



УДК 34.97(6)

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА В ПЕРИОД ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ (IV-VIII ВВ.)

В.Г. УСТЯН

*Новомосковский филиал
Университета
Российской Академии
образования*

e-mail:**Viktoria.ustyan@gmail.com**

Материалы данной статьи являются частью исследования, посвященного процессу возникновения европейских представлений о всеобщем, безусловном и неотъемлемом достоинстве человека. Автор полагает, что именно христианские мыслители – святые отцы Церкви – создали теоретические условия для процесса десакрализации и демократизации, десоциализации и дефизиологизации античных представлений о достоинстве человека; именно христианское мировидение сынципировало и отвоевало такое представление о достоинстве человека, которое оформило впоследствии аксиологические параметры европейской культуры. Они основаны на признании онтологического достоинства человека – достоинства, которое не нуждается в физиологическом или социальном обосновании.

Ключевые слова: Вселенские соборы, святые отцы Церкви, достоинство человека, богочеловечество, обожение, Логос, Иисус Христос, несториане, арианство, монофелиты, тварность, телесность, человек.

Решение проблемы достоинства человека, начиная с IV века, совершается на качественно ином уровне: если в период распространения христианства в языческом мире – во II – IV веках – достоинство человека мыслилось святыми отцами в рамках этизации этого мира, изменения его нравов, то в последующем – в IV – VIII веках – проблема достоинства человека погружается на уровень внутрехристианских богословских споров по вопросам воплощения и триединства. Специальной концентрации внимания полемизирующих богословов на проблеме достоинства человека не было, однако принцип взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства, проявившийся в учениях апологетов, четко действует и в рамках догматических решений. Какое из христианских пониманий достоинства человека является наиболее адекватным истинам Откровения – вопрос, в котором позволительно сконцентрировать идеи антропологического подтекста в различных подходах к решению христологических проблем. Наиболее значимые для православного вероучения ответы были сформулированы св. Афанасием Великим, св. Василием Великим, св. Григорием Богословом, св. Григорием Нисским, св. Иоанном Златоустом, св. Иоанном Кассианом Римлянином, св. Максимом Исповедником, св. Иоанном Дамаскиным.

Св. Афанасий Великий (293 – 373 гг.) – третий, после св. Климента Александрийского и Оригена, крупнейший представитель александрийского периода развития святоотеческой мысли – назван великим за тот вклад, который он внес в утверждение идеи единосущия Христа. Для христианского понимания достоинства человека идея единосущия (*homoousios*) стержневая, организующая концепции Троицы, Богочеловечества Иисуса Христа и личности человека.

Идея единосущия возникла и закреплялась в борьбе с арианством. Арий, будучи александрийским священником, «упростил» христианство, сделал понятным каждому новообращенному учение о Воплощении и Троице. Рациональный подход, за пределы которого не выходил Арий, диктовал представление о Боге как о замкнутой в своей трансцендентности монаде; Христос же представлялся при этом как сотворенный, как высшая, но все же тварь, как нравственно совершенное существо и не более того, не Бог-Сын, предвечно рожденный. Отрицая божественное достоинство Христа, его Богочеловеческую посредническую силу, Арий лишал и человека того высшего достоинства, которым является обожение – реальное соединение человека с Богом. Перспективу такого соединения св. Афанасий в трактате «О воплощении» обозначил через утверждение божественности Христа: «Через Воплощение Слова Разум, от Которого исходит все, открылся как Посланник и Святой...Он, действительно, принял человечность, чтобы мы



стали Богом»¹. В этих словах закрепились идея надприродного достоинства человека, обусловленного Богочеловечеством Иисуса Христа. Формула – «Слово стало плотным, чтобы люди могли стать духоносными» – была фактически узаконена на Первом Вселенском Соборе (г. Никея, 325 г.) в лаконичной оппозиции терминов «единосущный» и «подобосущный».

Таким образом, св. Афанасию Великому принадлежит обоснование особого достоинства человека, которое вытекает из новозаветной специфики: человек не только образ и подобие Божии, но сопричастник Божий в человечестве Слова, сотелесник Христа и поэтому бессмертен. Бессмертие – наивысшее из возможных представлений о достоинстве тварного – есть результат освобождения тела от своей тленности и психо-физической немощи, возможный по причине спасительного пребывания Слова в человеческом теле². Благодаря слову, сыны человеческие получили достоинство противостояния смерти, грехам и искушениям, получили потенциальное достоинство сынов Божиих, осуществить которое призваны христиане в процессе своего обожения.

Св. Афанасий в трактате «О воплощении» не рассуждает о достоинстве человека – он пишет о достоинстве Бога³. Богослов косвенно принижает достоинство человека через констатацию человеческой немощи, которая не может присутствовать в Сыне Божием: «Кто среди людей...учил о девственности и не считал это достоинство невозможным для людей? <...>...кто собрался проповедовать о достойном житии и воздержании и против поклонения идолам, кроме Господа всех...»⁴. Принцип метаморфозности сопровождает тему достоинства человека на всем пути ее развития: у св. Афанасия достоинство человека доказывается от противного, через утверждение того, что Христос не простой человек, но Сын Божий, и только поэтому, приобщаясь к Нему, человек имеет возможность восстановить свое утраченное достоинство богоподобия. Христос претворяет не стихию, не животное, не материал, но человеческое в божественное, поднимает немощное и незначительное до уровня всемогущего и всезначимого, восстанавливает сверхкосмическое достоинство человека: «Эту тайну евреи злословят, греки высмеивают, но мы превозносим; ...потому что в Своей Человечности Он кажется не таким ценным. <....> И то, что эти умники высмеивают как «человеческое», Он Своей...силой делает божественным»⁵. В трактате «О воплощении» св. Афанасия Великого впервые за весь предшествующий период развития святоотеческой мысли употребляется понятие «христианское достоинство»⁶, которое отождествляется с достоинством человека – иного достоинства у человека, помимо достоинства сопричастности Богу через Сына, быть, как считали святые отцы Церкви, не может.

Воплощение идеи обожения, реальность обожения и конкретные пути его осуществления открываются в жизнеописании св. Антония, которое составил св. Афанасий во время пребывания у монахов египетской пустыни. «Житие преп. Антония» следует считать первой фиксацией монашеского пути. Это путь, отличный от интеллектуального приобщения Богу, путь аскетического преодоления человеком своей греховной природы посредством охристовления. «Житие преп. Антония» фиксирует методу мироотреченного подвижничества, направленного на стяжание такого достоинства, которое в православии получает статус святости, закрепляющий факт обоженного состояния человека. Особое значение «Житие преп. Антония» имеет по причине присущего ему характера синтезированного опыта: подвизавшийся Антоний старался вбирать в себя все, чем отличались его предшественники, имена которых не известны. Духовный путь Антония представляется поэтому примером сложившейся к IV веку специфики египетского монашества и образцом для многовекового монашества в последующем.

¹Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти // Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология. В трех томах. – МФГИ, 1998. – С. 68.

² См. там же, 4, 5, 7, 8, 10, 21 – 30. – С. 31, 32, 33, 34, 35, 43 – 50.

³ См. там же, 6, 7, 10. – С. 32 – 33, 33, 35.

⁴ Там же, 51 – С. 66. См. также 48, 49, 53 – С. 64, 65, 67.

⁵ Там же, 1 – С. 28 – 29.

⁶ См. там же, 57. – С. 70.

Богословие св. Афанасия Великого в территориально-временном отношении является принадлежностью александрийского направления периода апологетов, но, в сущности, преодолевает интеллектуалистическую направленность линии Климента – Оригена. Св. Афанасий заложил фундамент специфически христианского решения проблемы достоинства человека. Именно поэтому его именуют Великим. Деятельность св. Афанасия Великого полагает новый период в развитии святоотеческой мысли – период Великих соборов, на которых были выработаны и закреплены основные догматы христианского вероучения, выражающие особое, христианское представление о достоинстве человека.

Ближайшие преемники преп. Антония Великого – св. Макарий Египетский, св. Марк Подвижник и прп. авва Исая (IV в.), а также Иоанн Кассиан Римлянин, св. Ефрем Сириан и прп. Нил Синайский (IV в.), в последующие века – прп. Исихий, пресвитер Иерусалимский и авва Зосима (V в.), св. Иоанн Лествичник, св. Исаак Сириан, свв. Варсануфий и Иоанн (VI в.), прп. Авва Дорофей (к. VI – н. VII вв.), св. Феодор Студит (VIII в.) и св. Григорий Синаит (XIV в.), чьи наставления включает святоотеческий сборник «Добротолюбие», раскрывают путь стяжания богочеловеческого достоинства как борьбу с восемью главными страстями в условиях оставления «мира», как требует того приближение к христианскому совершенству (Мф 19, 21). Внутренним механизмом этой подвижнической системы можно считать слова Марка Подвижника: «...всякая добродетель ... есть ничто иное, как удаление от греха...»⁷. «Удаление от греха» предполагает активизацию сил человеческой воли в духовной брани за чистоту сердца, которое, освободившись от плена мира, где власть придержащий – диавол (Мф 4), удостоивается благодати приобщенности Богу. Добротолюбие, доброе делание, в святоотеческом понимании, не подразумевает эмпирически полезных дел, благоустраивающих видимый мир. Доброе делание по-святоотечески – праксис – аскетическая практика, очищающая подсознание от вожделения (алчности) и гордыни, этой метафизической ловушки, из которой высвобождаются жизненные силы человека для стяжания непреходящего достоинства: «...так очи души достойной и верной, просвещенные Божественным светом, духовно видят... Жениха-Господа...»⁸. Аскеза есть ничто иное, как возрастание в смирении, а смирение – способность к бескорыстной любви, той, которая проявляется в сознании своей виновности во всем и за всех, «ибо любовь хотя по порядку последняя есть из добродетелей, но по достоинству она первая из них всех...»⁹. Святоотеческое предание свидетельствует: для подвизавшихся на путь духовного трезвения нет большей опасности, чем соблазн осуждения менее совершенных ближних. Творческая любовь для святых отцов превышает ветхозаветной морали закона, ведь «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал 2:21). Онтологическое достоинство человека, таинство личности возвышаются и практически противопоставляются в христианстве достоинству справедливого, благоустроенного общества. Поэтому социальная экстраполяция святоотеческих представлений о достоинстве человека и путях стяжания его неизбежно приводит к нивелировке экзистенциальных оснований православия.

В начале своих антропологических размышлений **св. Василий Великий** (ок. 329 – 379), архиепископ Кесарийский, полагает размышления о сущности человека, ее непознанности, которую необходимо преодолевать, поскольку достоинство человека столь велико, что через постижение его сложности осуществляется познание Творца¹⁰. Оно должно начинаться с Божественной космогонии, в которой человек занимает особое место. Его происхождение связано не с повелением «Да будет человек!», как «Да будет свет!», но с размеренного обдумывания – «Сотворим человека по образу Нашему и подобию» (Быт. 1, 26), которое свидетельствует об особом достоинстве человека как любимом, совершенном творении. Поэтому Василий Великий призывает: «Осознай же свое досто-

⁷ Марк Подвижник. 226 глав к тем, которые думают оправдаться делами // Добротолюбие. Т. 1. – Свято-Троицкая Лавра, 1993. – С. 540.

⁸ Макарий Великий. Наставления // Там же, с. 267.

⁹ Марк Подвижник. 226 глав к тем, которые думают оправдаться делами // Там же, с. 541.

¹⁰ См.: Василий Великий. Беседы на Шестоднев. – «Журнал Московской Патриархии», 1972, № 1. – Беседа 10. 2.



