
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Философские смыслы человека в греко-византийской патристике*

© 2021 г. О.В. Чистякова

*Российский университет дружбы народов,
Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.*

E-mail: olgachis@yandex.ru

Поступила 18.09.2020

В статье прослеживается становление новой религиозно-философской традиции рассмотрения человека, оформившейся в текстах представителей восточной патристики эпохи триадологических и христологических богословских дискуссий в Византии в IV–VII вв. Также представлены идеи более ранних Отцов Церкви (периода апологетики христианства), заложивших предпосылки раннесредневековой христианской антропологии. В работе анализируются основные проблемы, решение которых позволило греко-византийским Отцам Церкви сформировать антропологическую традицию восточного христианства. В частности, отмечены различия в обоснованиях восточными Отцами ветхозаветного положения о сотворении человека по образу и подобию Бога, показано разнообразие концепций относительно противоречивой природы человека, связанной с противоборством души (духа) и тела. В этом контексте принцип *антиномизма* выводится как основной метод теоретизирования о человеке в его отношениях с Богом и тварным миром. Особое внимание в статье уделяется патристической интерпретации идеи обожения, понимаемого как жизненная цель человека и в то же время как процесс осуществления его высокого назначения по единению двух противоречивых миров – Божественного и земного – в один гармоничный универсум. Обожение выводится как возможность преодоления двойственности человека и как праведный путь, направляющий каждого индивида к самосовершенствованию, самопознанию и достижению духовного единства с Творцом. Статья построена на основе анализа святоотеческих текстов восточного христианства – трудов Иринея Лионского, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина.

Ключевые слова: византийская философия, восточная патристика, христианская антропология, образ, Богоподобие, обожение, философия религии.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-142-152

Цитирование: Чистякова О.В. Философские смыслы человека в греко-византийской патристике // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 142–152.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства по науке и технологиям Тайваня в рамках научного проекта 20-511-S52002 МНТ_а «Философия человека как проблема междисциплинарных исследований».

Philosophical Insights on the Human Being in Greek-Byzantine Patristics*

© 2021 Olga V. Chistyakova

*Peoples' Friendship University of Russia,
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation.*

E-mail: olgachis@yandex.ru

Received 18.09.2020

The article traces the formation of a new religious and philosophical tradition of consideration of the human being. It was formed in the texts of representatives of Eastern Patristics at the epoch of Trinity and Christology theological discussions in Byzantium from the 4th to 7th centuries. The author presents the early Church Fathers' ideas of the period of Christian apologetics, who laid the foundation for early medieval Christian anthropology. The work analyzes the significant issues, the solution of which allowed Greek-Byzantine Church Fathers to shape the anthropological tradition of Eastern Christianity. In particular, the author notes the differences in the justification of the Eastern Church Fathers' Old Testament point on the creation of man in the God's image and likeness. The researcher stresses the diversity of concepts about the contradictory nature of the human associated with the confrontation of the soul (spirit) and body. In this context, the principle of antinomianism is deduced as the primary method of theorizing about the person in their relationship with God and the created world. Special attention is paid to the Patristics interpretation of the idea of deification, comprehended as the life goal of an individual, and, at the same time, as a process of realization of the highest purpose by unifying two contradictory worlds – Divine and earthly – into one harmonious Universe. Deification is derived as an opportunity to overcome man's duality and as his righteous path guiding each individual to self-improvement, self-knowledge, and spiritual unity with the Creator. The article is based on the analysis of the sacred texts of Eastern Christianity, specifically by Irenaeus, Athanasius of Alexandria, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor.

Keywords: Byzantine philosophy, Eastern Patristics, Christian anthropology, image, God-like, deification, philosophy of religion.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-142-152

Citation: Chistyakova, Olga V. (2021) "Philosophical Insights on the Human Being in Greek-Byzantine Patristics", *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2021), pp. 142-152.

От античного космоцентризма к христианскому теоцентризму и антропологизму

Философское мышление ранней Византии представляет собой теоретизирование восточных (греко-византийских) Отцов Церкви в рамках теологической разработки христианского вероучения и становления церковной ортодоксии в период с IV по VIII в. Христианское богословие в целом имело огромное значение для формирования средневековой культурной ойкумены запада и востока бывшей Римской империи,

* The reported study was funded by RFBR and MOST according to the research project No. 20-511-S52002 "Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research".

