

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 141.4; 276

**Восточная патристика о противоречивости человека
и обожении человечества***

О. В. Чистякова

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6

Для цитирования: Чистякова О. В. Восточная патристика о противоречивости человека и обожении человечества // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 4. С. 650–661. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.417>

В статье выведены религиозно-антропологические положения святоотеческого наследия восточно-христианской церкви. В рассматриваемых концептуальных осмыслениях человека греко-византийских Отцов Церкви сделан акцент на *антиномичном* понимании сущности «венца» Божественного творения. Противоречивость природы человека, нашедшая обусловленность в восточной патристике, анализируется в статье в связи с многообразием исторических богословских подходов к объяснению ветхозаветного тезиса о сотворении человека по *образу и подобию* Бога. В данном контексте представлены идеи доникейского Отца церкви Иринея Лионского и неканонического раннехристианского творения «Пастырь» Гермия, а также более позднее учение о человеке святого Григория Нисского как одного из самых ярких представителей патристики классического периода. Особое внимание уделено анализу понятия *обожение*, раскрываемого и как основание формирующейся восточнохристианской антропологической традиции средних веков, и как очищающий, совершенствующий и преображающий человека путь религиозного гнозиса в процессе Богопознания. Обожение обосновано как особый образ бытия, намечающий эсхатологические и сотериологические перспективы человеческого существования, связанные с высокой религиозной нравственностью и нескончаемой устремленностью человека вверх, к особому духовному ощущению *единства* с Богом. В этом плане показательно учение последователя символично-аллегорического богословия преподобного Максима Исповедника о *логосах*, или *энергиях* Бога. В статье акцентировано внимание на его концептуализации понятия обожения. Восприятие *логосов* человеком способствует объединению

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, <https://rscf.ru/project/22-18-00050/> «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси», <https://rscf.ru/project/22-18-00050/>.

земного мира с Богом (высшим Логосом) и означает обожение всего человеческого рода. В этом состоянии мир земной объединяется с миром Божественным и тем самым преодолевается противоречивость как самого человека, так и двух форм бытия — абсолютно-трансцендентного и земного-бренного. Делается вывод, что ветхозаветный тезис в патристических антропологических построениях реализовался как своего рода преодоление постулируемого *дуализма* человека и всего сотворенного универсума на основе духовного единства человеческого и Божественного миров, т.е. достигнутого обожения. Статья построена на текстах святых Отцов Церкви, являющихся священными первоисточниками христианства.

Ключевые слова: греко-византийские Отцы Церкви, обожение, христианская антропология, философия Византии.

Восточно-христианская патристика в период своего становления, начиная с классического взлета в IV в. и завершая утверждением выработанных во время многовековых богословских дискуссий догматов в VII–VIII вв., не только создала устойчивую модель теоцентрического мироздания, доктринально и канонически ее обосновав, но и сформулировала принципы и фундаментальные идеи религиозной антропологии с особым видением человека в его постоянном и непрерывном взаимоотношении с Богом. Это означало становление новой философской традиции в рамках оформляющейся византийской культуры, так как христианская антропология включала в поле своего рассмотрения важнейшие философские идеи, связанные с пониманием природы человека, постижения Бога и самопознания, возможностей сохранения *образа* Бога как смысла и цели жизни и достижения утраченного *подобия*, а также с рефлексией соотношения духовного и телесного в человеке, сакрального и бренного бытия, свободы выбора и предопределения, Божественного и земного миров.

В целом христианское учение о человеке оформлялось в контексте объяснения и интерпретации ветхозаветного положения о сотворении человека по *образу* и *подобию* Бога. Представители восточной патристики, вырабатывая и оттачивая догмат о Боговоплощении (Богочеловеке), неминуемо должны были раскрывать значение понятий *образ* и *подобие* для концептуального обоснования человека в сотериологическом и эсхатологическом контекстах. Интерпретация ветхозаветного тезиса присуща практически всем греческим Отцам, которые участвовали в триадологических (IV в.) и особенно в христологических богословских дебатах (V–VII вв.), протекавших на территории Византийской империи.