инство», – и называет человека «достойным существом»¹¹. Размышляя далее над ветхозаветной антропогенной формулой достоинства, святитель указывает на преимущества человека как существа разумного. Телесность и разумность свидетельствуют о двойственности, о «внешнем» и «внутреннем человеке», то есть его «я», или «разумном начале души»¹², которое позволяет человеку «владычествовать» над всей остальной тварью: «...да владычествуйте над рыбами..., птицами..., зверями... Вот благословение, вот законодательство, вот достоинство, данное нам от Бога»¹³.

Однако конфликт явного и должного побуждает св. Василия к пафосному вопрошанию человека: «Почему же ты поработаешься страстями? Почему пренебрегаешь своим достоинством и становишься рабом греха?»¹⁴. Способность владычествовать над своими страстями означает проявление в человеке заложенного в нем образа Божьего и потенции его подобия, достоинством является способность развиваться согласно собственному волеизъявлению, «...дабы ты совершенствовался и стал достойным исходящего от Бога воздаяния»¹⁵. Направление развития указаны в Евангелии: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен есть», свойство же совершенства – всеблагость: «Ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных». В стяжании подобия необходимо облечься во Христа, то есть милосердие и благодать¹⁶. Таким образом св. Василий Великий в процессе толкования достоинства человека совмещает ветхозаветную антропогению и новозаветную этику.

Размеренной балансировкой между признанием гносеологического достоинства человека в сфере богопознания и ограничением его отмечена оппозиция св. Василия Великого Евномию, который настаивал на способности человека постигать Божественную сущность. Евномий в своих диалектических построениях исходил из Бого-человеческой логико-онтологической связи и способности человека к исчерпывающему богопознанию через анализ имени Божия – «нерожденный». Св. Василий Великий, оспорив Евномия на уровне лингво-гносеологическом, переводит проблему в сферу чистого богословия и антропологии: человек способен постигать только «энергии» Бога, но не Его сущность. Сущность чего-либо недоступна для постижения (это про-кантианская идея «вещи в себе»), поскольку всегда остается некий иррациональный остаток, не поддающийся анализу, не разлагаемый на признаки. Устанавливая общую меру познавательной способности ума человеческого, св. Василий различает три ее уровня, соответствующих степени этического достоинства: плотский, душевный и духовный. Сугубо философскую доктрину Евномия св. Василий разбавляет этико-религиозными воззрениями – ум человеческий поврежден бесовским прилогом и адекватно постигать «энергии» способен только при условии очищения сознания¹⁷. Поскольку Божественные энергии вложены в человека при его творении, постольку самопознание является средством богопознания: «Если внешнешь себе – ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»¹⁸. В самом приеме сравнения по аналогии Бог-человек заложено видение высочайшего достоинства человека. Побуждение «внемли себе» (Втор. 15, 9) рефреном повторяется в «Беседе 3» св. Василия Великого, в которой он утверждает принципиальную способность человека к самоконтролю, самоанализу и победе над плотским, видит в нем самом этический камертон. Основания для признания такого высокого достоинства человека сокрыты в его богосродной сущности, в ней же – и средства для стяжа-

¹¹ См.: Василий Великий. Беседы на Шестоднев. – «Журнал Московской Патриархии», 1972, № 1. – Беседа, 10. 3.

¹² Там же, 10. 7.

¹³ Там же, 10. 14.

¹⁴ Там же, 10. 8.

¹⁵ Василий Великий. Беседы на Шестоднев. – «Журнал Московской Патриархии», 1972, № 1. – Беседа 10. 16.

¹⁶ См. там же, 10. 17.

¹⁷ См. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. – Новый исправленный перевод Московской Духовной Академии. – СПб., 1911. – Т. III. – С. 281 – 282.

¹⁸ Там же, том II, с. 98.



ния богоподобия: «Только внемли себе, чтобы знать тебе здоровье и болезнь души», «Внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себе»¹⁹.

Гносеологическая оппозиция Евномия – св. Василия Великого содержит в себе различные подходы к решению проблемы достоинства человека. Оно, с первого взгляда, предельно возвышается Евномием, который, в принципе, устанавливал неоплатоническую сущностную идентичность Божественного и человеческого. Св. Василий проводит различие между сущностью Бога и его «энергиями», чтобы не допустить родственной, преемственной связи между тварью и Творцом. Эта связь, согласно св. Василию, устанавливается динамично, в процессе обожения. Таким образом, Евномием достоинство человека мыслится как безусловное, статично-пантеистическое; св. Василием – как перспективное, рассчитанное на возрастание, стяжание, что требует активизации духовных способностей человека и, в конечном итоге, действительно высоко ставит его достоинство как микрокосма. Данная дихотомия в границах столкновения эманационного и креационистского подходов к достоинству человека имеет важное значение в качестве показателя эволюции представлений о достоинстве человека в период первых столетий нашей эры.

Для антропологических воззрений **св. Григория Богослова** (330 – 390 гг.) характерен объединяющий принцип срединности, обоснованный доказательствами соразмерности Вселенной и требующий от человека согласованности с этой соразмерностью²⁰. Специфика достоинства человека обусловлена его срединным положением: соединением невидимой и видимой природы, проникновением великого в малое (разумной души в тело), способностью умозерцанием сочетать земной мир и горнее царство, временное и вечное; человека св. Григорий Богослов именует ангелом, пребывающим между низостью и величием, наделенным духом для прославления Создателя и плотью для страдания, смирения и научения²¹.

Основной идейный мотив, организующий святоотеческие представления о достоинстве человека, который обозначен в данной работе как взаимообусловленность Бого-человеческого достоинства, именуется св. Григорием Богословом «сорастворением достоинства»: «...нужно и Богу снисходить к нам... и нам восходить к Нему,...при сорастворении достоинства должно происходить общение Бога с людьми. Доколе же пребывают они в собственном достоинстве, — Бог в достоинстве высоты, а человек — низости, дотоле благодать несоединима, человеколюбие несообщимо, и посреди великая... пропасть, которая отделяет... сотворенное и преходящее естество от несотворенного и постоянного»²².

Если у св. Афанасия Великого достоинство человека отстаивается в утверждении полноты Божества в Спасителе, то св. Григорий Богослов в спорах с Аполлинарием отстаивает во Христе полноту человечества: «Ибо не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасется»²³. В обоих случаях не последней заботой богословов является стремление укоренить в Боге достоинство человека. Оно заключается в способности обожения посредством Воплощенного Слова, посредством срастворения, сращения человека с Богом.

Оппонент св. Григория Богослова – Аполлинарий – выдвинул философски-безупречный тезис о невозможности совершенного соединения двух совершенных природ. Для единства требуется поэтому, как считал Аполлинарий, некоторое умаление человеческого во Христе: «несовершенное, соединившись с совершенным, не порождает двойства»²⁴. Аполлинарий лишает Спасителя человеческих ума и воли на том основании, что они греховны.

¹⁹ См. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. – Новый исправленный перевод Московской Духовной Академии. – СПб., 1911. – Т. III. – С. 94.

²⁰ См.: Св. Григорий Богослов. Слово 28, о богословии второе // Св. Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 т. – Мн.: Харвест, 2000. – Т. 1. – С. 22 – 30, С. 344 – 350.

²¹ См.: Св. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя // Там же. – С. 11, 446.

²² Св. Григорий Богослов. Слово 41, на Святую Пятидесятницу // Там же. – С. 12, 493.

²³ Св. Григорий Богослов. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое // Там же. – С. 481.

²⁴ Флоровский Г. Восточные отцы Церкви – М., 2005. – С. 171.



В этом контексте особую важность для онтологического закрепления достоинства человека приобретает дифференциация понятий «воплощение» и «вочеловечивание», «подобный» и «единосущный». Обосновать полное восприятие Христом человеческой природы, за исключением ее греховности, возможно только исходя из сотериологических предпосылок: человек не спасается, если не воспринимается Христом полностью. Кроме того, ум и воля не менее греховны, чем плоть, поэтому воспринявший одно, вбирает и остальное. Греховность не аргумент для отказа в приятии человеческого Богом, поскольку совершается оно в целях врачевания. Таким образом, акт вочеловечивания Бога удостоверяет высокое достоинство человека, так как само восприятие человеческого осуществляется при условии возможности отъятия греха от его сущности – грех не сущностное, но привносимое в человеческую природу качество.

Святитель Григорий Нисский (ок. 330 – ок. 395 гг.) в трактатах «Об устройении человека», дополняющих «Шестоднев» св. Василия, убедительно показал: идея творения мира *ex nihilo* (из ничего) не обязательно имеет своим следствием вывод об онтологической разности Бога и человека, который делали сторонники неоплатонизма и оригенизма. Идея творения *ex nihilo* может питать самую оптимистическую антропологию, поскольку рождает мысль о прямой, непосредственной, безыпостасной (в неоплатоническом аспекте означавшей убывание энергий от Единого ко многому) причастности человека божественному бытию как сотворенное – Творцу: человек изначально – «достоющая тварь», «сопиршественник» Божий, «дабы иметь наслаждение, сродственное божественному», властью, бессмертный, ведающий правду²⁵. В контексте его полемики с Оригеном особое значение приобретают главы трактата «Об устройении человека», изыскующие достоинство человеческого тела: «Почему человек лишен природой орудий и покрова» (Гл. 7); «Почему у человека прямой стан, и о том, что руки даны для слова» (Гл. 8) и т. д.

В теоцентрической антропологии св. Григория Нисского догреховная человеческая природа трактуется как причастница всякого блага, а принявшая крещение как призванная к подражанию Божескому естеству и царскому достоинству Иисуса²⁶. Взаимобусловленность величания достоинства Творца и высшей твари является гарантией восстановления падшего человека, которое предполагает возвращение бывшего достоинства первоначального образа. Человек не был сотворен для обожения, он был обожен изначально. Но не абсолютно. Человек содержал в себе «начаток всякого блага», чтобы каждая из способностей пробуждала желание соответствующего Божественного качества²⁷. Взаимобусловленность божественного и человеческого достоинства проявляется в тождественности катафатических атрибутов Бога и человека: высшая тварь, как и Творец, царственен, разумен, свободен, изначально бессмертен. Однако чем же отличается человеческое достоинство от божественного? Непрекращающейся способностью к движению: процесс теозиса бесконечен. Первообраз – в бытии, образ сотворенный – в становлении, его достоинство – в развитии. В антропологии св. Григория Нисского обоснованно преодолевается античное представление о достоинстве человека как микрокосме: вся совокупность тварного не уступает по достоинству Творцу, образ и подобие которого запечатлены в человеке, возвышающемся над всем тварным своей духоносностью, богоподобием.

Максималистский подход в трактовке богоподобия человека неизбежно приводит св. Григория Нисского к переходу от катафатического перечисления атрибутов божественного в человеческом образе к апофатическому закреплению его достоинства, к утверждению его непостижимости и неисчерпаемости как образа Божия²⁸. Так принцип взаимобусловленности божественного и человеческого достоинства приобретает гносеологические очертания. Постигание есть обладание, поэтому не только тварь не может овладеть Богом, но и тварью, сотворенной «по образу и подобию», невозможно овладеть ни другой тварью, ни самим Богом – Бог не может заставить человека любить себя, но он помогает, споспешествует, он сам любит.

²⁵ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 1995. – С. 22 – 24.

²⁶ См. Там же. – С. 25.

²⁷ См.: Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология. Том II. – МФГИ, 1998. – С. 149 – 200.

²⁸ См.: Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 1995. – С. 41 – 42.



