можем в связи с этим отметить, так это именно различие в частности. Так концепция Богочеловека Ансельма не подразумевает трансформации одной природы в другую (например, божественной природы в человеческую и наоборот). Она также не подразумевает и их смещение с образованием чего-то среднего.

Несмотря на это, по мнению Ансельма Кентерберийского, Бог и человек должны «стать одним и тем же (eundem ipsum), не превосходя природы каждого. Парадоксальность этой программы снимается им тем, что удовлетворение этого (т.е. становления одним и тем же) или осуществление этого может принести только Бог, а совершить *должен* уже человек. «Становление одним и тем же» (eundem ipsum), Ансельм раскрывает далее, говоря о том, что Бог и человек должны быть как бы «в одном лице» (in unam

personam), подобно тому, как в самом человеке соединяется тело (corpus) и разумная душа (anima rationalis) [8, II. 7, 5-6]. Иными словами, в самом человеке уже обнаруживается Бог в качестве разумной души. Но эта разумная душа не принадлежит человеку; она принадлежит Богу. Человеку принадлежит лишь тело. Тело, которое должно быть подчинено разумной душе, т.е. Богу. Именно поэтому, проект Богочеловека у Ансельма плавно трансформируется в проект гармонизации души и тела, ведь эта гармония также учреждает гармонию Бога и человека.

В девятой главе Ансельм разбирает вопрос, связанный с непосредственным воплощением Богочеловека. А именно решает вопрос: в какой ипостаси (из трех существующих канонически) он должен воплотиться. Ансельм повторяет ровно то же, что им было уже сказано в трактате «О воплощении слова» (De Incarnatione Verbi) [9] и что задолго до него в аполинарийском ключе сказал Кирилл Александрийский – «μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη». Он последовательно опровергает возможность воплощения Богочеловека в качества Отца, Сына (второго Сына) и Духа, приходя к тому, что Богочеловек должен воплотиться в ипостаси Слова. А именно: «...необходимо, чтобы Божественное Слово и человек соединились в одном лице (necesse est Verbum Deum et hominem in unam convenire personam)» [8, II. 9, 9-10]. Или еще один фрагмент: «Бог и человек соединяются так, что при сохранении целостности каждой природы Один и Тот же является Богом, и человеком (Deum et hominem sic in unum convenire, ut servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui Deus)» [8, II. 16, 10-11]. Однако, если восточных отцов такая монофизитная программа Богочеловечества, в конечном итоге, привела к докетическому растворению человека и Бога (т.е. мистическому апофазису человека и Бога, что было прекрасно показано Лосским [2]), то на Западе, воплощение Богочеловека в ипостаси Слова, стало отправным пунктом для развития идеи *искусства быть человеком*, как определенной дидактической идеи теодицеи человека.

Отныне определенный образ жизни, христианской жизни, движение к праведности, а именно к безгрешности, который проистекает из воплощения Богочеловека в качестве Слова – это для средневековой мысли *путь к становлению Богом*. Именно на становление Богом должна быть устремлена вся человеческая (христианская) жизнь. Ведь тот, кто безгрешен, обретает бессмертие и не может умереть, как это произошло, говоря вслед за Ансельмом, с Адамом, не согреши бы он. А тот, кто не грешен, тот Бог («in quo peccetum esse non poterit, quia Deus erit» [8, II. 10, 1-2]). Исходя из такой цели, Ансельм говорит, что «Богу подобает стать человеком (Deum hominem di erī oportere)» для того, чтобы уже будучи человеком, стать Богом. Стоит отметить, что аналогичный подход (развертывание на основании концепции Богочеловека проекта теодицеи) мы так или иначе можем обнаружить несколько веков назад у Афанасия Великого, Григория Богослова и Максима Исповедника. Интересно, что обоснование теодицеи человека Ансельмом осуществляется на основании различения тленности и нетленности, повторяя в целом ход рассуждения восточных отцов.