Однако прообразы этих идей можно найти уже у ранних христианских Отцов доникейского периода, например у Иринея Лионского (II в.). Святой Ириней в полемике с гностическими учениями обозначает тенденцию философско-религиозного поиска сущности человека, исходя прежде всего из *отличия* индивида от бренного мира и его априорной *причастности* к Богу (что, в свою очередь, давало надежду на возможное достижение состояния *уподобленности* Творцу). Перспектива сопоставления человека с Богом на основе *образа* и *подобия* выростала из этих рассуждений Иринея, а позднее в более глубоком теологичном изложении нашла применение в классическом святоотеческом наследии. Ириней Лионский, не будучи привержен негативным трактовкам телесной природы человека, отстаивал идею целостного понимания личности. Он учил о равном и гармоничном единении в че-

ловеке телесного и духовного. Тело, в равной степени с душой, есть дар Бога, а потому *плотско-душевная* природа воплощает в индивидуе *образ* Бога, а *духовно-душевная* сущность соотносится с *подобием* и знаменует высшую степень нравственности личности [1]. Таким образом, представитель ранней Церкви в своем творчестве «высвечивал» фундаментальную идею восточной патристики об одухотворении не только внутреннего мира человека, но и его тела, что далее привело к появлению антропологического феномена *одухотворенной личности* с его последующей аргументацией в средневековой византийской философии.

В ранней христианской литературе, не получившей канонического воплощения, также находим антропологические идеи с несколько наивным видением Богочеловечества Христа и прообразом святоотеческой концепции обожения. Показателен в этом плане раннехристианский апокалиптический литературный памятник «Пастырь» апостола Гермы (Ермы), датируемый II в. Исследователь И. С. Свенцицкая отмечает нравственные смыслы этого весьма почитаемого ранней Церковью произведения: «Герма вырабатывает систему этических требований к христианам, которые должны следовать основным добродетелям, олицетворяемым в его видениях девами, провожающими праведников внутрь Церкви. К таким добродетелям относятся вера, воздержание, сила духа, терпение, простодушие, бодрость, правдивость, единокорие, любовь и т. п.» [2].

Выраженные в «Пастыре» в символических и аллегорических образах идеалы раннего христианства в классическую эпоху восточной патристики перерастут в более рационализированные мысленные формы, интерпретирующие обожение как возвышающий и совершенствующий человека путь, влекущий его от земного к Божественному. Однако уже в этом творении автором были заложены идеи личностного достижения обожения как наивысшего состояния духовного единства с Богом, сверхразумной и сверхчувственной *встречи* с Творцом. Понимание обожения (теозиса) у Гермы еще не сложилось в целостную концепцию, но в сочинении «Пастырь» уже проявляется глубокое содержание, духовный смысл этого важнейшего христианского понятия. Позднее в трудах никейских и посленикейских Отцов Церкви оно найдет более целостное и четкое объяснение.

В «Пастыре» Гермы содержатся моральные концепты, нравственные поучения, нормы и заповеди, выраженные в духе противоборства не только с грехом, но и с появляющимся образом Сатаны как воплощения всего злого и несправедливого в мире. Отсюда и человек у Гермы выписывался достаточно противоречивым и мятежным от признания своей греховности, устремленным к покаянию и к устройению христианской церкви, символически выражаемом в строительстве каменной Церкви и праведниками, и теми, кто пытается стать на безгрешный путь, и даже теми людьми, кто еще не раскаялся, но осознал необходимость покаяния и веры. Символизм достигает кульминации в описании Гермой укладывающихся камней, олицетворяющих христианских праведников, а также грешников, только приходящих к осознанию значимости новой религии. «Пастырь» гласит: «Те, которые неотделанными кладутся в основание башни, означают людей, которых Бог одобрил за то, что они жили праведно пред Господом и исполняли Его заповеди. А которые приносятся и кладутся в само здание башни, это суть новообращенные к вере и верные. Ангелами призываются они к совершению добра, и потому не нашлось в них зла. — А те камни, которые откладываются в сторону возле башни? <...> —

Это те, которые согрешили и желают покаяться; потому они брошены невдалеке от башни, что будут пригодны, если покаются. Посему желающие покаяться будут тверды в вере, если только принесут покаяние теперь, пока строится башня. Ибо когда строительство окончится, то им уже не найдется места в самом здании, и они, отверженные, только останутся лежать при башне» [3]. Символический образ создаваемой единой церкви пронизывает это произведение от начала до завершающих страниц.

Установка на ветхозаветный тезис, берущая начало уже на заре христианства, привела к тому, что в греко-византийской культуре постепенно утверждался *ветхозаветный* тип человека, согласно которому *образ* Бога дарован каждому человеческому существу от его творения. Цель человека — сохранить *образ* в течение жизни, следовать ему на пути обожения, тем самым реализуя в этом мире предначертанный Богом высший замысел.