Есть разница в апофатическом подходе к богопознанию платоников и св. Григория Нисского. Если для первых Бог непознаваем в силу несовершенства человеческого разума, то для святого Григория – по причине непостижимости самой природы своей: даже ангелы небесные не могут видеть его. Таким образом, св. Григорий остается верен своему общему настроению защиты достоинства человека, перемещая акцент с несовершенства человеческой природы на недостижимое совершенство природы божественной. Можно сказать, вся антропология Гр. Нисского содержит в себе прямую или косвенную апологию достоинства человека. Для нее характерна патетически-радостная тональность, обусловленная отсутствием акцента на падении человека и восприятием грехопадения как следствия достоинства человека, для врага его – дьявола – нестерпимого.

В антропологии св. Григория Нисского ведущая роль в спасении отводится свободной воле человека, искаженной, но не убитой грехом. Учение святителя занимает срединную позицию между августинизмом и пелагианством. Св. Григорий Нисский обозначает три ступени богопознания, влечение к которому свидетельствует о призвании к стяжанию достоинства, – очищение, ясное видение творения и боговидение (обожение). Св. Григорий заключает: Бог непостижим, недостижим, путь к нему бесконечен, и способность идти по этому пути с возрастающей жаждой при осознании ее неутолимости – свойство действительно достойной души: истинное содержание любви – в ожидании возможности большего.

Образ и подобие в природном составе достоинства человека не различаются Григорием Нисским, в отличие от остальных представителей святоотеческого корпуса. Если бы человек изначально был лишен подобия, он не смог бы соделаться причастником Божиим, поскольку подобное познается подобным²⁹.

Антропология св. Григория Нисского не содержит в себе элементов юридика, как, впрочем, и вся святоотеческая традиция. В этом также сказывается принцип взаимобусловленности достоинства Бога и человека. Актуализация таких атрибутов Отца, как любовь, милость, заключающих понятие о его всесовершенстве, не позволяют христологичную антропологию ограничивать понятиями «вина», «жертва», «искупление», «оправдание», но возвышают ее до утверждения онтологического преображения, восстановления образа падшего в теозисе.

Отстаивая в полемике с аполинаризмом полноту воспринятого Спасителем человечества, св. Григорий Нисский утверждает достоинство всего состава человека, развивает апологию человеческого рождения, питания, сна и смерти Спасителя. Он проявляет естественную, богосотворенную природу, без примеси фантазмов и порочной страстности: «Бог же рождается не в пороке каком, но в естестве человеческом»³⁰. Оно «срастворяется» во Христе с божеским, освящая весь состав человеческого. Только во Христе человек восстанавливает свое достоинство обоженной твари. Поэтому так важно для Григория Нисского объяснить действительную силу Крещения и Евхаристии.

Это «причастие превосходнейшего» – таинство Евхаристии – источник благодати, дарующей склонность к благолюбию. В трактате «На пресветлое празднество» св. Григорий Нисский замечает однако: если с человеком не произошло перемены – крещеный был недостоин соединения с Богом, он «подкидыш», «ибо Христос, соединивший Собою с Богом человека, соединяет только то, что достойно соединения с Богом»³¹. Это утверждение можно принять за отголосок идеи о прединации, то есть предопределенном спасении, обоснованном бл. Августином. Однако контекст показывает: оно есть отрицание всеисильности благодати. И последнее возвышает достоинство человека как волевого существа, подтверждает абсолютность его свободы: благодать должна быть встречена волевым желанием добра.

В исповедальном сочинении «Плач и моление ко Христу» св. Григорий Нисский демонстрирует ту закономерность, которая станет образцовой для православия: чем полнее в человеке сознание изначального достоинства как богоподобного, тем острее ощущение собственного недостойнства, греховности и падшести. Констатация своего недос-

²⁹ См.: Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 1995. – С. 64 – 72.

³⁰ Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. – М., 2005. – С. 233.

³¹ Там же. – С.237.



тоинства не есть признак богооставленности и безволия, но свидетельствует о ясности разума, о неутолимой жажде очищения и победе над самостью, филантией.

В святоотеческом наследии нет более величественной характеристики достоинства человека, чем та, которую формулирует св. Григорий Нисский: «Когда ты обращаешься к Нему, то становишься тем же, что и Он... Нет ничего среди сущего, что могло бы сравниться с твоим величием. Бог может пядью измерить все небо. Земля и море заключены в Его горсти. И хотя Он так велик..., ты способен заключить Его в себе, Он живет в тебе и не испытывает стеснения, пребывая в твоём существе, – Он, сказавший: Вселюсь в них и буду ходить в них (2 Кор. 6, 16)»³². Эти слова, открывающие глубинный, сущностно-целевой смысл достоинства человека как образа Божьего, могут считаться выражением идеального долженствования, в то время как действительность, запечатленная в исповедальном слове св. Григория Нисского, являет нам образ иного плана – не помышляющего о своем достоинстве, уничиженного сознанием собственного бессилия, алчущего «раба». Такую позицию в богочеловеческих отношениях, при которой благодать непосредственно зависит от степени осознания человеком своей недостойности ее, можно назвать метаморфозностью достоинства. Опыт святых отцов показывает: стяжание Духа Святого пропорционально самоумалению, теозис – кенозису, горнее достоинство – недостойности должному.

Св. Иоанн Златоуст (344/354 – 407 гг.) решает проблему достоинства человека путем следования направлению Оригена: в IV веке, по прошествии столетия после написания трактата «Против Цельса», проблема антропомичного соотношения космоцентризма и теоцентризма остается актуальной, как можно заключить из «Беседы на Книгу Бытия»³³ св. Иоанна Златоуста. Он этизирует способы решения проблемы, вводя в аргументацию понятия божественной любви и человеческого благодарения³⁴. Не используя натуралистических доводов причинно-следственного характера в своем обосновании креационного антропоцентризма и компенсируя их отсутствие этическим обоснованием, Златоуст «требует» от слушателя активизации тех гносеологических способностей, которые Б. Паскаль лаконично назовет «разумом сердца».

Идея антропоцентризма – онтологического возвышения человека в системе творения – имеет для учения Златоуста основополагающее значение. С помощью идеи властвования, господства человека в творении обосновывается его богоподобие.³⁵ Св. Иоанн Златоуст в своих размышлениях направляется в глубину вопроса о царственном положении человека в природе и заостряет внимание на призванности человека укрепить себя в противостоянии тварности, подавить в себе «зверские помыслы»³⁶, не позволять себе «унижаться до неразумности» бессловесных³⁷. При этом св. Златоуст настаивает на принципиальном различии животной и человеческой природы. Природа человека изначально противоположна неразумной, бессловесной и «лютой», именно поэтому кротость, смирение, покорность и «вообще добродетельность» – естественные, «природные» качества человека³⁸. Если не брать во внимание идентичность нравственных следствий, то можно считать данную позицию св. Иоанна Златоуста не соответствующей формулировке достоинства человека как личности. Личность есть человек, преодолевающий свою природную заданность – такой вывод будет обозначен в результате развития святоотеческой антропологии. Корень расхождения с ней позиции св. Златоуста – в разнице семантического наполнения категории «природа». Если у Златоуста она обозначает «сотворенное» и поэтому специфична в отношении и к человеку, и к зверью, то у других святых отцов, начиная с Каппадокийцев, категория «природа» оказывается не соответствующей категории «ипостась». Поэтому воипостазированный человек, то есть преодолевший свою природу

³²Св. Григорий Нисский. Вторая гомилия на Песнь Песней // Цит. по: Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней Церкви. – М., 1994. – С. 78.

³³ См.: Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. – Изд. «Златоуст», 1994. – Том IV. – Книга первая. Беседа шестая. – С. 47.

³⁴ См. Там же. – С.102, 111, 113.

³⁵ См.: Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. – Изд. «Златоуст», 1994. – Том IV. – Книга первая. Беседа шестая. – С. 62, 68.

³⁶ См. Там же. – С.69.

³⁷ См. Там же. – С.57.

³⁸ См. Там же. – С.69.



как индивидуальную ограниченность, определяется в православии в качестве личности³⁹. Взгляд св. Златоуста на природу достоинства человека можно считать предваряющим латинизированный, который соответствует сформулированным впоследствии определениям Боэция и Фомы Аквинского: «Личность есть индивидуальное существо разумной природы»⁴⁰ и «Всякого индивидуума разумной природы мы именуем личностью»⁴¹.

Этическая целеустремленность антропогенной экзегетики св. Иоанна Златоуста диктует следующие побудительные формулировки: «...представляя благородство нашей души, не будем делать ничего, недостойного ея, ...порабощая ее плоти...», «...чтобы не явиться недостойными неизреченных благ...»⁴². Подобие Божие св. Златоуст усматривает в таких человеческих качествах, как «кротость, смирение и вообще добродетель, по слову Христову: будьте подобни Отцу вашему, иже на небесех (Матф. V, 45)»⁴³. Промежуточной стадией от сознания своего природного достоинства к тому, что является уже неким подобием подобия есть момент осознания своего ничтожества как «происшедших из земли и в землю разрешающихся»⁴⁴. Самосознание человека как существа достойного обуславливается обязывающей благодарностью человеколюбивому Творцу, дарящему достоинство – душу – свое дыхание – существу «земляному»⁴⁵. Мы видим: достоинство не является безусловным в проекции богоотношения. Однако закрепление онтологического достоинства человека является первичным по отношению к условию соответствия ему. Достоинство не есть результат заслуг, но есть изначальное требование их. Причем, как выводит св. Златоуст, они не являются тягостными: все, что требуется от человека в оправдание его заочного достоинства – это «сокрушение сердце, смирение ума, признание во грехе, усердного прощения о прощении»⁴⁶. Злая воля человека, сравниваемая св. Златоустом с волей Каина, который «унизил данное ему от природы... право первородства» – главный фактор противодействия Божьей готовности удостоивать человека теми благами, которые он не имел от природы⁴⁷. Таким образом, понимание достоинства человека св. Иоанном Златоустом основано на взаимодополнении природного дара души и приобретаемого дара Святого Духа, что и является смыслом и целью человеческой жизни: «Сделаем же себя достойными, и с пламенным усердием обратимся к добродетели, и, подавив свои страсти, сотворим себя способными к принятию Духа, – чего да удостоимся все мы...»⁴⁸.

В богословии блаженного **Августина Иппонского** (354 – 430 гг.) нет прямых размышлений о достоинстве человека. Так, в «Исповеди» понятие «достоинство», выраженное различными словоформами, используется в следующих случаях: в случае именованья себя при обращении к Господу («...ответ по милосердию Твоему к недостойному рабу Твоему»⁴⁹), при оценке своих юношеских стремлений («Как я хотел, мерзкий и бесчестный в жалкой суетности своей, казаться благородным и достойным!»⁵⁰), в момент аналитического вопрошания («Какую пользу принесли мне, достойному сожаления, те поступки, воспоминание о которых заставляет меня краснеть...»⁵¹), при воспоминании о своем наставнике («Я приехал туда к епископу Амвросию, достойнейшему и достохвальнейшему из людей нашего времени...»⁵²), при воспоминании о своем ученике Алипии («Мужественное достоинство стряхнуло с души его цирковую грязь. ...Но был ли я досто-

³⁹ См.: Лосский, В. Н. Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 240 – 243.

⁴⁰ Цит. по: Шпидлик, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб., 2006. – С. 24.

⁴¹ См. там же.

⁴² Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. – Изд. «Златоуст», 1994. – Том IV. – Книга первая. Беседа двенадцатая. – С. 100 – 101.

⁴³ Там же, Беседа девятая, – С. 69.