Правда, вместе с вопросом о Богочеловеке, вопросом о его ипостастном воплощении и вопросом о христианской жизни, как теодицеи человека, а также различении тленной и нетленной природы, в самом человеке у Ансельма поднимается вопрос и о возможной дефиниции человека. Коль скоро в концепции обожения двойственная природа человека (тленная и нетленная) уподобляются (достаточно размытой) александрийской трактовке символа веры, то в тексте «Cur Deus Homo» Ансельм выражает определенный скепсис в отношении того, что традиционный предикат человеческого существа – «смертность» (который активно использовался еще в Античности) является

существенным или «истинным» признаком человека как некоторой возможности Богочеловека.

Ансельм Кентерберийский пишет: «...к подлинной основе человеческой природы тленность или нетленность не относится: ни та, ни другая не делает человека человеком и не уничтожает его как человека; однако первая приводит его к страданию, а вторая к блаженству. Но так как нет человека, который бы не умирал, философы включают смертность в определение человека, не веря, что все человечество некогда могло сможет в будущем быть бессмертно. Поэтому, чтобы доказать, что человек, о котором мы рассуждаем, должен быть смертен, недостаточно просто сказать, что он воистину человек» [\[8, II.11, 5-6\]](#). При этом, в отличие, скажем, от Максима Исповедника, согласно Ансельму человек получает право и возможность на обожение только после Пришествия, а не сразу же после грехопадения, как у первого.

Несмотря на некоторые частные расхождения, и западные теологи, и восточные богословы смотрели на процесс обожения человека одинаково. Мы встречаемся с палитрой различных причинно-следственных цепей и теоретических конструкций, рисующих перед нами два взаимосвязанных процесса: первый, превращение (или воплощение) Бога в человеке; и второй, превращение (или даже *возвращение*) человека в Бога. Последний в разной степени как раз и рассматривается в качестве становления Богочеловеком. Мы видим, что богословы по-разному смотрели на частные условия и этапы реализации программы этого становления, по-разному оценивали роль и значимость в этом процессе человека и Бога. Несмотря на различные трактовки, их полная цель – Богочеловек, была для всех одинакова. В связи с этим, мы не можем ни обратить внимание на то, какую роль и значимость приобретает фигура Бога, в контексте дефиниции человека, в контексте формирования ранних систем знания о человеке и самое важное, дискурса о человеке.

### **Последующая традиция**

Уже в последующей за Ансельмом традицией, в частности, в рамках мистического богословия, концепция Богочеловека, станет фундаментом не только для «обожения человека», но и трактовок о том, что «божественное состояние человека» является его изначальным. В особенности это касается ученика М. Экхарда, Иоахана Таулера, у которого процесс обожения, несмотря на свою мистичность (последовательный процесс включающий в себя «вкушение тела Христова», «божественное вкушение человека», «падение в божественную глубину», «рождение Бога в нас» и «вознесение») подразумевает платонистическую идею возврата человека к первоначальному божественному состоянию.

Во многом благодаря тому, что человек является Образом и Подобием Божьим, согласно Бернарду Клервоскому, человек вместе с обожением обретает и свободу [\[6\]](#). У Фомы Аквинского тема обожения человека становится отправным пунктом для формирования рационализма и появления вопроса о самосознании человека, как акта познания Богом Самого Себя. Данный мотив рассмотрения человека обнаруживается в метафоре «отпечатка» или «монеты», которую Аквинат приписывает человеку. Фома пишет: «Мы обнаруживаем в человеке подобие с Богом [двойко]: в его уме – посредством «образа», а в других его частях – посредством «отпечатка»» [\[10, I, 93\]](#). Таким образом, в период зрелой схоластики человек начинает рассматриваться богословами в качестве отражения Бога. Пусть и достаточно искаженное (то есть менее совершенное чем Сам оригинал), но отражение. Это отражение является следствием наличия разумной

способности у человека. Отсюда, Фома фактически повторяет аристотелевскую дефиницию человека, говоря, что те, кто лишен разума, лишены Образа Божьего.