связывая воедино различные сферы знания и постепенно подчиняя их религиозному монотеистическому мировоззрению. Культура и философия восточной части империи оказались под влиянием греко-византийского ареала христианства. В этом контексте восточная патристика может рассматриваться как целостный философско-религиозный феномен, содержащий не только богословско-доктринальное обоснование догматов и канонов церкви, но и многообразие антропологических, аксиологических и гносеологических идей.

Становление византийской философии и системы христианского мировидения происходило параллельно, утверждаясь сначала в полемике, а затем и в диалоге с философскими и гностическими воззрениями античного мира. Христианство образовывалось не только как религиозное синкретическое учение, имевшее истоки в иудейском монотеизме, мистико-гностических и мифологических концепциях, но и как философская рациональная система, важнейшими составляющими которой являлись учения греческой классики и эллинизма. Вследствие борьбы раннего христианства с концепциями эллинистического периода как отголосками язычества в классической восточной патристике было достигнуто идейное единство античного мышления и богословия в форме *христианского неоплатонизма*. Во многих святоотеческих творениях ранневизантийской эпохи – каппадокийских Отцов, Дионисия Ареопагита, Иоанна Златоуста и др. – сочетаются идеи новой монотеистической религии и неоплатонической философии.

Важно подчеркнуть, что античная философия предуготовила и передала раннему христианству и проблемы философско-антропологического характера, такие как осмысление природы человека и его взаимосвязи с Первоначалом мира, обоснование взаимобусловленности морального самоуглубления и путей индивидуального самосовершенствования, а также возможности постижения трансцендентных начал бытия и проникновения в глубины религиозного гносиса. Восточная патристика вбирала из античного наследия все то, что соответствовало синкретической сущности христианства. В результате было создано вероучение, тесно связанное с древнегреческой мыслью и отражавшее специфику духовной культуры раннехристианской эпохи.

Формулируемая Отцами Церкви догматика зачастую подтверждала и развивала некоторые философские положения (например, идея иерархического устройства материального бытия находит воплощение применительно к миру трансцендентного, божественного, в работе Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии»). Важнейшая концепция неоплатоников о природе Бога, выражающейся в трех ипостасях Единого Существа, нашла продолжение в христианском учении о единстве тринитарного Бога. В философском плане три ипостаси, или лика, Бога Троицы стали рассматриваться как взаимодействие трех личностей, объединенных единой божественной сущностью. Подобное решение вопроса о соотносительности личности и тринитарного Бога, равноправном существовании божественной и человеческой природ в Богочеловеке, гносеологические и этические постулаты стали возможны только в результате длительных теологических дискуссий, носивших в то же время и философский характер. Такая взаимосвязь античной мысли, христианской апологетики и классической патристики создавала теоретические предпосылки не только для формирования нового вероучения и особого типа религиозного мышления в ранней Византии, но также и для развития самой философии, включавшей антропологическую проблематику.

Теолого-философский синтез в ареале ранневизантийской ойкумены осуществлялся в период *триадологических* (IV в.) и *христологических* (V–VII вв.) богословских споров представителей восточного и западного христианства, во время которых на Вселенские соборы выносились важнейшие вопросы по разработке церковного учения о едином триипостасном Боге Троице и о Богочеловеке – Иисусе Христе. Догматическая обусловленность этих многовековых дискуссий в значительной степени повлияла на развитие духовной жизни Византии. Раннее христианство с идеалами кафоличности, богочеловечества, обожения и спасения всех людей привнесло в формирующуюся византийскую культуру гуманистическую основу и общечеловеческий

смысл, что означало также и существенное преобразование языческих институтов Древнего мира.

В условиях становления Византийской средневековой культуры постепенно формировалась христианская теоцентрическая модель мира, воплощенная в особой, образно-знаковой и смысловой, религиозной системе. Древнегреческая картина целостного существования Космоса, человека и богов сменяется иной картиной «удвоенного» мира с теологическим обоснованием Бога как центра и порождающего начала Вселенной. Однако эта модель предполагала понимание человека, отличающееся от античного антропологизма. Человек в христианстве *от творения* связан с Богом, жизнь его обусловлена противоречиями плоти и духа, добродетели и греховности, но вместе с тем он нацелен на самосовершенствование, самопознание и Богопознание. В.В. Бычков подчеркивает: «Христианство усмотрело в человеке венец творения, высшее и наиболее совершенное существо природы и все свое внимание устремило на это существо, на его всестороннее изучение, выяснение смысла и цели его существования. Цикличность и повторяемость многих явлений природы привели первых теоретиков христианства к убеждению, что и столь совершенное существо, как человек, не может и не должно, прожив тяжкую жизнь, исчезнуть без следа. [...] Человек рождается для более высокой цели в вечной жизни» [Бычков 1995 web]. Так в совокупности теологических и философско-антропологических идей античный космоцентризм уступает место раннесредневековому христианскому теоцентризму, неотделимому от концептуального обоснования взаимосвязи человеческого и Божественного миров.