Однако ветхозаветный тезис априори предполагал и обоснование *противоречивой* сущности человека с последующим богословским углублением в эту проблему. Ведь идеи *образа* и *подобия* Бога, неумолимо связанные с духовностью человека и тяготением к возврату утерянного *подобия* на пути самосовершенствования, предусматривали и противоположную сторону — а именно существование телесной, страстной, уводящей *от*-Бога природы. Антиномизм человека не только намечал возвышение к абсолютному трансцендентному бытию, но и объединял с бренным тленным миром, в котором людям дано испытывать те же чувства и воления, какие были присущи и Богочеловеку. Поэтому, обосновывая и развивая ветхозаветное утверждение о человеке и витиевато выписывая отличия между категориями *образ* и *подобие*, греко-византийские Отцы в то же время оказывались в поле философско-религиозной рефлексии по поводу осмысления сущностных начал человека*.

Принцип противоречивости, пронизывающий христианское учение о человеке, закономерно привел к тому, что мыслители-богословы стали искать возможность *примирения* двух противоположных природ — духовной и чувственной — в целостном единстве человека. Согласно каппадокийскому отцу Григорию Нисскому, двойственность человеческого существа устроена Творцом сознательно — так более явственно проявляется высокое предначертание человека. Ведь именно через индивида весь мир становится сопричастным Богу: «Божественный свет» делается зримым, его «слава» — засвидетельствованной, а «человеческая природа, поскольку приурочивалась для начальствования над другими через подобие Царю всего, стала как бы одушевленным образом, приобщенным первообразу и достоинством, и именем» [5, с. 15–16].

Объяснение антиномичной природы человеческой личности во многом было связано с выработкой догмата о Богочеловеке (Боговоплощении). Трехвековая полемика (V–VII вв.) христианских богословов по поводу равного и совершенного соединения Божественной и человеческой природ в Иисусе Христе неминуемо вызвала и необходимость теоретизирования об упорядоченной соотнесенности духовного и телесного в человеке. Попытки рационализации христологического дог-

* Более подробно о рассмотрении соотношения образа и подобия Бога в человеке с различных богословских позиций можно прочитать в предшествующей статье автора в журнале “European Journal of Science and Theology” [4].

мата, идей Боговоплощения, восприятия одновременно неразрывного и нераздельного сосуществования двух естеств в одном лице Богочеловека были предприняты богословами востока и запада бывшей Римской империи, некоторыми иерархами восточных церквей, мыслителями неортодоксального направления христианства (Арием, Аполлинарием, Савеллием и их приверженцами). Такой мощный богословский и философский взлет мышления той эпохи был реализован и в формировании христианской антропологии, рассматривающей также две природы человека, существующие одновременно и в противоположности, и в единстве. Человек оказался и венцом Божественного творения, абсолютно духовным существом, и чувственным, наделенным страстями, а значит, и грешным (причем изначально от первородного греха). Представителям святоотеческой мысли предстояло концептуализировать эти дихотомичные идеи, имманентно вписывая их в создаваемое вероучение. Таким образом, традиционная философская проблема античности о соотношении духовного и чувственного нашла в классической патристике свою специфику, ориентируясь на конкретную и весьма сложную задачу объяснить возможность гармоничного соответствия духовного, высоконравственного, поистине божественного основания человека со страстным, телесным, часто греховным началом, способным увлечь человека от Бога и от стремления к «подобию», а значит, и от возвышающего пути обожения.

Поэтому в патристике во время триадологических богословских дебатов, а затем и в христологической полемике возникает цель интерпретации соотношения, казалось бы, несовместимого: одновременного сосуществования духовно-возвышенного в человеке и плотского, чувственного. Многовековое становление теологической догматики, таким образом, происходило в целостном виде — объяснение внутрибожественной жизни (догмат о Святой Троице) должно было найти соотношение с христологией (догмат о Боговоплощении) и, конечно же, с формирующейся на основе этой ортодоксии христианской антропологией. Поэтому практически у каждого из Отцов Церкви можно найти оригинальные теоретические рассуждения о человеке. Важно то, в каком контексте производились эти размышления и какой акцент в соотношении духовного и естественно-природного ставил каждый из мыслителей-богословов. В святоотеческой литературе философско-антропологические идеи, как правило, обнаруживаются в контексте теологических построений или как часть сугубо богословских работ. В этом плане книга Григория Нисского «Об устройении человека» является одной из самых неординарных и ярких патристических творений, где Отец-каппадокиец создает свою оригинальную концепцию человека, находящегося в тесном и постоянном соотношении с Богом. Антропологические и философские вопросы в этом произведении не оторваны от омоусианского богословия. Можно сказать, что, отправляясь от человека, святой Григорий выводит и показывает важнейшие ортодоксальные идеи и каноны христианства.