### **Заключение**

В завершении нашего анализа темы обожения и Богочеловека в западной традиции, позволим себе вставить ряд контрапунктов, отражающих основное содержание и смысл того, что было уже нами высказано до этого. Прежде всего, тема обожения и Богочеловека является одной из форм (если не центральной, то, по крайней мере, одной из главных) существования дискурса о человеке в средневековой мысли. Формой, в которую трансформируется античный дискурс, связанный с поиском ответов на вопрос о возможностях и условиях существования человека. Стоит отметить, что хотя средневековая мысль и вводит человека в сложную систему композиций и интерпозиций, делает она это достаточно сходным образом, что и Античность – через различие или дифференциацию. Человек и Бог различаются в нескольких вертикалях. Так морфология этого различия указывает нам на то, что Бог и человек отличаются друг от друга также как душа от тела, внутреннее от внешнего, совершенное от несовершенного, свобода от неволи, бесконечное от конечного. Учитывая то обстоятельство, что Сам Бог как существо совершенное и нетварное, согласно средневековой догматике не нуждается в чем-либо другом кроме самого себя в своем собственном существовании, получается, что это человек нуждается в том, чтобы Бог был. Иными словами Бог появляется тогда, когда становится необходимым (для дискурса знания и культуры) чтобы появился человек. Отсюда замысел средневековой христологической мысли становится предельно и четко ясен: для того, чтобы человек был – необходим Бог. Этот Бог является не только Творцом и Создателем человека (этот антропологический пассаж древности никуда не исчезает), но (и это самое важное) он включается в игру различий, дифференциаций и отражений. Становясь центральным элементом этого дискурса о человеке, который различает, дифференцирует и отражает, Бог оказывается для человека тем, Кто позволяет ему себя самого узнавать как человека.

Второй контрапункт вытекает из первого. Коль скоро человек узнает и различает себя посредством Бога и благодаря Богу, то он узнает и различает себя в Боге. Это логическое погружение человека вовнутрь того, относительно чего (или кого) происходит процесс дифференциации, по-новому раскрывает сам процесс узнавания и отражения себя как человека. Так как человек узнает себя благодаря Богу, то сам Бог здесь раскрывается как человеческий нарциссизм, в котором человек себя узнает как человека. Нарцисс узнает благодаря Богу себя как человека, точно также как эллин узнает себя в варваре, а гражданин в рабе. Однако в отличие от античной традиции дифференциации, Средневековье говорит нам о том, что познание себя как человека – это больше неопределенная практика или искусство жизни (хотя практика христианской жизни, как практика благостной жизни здесь сохраняется, в особенности в форме мирского отречения и монашеской аскезы). Практика или определенное искусство быть человеком здесь не ведут напрямую к познанию, а скорее являются одним из условий (во многих отношениях подчиненной целям политической безопасности и общественного порядка), данью традиции, чем реальным способом, который несет для человека спасение. Познание себя как узнавание в себе человека вообще не есть какая-то практика или искусство различения и дифференциации. Познание себя как узнавание в себе человека есть соединение себя с объектом отражения, относительно чего проводится различие.

### **Библиография**



1. Антонян А.Р. Трансформация августиновского учения о спасении в богословском творчестве Бернарда Клервоского // Богословский вестник. 2023. № 2 (49). С. 83-94. DOI: 10.31802/GB.2023.49.2.005. EDN: HGZRSM.
2. Лосский В. Боговидение / Владимир Лосский; пер. с фр. В.А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2006.
3. Толстенко А.М. Учение Филона о бытии-как-слове (λογος) и смысл мира как действительности / А.М. Толстенко // Вестник Санкт-Петербургского университета. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2009. Серия 6. Выпуск 3. С. 324-333.
4. Толстенко А.М. Европейская метафизика: от бытия-как-природы к бытию-как-истории. СПб.: Гуманитарная Академия, 2011. EDN: QWZJYN.
5. Торубарова Т.В. Мир как слово / Т.В. Торубарова. М.: Изд-во МГУ, 2007. EDN: QWRLKX.
6. Bernardus Claraevallensis. De gratia et libero arbitrio // PL. T. 182. Col. 1001–1030.
7. Erigena, Johannes Scotus. De divisione naturae / Libri Quinque. C. B. Schlüter. Aschendorff: Harvard University, 1838. IV, 7.
8. S. Anselmi Cantuariensis. Cur Deus homo / Opera omnia. Vol. 2. Edinburgh: Apud Thomam Nelson et Filios, 1946.
9. S. Anselmi Cantuariensis. Epistola de incarnatione Verbi / Opera omnia. Vol. 2. Edinburgh: Apud Thomam Nelson et Filios, 1946.
10. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. New York: McGraw-Hill, 2006.