⁴⁴ Там же, Беседа двенадцатая, – С. 154.

⁴⁵ См. там же.

⁴⁶ Там же, Беседа двадцатая, – С. 182.

⁴⁷ См. Там же. – С. 184.

⁴⁸ Там же, Беседа двенадцатая, – С. 92.

⁴⁹ Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 2003. – С. 9.

⁵⁰ Там же. – С. 33.

⁵¹ Там же. – С. 31.

⁵² Там же. – С. 75.



ин такого ученика?»⁵³), в связи с анализом собственной раздвоенности между сладостью богопознания и невозможностью полностью погрузиться в него («Воистину, я достоин двойного сожаления»⁵⁴), в связи с предположением своего посмертного местопребывания («Куда ушел бы я, если бы умер тогда? Конечно же, в муки адовы, достойные дел моих»⁵⁵), в связи с воспоминаниями об испрошенном матерью исцелении сына («Ты удостоил ее, ибо вовек милость Твоя...»⁵⁶) и в связи с размышлениями о спасении по милосердию Божию («...и горе всякому, даже самому достойному, если Ты не пожелаешь смириться над ним»⁵⁷). Последние примеры ясно свидетельствуют о таком настрое богослова, при котором исключаются пространные размышления о достоинстве человека по причине их недейственности в теоцентрично организованном мире – возможность этих размышлений покрывается идеей предестинации (предопределения). Так, апостол Павел, к авторитету которого обращается блж. Августин в споре с Пелагием, говорит про себя: «Я недостойн называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию... Но благодатию Божиею есмь то, что есмь»⁵⁸.

Идея предестинации, безукоризненно четко и полно обоснованная блж. Августином на основе Откровения⁵⁹, логически вытекает из признания греховности самой природы человека – в Адаме «все согрешили» (Рим. 5:12). Человек «не может не грешить» («Адам – может не грешить», «Христос – не может грешить»⁶⁰) – эта формула блж. Августина полагает начало антроподицее, процессу оправдания человечества, исторически закономерно выливавшемуся в феномен безрелигиозного гуманизма.

Однако христианская парадоксальность явно обнаруживает себя в рамках богословской системы блж. Августина: в его историософии и богопознании открываются черты косвенного утверждения достоинства человека. В концепции линейного развития истории все центрировано человеком – ради него движение времени от сотворения до судного дня. Кроме того, линейность развития предполагает целеустремленность, заданность рубежа, что в сопоставлении с античной цикличностью является наиболее соответствующим человеческой склонности наделять верховным, конечным смыслом свое существование. Само наличие этой склонности есть отголосок онтологически фундированного достоинства человека как образа Божьего.

Именно такое понимание человеческой изначально-тварной сущности являет блж. Августин, когда обращается к толкованию учения о Св. Троице. Прием аналогии между человеческой богосродной психологией (разум, любовь, знание; память, интеллект, воля; «быть, знать, хотеть»⁶¹) и верховной Троицей приводит блж. Августина к использованию слова «личность»⁶² в значении человека как образа Троицы. Базируя в трактате «О Троице» свои доказательства на параллелях человеческое – Божественное, блж. Августин демонстрирует закономерность святоотеческой антропологии: христианский теоцентризм есть обоснование христианского антропоцентризма, достоинство Бога и достоинство человека взаимообусловлены, в данном случае по причине взаимодокладности состава человеческой и Божественной сущности.

Их однородность обуславливает эпистемологическое достоинство человека⁶³ – он не только предрасположен к богопознанию, но является его наиболее адекватным средством. Гносеологический оптимизм блж. Августина произрастает на почве экзистенциального опыта и свидетельствует о достоинстве человека как существе, которому открывается Абсолют как Бог-отец, милующий и ведущий. Его обнаружение и понимание воз-

⁵³ Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 2003. – С. 87.

⁵⁴ Там же. – С. 188.

⁵⁵ Там же. – С. 71.

⁵⁶ Там же. – С. 72.

⁵⁷ Там же. – С. 152.

⁵⁸ Августин. О благодати и свободном произволении // А. А. Гусейнов, Г. Ирлитц. Краткая история этики. – М., 1987. – С. 532 – 557 (приложение).

⁵⁹ См. там же.

⁶⁰ Цит. по: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Мн., 2007. – С. 249.

⁶¹ Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 2003. – С. 247.

⁶² См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Мн., 2007. – С. 252 – 253.

⁶³ См. Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 2003. – С. 157.



можно лишь в опыте интроспекции – погружении человека в свой внутренний мир⁶⁴, достоинство которого закрепляется в противоположении недостойнству эмпирического. Платонический дуализм духовно-телесного⁶⁵, приверженцем которого является блж. Августин, разрушает достоинство человека как целостного существа, однако, с другой стороны, возвышает его как призванного к аскетической брани.

Ее необходимость в деле спасения никогда не подвергалась нивелировке блж. Августином, несмотря на абсолютизацию им Божественного волюнтаризма в поздний творческий период. В трактате же раннего периода – «О благодати и свободном произволении» – содержатся доводы⁶⁶, которые вполне могут быть интерпретированы в русле идеи синергии (греч. *sinergeia* – совместное действие), разработанной преп. Иоанном Кассианом Римлянином. Однако в дальнейшем не столько приверженность Откровению и логическому обоснованию, сколько опыт самоанализа приводит блж. Августина к выводу о всеобщем человеческом достоинстве по причине поражённости самой природы потомков Адама первородным грехом: похоть есть механизм продолжения рода, земного существования «среди сынов мира сего»⁶⁷. Таким образом, блж. Августин являет нам возрождение тех неоплатонических идей, с которыми боролись апологеты – идей недостойности тварного, телесного. Это настроение презрения к эмпирии, гнушение природным естеством будет питать «неверную» христианскую аскетику, явится основанием догмата о непорочном зачатии, обоснованием целибата священства и требования крещения младенцев.

С антропологии блж. Августина начинается в средневековой культуре линия акцентуализации человеческого достоинства. Святыми отцами всегда подразумевалось достоинство автономного, но только бл. Августин, в результате противостояния концепции Пелагия, акцентировал, а затем односторонне утрировал идею безблагодатного достоинства человека.

В лице современника блж. Августина – **епископа Немесия Эмесского** (IV – V вв. или сер. V в.) – автора обширного трактата «О природе человека» – мы находим пример исследовательской направленности в русле анализа греко-римского антропологического наследия и поиска возможных путей его синтеза с ветхозаветной и христовцентричной антропологией. Исследовательский опыт епископа Эмесского шире, чем у епископа Иппонского, который ретроспективно сконцентрировался на неоплатонизме; общая же тональность работы «О природе человека» противоположна пессимистическим выводам блж. Августина. Не почтенный Церковью статусом святости, епископ Немесий из Эмессы на протяжении всего своего трактата выдерживает тон глубочайшего почтения к природе человека, демонстрирует обоснованность такого отношения к ней и свои выводы облакает в патетичную форму: «Итак, кто может достойно оценить благородство этого существа (человека), соединяющего в себе самом смертное с бессмертным и совмещающего разумное с неразумным, представляющего своей природой образ всего творения и потому называемого «малым миром» (микрокосмом), удостоенного столь великого промысления (благоволения) Божия, что ради него – все: и настоящее, и будущее, ради него и Бог соделался человеком, – переходящего в нетление и избегающего смертности? Созданный по образу и подобию Божию, он (человек) царствует на небе, живет со Христом, есть дитя Божие, обладает всяким началом и властью. Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, пребывает созерцанием на небе,... с ангелами и Богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами; исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо Божие, делается домом и храмом Божества – и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия... Итак, зная, какого благородства мы причастны,... не посрамям нашей природы, не окажемся недостойными столь великих дарований,... променяв наслаждение всем вечным на кратковременные и незначи-

⁶⁴ См. Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 2003. – С. 112.

⁶⁵ См. Там же. – С. 124, 106.

⁶⁶ Например, «...подтвердили мы, что для жительства доброго и делания правого есть в человеке свободное произволение воли, – так же рассмотрим мы, каковы суть божественные свидетельства о благодати Божией, без которой ничто доброе сотворить не можем» (Августин. О благодати и свободном произволении // А. А. Гусейнов, Г. Ирлитц. Краткая история этики. – М., 1987. – С. 535).

⁶⁷ См. Августин А. О христианской благодати. 2:11// Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Мн., 2007. – С. 249.



тельные удовольствия – наоборот, через добрые дела, воздержание от пороков и благонамеренность, чему наиболее содействует обыкновенно Божество, и через молитвы будем охранять наше благородство»⁶⁸. В чем можно усмотреть причину столь панегирически-возвышенного взгляда на достоинство человека? Патрологи не располагают какими-либо сведениями об особенностях экзистенциального опыта епископа из Эмессы; судя по всему, он не соответствует до-епископальной экзистенции блж. Августина. Кроме того, Немесий Эмесский не использует положения Откровения в качестве фундаментальных для своих размышлений в том объеме, в каком делает это блж. Августин, и не сцепляет их безукоризненно прочной логической цепью. Так, размышляя о свободной воле и провидении, еп. Немесий без кавычек использует слова Христа, пересказывает их: «Бог один только – благ и премудр»⁶⁹. Кроме того, общий стиль мышления у данного автора характеризуется не метафизической, но эмпирической направленностью, не затрагивающей область человеческого подсознания. Например, освещая вопрос половой дифференциации, еп. Немесий ограничивается описанием и некоторым объяснением физиологических фактов, а также утверждением способности человека полностью контролировать «самое действие», которое «безусловно в нашей власти и зависит от души»⁷⁰. Автора не занимают вопросы о том, при каких условиях наша душа оказывается в «нашей» же власти, не является ли эта власть иллюзорной и действительно ли «наша власть» желаемая для человеческой души? Описательная психо-физиологическая парадигма еп. Немесия диктует в данном случае такое утверждение достоинства человека, которое не выходит за рамки античной трактовки его как «homo sapiens».

Несмотря на приверженность епископа Немесия Эмесского языческой трактовке человека как существа разумного и микрокосма, предельно уважительное отношение к философскому наследию греко-римской культуры и открытие некоторых возможностей ее синтеза с теоцентричными представлениями, не последней задачей Немесия, как показывают последующие страницы его трактата, было доказательство превосходства христианской антропологии над языческой именно по вопросу наибольшего обоснования достоинства человека. Так, при анализе воззрений на душу человека античных мудрецов (Фалеса, Пифагора, Гераклита, Демокрита, Платона, Аристотеля, стоиков, неоплатоников), неортодоксальных христианских мыслителей (Евномия и Аполлинария) и манихейцев еп. Немесий показывает, что «самое достойное дело творения – создавать из ничего»⁷¹ и что «душа не может быть признана ни телом, ни гармонией, ни темпераментом, ни иным каким-либо качеством, ... она есть некоторая бестелесная субстанция...»⁷².

В главе «О соединении души с телом», анализируя взгляды Аммония Саккаса и Порфирия, еп. Немесий усматривает в них не только идентичность ортодоксальным, но их доказательство: «...умопостигаемое по существу своему неизменно, ... при соединении оно не уничтожается совместно с тем, с чем соединено»; данное положение «загрязняет уста тем, которые пытаются отрицать соединение Бога с человеком»⁷³, а следовательно, препятствует ликвидации основания Бого-человеческого достоинства.