Восточные Отцы Церкви в период трехвековой разработки догмата о Боговоплощении (Богочеловеке) создали антропологическое учение, в соответствии с которым человек, изначально содержащий в себе божественный образ, нацелен на преобразование и улучшение своей сущности, в том числе своих личностных качеств. От Бога человеку дарована возможность в той или иной степени постигать ипостасные проявления Бога и тем самым собственный духовный мир. Насколько человек «видит» и воспринимает Бога, зависит во многом от него самого. Подчеркнем, что феномен человека в ранневизантийской мысли был представлен не столько в духе антично-космологической традиции, сколько в моральном и гносеологическом контекстах христианства – человек как познающий субъект и активный посредник во взаимосвязи между Божественным миром и посюсторонним бренным бытием¹.

Поскольку принятый на Вселенском соборе 451 г. в Халкидоне догмат о Боговоплощении провозгласил *воипостасность* человечества Богу Слову, то восточная патристика стала обосновывать идею человеческой жизни, устремленной вверх, в бесконечность Божественного бытия, к достижению особого состояния духовного единства с Богом и к эсхатологическому спасению. В философском плане человек в святоотеческой мысли был представлен высшей ценностью, «царем всего мира» (Григорий Нисский), способным в своих моральных устремлениях достигнуть абсолютных высот почти равного Богу одухотворенного существа. Причем, исходя из ранневизантийской атмосферы аскетизма и развивающегося монашества, греко-византийские Отцы Церкви стремились обосновать такой образ *духовного человека*, в котором в результате совершенствующего процесса обожения одухотворенным оказывалось и тело. Тем самым снималось изначально заданное и акцентируемое в ранней христианской апологетике противоречие между телом и душой. Неслучайно в классической патристике возникает традиция именовать человека *богом по благодати*.

Таким образом, теоцентризм восточнохристианского богословия соотносится с его антропологическим контекстом. Религиозно-антропологические идеи и понятия занимают важнейшее место в творениях греческих Отцов, хотя они не всегда находятся на поверхности их произведений. Как правило, концептуальные рассуждения о человеке возможно найти только в глубине собственно теологических произведений. Тем не менее разработка учения о человеке в его взаимосвязи с Творцом, на наш взгляд, логически завершила формирование вероучения христианства и становления византийской культуры как новой целостной системы, основанной на религиозных канонах

и принципах. Философская рефлексия человека, его эстетические и этические образы в ранневизантийский период способствовали, в свою очередь, созданию уникального искусства, иконографии, историографии, поэзии и литературы, во многом впитывавших античную традицию². Более того, антропологические и гносеологические взгляды византийских мыслителей, ставившие в центр рассмотрения дихотомию *Бог – человек*, упрочили и саму теологию, придав ей характер философской рациональности. В этом плане восточная патристическая мысль антропологична, что не умаляет, однако, ее теоцентрическую обусловленность.

Выделим основные проблемы, которые обсуждались в восточной патристике в процессе становления религиозного учения о человеке. Прежде всего святоотеческая антропологическая традиция формировалась на основе библейского положения о сотворении человека по *образу и подобию* Бога. Этот тезис с его последующими философскими и теологическими обоснованиями объединяет учения практически всех греко-византийских Отцов, которые обращались к рассмотрению природы человека и его бытия. В восточнохристианской антропологии стал превалировать *ветхозаветный* тип человека: каждый человек априори содержит в себе *образ* Творца и сохраняет его в течение жизни, а потому может быть показан в качестве *венца* Божественного творения. (Подобные идеи содержатся в сочинениях Отцов Церкви под названием «Шестоднев». Здесь показательно, например, творение Василия Кесарийского [Василий Великий 1991, 157–174].) Святоотеческая мысль должна была интерпретировать и аргументированно обосновать глубокое значение понятий «образ» и «подобие» в контексте их воплощения в человеческом существе и значимости для индивидуального спасения.

Следующая проблема, на решение которой были направлены помыслы восточных Отцов, – это обоснование человеческой жизни как восхождения по пути *обожения* с целью вернуть утерянное Богоподобие. Византийские богословы вывели понятие личности, стремящейся к достижению абсолютной ценности и цели всей жизни – духовного состояния *Богopodobия*. Совершенное состояние *подобия* Богу достижимо только в невероятно трудном процессе обожения, когда человек самосовершенствуется, воспринимает лучшие качества, объединяющие его с Творцом, и тем самым постигает проявления Бога и познает самого себя.