## Результаты процедуры рецензирования статьи

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Проблема Богочеловека стоит в центре христианского богословия и является тем, что определяет практически все метафизические и этические отличия христианства от других монотеистических религий. И если мы отбросим различные отклонения в сторону докетизма или эвионизма, признанные Церковью еретическими, то не обнаружим у христианских богословов каких-то очень существенных различий в интерпретации этого богословского понятия. Однако автор статьи поставил перед собой задачу все-таки найти некоторые характерные черты западнохристианского богословия, которые позволяют лучше понять особенности средневекового мышления в целом и увидеть «траектории» последующего развития европейской культуры.

Опираясь на богословие Эриугены, автор обнаруживает элементы мистической и пантеистической интерпретации творения человека в западной традиции, где «обожение как бы а priori уже осуществлено самим Творцом в тот момент, когда он сотворил человека и вложил в него часть Себя». И «этой частью Себя является понятие (или определенное рационально-мистическое знание) о сотворенной природе». То есть Господь вочеловечился и воплотился в качестве Слова не только как Христос, но и как человек, который содержит в себе Слово, и может познавать окружающую его действительность, посредством этого Слова. Однако автор высказывает скепсис по поводу того, что «слово» в период Средневековья обладало какой-либо онтологией. Анализ рассуждений Эриугены приводит автора статьи к утверждению, что «идея трансформации бытия, понимаемого как природа в бытие как слово – пантеистична по своему замыслу и содержанию». Но, несмотря на осуждение богословия Эриугены, эта идея оказала серьезное влияние на последующую традицию и опосредованно подготовила почву для рождения ренессансного антропоцентризма. Знаменитое утверждение Афанасия Александрийского о том, что Бог стал человеком для того, чтобы



человек мог стать богом, в данном контексте усиливается до утверждения, что человек стал тем, что он есть (т. е. человеком) именно потому, что воплощение Бога было т. с. предопределено. Такой подход автор называет «экзальтированным отношением к человеческой природе».

Автор отмечает, что такой подход к человеку, наиболее четко обозначенный Ансельмом Кентерберийским, был характерен и для мистической традиции (Бернард Клервоский, М. Экхард, И. Таулер), и для рационалистической (Фома Аквинский), а от восточной христианской традиции отличается лишь некоторыми деталями. В результате автор резюмирует, что, во-первых, в рамках средневекового дискурса, Бог является тем понятием, благодаря которому человек «узнает и различает себя», во-вторых, сам Бог здесь раскрывается как «человеческий нарциссизм». Статья подводит нас к некоторым основам средневековой «антропологии», что можно считать ее главной задачей.

Конечно, из предложенного в качестве статьи текста можно было бы вывести множество антропологических и культурологических следствий. Но автор этого не делает, ограничиваясь лапидарными и порой не вполне вразумительными формулировками. И, может быть, правильно поступает, поскольку подобные следствия часто приводят к совершенно надуманным спекуляциям и ангажированным выводам. Статья оставляет впечатление какой-то недосказанности, да и сам автор – сознательно или несознательно – накладывает на себя налет некой таинственности. Но это не только не портит впечатление от статьи, но и придает ей некоторое «литературное очарование».

Таким образом можно сказать, что статья интересная, свидетельствует о хорошем знании материала, достаточно аргументирована и вполне может быть опубликована в том виде, в котором представлена.