Проблема человеческого волюнтаризма, раскрытая еп. Немесием Эмесским ретроспективно, в анализе эллинского наследия, решается им по-пелагиански – в этом, видимо, основная причина непочитания мыслителя ни восточной Церковью, ни западной. Достоинство человека, как и все в его жизни, не зависит от рока, фатума, способно возрастать без вмешательства звезд и их «умилостивления» – оно зависит только от добродетели как привычки – результата воспитания⁷⁴: «Ведь он (Fatum) не по достоинству общается (раздает) людям средства для почитания богов: в самом деле, почему этот более достоин, чем тот, когда все суть орудия рока и никто ничего не делает по своему решению, а тем более – по выбору? Ведь при таких обстоятельствах никто не может быть ни

⁶⁸ Немесий Эмесский. О природе человека. – М., 2004. – Гл. I. – С. 20.

⁶⁹ Там же, гл. XLIV, с. 92.

⁷⁰ Там же, гл. XXV, с. 61.

⁷¹ Немесий Эмесский. О природе человека. – М., 2004. – Гл. II, с. 30.

⁷² Там же, гл. II, с. 29.

⁷³ Там же, гл. III, с. 36.

⁷⁴ См. там же, гл. XXXIX, с. 78.



праведным, ни несправедным, а следовательно, – ни достойным, ни недостойным благоволения. А кто равным назначает неравное, тот несправедлив»⁷⁵. Мы видим, насколько основательно скреплены рассуждения Немесия о фатуме, воле и достоинстве человека до-христианской идеей земной справедливости; эти же мерки задают логику аксиоматичной по сути теодицеи: «...нельзя приписывать постыдных и несправедливых действий ни Богу, ни необходимости...»⁷⁶.

Минуя понятие благодати, еп. Немеский находит такое решение вопроса, в котором Провидению отводится существенная роль и которое может рассматриваться как нечто синергийное, – кажущийся односторонним человеческий волюнтаризм в итоге покрывается уверенностью автора в действенность Промысла⁷⁷. Однако идеи Немесия Эмесского не могли послужить противовесом теории блж. Августина о предестинации по причине недостаточной полемической остроты, отсутствия обоснования посредством авторитета Откровения и главное – самого понятия о благодати.

Современником блаженного Августина Иппонского, имеющим идентичные границы жизненного периода, является **св. Иоанн Кассиан Римлянин** (350/360 – 435), который сформулировал такие положения о соотношении Божественной благодати и свободного произволения, которые приняты православием в качестве наиболее приемлемых. Несмотря на почитание блж. Августина (церковный день его памяти – 15 июня), его волюнтаристская крайняя позиция никогда не принималась восточной Церковью сочувственно. С самого начала у нее имелась альтернатива – учение св. Иоанна Кассиана, позднее получившее обозначение как учение о синергии – взаимодействии двух волей – воли Бога и воли человека – в деле спасения последнего. Срединная, синтезная позиция св. Иоанна Кассиана, отвечающая принципу взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства, является наиболее оптимальным решением проблемы свободы воли и намного опережает появление аналогичных теорий Фомы Аквинского и Эразма Роттердамского (XIII в.). Однако отсутствие упоминания об этом в специальной энциклопедической статье⁷⁸ диктует необходимость концентрации нашего внимания именно на учении святого отца восточной Церкви как отстаивающем достоинство человека в тот период, когда распространение получали крайности. Кроме того, теория св. Иоанна Кассиана отвечает сегодняшним постгуманистическим настроениям, выражающим разочарованность в самодостаточности человеческого волеизъявления.

В главе «О Божественной благодати и свободном произволении как производителях духовной жизни» поучений св. Иоанна Кассиана Римлянина, собранных в «Добротолюбии» под общим названием «Обозрение духовной брани», размышления ведутся по нарастающей: начиная с утверждения всеобъемлющего распространения Божьей воли и на дела, и на помышления человека – к акцентированию момента всеобщности распространения благодати – и, через замечание о сложности понимания существа проблемы, к указанию на участие свободного человеческого произволения в деле спасения⁷⁹. Достоинство человека закрепляется в данном случае в утверждении человеческой свободы приятия или отвержения благодати: «...в человеке всегда пребывает свободное произволение принимать или не принимать сии благодатные воздействия»⁸⁰. Причем св. Иоанн Кассиан подчеркивает несущественность последовательности в процессе проявления воли и благодати, практически сводит очередность к одномоментности⁸¹. Предваряет данную синергийную кульминацию аксиоматичная защита достоинства человеческой при-

⁷⁵ Немесий Эмесский. О природе человека. – М., 2004. Гл. XXXVI, с. 73.

⁷⁶ Там же, гл. XXXIX, с. 78.

⁷⁷ «...никто не должен отрицать Промысла, потому что он печется о людях не исключительно одним каким-либо способом, но многими и разнообразными. <...> Кроме того, Бог – благ, а будучи благим, Он благотворителен, если же благотворителен, то промышляет». – Там же, гл. XLII, с. 84.

⁷⁸ См.: Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 424 – 430 (ст. «Свобода воли»).

⁷⁹ Святого Иоанна Кассиана обозрение духовной брани // Добротолюбие. Т. 2. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 188 – 191, с. 126 – 128.

⁸⁰ Там же, 193, с. 128.

⁸¹ См. там же, 193, с. 129.



роды посредством отрицания ее способности только ко злу⁸². Св. Иоанн Кассиан подчеркивает достоинство всякого человека, поскольку благодать всеобъемлюща, изливается на каждого представителя сущего; Бог, как «нежнейший Отец» и «сострадательный врач»⁸³, заботится о спасении своих созданий. Только одно условие есть у так утверждаемого достоинства человека – всеблагодать Творца: его благодать всегда подается даром, нет заслуженной благодати, «потому что за малые наши усилия воздает с безмерною щедростью»⁸⁴. Таким образом, в благодати, согласно св. Иоанну Кассиану, равное достоинство каждого обуславливается ценой всеобщего недостойнства перед Богом. Парадоксальность данного принципа очевидна: достоинство свободного произволения утверждается через признание недостойнства получения благодати.

Однако было бы неверным считать св. Иоанна Кассиана приверженцем уравнивания достоинства людей – он вводит градационную систему достоинства, которая действует в границах способности к богопознанию. В отличие от Климента Александрийского, который также свою этико-антропологическую систему основал на дифференциации понятий «раб Божий» и «друг Божий», св. Иоанн Кассиан в большей степени обращается к евангельскому авторитету и формулирует трехступенчатую парадигму человеческого достоинства. Стремящийся к совершенству должен восходить от начального этапа страха наказания, который свидетельствует о рабском состоянии души, к этапу надежды, на котором человек уподобляется наемнику, «ибо действует в ожидании будущего воздаяния»⁸⁵. Само совершенство, к которому призывал Христос, являет любовь человека к Богу, любовь к деянию добра не из страха наказания и не из надежды на воздаяние. Это «Богopodobие», или «состояние усыновления» даже превышает, согласно св. Иоанну Кассиану, состояние «образа и подобия»⁸⁶. Наивысшее достоинство человека достигается способностью любить врагов, поскольку и Бог «обильно изливает всякие блага на достойных и недостойных»⁸⁷. Таким образом получают гармоничное соединение идеи св. Иоанна – идея всеобъемлющей благодати Творца и идея богopodobия человека.

В иерархии космологической системы **Псевдо-Дионисия Ареопагита** (VI в.) местоположение человека позволяет говорить о его заданно-фиксированном «среднем» достоинстве, соответствующем положению между областью животного и областью ноуменального первого уровня, который составляют Ангелы, Архангелы и Начала. Приращение достоинства организуют при этом те факторы, которые способствуют не только восхождению на пути обожения, но и помощи в направлении по нему низлежащих существ⁸⁸. В понимании обожения Ареопагит отходит от неоплатонических представлений об отождествлении с Богом человеческих существ – они «лишь» становятся «всцело Божьими»⁸⁹, то есть сохраняют достоинство целостности. В конечных пределах богопознания, как мыслит их Псевдо-Дионисий, не умаляется достоинство телесности за счет спиритуализма: «...мы станем нетленными и бессмертными, достигшими состояния блаженства и уподобившись Христу, мы... всегда с Господом будем, наслаждаясь Его видимым Богоявлением»⁹⁰. Процесс движения по восходящей, «наращивание» достоинства было бы невозможно, если бы божественные энергии убывали от уровня к уровню, что характерно для эманационной модели неоплатоников. В человеке не возникло бы желание Бога, если бы он воспринимал небольшую долю энергии, не ведая той, которой насыщаются уровни ангельского мира. Вся заслуга Ареопагита в решении вопроса об онтологическом достоинстве человека в том и состоит, что в синтезе неоплатонизма и христианства, в иерархической системе мироздания он настоятельно утверждает возможность получения

⁸² Святого Иоанна Кассиана обозрение духовной брани // Добротолюбие. Т. 2. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 188 – 191, с. 128.

⁸³ Там же, 195, с. 129.

⁸⁴ Там же, 194, с. 129.

⁸⁵ Там же, 217, с. 147.

⁸⁶ См. там же, 220, с. 149 – 150.

⁸⁷ Там же, 216, с. 146 – 147.

⁸⁸ См.: Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл. 13 // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. – СПб., 2006. – С. 98 – 106.

⁸⁹ См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах, I:4 // Там же. – С. 127 – 132.

⁹⁰ Дионисий Ареопагит. О божественных именах, I:4 // Там же.



всецелостной благодати на каждом уровне бытия: «...единое свойство целого Божества проявляется в том, чтобы причащающимся Его уделяться всецело, а не частично...»⁹¹.

В духовной системе **прп. Максима Исповедника** (580 – 662 гг.) выделяются следующие аспекты, локализирующие общую мотивационную установку на обоснование и защиту достоинства человека: 1) космологический аспект домостроительства, который включает в себя представление о миротворческом замысле как взаимообратимости бого-человеческого, об обожении в процессе кинесиса; 2) христоцентричный аспект бого-человеческого двоеволия, обуславливающий достоинство человека как существа, призванного к объединению противоположных космических элементов; 3) этический аспект аскетического делания. Итак, идея достоинства человека в богословии прп. Максима Исповедника инспирируется изначальной человекосоразмерной онтологической парадигмой – теоцентризм обуславливает антропоцентризм мироздания: «Основавший бытие всякой твари... прежде всех веков... имел о нем преблагий совет (решение), чтобы... и Самому стать человеком,... и человека сделать чрез соединение с Собою богом»⁹². Гениальная формула Бого-человеческого достоинства, выявленная еще св. Иринеем Лионским, получает у прп. Максима антропологически-центрированное выражение через наделение человека трех-функциональным единствообразующим достоинством – достоинством микрокосма, достоинством обожения и достоинством воссоединяющего посредника, космического медиатора.