Вместе с тем, в патристике утвердилась идея, что вставший на этот путь индивид может не только достичь заветного обожения и приблизиться к особому духовному состоянию и ощущению единства с Богом, но и навсегда его потерять. В связи с этим поступки и помыслы индивида обуславливались в соответствии с понятиями абсолютного спасения и абсолютной гибели. Жизнь человека оказывалась раздвоенной, предполагающей два главных возможных пути: к возвышающему обожению, совершенной духовности, спасению, – или к мирскому, брэнному, греховному существованию. Постепенно разнообразные теолого-философские обоснования противоречивой природы человека стали выражать некое рефлексивное концептуальное единство восточного христианства, связанное *антиномизмом* как своеобразным методологическим принципом.

Остановимся более подробно на основополагающей идее святоотеческого наследия, раскрывающей человека как *образ и подобие* Бога.

Человек как образ и подобие Бога в творениях восточных Отцов Церкви

Христианская теоцентрическая модель мира с необходимостью предполагала обоснование весьма значимого места человека в сотворенном универсуме. В глубине христологических богословских споров отчетливо стала проступать антропологическая тема – человек виделся *отблеском* Бога, выполняющим в земном мире определенную благую цель. Индивид объявлялся единственным целостным существом, в полной мере обладающим духовной и телесной природами, чем очерчивалось его высочайшее предназначение «объединения» Божественного и земного миров. Такое видение

человека выводилось из ветхозаветного постулата о Боге как Пробразе человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему» (Быт. 1:26). Это положение Божественного Откровения стало теоретической основой в процессе создания философско-антропологической традиции в рамках восточного христианства. Ведь только ореол *подобия* и *образа* Бога давал возможность рассматривать человека в качестве *акме* всей Вселенной, высшего проявления творения, активной личности, осуществляющей подвиг духовного восхождения на пути религиозного гносиса для достижения единства со Всевышним. Григорий Нисский писал: «...человеческая природа <...> вместо пурпура покрыта добродетелью, которая царственнее всех одежд, а вместо скиптра опирается на блаженство бессмертия, вместо же царской диадимы украсилась венцом праведности, так что во всем доказала свое царское достоинство точным уподоблением красоте первообраза» [Григорий 1995, 15–16].

В процессе формирования и развития антропологических идей обоснование ветхозаветного представления о человеке, а также существенных отличий между понятиями *образ* и *подобие* являлось главной целью восточных Отцов Церкви. Осмысливая эти религиозные категории, византийские мыслители стремились показать противоречивую природу человека, сопоставляя человека и Бога и подчеркивая априорную общность индивида Создателю. Ведь в самом сотворении человека была заложена двойственная природа – земная и божественная – через которые человек связан как с миром абсолютным, трансцендентным, так и с посюсторонним, в котором ему свойственны те же чувства и воления, какие были присущи и Богочеловеку. Поэтому в выведении сущности человека патристическая мысль пробивалась сквозь антиномичное понимание всего универсума и двойственность самой доктрины о Богочеловеке. Обсуждаемый в течение трех веков догмат о Боговоплощении рационалистически развивал ветхозаветное положение и окончательно «приблизил» сотворенное существо к Первообразу: «Он стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим» [Иринеи 1996, 240]. Совершенство человека виделось не в том, что объединяет его с многообразием тварного мира, а в том, что *отличает* его от универсума и *уподобляет* Творцу, делает в какой-то степени сопоставимым с Богом. Восточные Отцы Церкви из постулата о сотворении человека по образу и подобию Бога выводили априорную согласованность, гармоничную соотнесенность между индивидом и Божеством. Это исключало представления о непроходимой пропасти между двумя, казалось бы, абсолютно противоположными мирами. В.Н. Лосский отмечал, что восточная патристика «...отправляется от того, что Откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это – метод богословский, примененный к науке о человеке, к антропологии» [Лосский 1991 web].