Остановимся на его видении некоторых из насущных антропологических и вместе с тем теологических проблем Церкви того периода.

Концептуально вырисовывая понятие *величия* человека, связанного с «образом природы Сотворившего», Григорий Нисский пытается разрешить эту дихотомичность. Он задается вопросами: «Как уподобляется бестелесное телу? Как временное — вечному? <...> Страстное и истлеваемое — бесстрастному и нетлен-

ному? Всячески свыкшееся и совоспитанное со злом — совершенно непричастному ко злу? <...> Как же человек, смертный, страстный и кратковечный, есть образ неповреждаемой, чистой и присносущей природы?» [5, с. 50–51].

В рассмотрении далеко отстоящих друг от друга *образа* и *Первообраза* в чело- веке каппадокиец пользуется экзегетическими приемами и продолжает объяснение ветхозаветного положения интерпретацией следующей фразы — «Мужа и жену сотвори их» (Быт. 1: 27). Григорий подчеркивает, что *двойственность* человека обо- снована, во-первых, уподобленностью Божественному началу, а во-вторых, ука- занным различием на мужской и женский пол, которого не могло существовать в Богочеловеке. Поэтому сущность человека византийский мыслитель видит имен- но в *противоречивости* его природы: «Человеческая природа есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, — природой божественной и бес- плотной и жизнью бессловесной и скотской. Ведь в человеческом составе можно частично усматривать и то, и другое из названного: от божественного — словесное и разумевательное, что не допускает разделения на мужское и женское, а от бессло- весного — телесное устройство и расположение, расчлененное на мужское и жен- ское. Ведь то и другое из этого обязательно есть во всем причастном человеческой жизни» [5, с. 52–53]. Специфичным в рассуждениях Григория Нисского является то, что он рассматривает «порядок» происхождения человека, делая акцент на идее приоритетности происхождения и существования в человеке сначала Божествен- ной (умной) природы, а затем собственно человеческого естества. Он отмечает: «... первенствует в нем умное, а вместе с ним прирождено человеку общение и срод- ство с бессловесным. <...> Затем добавляет особенности (идиомы) человеческой природы: *Мужа и жену сотвори их*» [5, с. 53].

Следует отметить, что понятие *ум* у Григория относится к духовному, а не к рациональному основанию человека. Исследователь творчества византийского мыслителя В. М. Лурье отмечает, что святой Григорий пытался показать, что ум не связан с каким-либо телесным органом. Ум для него означал «нечто гораздо более возвышенное. Альтернативой мозгу в качестве “места” ума в представлениях той эпохи могло выступать сердце» [6, с. 151–152]. В этом плане, идейно, Григорий Нис- ский стоит у истоков так называемого умного делания исихазма, где основой под- вижнической жизни была концепция *ума, сведенного в сердце*. Иными словами, это означало культивирование духовности, которому подчинен любой вид жизнедея- тельности человека. Антропология Григория Нисского за много веков до возник- новения исихазма способствовала формированию основоположений исихастской доктрины.

Каппадокийский богослов достаточно философично подходит к объяснению причин появления противоречивости в целостном естестве человека. Христиан- ский феномен *первого человека* не предполагал антиномизма и двойственности, но, наоборот, ему было имманентно существование некоей *всеобщей природы*, связу- ющей людей в единство. «Творение Богом человека изначально носило характер всеобщности, всеединства, которое заложено в каждом индивиде, и именно эта всеобщая природа человечества может быть восстановлена в соответствии с Боже- ственным Первообразом. Более того, *всеединство* человеческого естества опреде- ляет *личностные* качества человека и сущностно отличает индивида от личности. Отсюда сообразность человека Творцу заключается не в каком-то индивидуальном

физическом элементе, а в общей духовной природе, объединяющей человеческий и Божественный миры» [7, с. 9–10]. Именно единство человеческой природы намечает перспективу достижения заветного *подобия* Богу, поскольку оно предопределяет и делает возможным восприятие человеком Божественных качеств и заполнение ими своего естества и своей жизни.