Достоинство человека в системе прп. Максима получает атрибут амбивалентности. С одной стороны, богослов отмечает неполноценность, несамодостаточность тварного – исток, причина и цель внеположены тварному, поскольку чувственный космос есть символ ноэтического. С другой стороны, онтологическое, то есть безусловное обоснование достоинства тварного только и возможно в ситуации признания предсуществования в Боге логосов земного бытия⁹³. Общий пафос мироприятия, свойственный прп. Максиму, обусловлен метафизическим обоснованием достоинства эмпирического посредством теории логосов, содержащихся в Боге как сущности каждой вещи тварного мира. Именно поэтому полнота достоинства тварного обретается в литургическом действии, когда реально-символически осуществляется исполнение божественного замысла о мире. Из признания возможности обожения в нашем эоне вытекает рассмотрение литургии как движения к обожению, в котором верные «по усыновлению через благодать могут быть и называться богами»⁹⁴. В концепции обожения, то есть стяжания божественного достоинства, важным представляется у прп. Максима момент несогласованности с теорией Оригена об изначальной порочности движения, явившемся способом разъединения с божественной блаженной статикой созерцания. Для прп. Максима движение есть единственный путь приобщения вещественного к логическим прототипам, есть тот способ существования, который должен быть выверен в соответствии с божественным замыслом; и эту согласованность представляется способной осуществить только волевая тварность, то есть человек. Данная онто-медиативная функция человека, сообщающая ему достоинство космического устроителя, обусловлена его микрокосмической сущностью – разумом⁹⁵. Однако задачу медиации после грехопадения оказывается способным решить только Христос – в нем осуществляется воссоединение противоположностей, разделяющих мир⁹⁶. И это не замещение, но актуализация потенции человеческого достоинства, человеческого призвания: человек-Церковь, как соотнесенные образы, благодаря Христу, осуществляют свою миссию движения космоса к «предлежащим логосам», к архетипам, лишенным двойственности и распада. Этот процесс есть обожение космоса – вмещение всем вещественным божественных энергий: образ может обладать той же энергией, что и архетип, посредством Христа, в котором осуществляется перихоресис божественной и человеческой природ. В

⁹¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах, II:5 // Там же. – С. 149 – 150.

⁹² Цит. по: Г. Флоровский. Восточные отцы Церкви. – М., 2005. – С. 559.

⁹³ См.: Прп. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. – Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 157 – 169.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ См.: Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. – М., 2005. – С. 569 – 570.

⁹⁶ См.: Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения преподобного Максима Исповедника. – Мартис, 1993. – Т. 1. – С. 215 – 259.



системе прп. Максима Исповедника понятие «достоинство человека» имеет, таким образом, значение должностования, оно есть выражение божественного замысла о человеке, которое обретает реальность только благодаря нозтической проекции; это понятие концентрирует в себе представление о главенствующем антропном логосе и используется прп. Максимом в значении «соответствие первообразу, или архетипу».

Для развития святоотеческой концепции достоинства человека большое значение, наряду с вышеизложенной идеей онто-медиативной функции человека, имеет учение преп. Максима⁹⁷ о равноправном совмещении во Христе двух волей – божественной и человеческой, которые, как зафиксировано Константинопольским собором в 680 году, соединены «неслиянно и нераздельно». Это равновесие божественного и человеческого в онтологическом камертоне, каковым является Спаситель, представляется предельно важным для укоренения человеческого достоинства в христоцентричном мироздании. Христос выступает при этом и нозтическим гарантом реальности феноменального мира, образует онтологически закрепленный концепт достоинства человека и его процессуальности, зафиксированной в схеме генезис – кинесис – статис, выраженной всем ходом исторического развития. Диофизитизм прп. Максима, развивая линию Халкидонского догмата, способствует сохранению определенной автономии человеческого: оно не растворяется в Божественном, не поглощается, не искажается, но пребывает в своем достоинстве целостности, волевой и энергетической независимости. Как справедливо замечает Оливье Клеман, «если бы христианство стало монофизитским или монофелитским, то было бы трудно утверждать человеческое измерение истории, трагическую и творческую свободу человека, само существование твари и преображать эти утверждения в христианский гуманизм...»⁹⁸.

Однако этот односторонне панегирический взгляд требует конкретизации. Прп. Максим наделяет человека гномической, то есть избирательной волей, отличающейся от естественной воли Христа, которая никогда не колеблется. В этой связи размышления о свободе воли человека приобретают дискретный характер: ее наличие, с одной стороны, свидетельствует о возможности выбора, с которым и связывает достоинство человека поверхностный, профанный гуманизм; но с позиций христианских, такая свобода личного выбора есть свобода мнимая, поскольку она противоестественна. К онтологическому достоинству человека гномическая воля имеет отношение отрицательное – выбор таит в себе потенцию уклонения от цели, которой является соединение с Богом.

Дифференциация человеческого достоинства и недостойности производится прп. Максимом в эсхатологической перспективе апокатастасиса таким образом, который признается наиболее приемлемым для ортодоксии, в противовес учениям об апокатастасисе Оригена и св. Григория Нисского. Согласно прп. Максиму, Бог соединится и с достойными, и с недостойными; но если первым соединением дарует «непостижимое наслаждение», то другим – «невыразимую муку», поскольку произойдет «соединение с недостойными вопреки благодати»⁹⁹.

В «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (675 – 749 гг.) не находят себе места прямые высказывания в адрес достоинства человека. Само понятие «достоинство» в антропологическом ракурсе используется в следующих случаях: во-первых, при объяснении внутреннего механизма дьявольского действия («...этот лжец и прельщает Адама надеждою на получение божеского достоинства...»)¹⁰⁰; во-вторых, в случае толкования промыслительных действий Бога, «достойно помогающего тем, которые своею правою совестью добровольно избирают добро» и «достойно» порицающего тех, кто избирает «порочные дела»¹⁰¹; и наконец, для характеристики качества участия в «святых и пречистых таинствах Господних» («...для тех, которые с верою – дос-

⁹⁷ См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Мн., 2007. – С. 317, 319, 324 – 325.

⁹⁸ Оливье Клеман. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви. – М., 1994. – С. 363.

⁹⁹ Малков П. Предпосылки учения об апокатастасисе у отцов церкви // Православное учение о человеке. – М. – Клин. 2004. – С. 118 – 119.

¹⁰⁰ Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. – Ростов-на-Дону, 1991. Репринт. – Кн. 2, гл. XXX, с. 190.

¹⁰¹ Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. – Ростов-на-Дону, 1991. Репринт. – Кн. 2, гл. XXIX, с. 113, а также см. Кн. 2, гл. III, с. 119.



тойно принимают, оно бывает во оставление грехов..., для тех же, которые причащаются с неверием – недостойно, бывает в наказание и кару...»¹⁰²).

Косвенное удостоверение достоинства человека прп. Иоанн Дамаскин производит посредством описания основных представлений святоотеческой антропологии, а именно излагая учение о человеке как образе и подобии Божиих. Богослов фиксирует основное из всего сказанного святыми отцами по поводу понимания ими человеческого богоподобия: образ означает разумность и одаренность свободной волей, подобие – совершенствование посредством добродетели¹⁰³.

Данная интерпретация понятия «образ Божий» содержит в себе потенцию оформления категории «личность человека», которая может выступить в качестве объединяющей для западного и восточного понимания. Если, согласно первому пониманию, личность есть существо разумной природы, а согласно второму, личность есть человек, преодолевающий свою природу, то, по утверждению прп. Иоанна Дамаскина, «человек, будучи разумным, скорее ведет природу, нежели ведется ею...»¹⁰⁴. Таким образом, формула преподобного включает в себя и причину, и последствия, и обязывающее должностное отношение того особого положения человека в мироздании, которое обозначается святоотеческой категорией «личность человека».

В рамках теоцентризма, как показывает прп. Иоанн Дамаскин, все возможные представления о достоинстве человека связываются с Богом, который «чрез общение с Собою возвысил его до нетления»¹⁰⁵, отпадение от Бога есть начало тех космологических сцеплений, которые ведут к утрате достоинства – искажению образа в человеке: «...смерть произошла через человека... А все прочее должно быть приписано Богу...»¹⁰⁶, то есть человеческое происхождение и существование, управление и спасение.

Прп. Иоанн Дамаскин не исползует в своей антропологии понятие «обожение», хотя описывает его предел как участие в божественном свете тех, кто «вследствие своего тяготения к Богу делается Богом»¹⁰⁷. Данная формулировка, не полагая начало размышлениям о синергичности и не являясь выводом их, все же утверждает достоинство человека как свободного существа, могущего «преуспевать в добре, получая содействие со стороны божественной благодати...»¹⁰⁸.

Примечательным фактом является почти тождественное сходство основных антропологических положений «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и трактата Немесия Эмесского «О природе человека». Не является ли курьезной ситуация, при которой по прошествии семи веков развития святоотеческой мысли автор, не предпринимая широких шагов компилятивного характера, в основном излагает подход неканонизированного епископа, отразившего в своем произведении большое уважение к эллинской мудрости? Только понятие «микрокосм» св. Дамаскин преобразует в понятие «второй мир: малый в великом», указывая при этом и на признаки величия первоизданного человека, и на причину его ничтожности – гордыню¹⁰⁹.

Сравнивая подходы к освящению вопроса о достоинстве человека, следует повторить ранее обозначенное отсутствие у прп. Иоанна Дамаскина патетичных высказываний в адрес человека и наличие такового у еп. Немесия Эмесского (см. выше). Однако, если в трактате «Первое защитительное слово против порицающих святые иконы» св. Дамаскин утверждает, что достоин поклонения только Бог¹¹⁰, то в «Точном изложении...» в главе «Об иконах» богослов пишет: «...из-за чего мы поклоняемся друг другу, если не

¹⁰² Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. – Ростов-на-Дону, 1991. Репринт. Кн. 4, гл. XIII, с. 294 – 295.

¹⁰³ См. там же, Кн. 2, гл. XII, с. 151.

¹⁰⁴ Там же, Кн. 2, гл. XVII, с. 181.

¹⁰⁵ Там же, гл. XXVII, с. 201.

¹⁰⁶ Там же, Кн. 2, гл. XXVII, с. 182.

¹⁰⁷ Там же, Кн. 2, гл. XII, с. 152.

¹⁰⁸ Там же, Кн. 2, гл. XII, с. 153.

¹⁰⁹ Там же, Кн. 2, гл. XII, с. 152.

¹¹⁰ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Первое защитительное слово против порицающих святые иконы. – М., 1997. – XIV, с. 231.



потому, что мы сотворены по образу Божию?»¹¹¹. В этой лаконичной формулировке достоинства человека усматривается перекресток и ветхозаветной антропогенной мифологии, и святоотеческого утверждения «честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз»¹¹², и учения Христа – «...истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25:40).

В трактате «Первое защитительное слово против порицающих святые иконы», явившемся в период иконоборческого движения сильнейшим идейным выражением устремлений иконопочитателей утвердить значимость и необходимость икон в христианской жизни и богослужении, аргументация св. Иоанна Дамаскина базируется на христологичной апологии вещества, материи¹¹³, и как следствие – утверждает достоинство тварного, достоинство человека, воипостазированного Христом: «...поклоняюсь Создателю, подобно мне сделавшемуся сотворенным и, не уничивив Своего достоинства и не испытав какого-либо разделения, снизошедшему в тварь, чтобы прославить мое естество и сделать участником в божественном естестве»¹¹⁴. Обоснование иконопочитания также основано на действии закона взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства: в изображении Христа утверждается истинность воплощения Бога-Слова, представленный в изображении человеческого тела Христос свидетельствует о божественном достоинстве человека.

Итак, в развитии святоотеческой мысли IV – VIII веков особенно важными представляются те концепты, которые напрямую способствовали формированию ортодоксальных позиций в отношении проблем сущности и природы Христа как онтологического условия достоинства человека. Святыми отцами действительно, как показывает данное исследование, в жесточайшей идеологической полемике было защищено онтологическое достоинство человека в лице Богочеловечества Иисуса Христа. Для наглядности конкретного обоснования данного положения зафиксируем в таблице итоги исследования:

Святоотеческая идея	Оппозиционная идея	Антропологическая проекция богословской полемики		Оросы Вселенских соборов
		утверждение достоинства человека	ущемление достоинства человека	
Св. Афанасий Великий «Через воплощение Слова Разум, от Которого исходит все, открылся как Посланник и Святой... Он действительно принял человечность, чтобы мы стали Богом» ¹¹⁵ .	Арий Бог – замкнутая в своей трансцендентности монада, Христос при этом – высшая тварь, нравственно совершенное существо ¹¹⁶ .	В утверждении св.Афанасия Великого закрепляется идея надприродного достоинства человека, обусловленного богочеловечеством Иисуса Христа.	Отрицая божественное достоинство Христа, его бого-человеческую посредническую силу, Арий лишал и человека того высшего достоинства, которым является обожение – реальное соединение человека с Богом.	Протокол Первого Вселенского собора (325 г.) до нашего времени не сохранился. Известно, что на этом Соборе был выработан церковный догмат о единосущности Бога-Отца и Бога-Сына и составлен Символ веры, устанавливающий исповедо-

¹¹¹ Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1991. Репринт. – Кн.4, гл. XVI, с. 307.