Раннехристианский дискурс обоснования различий между понятиями *образ* и *подобие*, ставший после периода апологетики традиционным для классической святоотеческой мысли, одним из первых начинает Иринеи Лионский (II в.) в полемической защите христианства от мистико-гностических учений. Иринеи философски обуславливает *целостность* сотворенного человека: по *подобию* создается человек, обладающий и телом, и душой, а не «часть человека», именуемая душой или духом. В отличие от распространенных негативных трактовок телесности в апологетической и раннехристианской патристике (к примеру, у Оригена, Тертуллиана, Иустина, Арнобия, Лактанция, Немезия Эмесского), Иринеи говорит о равном соединении в человеке телесного и духовного, полученного от Бога: «...совершенный человек есть соединение и союз души, получающий Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» [Иринеи 1996, 455]. Богослов ранней Церкви намечает здесь прообраз новой традиции рассмотрения человека как *одухотворенной личности*. Эта идея даст начало устойчивому направлению в рамках теоретической и богословской мысли Византии, что будет отличать ее от античного теоретизирования, где проблема одухотворения тела не ставилась.

Иринеи особо подчеркивает, что люди *духовны* «по причастию» в них Духа, а не потому, что устраняется или унижается их тело, плоть. Нельзя видеть один дух

без «существа плоти» – это уже не «человек духовный, но дух человека или Дух Божий» [Иринея 1996, 456]. Отдельно существующие субстанции – дух или тело – не могут рассматриваться в качестве целостного творения, а принижение плоти ради духовности не является критерием нравственной чистоты человека или его совершенства. Здесь Иринея отличается от многих последующих учений, особенно аскетического толка, в которых духовность явно превалировала над телесностью.

Образ и подобие Иринея понимает как неразрывно связанные и взаимообусловленные сущности, соответствующие различным проявлениям Богобытия в человеке. Образ – первая ступень Богобытия; от момента творения человека образ имманентно присущ его природе и неразделен с естеством индивида. Образ есть создание, творение человеческой плоти, но это творение несовершенного человека. Образ означает единство души (не духа) и тела, но это лишь «часть человека», недостаточная, чтобы именовать его совершенным. Иринея отстаивал позицию трихотомистов, видевших в человеке не две сущности, а три – тело, душу и дух [Chistyakova 2019, 151]. Индивид, обладающий душою и плотью, содержит образ, но этого недостаточно для обретения подобия как высшей ступени Богобытия. Душа должна воспринять Дух, чтобы человек достиг вершины своего совершенства. «Когда же дух сей, соединенный с душою, соединяется с созданием, то человек делается по причине изливания Духа, духовным и совершенным, и это есть (человек), сотворенный по образу и подобию Божию» [Иринея 1996, 456].

Итак, образ соотнесен в учении Иринея с плотско-душевной сущностью человека. Подобие же характеризует духовно-душевное состояние, не связанное с телесностью. Подобие возвышает и обновляет человека, а потому является идеалом духовного и нравственного совершенства. В глубине своих рассуждений об образе и подобии Иринея закладывает основы христианского мышления, где обожение есть путь добродетельного восхождения человека к Творцу для достижения подобия с Первообразом. В течение всей жизни, начиная с преодоления своей сотворенной природы, через отвержение «тленности» мира, человек стремится к высшей степени совершенства, равной духовному единству с Богом. «Человек же постепенно преуспеваает и восходит к совершенству, то есть приближается к Несозданному, ибо несозданный совершен, а таков есть Бог» [там же, 435]. Созерцание, или «видение своего Владыки», и есть достижение абсолютной ступени совершенства, соотносимой с обладанием и образом, и подобием. Далее Иринея делает философский вывод, что стремление к образу и подобию, по сути, есть постижение и различение добра и зла как предельно широких категорий, без которых невозможно сознательное и свободное следование религиозным канонам и нормам.

Идею о сопоставимости человеческой Богоуподобленности с добром развил Афанасий Великий, чье творчество относится уже к классическому этапу патристики. Будучи последователем александрийской школы богословия, для которой важнейшим в объяснении смыслов Священного Писания было применение не только аллегорического, символично-иносказательного, метода, но и античного философского наследия [Кирабаев, Аль-Джаноби, Чистякова, 2020, 13–14], Афанасий Великий в работе «Слово на язычников» устанавливает соответствие между подобием, добром и сущим в теоретических рассуждениях о человеке и его бытии⁵.