Однако, согласно Григорию Нисскому, первое грехопадение нарушило всеединство духовного и телесного, как и изначально непротиворечивую всеобщность личности: человеческую природу теперь дополняет *индивидуальность*. Отныне сущность человека характеризуется двойственностью, дуальностью. Индивидуальность, разрушая непротиворечивую природу человечества, привносит в единство человеческого бытия неполноту и дисгармонию. Выражая лишь часть целостного мира, она объемлет проявления чувственности и телесности, плотских и греховных устремлений, отход от праведного пути к Богу. Потому для спасения человека необходимо сохранение именно *всеобщей* духовной природы, связанной с изначально дарованным человеку *образом* Бога. Божественный образ в человеке, по Григорию Нисскому, означает априорное совершенство, которое реализуется и раскрывается в абсолютных (поистине Божественных) качествах, присущих *всеобщей* сущности личности, — это любовь, разум, добротолубие, мудрость, ум, красота, стремление к самопознанию, уникальность и неординарность и т. д. Все эти высшие составляющие человека противостоят с его индивидуальностью, характеризующей человека именно как индивида с проявлением чувственно-физических качеств. Для восстановления *подобия* индивид всю жизнь должен следовать своей *всеединой* природе, которая сохраняется в человеке так же, как и образ Творца. По сути, это означало обоснование святым Григорием праведного восхождения по пути одухотворения души и тела, подчинения индивидуальности, брэнной антиномичной природы индивида его непротиворечивой духовной сущности, дарованной Богом. Свободный выбор человека поведет его либо по пути приобщения к всеединству и попытке возврата утерянного подобия, либо развернет в сторону индивидуального и страстного. Но оба эти принципа — всеобщее и индивидуальное — содержатся в человеке как целостном существе в их единстве и противоречивости одновременно и сохраняются в течение жизни. Такова специфика идеи теозиса, или обожения, в антропологической доктрине Григория Нисского.

Подобные преображающие человека качества, приобщающие каждую личность к Богу, вслед за Григорием Нисским выписывали многие восточные Отцы, борясь в христологических спорах за равноправное понимание двух совершенных природ Богочеловека. Именно на основе *всеобщности* человеческого рода, берущей начало в «Божием дыхании» (Григорий Богослов), патристика намечала путь индивида к духовному единству с Богом. Еще один великий каппадокиец, Григорий Богослов, отмечал, что душа каждого человека «сопряжена с небесным духом» [8, с. 43], неустанно поддерживается им, а потому она изначально предуготовлена к установлению Богоподобия в тварном мире. Развитие этих идей святоотеческой мыслью позволяло обосновать спасение и эсхатологическое бессмертие души, достигаемые через самосовершенствующий путь *обождения*.

Понятию обожения в патристике принадлежит особое место. Оно составляет фабулу и основу всех концептуальных рассуждений о человеке в контексте религиозного гнозиса и формирующейся христианско-антропологической традиции.

В частности, Максимом Исповедником обожение обосновывалось как потенциальная способность и желание человека распознавать и усваивать абсолютные энергии Бога, Его *логосы*, стремиться к единению с Творцом в постоянном «духовном делании» своей природы. Концептуально путь обожения человека преподобный Максим связывает с обоснованием Божественных логосов как вечно изливающихся из сущности Творца энергий. Жизненная цель личности — осознать возможность и необходимость гносеологического постижения и экзистенциального восприятия Божественных логосов. Будучи открытым энергиям Бога (его логосам), человек очищается, совершенствуется, поднимается выше и выше по «лестнице» моральных норм и духовных прозрений к единству с Творцом. Поскольку учение о логосах у Максима Исповедника составляет фундамент его богословия и философской позиции, то естественно, что это учение прямо соотносится с его пониманием теозиса. В духе предшествующей традиции апостольских Отцов и греко-византийской патристики святой Максим в качестве источника личностного обожения видит заложенный при сотворении человека *образ* Бога. Поэтому этот возвышающий нравственный путь приобщает человека к Творцу, ведь «Богу никто не может чисто служить иначе, как совершенно очистив душу...» [9, с. 273].

Обожение ведет индивида вверх по лестнице духовного совершенства, «возводящей от земного во святая святых» [10, с. III] к такому духовному состоянию, которое означалось бы именем «бог по благодати». Человеку дано стать «тварным богом по благодати», между тем как только Богочеловек Иисус был Богом «по сущности». Вслед за Иоанном Лествичником подобные идеи философично развивал преподобный Максим: «Бог на то создал нас, чтобы мы соделывались *общиниками божеского естества* (2 Пет. 1, 4), и причастниками Его присносущности, и подобными Ему являлись (1 Иоан. 3, 2) по благодатному обожению, ради коего все сущее устроено и пребывает, и не сущее еще приводится в бытие и порождается» [9, с. 271].