¹¹² Там же.

¹¹³ «Почитаю же и благоговейно и пред остальным веществом, при посредстве которого соделалось мое спасение, как пред исполненным божественной силы и благодати. Или *древо крестное*, трижды счастливое и *треблаженное*, не-вещество? Или не-вещество достойная почтения и святая гора? <...> Не порицай вещества, ибо оно не-достойно презрения. Из того, что произошло от Бога, нет ничего достойного презрения. Это [т.е. презрение вещества] – мнение Манихеев. Но то одно только достойно презрения, что не от Бога имело причину, а что есть наше изобретение вследствие своевольного отклонения и направления воли от того, что сообразно с природою, к тому, что противоположно ей, – т.е. грех». (Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Первое защитительное слово против порицающих святые иконы. – М., 1997. – XVI, С. 232).

¹¹⁴ Там же, IV, – С. 179.

¹¹⁵ Св. Афанасий Великий. О воплощении // Св. Афанасий Великий. Творения. – М., 1994. – С. 75.



<p>Св. Григорий Богослов «...не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»¹¹⁶. Сотериологические предпосылки обоснования полного восприятия Христом человеческой природы: человек не спасается, если не воспринимается Христом полностью.</p>	<p>Аполлинарий Тезис о невозможности соединения двух совершенных природ. Для единства требуется некоторое умаление человеческого во Христе: «несовершенное, соединившись с совершенным, не порождает двойства»¹¹⁹.</p>	<p>Восприятие полноты человеческого осуществляется при условии возможности отъятия греха от человеческой сущности – грех не сущностное, но привносимое в человеческую природу качество. Поэтому акт воочеловечивания Бога удостоверяет высокое достоинство человека.</p>	<p>Посредством лишения Спасителя человеческих ума и воли на том основании, что они греховны, ущемляется достоинство человека как призванного к воссоединению с Богом.</p>	<p>вание единосущия, в противовес оппозиционной теории подобосущия¹²².</p>
<p>Св. Максим Исповедник Во Христе равноправно совмещаются две воли – Божественная и человеческая.</p>	<p>Патриарх Сергий «...Мы исповедуем, что есть только одна воля Господа нашего Иисуса Христа, ...ибо ни на одно мгновение Его плоть, одушевленная душою разумною, не отделяется от Бога Слова, ипостасно соединенного с ней, и что она не действовала по собственному почину и в противность воле Слова, но только тогда и так, как хотел Бог Слово» (Из «Экфесиса», декрета о вере императора Ираклия)¹²⁰.</p>	<p>Равновесие Божественного и человеческого в онтологическом «камертоне», каковым является Спаситель, предельно важно для укоренения человеческого достоинства в христоцентричном мироздании. Диофизитизм способствует сохранению определенной автономии человеческой сущности: она не растворяется в Божественном, но пребывает в целостности, волевой и энергетической независимости.</p>	<p>Позиция монофелитов ведет к нивелировке свободы воли человека, к растворению человеческого в Божественном</p>	<p>IV Вселенский собор 451 г. в Халкидоне. «... мы ... учим исповедовать ... Господа нашего Иисуса Христа, Совершенным по Божеству и ... Совершенным по человечеству; Подлинно Бога и... подлинно человека: из разумной души и тела. Единосущным Отцу по Божеству и... единосущным нам по человечеству. Подобным нам во всем, кроме греха. ... Христа, Сына, Господа Единородного, познаваемым в двух природах неслитно, непреращенно, неразделимо, неразлучимо»¹²³</p>
<p>Св. Иоанн Дамаскин «...поклоняюсь Создателю, подобно мне сделавшемуся сотворенным и, не уничтожив Своего достоинства и не испытывав какого-либо разделения, снизошедшему в тварь, чтобы прославить мое естество и сделать участником в божественном естестве»¹¹⁷.</p>	<p>«Если икона претендует изобразить Божество, то получается Божество ограниченное... Что бы мы ни назвали из поднебесной твари, нет другого...</p>	<p>Обоснование иконопочитания основано на действии закона взаимообусловленности Божественного достоинства: в изображении</p>	<p>В данном случае нарушается принцип взаимобусловленности Божественного человеческого достоинства за счет явного понижения необожженной тварности.</p>	<p>VI Вселенский собор (680 – 681 гг.) «... в Нем и две природные воли, и два природных желания, и два природных действия нераздельны, неизменны, неразлучны, неслиянны. И две природные воли, не противоположные одна другой...Но Его человеческое желание не противоречит..., а подчиняется Его божественному и всемогущему желанию»¹²⁴.</p>

¹¹⁸ См. Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. – М., 2005. – С. 42.

¹¹⁶ Св. Григорий Богослов. Послание 1. К пресвитеру Кледонию против Аполлинария // Св. Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 т. – Мн., 2000. – Т. 1, – С. 316.

¹¹⁷ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Первое защитительное слово против порицающих святые иконы. – М., 1997. – XVI, – С. 232.

¹¹⁹ Флоровский Г. Восточные отцы Церкви – М., 2005. – С. 171.

¹²⁰ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – Минск, 2007. – С. 314.



	<p>образа, который мог бы изобразить Его воплощение. Итак, только евхаристия служит иконой животворящей плоти Его»¹²¹. (По материалам иконоборческого собора 754 г.)</p>	<p>Христа утверждается истинность воплощения Бога-Слова, представленный в изображении человеческого тела Христос свидетельствует о божественном достоинстве человека.</p>		<p>VII Вселенский собор (787 г.) «...мы храним... все церковные предания... Одно из них есть изображение иконной живописью,... служащее нам удостоверением подлинного, а не призрачного воплощения Бога-Слова...»¹²⁵.</p>
--	---	---	--	---

В процессе систематизации взглядов святых отцов IV – VIII веков на достоинство человека обозначились несколько тематических направлений, концентрирующих святоотеческие идеи:

- 1) специфика интерпретации ветхозаветной антропогенной формулы «образ Божий» как фундаментального основания утверждения онтологического достоинства человека;
- 2) особенности методологических подходов к решению вопроса о достоинстве человека;
- 3) конкретика смыслового наполнения богословско-этической категории «достоинство человека»;
- 4) интерпретация ветхозаветной антропогенной формулы «подобие Божие» как выражения сущностной идентичности понятия «достоинство человека»;
- 5) определение путей стяжания достоинства человека;
- 6) особенности святоотеческой адъективации этической категории «личность».

1. Итак, онтологическое достоинство человека в учениях святых отцов фундируется следующими подходами к интерпретации формулы «образ Божий»:

- а) у св. Василия Великого образ Божий в человека понимается как разумное начало души, позволяющее владычествовать над остальной тварью;
- б) св. Григорий Нисский, как и св. Григорий Богослов¹²⁶, св. Максим Исповедник¹²⁷ и св. Иоанн Златоуст¹²⁸, вторит изъяснениям св. Василия Великого, называя отражением образа Божия в человеке царственность и премудрость и добавляя при этом, что в человеке имеются начатки всякого блага. При этом «образ» и «подобие» не дифференцируются св. Григорием: в человеке изначально заложено богоподобие как гарантия богопознания;
- в) св. Максим Исповедник связывает образ Божий в человеке с его способностью осуществлять онто-медиативную функцию, т. е. быть посредником между ноэтическим и тварным мирами. Эта способность – производная от микрокосмичности, разумности человека;
- г) св. Иоанн Дамаскин, синтезируя взгляды предшественников, связывает значение образа с разумностью, следствием которой является свободная воля. Ее наличие в человеке, как показывает наше исследование, не подвергалось сомнению ни одним из святых отцов,

¹²² См. там же, с. 115 – 116.

¹²³ Каргашев А. В. Вселенские Соборы. – М., 1994. – С. 343.

¹²⁴ Там же, с. 371.

¹²¹ Там же, – С. 332.

¹²⁵ Там же, – С. 409.

¹²⁶ См. Св. Григорий Богослов. Стихотворения богословские. 8, 75 // Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том второй: Стихотворения. Письма. Завещание. – М., М., 2007. – С. 27.

¹²⁷ См. Св. Максим Исповедник. Главы богословские. 1, 11 // Творения преподобного Максима Исповедника. – Мартис, 1993. – С. 14.

¹²⁸ См. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Бытия // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. – Изд. «Златоуст», 1994. – Том восьмой. Книга третья. Беседа четвертая. – С. 75 – 81.



помимо блж. Августина; именно признание этой изначальной богосродной данности обуславливало возможность этических и сотериологических вероучительных идей.

2. Особенность методологии решения вопроса о достоинстве человека представлена следующими конкретными подходами святых отцов:

а) св. Афанасий Великий в трактате «О воплощении», явившемся основополагающим в деле утверждения единосущия Христа Богу-Отцу, косвенно принижает достоинство человека через констатацию человеческой немощи, которая не может присутствовать в Сыне Божиим. Достоинство человека доказывается от противного, через утверждение того, что Христос не простой человек, но Сын Божий, и только поэтому, приобщаясь к нему, человек имеет возможность восстановить свое утраченное достоинство богоподобия;

б) через различение сущности Бога и его «энергий» св. Василий Великий обосновывает, с одной стороны, непостижимость Божественной сущности, а с другой – утверждает этический путь постижения Божественных «энергий»: поскольку они вложены в человека при его творении, постольку самопознание является средством богопознания. В самом приеме онто-гносеологической Бого-человеческой аналогии заложено видение высочайшего достоинства человека;

в) в полемике с Аполлинарием св. Григорий Богослов исходит из понимания того, что обосновать полное восприятие Христом человеческой природы, за исключением ее греховности, возможно только исходя из сотериологических предпосылок. Кроме того, грех, в соответствии с данным подходом, трактуется не как сущностное, но как привносимое в человеческую природу свойство;

г) св. Григорий Нисский основывает свою антропологию на утверждении креационизма, который, в противовес эманационной модели мироздания, в наибольшей степени соответствует принципу взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства. Из этого же принципа вытекают как катафатические, так и апофатические концепты достоинства человека;

д) в системе блж. Августина – его историософии, богопознании и учении о Троице – косвенно открываются пути утверждения достоинства человека;

е) Немесием Эмесским доказательство непревзойденного достоинства человека основано на анализе антропологических эмпирических, психо-физиологических фактов;

ж) св. Иоанн Кассиан Римлянин в утверждении синергийной сотериологии исходит из принципа взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства;

з) Псевдо-Дионисий Ареопагит в своей иерархической системе мироздания утверждает возможность получения всецелостной благодати на каждом уровне бытия;

и) св. Максим Исповедник в утверждении достоинства человека как онтологического посредника в процессе одухотворения тварного составляющей мироздания исходит из признания движения как единственного пути приобщения вещественного ноэтического.