Созданному по образу Бога человеческому роду были дарованы и разум («мысль»), и возможность постижения своих оснований жизни, а через уподобление Творцу человек получил способность «знания сущего» и ведения вечности Бога. Человек от сотворения не ограничен в постижении Творца и обретении счастья «собеседовать с Богом». До тех пор пока человек возносится мыслью выше природного и телесного, пытаясь прикоснуться силою разума к Божественному, ум его «собран в себе» и ему дано созерцать «Отчий образ, Бога – Слова» [Афанасий 1994 I, 127]. Поскольку человек связывает с Богом подобие, то каждый индивид может увидеть Бога и в самом себе. Однако люди, рассуждает Афанасий Великий, отвратили свой ум от познания того, кто выше их, и обратились к тому, что более близко им – телу и телесным

чувствам. Обольщение самими собой и чувственными вещами привело человеческий род к «самоожелению». Выбрав «*собственное* созерцанию божественного» [Афанасий 1994 I, 128], человек произвел изменения в своей душе, разрушив свое изначально гармоничное триединство тела, души и духа (целенаправленно или нет, но трихотомисты, к которым относился Афанасий, явно сопоставляли триединство человека с *сущим* триединством Троицы). В изначально одухотворенной душе теперь появились черты, присущие смертному человеку, – привязанность к вещам и вожделениям, страх разлучения с телом, и т.д. Другими словами, душа оказалась связана с тем, что в патристике именовалось категорией *не-сущего*, то есть *не* относящегося к миру духовного и Божественного.

Далее Афанасий обращается к понятию добра: «Уклонившись от созерцания мысленного, употребляя во зло частные телесные силы, услаждаясь рассматриванием тела, замечая, что удовольствие для нее есть нечто доброе, душа в обольщении своим злоупотребила наименованием: *доброе*, и подумала, что удовольствие есть самое существенное добро» [там же, 129]. Сотворенная свободной, душа может как обращаться к добру (сущему), так и отходить от него и тяготеть к не-сущему (зло). Но душа обладает деятельной природой и потому устремленность к сущему и не-сущему бесконечна и неостановима. «Сущее же – добро, а не сущее – зло. И сущее называю добром, поколику оно имеет для себя образцы в сущем Боге; а не-сущее называю злом, поколику не сущее произведено человеческими примышлениями. Тело имеет у себя глаза, чтобы <...> познавать Создателя. <...> Но душа, уклонившись от созерцания того, что – добро, и от обращения на то своей деятельности, в заблуждении своем обращает уже ее на противоположное» [там же, 130].

В критике эллинской философии и еретиков, приписывающих «злу самостоятельность», Афанасий Великий выходит на важнейшую тему, обсуждаемую в текстах патристики, а именно тему *происхождения* зла и его противоборства с добром. Поскольку Афанасий соотносил *добро* с важнейшей категорией *подобия*, он не мог отойти в решении этого вопроса от святоотеческой традиции. Богослов отрицает возможность появления зла от Бога и далек от мысли наделять зло самодостаточным существованием. Афанасий все время апеллирует к широко обсуждаемому понятию *сущего*, утверждая, что в основании зла изначально не было и не может быть сущего; зло противоположно сущему, так как оно «не от Бога и не в Боге». Люди, отвернувшись от сущего, то есть от Божественного и доброго, начали помышлять о плотском и чувственном. Они стали «примышлять и воображать не-сущее» [там же, 133]. Таким образом, логика рассуждений Афанасия приводит к идее противоречивой природы человека, которой извечно сопутствует противоборство добра и зла, поскольку воля человека избирает индивидуальный путь и как бы открывает человека неминуемой противоречивости жизни.

В патристическом дискурсе о соотношении образа и подобия существует еще один контекст, в котором *подобие* рассматривается как бесконечный процесс индивидуального совершенствования на пути морального восхождения к Богу. В этом плане показательны взгляды Климента Александрийского и более позднего Отца Церкви Иоанна Дамаскина. Сопоставимость их концепций, разделенных несколькими веками, свидетельствует о том, что идея *личностного самосовершенствования* в процессе достижения Богоподобия складывалась в восточном христианстве как самостоятельная тенденция решения антропологических вопросов.

Климент Александрийский практически отождествил *образ* Бога со *свободой воли* человека, поскольку обе эти составляющие человеческого естества с момента творения присущи каждому индивиду. *Подобие* же – это особенный, возвышающий человека процесс, связанный с незавершенностью личностных усилий по самосовершенствованию и самопознанию. Подобие есть и высшая цель, заветный идеал христианина, и одновременно процесс бесконечного движения к ним, ведь достижение абсолютного подобия Богу невозможно. Согласно христианской традиции, образом и подобием обладал только Богочеловек-Христос, а индивидуум может лишь стремиться к этому единству. Однако даже самый праведный путь не может привести человека к совершенному

Богopodobию, ибо это означало бы слияние человека с Богом, что изначально невозможно. Климент не выработал конкретных способов или путей для приближения к состоянию подобия, но наметил общие принципы и моральные императивы для духовного развития личности.