В обосновании концепции обожения важнейшую нагрузку несет догмат о Боговоплощении. Человек сможет преодолеть противоречие между Божественным и человеческим мирами через обожение благодаря воплотившемуся Богу, в котором, как отмечал патролог Г.В. Флоровский, «исполняется высшая и предельная мера этого уподобления» [11, с. 214]. Причем цель человека и цель воплощенного Бога Иисуса Христа взаимно дополняют друг друга и едины, несмотря на изначальную противоречивость двух заключенных в них природ (Божественной и человеческой). Максим Исповедник, активно отстаивавший доктрину *диофизитизма*, пишет: «Твердое и верное основание надежды на обожение для естества человеческого есть вочеловечивание Бога, в такой мере делающее человека богом, в каком Сам Бог соделался человеком. Ибо явно, что соделавшийся без греха человеком, может обожить и естество без предложения его в Божество, в такой мере возвысив его до Себя, в какой Сам смирил Себя человека ради» [9, с. 276]. Таким образом обозначались двунаправленность и двуединство *обождения*: оно совершается как Божественной волей, так и человеком в течение всей его праведной жизни. Однако, так же как и догмат о Богочеловеке утверждал одновременную «нераздельность и неслиянность» двух природ в Христе, обожение для человека не означало полного слияния с Божеством или потерю своей индивидуальной природы и растворения в духовно-Божественной жизни. «Обожение человеческого не есть его

поглощение или растворение. Напротив, именно в этом Богоподобии (или Богоуподоблении) человеческое подлинно становится само собою. Ибо создан человек по образу Божию и призван к Богоподобию. <...> Обожение означает неразрывную связь, совершенное согласие и единство... Прежде всего *нераздельность* (всегда «в общении друг с другом») [11, с. 214].

Согласно патристической мысли (например, Максиму Исповеднику), в Божественную жизнь вовлечен весь человеческий род, но и проявляется, т. е. реализуется, Божественный мир также *через* человечество и в человечестве. Человеческий дух по своей природе не относится к Божественной сущности, но он выступает посредником и деятельным звеном в единении абсолютной Божественности и земной чувственности. Поэтому так четко Отцы церкви выписывали идею одушевленной плоти и культивировали дух и духовность. Получалось, что истинная жизнь — это одухотворяющее «умирание» для земного мира, в котором невозможно достичь полноты Богоподобия.

В стремлении к достижению Богоподобия и помогает обожение, которое можно назвать не просто учением христианства, но особым дискурсом, в который вовлекается каждый человек, разделяющий подобные идеалы. Обожение по отношению к человеческому роду есть особый образ бытия, намечающий перспективы существования, связанные с высокой религиозной нравственностью. Обоживающий путь к Богу есть невероятно трудное сознательное преодоление тварности мира, очищение от чувственных зависимостей и плотских привязанностей (святой Максим называет это «устроением души») и бесконечное восхождение ума и души к созерцанию Бога и единению с Ним. Восточные Отцы намечали этот путь как непрерывное внутреннее самосозерцание, самопостижение, неразрывно связанное с идеей аскезы и аскетическим деланием.

Активность человека по преобразованию самого себя и тварного мира на пути обожения символично описана Максимом Исповедником в его творении «Мистагогия». Обожение есть главная цель человека, и все созданное Богом способствует объединению земного мира с Логосом, чтобы Бог «присутствовал» во всем человеческом роде. В этом единении преподобный Максим видел предназначенность свободного и разумного обожения всего бытия. Однако прежде всего индивид должен совершить обожение в себе, так как он являет некий микрокосмический образ универсума. «Пусть сколько возможно (человек. — О. Ч.) печется о душе бессмертной и божественной, которая будет обожена посредством добродетелей, а плоть пусть презирает как подлежащую тлению и смерти и могущую осквернить достоинство души, если мы не будем радовать о ней» [12, с. 168]. Благодаря своей *мыслящей и разумной душе* и праведности, человек соединяет землю и небо, затем одухотворяет тело настолько, что открывает себе путь в мир «умопостигаемый» и ангельский, чтобы на вершине любви к Богу соединиться с Творцом.