3. Особенности смыслового наполнения богословско-этической категории «достоинство человека» представлены следующими положениями святых отцов:

а) св. Афанасию Великому принадлежит обоснование такого достоинства человека, которое вытекает из новозаветной специфики: человек не только образ и подобие Божии, но сопричастник Божий в человечестве Слова. В трактате «О воплощении» впервые употребляется выражение «христианское достоинство»;

б) св. Василий Великий, именуя человека «достойным существом» и «малым миром», считает самопознание средством богопознания и в самом человеке видит этический «камертон»;

в) св. Григорий Богослов специфику достоинства человека усматривает в его срединном положении (в соединении невидимой и видимой природы, проникновением великого в малое (разумной души в тело) и т. д.). Взаимообусловленность Бого-человеческого достоинства именуется св. Григорием Богословом «сорастворением достоинства»;

г) св. Григорий Нисский обосновывает необходимость преодоления античного представления о достоинстве человека как микрокосме; переходит от катафатического перечисления атрибутов божественного в человеческом образе к апофатическому закреплению его достоинства;



д) св. Иоанн Златоуст настаивает на принципиальном различии животной и человеческой природы, достоинство человека основывается на взаимодополнении природного дара души и приобретаемого дара Святого Духа;

е) блж. Августин, при всей остроте акцентуализации человеческого достоинства, посредством взаимодоказуемости состава человеческой и Божественной сущности, а также возможности богопознания утверждает достоинство человека;

ж) Немесий Эмесский видит в человеке не поддающееся адекватной оценке достоинство и наделяет человека такими атрибутами, как «малый мир» и богоподобие, усматривая в нем цель домостроительства и констатируя царственность внутрикосмического положения;

з) св. Иоанн Кассиан Римлянин достоинство человека усматривает в утверждении человеческой свободы в приятии или отвержении благодати, при этом равное достоинство каждого обуславливается ценой всеобщего недостойнства перед Богом;

и) в космологической иерархии Псевдо-Дионисия Ареопагита местоположение человека позволяет говорить о его заданно-фиксированном достоинстве посредника между областью животного и областью ноуменального первого уровня;

к) св. Максим Исповедник наделяет человека онто-медиативным и амбивалентным достоинством;

л) св. Иоанн Дамаскин понятие «микрокосм» преобразует в понятие «второй мир: малый в великом».

4. В святоотеческой интерпретации ветхозаветной антропогенной формулы «подобие Божие» выражается полнота семантического наполнения понятия «достоинство человека»; в святоотеческой традиции устанавливается семантическая идентичность представлений об удостоенности человека, обожении, богопознании и богоподобии. Данное утверждение обосновывается следующими положениями:

а) св. Василий Великий, напоминая о том направлении человеческого развития, которое указано в Евангелии («Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен есть»), конкретизирует: свойство божественного совершенства есть всеблагодать. Поэтому в стяжании богоподобия, или человеческого достоинства, необходимо облечься во Христа, то есть милосердие и всеблагодать. Кроме того, самопознание, согласно св. Василию Великому, является средством богопознания, и в этом приеме по аналогии Бог-человек заложено видение высочайшего достоинства человека;

б) св. Григорием Нисским догреховная человеческая природа трактуется как участница всякого блага, принявшая крещение – как призванная к подражанию царскому достоинству Иисуса. Взаимообусловленность достоинства Творца и высшей твари понимается в качестве гарантии восстановления павшего человека, которое предполагает возвращение бывшего достоинства перводанного образа. Человеческое достоинство отличается при этом от божественного непрерывающейся способностью к движению – процесс теозиса бесконечен, если первообраз – в бытии, то образ сотворенный – в становлении, и его достоинство – в развитии;

в) подобие Божие св. Иоанн Златоуст усматривает в таких человеческих качествах, как кротость и смирение, при этом самосознание человека как существа достойного обуславливается обязывающей благодарностью человеколюбивому Творцу. Св. Иоанн Златоуст полагает: достоинство не является безусловным в проекции богоотношения, однако закрепление онтологического достоинства человека является первичным по отношению к условию соответствия ему; достоинство не есть результат заслуг, но есть изначальное требование их;

г) св. Иоанн Кассиан св. Иоанна Кассиана вводит градационную систему достоинства, которая действует в границах способности к богопознанию. Формулируя трехступенчатую парадигму человеческого достоинства, св. Иоанн Кассиан назидает стремящегося к совершенству восходить от начального этапа страха к этапу надежды и от него – к совершенству, являя любовь к деянию добра не из страха наказания и не из надежды на воздаяние. Это «Богоподобие», или «состояние усыновления» даже превышает, согласно св. Иоанну Кассиану, состояние «образа и подобия». Наивысшее достоинство человека достигается способностью любить врагов, поскольку и Бог «обильно изливает всякие блага на достойных и недостойных»;



д) Пс. – Дионисий Ареопагит в понимании обожения отходит от неоплатонических представлений об отождествлении с Богом человеческих существ – они «лишь» становятся «всецело Божьими», то есть сохраняют достоинство целостности. В конечных пределах богопознания, как мыслит их Псевдо-Дионисий, не умаляется достоинство телесности за счет спиритуализма;

е) в системе прп. Максима Исповедника понятие «достоинство человека» имеет значение долженствования, оно есть выражение божественного замысла о человеке, которое обретает реальность только благодаря нозетической проекции. Ее полнота отражается, согласно диофизитизму, выражается в истончении гномического волеизъявления человека;

ж) прп. Иоанн Дамаскин лаконично формулирует богоподобие как совершенствование посредством добродетели. Преподобный не использует в своей антропологии понятие «обожение», хотя описывает его предел как боговидение, участие в божественном свете тех, кто «вследствие своего тяготения к Богу делается Богом».

5. «Методикой» стяжания достоинства можно именовать следующие святоотеческие положения:

а) св. Афанасий Великий в «Житии преп. Антония» описывает монашеский путь обожения как стяжания богочеловеческого достоинства. Это путь, отличный от интеллектуального приобщения Богу, путь аскетического преодоления человеком своей греховной природы посредством охристовления. «Житие преп. Антония» фиксирует методу мироотреченного подвижничества, направленного на стяжание такого достоинства, которое в православии получает статус святости, закрепляющий факт обоженного состояния человека;

б) ближайшие преемники преп. Антония Великого – св. Макарий Египетский, св. Марк Подвижник и прп. авва Исая (IV в.), а также Иоанн Кассиан Римлянин, св. Ефрем Сирианин и прп. Нил Синайский (IV в.), в последующие века – прп. Исихий, пресвитер Иерусалимский и авва Зосима (V в.), св. Иоанн Лествичник, св. Исаак Сирианин, свв. Варсануфий и Иоанн (VI в.), прп. Авва Дорофей (к. VI – н. VII вв.), св. Феодор Студит (VIII в.) и св. Григорий Синаит (XIV в.), раскрывают путь стяжания богочеловеческого достоинства как борьбу с восемью главными страстями в условиях оставления «мира»;

в) св. Василий Великий предельно широко определяет способ борьбы человека за свое достоинство как освобождение из-под власти страстей – источника греха. Направление освобождения – очищение поврежденного бесовским прилогом сознания;

г) св. Иоанн Златоуст настаивает на принципиальном различии животной и человеческой природы и заостряет внимание на призванности человека укрепить себя в противостоянии тварности, подавить в себе «зверские помыслы», не позволять себе «унижаться до неразумности» бессловесных;

д) согласно блж. Августину, стяжание богочеловеческого достоинства возможно лишь посредством опыта интроспекции, предполагающем преодоление последствий первородного греха. Необходимость аскетической брани в деле спасения никогда не подвергалась нивелировке блж. Августином, несмотря на абсолютизацию им Божественного волюнтаризма в поздний творческий период;

е) как утверждает еп. Немесий Эмесский, достоинство человека зависит только от добродетели как привычки – результата воспитания;

ж) св. Иоанн Кассиан акцентирует момент человеческой свободы в приятии или отвержении благодати и, подчеркивая несущественность последовательности в процессе проявления воли и благодати, практически сводит очередность к одномоментности;

з) согласно Псевдо-Дионисию Ареопагиту, приращение человеческого достоинства организуют факторы, способствующие не только восхождению на пути обожения, но и помощи в направлении по нему низлежащих сущностей;

и) для прп. Максима Исповедника движение есть единственный путь приобщения вещественного к логическим прототипам, есть тот способ существования, который должен быть выверен в соответствии с божественным замыслом; полнота достоинства тварного обретается в литургическом действии, реально-символически осуществляющем исполнение божественного замысла о мире.



6. Святоотеческая адъективация этической категории «личность» включает в себя следующие положения:

а) начиная с Каппадокийцев, категория «природа» оказывается не соответствующей категории «ипостась». Поэтому воипостазированный человек, то есть преодолевший свою природу как индивидуальную ограниченность, определяется в православии в качестве личности;

б) корень расхождения с этой позицией св. Иоанна Златоуста – в разнице семантического наполнения категории «природа»: она обозначает «сотворенное» и поэтому специфична в отношении и к человеку, и к зверью. Взгляд св. Иоанна Златоуста на природу достоинства человека можно считать предвещающим латинизированный, который признает личностью всякое индивидуальное существо разумной природы;

в) прием аналогии между человеческой богосродной психологией (разум, любовь, знание; память, интеллект, воля; «быть, знать, хотеть») и верховной Троицей приводит блж. Августина к использованию слова «личность» в значении человека как образа Троицы;

г) у св. Иоанна Дамаскина интерпретация понятия «образ Божий» как разумности и одаренности свободной волей содержит в себе потенцию оформления категории «личность человека», которая может выступить в качестве объединяющей для западного и восточного понимания. Если, согласно первому пониманию, личность есть существо разумной природы, а согласно второму, личность есть человек, преодолевающий свою природу, то, по утверждению прп. Иоанна Дамаскина, «человек, будучи разумным, скорее ведет природу, нежели ведется ею...». Формула преподобного включает в себя и причину, и последствия, и обязывающее должностное положение человека в мироздании, которое обозначается святоотеческой категорией «личность человека».

Таким образом, к концу первого тысячелетия святыми отцами были выработаны такие положения, выражающие христианское представление о достоинстве человека, которые, согласно принципу взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства, явились основанием догматических концептов православной Церкви. Представление о божественном достоинстве человека, закрепившееся в Халкидонском догмате, обосновывало и стимулировало развитие святоотеческой сотериологии, эсхатологии, аскетики и тринитарного богословия, в рамках которых решение проблемы человека получало специфическое оформление. Неизменно оставаясь фундаментальной идеей, ветхозаветная антропогенная формула человеческого достоинства синтезировалась с новозаветными этическими представлениями и обуславливала святоотеческие представления об изначальном, необходимом и возможном достоинстве человека.

PATRISTIC VISION THE PROBLEM OF HUMAN DIGNITY IN THE PERIOD OF OECUMENICAL COUNCILS (IV – VIIIth CENTURIES)

V.G. USTYAN

*University
RAE Novomoskovsky
branch of the institute*

*e-mail:
Viktoria.ustyan@gmail.com*

The materials of the article are a part of an unprecedented research. This research is devoted to beginnings of the European conceptions about universal undoubted and inalienable human dignity. The author believes that the Christian thinkers – namely Saint Church fathers – have created theoretical conditions for desacralization and democratization, desocialization and dephysiologization process of the ancient conception about human dignity; just the Christian vision has initiated and won such a conception about human dignity which had later put into shape the axiological parameters of the European culture. They are based on the acknowledgement of ontological human dignity. This dignity does not need physiological and sociological basis.

Key words: Oecumenical councils, Saint Church fathers, human nature, unity with God, Logos, Jesus Christ, Arianism, monophelits, creature, eminentia.