Систематизатор восточного богословия Иоанн Дамаскин ветхозаветный тезис трактует в связи с понятием свободы воли и концептуальным обоснованием целостности и *одновременности* сотворения души и тела (здесь он противостоит учению Оригена), при котором посредством Божественного «вдуновения» душа наделялась рациональными способностями. В «Точном изложении православной веры» он отмечает: «...*по образу* обозначает разумное и одаренное свободною волею; выражение же: *по подобию* обозначает подобие через добродетель, насколько это возможно (для человека. – О.Ч.)» [Иоанн 1992, 79]. Раздел «О человеке», включенный в это произведение, позволяет говорить о религиозной антропологии Иоанна Дамаскина, выполненной в высоком стиле философских рассуждений о человеке. Творец создал человека «...непричастным злу, <...> весьма украшенным всякою добродетелью, <...> как бы некоторый второй мир: малый в великом, – другого Ангела, смешанного (из двух природ. – О.Ч.) почитателя» [там же, 80]. В целостном одухотворении души и тела реализуется высшая степень таинства, а именно неумолимое тяготение к Творцу. В устремленности к Абсолюту человек даже «делается Богом», но не по божественной сущности, а будучи причастным «божественному свету» [там же, 80]. Идеал одухотворенного человека у Иоанна соотносим с *образом* Бога как выражением возвышенности, разумности, высшей предназначенности личности в земном мире. В свою очередь, *подобие* нацеливает человека на потенциальное воплощение его индивидуальной сотворенной природы. В этом плане Богopodobие – это сопутствующая жизни человека тенденция нравственного и духовного совершенствования, в котором разворачивается полнота Богом дарованной человеку свободы, добродетели и нравственной чистоты. Через сознательное стремление к *подобию* природа индивида становится *разумной*, достигает совершенства и познается только умом. Интерпретировав Иоанна Дамаскина, можно сказать, что *подобие* есть мост, соединяющий человека с абсолютным миром, движение к которому возможно только на пути религиозного гносиса и самоочищающего и самосовершенствующего разума и самосознания [Чистякова, Аль-Джаноби, Кирабаев 2019]. Для Иоанна философия была не менее важна чем богословие, потому он неустанно подчеркивал важность и значимость разума: «Чрез посредство разума человек соединяется с бестелесными и постигаемыми только умом природами, <...> и следуя за добродетелями, и любя благочестие – вершину добродетелей; посеми человек и есть малый мир» [Иоанн 1992, 83]. Как видим, Иоанн Дамаскин, как и некоторые другие восточные Отцы, сотворение по *образу* Божию трактовали как наделение человека *свободной волей*, которая благодаря разуму и добродетели его естества ведет и подвигает индивида к вершине всей жизни – духовному *подобию* с Богом.

Устремленность к достижению *подобия*, возврата этой утерянной частицы безгреховной жизни, как это обосновано в патристике, дает надежду на преодоление бездны между человеческим и Божественным мирами. Понятия *образ* и *подобие* в их теоретическом воплощении в некотором роде устраняли противопоставленность между бранным и сакральным мирами и приводили в согласие Бога и человека. Однако в решении проблемы соотношения *образа* и *подобия* патристика неизбежно приходила к утверждению *антиномичности* сущностной природы человека. Стремление к достижению Богopodobия в святоотеческих текстах выводилось как жизненный путь индивида, которому суждено нести бремя противоречивости его природы. Отсюда вытекала и двойственная оценка естества человека у Отцов Церкви.

Таким образом, в рамках восточной патристики постепенно приобретала четкие очертания религиозно-антропологическая традиция, стремящаяся возвысить человека над всем сотворенным миром и показать преимущества одухотворенной целостной личности. В то же время греко-византийские Отцы пытались раскрыть и несовершенство человека, его отягощенность первородным и потенциальным грехом, обнаружить

его слабости и чувственные пороки. Потому в византийской христианской антропологии человек стал рассматриваться на пересечении отношений между Богом и универсумом, разворачивающихся во временном континууме человеческой истории. Ветхозаветный тезис в итоге реализовался в патристике как некоторое снятие дуализма природы человека и всего сотворенного универсума на основе духовного единства человеческого и Божественного миров.

Примечания

¹ Более подробно о понимании человека в восточной патристике как «бога по благодати» и как посредника между двумя мирами – Божественным и земным – изложено в статье [Chistyakova 2019].