Для представителей восточной патристики характерно описание кульминационного момента *встречи* человека с Богом (по сути, достигнутого обожения) в мистическом состоянии *любви*. Как продолжатель духовно-аллегорического александрийского богословия преподобный Максим расширяет и углубляет свое видение основной цели человека, символически выражая его в одновременной принадлежности человека миру абсолютному и миру бrenному, способному, однако, привести их в некую всеобщность. Если человек выполняет предначертанную ему высшую

цель, то он не только достигает совершенного духовного состояния и входит в личностное единение с Богом, но и приводит в гармоничное соответствие все части универсума, земной и Божественный миры. В этом случае мир будет представлять собой всеединый организм, где Бог, человек и сотворенная Вселенная сосуществуют совместно и нераздельно. Максим Исповедник говорит о таком существовании мира следующим образом: «И един мир, состоящий из них обоих (умопостигаемого и чувственного — О. Ч.), как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону [Творца], соединившего их. И, соответственно этому закону, в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении» [12, с. 167–168].

Таким образом, религиозно-философское обоснование *обожения* в творениях Максима Исповедника и в целом в патристике означало выведение идеи единства и гармонии земного и божественного миров, устранения противоречия духовного и чувственного как в каждом отдельном человеке, так и в целой Вселенной. В выписанной Отцами церкви концептуальной целостности человека именно дух оказывался доминирующим фактором для формирования восточно-христианской антропологии и ранневизантийской культуры в целом. Через дух и ум человек открывается Богу и преодолевает противоречия двух миров — абсолютно-трансцендентного и земного-посюстороннего. Ветхозаветный тезис о сотворении человека по образу и подобию Божию в итоге реализовался в патристике как некоторое снятие *дуализма* природы человека и всего сотворенного универсума на основе духовного единства человеческого и Божественного миров.

Очевидно, что феномен человека в греко-византийской патристике выводился не только в космологическом плане, но и в символично-смысловом, означая посредничество между абсолютным и тварным мирами и уникальность сотворенной личности, чье предназначение сродни Божественному замыслу — сакральному обожению земного мира и приведению его к Творцу.

Подобные идеи намечают перспективу морального совершенствования каждому человеку, не оставляя его в тяжелой жизненной ситуации или на пути противоречивого выбора, который уготован каждому из нас.

Литература

1. Иринеи Лионский (1996), *Творения*, кн. 5, М.: Православный паломник.
2. Свенцицкая, И. С., *Введение к книге Апостола Ермы «Пастырь»*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/ (дата обращения: 25.02.2021).
3. Апостол Ерм, *Пастырь*, URL: https://azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/ (дата обращения: 23.02.2021).
4. Chistyakova, O. V. (2019), Religious Anthropology of Eastern (Greek-Byzantine) Patristics, *European Journal of Science and Theology*, vol. 15, no. 6, pp. 145–155.
6. Григорий Нисский (1995), *Об устройении человека*, СПб.: Аxiома.
6. Лурье, В. М. (1995), Послесловие, в: Григорий Нисский, *Об устройении человека*, СПб.: Аxiома, с. 147–174.
7. Чистякова, О. В. (2018), Свобода воли и божественное предопределение в восточной и западной патристике в контексте ортодоксальных (сотериологических) и философских различий, *Logos et Praxis*, т. 17, № 2, с. 6–15.
8. Григорий Богослов (1994), *Песнопения таинственные. Слово 4. О мире*, в: Григорий Богослов,

Творения, в 2 т., т. 2, Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, с. 24–27.

9. Максим Исповедник (1993), Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семи сот глав Греческого Добротолюбия, в: *Добротолюбие*, в 12 т., т. 6, М.: Русский Духовный Центр, с. 247–307.

10. Иоанн Лествичник (1908), *Лествица*, Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

11. Флоровский, Г. В. (1992), *Восточные отцы V–VIII веков*, М.: Паломник.

12. Максим Исповедник (1993), Мистагогия, в: Максим Исповедник, *Творения*, в 2 кн., кн. 1: Богословские и аскетические трактаты, М.: Мартис, с. 154–184.

Статья поступила в редакцию 14 мая 2022 г.;

рекомендована к печати 5 июля 2022 г.

Контактная информация:

Чистякова Ольга Васильевна — д-р филос. наук, проф.; chistyakova-ov@rudn.ru

Eastern patristics on duality of the human being and deification of the mankind*

O. V. Chistyakova

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, ul. Mikhluho-Maklaya, Moscow, 117198, Russian Federation

For citation: Chistyakova O. V. Eastern patristics on duality of the human being and deification of the mankind. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2022, vol. 38, issue 4, pp. 650–661. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.417> (In Russian)

Religious and anthropological issues of the Eastern Patristics legacy are under consideration in the article. The conceptual justification of the human being by Greek-Byzantine Church Fathers is submitted, paying attention to *antinomianism* in understanding the Man essence. The human duality is analyzed in tight with the diversity of historical theologian approaches to clarifying the New Testament thesis on the creation of Man in the *image* and *likeness* of God. In this context, a doctrine of Irenaeus, a Church Father of the ante-Nicene period of Christianity, some ideas of a non-canonical Early Christian manuscript, *The Shepherd* by Hermes of Philippiopolis, and teaching on Man by Gregory of Nyssa as one of the profound representatives of the Patristics' classical period are presented. The author examines a notion of *deification* with specific stress on its religious and philosophical meanings. Deification is studied both as the theoretical foundation for the Eastern Christian anthropological tradition forming over the Middle Ages and as the religious gnosis, purifying, perfecting, and transfiguring of a human being on their God knowing ascending path. Deification is deduced as a peculiar style of life that aims at the eschatological and soteriological prospects of human existence, which are correlated with the highest religious morality and eternal desire to reach the cherished spiritual state of God and Man union. In this regard, the doctrine of a follower of allegorical theology, Maximus the Confessor on the *Logoi*, or God's *energies*, is very significant as well as his interpretation of the notion of *deification*. According to St. Maximus, the comprehension of *Logoi* by the human being supports the unification of the mundane world with the Creator (the omnipotent *Logos*). It means the deification of the entire humanity. The article is based on the texts of Church Fathers, which are the sacred primary sources of Christianity.

Keywords: Greek-Byzantine Church Fathers, deification, Christian anthropology, philosophy of Byzantium.

* The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project no. 22-18-00050, <https://rscf.ru/project/22-18-00050/> "Byzantine Philosophy as a Phenomenon of Mutual Influence of Western and Eastern Cultures and the Source of the Formation of Philosophy in Ancient and Medieval Rus".

References

1. Irenaeus (1996), *Creations*, Moscow: Pravoslavnyi palomnik Publ. (In Russian)
2. Svetsitskaya, I. S., Introduction to The *Shepherd of Hermas* by Hermes of Philippiopolis. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/ (accessed: 10.03.2021). (In Russian)
3. Hermes of Philippiopolis, *The Shepherd of Hermas*. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/ (accessed: 10.03.2021). (In Russian)
4. Chistyakova, O. V. (2019), Religious Anthropology of Eastern (Greek-Byzantine) Patristics, *European Journal of Science and Theology*, vol. 15, no. 6, pp. 145–155.
5. Gregory of Nyssa (1995), *On the Making of Man*, St Petersburg: Axioma Publ. (In Russian)
6. Lourie, V. M. (1995), Afterword, in: Gregory of Nyssa *on the Making of Man*, St Petersburg: Axioma Publ., pp. 147–174. (In Russian)
7. Chistyakova, O. V. (2018), The Issue of Free Will and Divine Predestination in the Western and Eastern Patristics in the Context of Orthodox (Soteriological) and Philosophical Differences, *Logos et Praxis*, vol. 17, no. 2, pp. 6–15. (In Russian)
8. Gregory of Nazianzus (1994), Poemata Arcana. Poem 4. On the Universe, in: *Writings of Gregory of Nazianzus*, in 2 vols, vol. 2, Sergiev Posad: Tipografia Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry Publ., pp. 24–27. (In Russian)
9. Maximus the Confessor (1993), Speculative and Actionable Chapters, in: *Philokalia*, in 12 vols, vol. 6, Moscow: Russkii Dukhovnyi Tsentri Publ., pp. 247–307. (In Russian)
10. John Climacus (1908), *The Ladder of Divine Ascent*, Sergiev Posad: Tipografia Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry Publ. (In Russian)
11. Florovsky, G. V. (1995), *Eastern Fathers of the Fifth to Eighth Century*, Moscow: Palomnik Publ. 1992. (In Russian)
12. Maximus the Confessor (1993), Mystagogy, in: *Writings of Maximus the Confessor*, in 2 vols, vol. 1, Moscow: Martis Publ. (In Russian)

Received: May 14, 2022

Accepted: July 5, 2022

Author's information:

Olga V. Chistyakova — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; chistyakova-ov@rudn.ru