² Эстетические учения византийских мыслителей, в частности, символическая эстетика Дионисия Ареопагита и теория образа главы иконопочитателей Иоанна Дамаскина, идеи соотношения византийской гносеологии и эстетических взглядов раннехристианских авторов, а также история и философия византийского искусства изложены в работах В.В. Бычкова, например: [Бычков 1976; Бычков 2015; Бычков 2017].

³ Введение понятия «сущее» в обсуждение проблемы соотношения *подобия* и *добра*, возможно, было связано с триадологическими дискуссиями в Византии в IV в., в частности, с обсуждением «внутрибожественного» соотношения между тремя ипостасями Святой Троицы и *единосущия* единого Бога Троицы. В результате длительных богословских диспутов, использующих греческий категориальный аппарат, был принят догмат, согласно которому Святую Троицу объединяло *единосущие*, то есть *божественная* природа (сущность), единая для трех Лиц Троицы. Единый Бог оказывался истинно Сущим, а все, что противоположно Богу, относилось к не-сущему, не-истинному.

Источнику – Primary Sources and Translations

Афанасий 1994 – *Афанасий Великий*. Творения. В 4 т. Т. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 (Athanas Alex., *Works*, Russian Translation).

Василий 1991 – *Василий Великий*. Творения. Т. 5. М.: Изд-ский отдел Московского Патриархата, 1991 (Basil of Caesarea, *Works*, Russian Translation).

Григорий 1995 – *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб.: Axioma, 1995 (Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, Russian Translation).

Иоанн 1992 – *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.; Ростов н/Д: Приазовский край, 1992 (John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, Russian Translation).

Иринеи 1996 – *Иринеи Лионский*. Творения. М.: Православный паломник: Молодая гвардия, 1996 (Irenaeus, *Works*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Бычков 1976 – *Бычков В.В.* Из истории византийской эстетики // *Византийский временник*. 1976. Т. 37 (62). С. 160–191.

Бычков 1995 web – *Бычков В.В.* Эстетика Отцов Церкви. М.: Ладомир, 1995. URL: <https://azbyka.ru/otchnik/Patrologija/estetika-otsov-tserkvi/>

Бычков 2015 – *Бычков В.В.* Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М.: ИФ РАН, 2015.

Бычков 2017 – *Бычков В.В.* Византийская эстетика. Исторический ракурс. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

Кирабаев, Аль-Джаноби, Чистякова 2020 – *Кирабаев Н.С., Аль-Джаноби М.М., Чистякова О.В.* Знание, разум и вера в арабо-мусульманской и христианско-патристической традициях эпохи Средневековья // *Вопросы философии*. 2020. № 4. С. 5–19.

Лосский 1991 web – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. URL: https://azbyka.ru/otchnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/6

Чистякова, Аль-Джаноби, Кирабаев 2019 – *Чистякова О.В., Аль-Джаноби М.М., Кирабаев Н.С.* Религиозный гносис в христианской и мусульманской традициях средневековой эпохи // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 159–174.

References

- Bychkov, Victor V. (2015) *Symbolic Aesthetics of Dionysius the Areopagite*, IPhRAS, Moscow (in Russian).
- Bychkov, Victor V. (2017) *Byzantine Aesthetics. Historical Perspective*, TsGI, Moscow & Saint Petersburg (in Russian).
- Bychkov, Victor V. (1976) "From the History of Byzantine Aesthetics", *Byzantine Chronicle*, Vol. 37 (62), pp. 160–191 (in Russian).
- Bychkov, Victor V. (1995) *The Aesthetics of Church Fathers*, Ladomir, Moscow (in Russian).
- Chistyakova, Olga V. (2019) "Religious Anthropology of Eastern (Greek-Byzantine) Patristics", *European Journal of Science and Theology*, Vol. 15, No. 6, pp. 145–155.
- Chistyakova, Olga V., Al-Janabi, Maythem, Kirabaev, Nur S. (2019) "Christian and Muslim gnosis of the medieval age". *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, Vol. 35, No. 1, pp. 159–174 (in Russian).
- Kirabaev, Nur S., al-Janabi, Maythem M., Chistyakova, Olga V. (2020) "Knowledge, Reason and Faith in Arab-Muslim and Christian Patristics Traditions of the Middle Ages", *Voprosy Filosofii*, Vol. 4, pp. 5–19 (in Russian).
- Lossky, Vladimir N. (1991) *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ЧИСТЯКОВА Ольга Васильевна –
доктор философских наук, профессор кафедры
истории философии Российского университета
дружбы народов.

Author's Information

CHISTYAKOVA Olga V. –
DSc in Philosophy, Professor of the Department
of History of Philosophy, Peoples' Friendship
University of Russia (RUDN University).