

## ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА В ВИЗАНТИЙСКОМ И РИМСКОМ БОГОСЛОВИИ.

*Усовский В. Н.,  
профессор (Минск, Минский государственный  
лингвистический университет)*

Основа мировоззренческих разногласий Византии и Рима состояла в разном понимании Сущности Бога и природы человека. В основе различий в понимании природы человека лежит противоположное по смыслу понимание первородного греха первых людей и личного греха каждого человека. Византийское богословие рассматривало первородный грех первых людей как первородное повреждение человеческого рода, приведшее к изменению телесного и духовного облика человека. Из богоподобного (духовного) состояния образа и подобия Божьего человек упал в нынешнее эмпирическое состояние, оказавшись заключенным в «кожаные ризы». Православие учит, что человек ответственен только за свои личные грехи. «Для Максима грех остается личным деянием, и унаследование виновности невозможно. Для него, как и для остальных византийских богословов, «неверный выбор, совершенный Адамом, обернулся страстностью, порочностью и смертностью», но не наследуемой виновностью» [1, с. 209]. Западная концепция первородного греха проявляется в таинстве крещения младенцев. Августин, ссылаясь на Символ веры, объясняет необходимость крещения младенцев с целью «во оставление грехов». Он считал, что дети рождаются грешными по адовой природе. Византийское богословие исходило из того, что младенцы не имеют первородного греха, обладая первородным повреждением. Крещение же означает их причастие к новой бессмертной жизни во Христе. Отсюда вытекали разные следствия, лежащие в основе фундаментальных различий в мировоззренческой картине мира. Корень разногласий между восточным и западным христианством лежит в различном понимании спасения человека, которое определялось степенью падшести природы человека. Может ли человек в борьбе со своими грехами подняться до естественного состояния богоподобной природы через обожение (θέωσις) с помощью благодати Божьей?

Латинское богословие понимало спасение как посредническую жертву

Христа, посланного Богом Отцом, для восстановления справедливости и правды Божией, что вело к примирению Бога с людьми. Латиняне утверждали, что это позволяло восстановить правильные и изначально созданные гармоничными отношения между Творцом и тварью. Однако такое представление было бесконечно далеко до обожения греков. Динамизм взаимосвязи в единении двух природ (божественной и человеческой) во Христе – основа понимания спасения в обожении. Этого Запад, оперирующий статичными и рационально познаваемыми (в пределе) категориями не признавал. Из языческой традиции на латинском Западе идет представление о человеке как уклоняющемся от наказания за грех и стремящемся задобрить Бога жертвенными дарами, оплатив свои грехи. В своей сущности человек понимается Августином как бесконечно падшее существо через первородный грех первых людей, что усугубляется его личными грехами. Эмпирический человек Запада близок к небытию, подвержен глубокому падению в первородный и личный грех, превратился в автономное существо (это) противоположное Богу. Человек отпал от своего естественного богоподобного состояния образа и подобия Божьего и впал в неестественное состояние эмпирического человека, облаченного в «кожаные ризы». Трактовка Августином материи и человека пронизано пассивностью, инертностью, не энергичностью, отражая не преодоленную латинским мыслителем античную космологичность, от которой он не смог отойти. Августин пишет: «Итак, изменчивое в силу самой изменчивости своей способно принимать все формы, через которые, меняясь, проходит изменчивое. Что это такое? Душа? Тело? Некий вид души или тела? Если бы можно было о ней сказать: «ничто, которое есть нечто», и «есть то, чего нет», – я так и сказал бы. И все же она как-то была, дабы могло возникнуть видимое и устроенное» [2, с. 352]. «По этому поводу автор новейшего русского перевода “Исповеди” замечает: «В этой изменяемости нет ничего определенного: материя одновременно и «ничто» и «нечто»; она и «есть» и «не есть». Материя бл. Августина не соответствует первичной материи Аристотеля, мыслимой и существующей только в связи с формой; у бл. Августина это некая парадоксальная реальность: это и полное отсутствие формы и способность принимать самые разные формы. Плотин говорил о ней: «она уже есть, поскольку она будет, но ее бытие только в будущем» (Эн. 2, 5, 3-5). Антиномический характер материи обуславливает и антиномичность представления о ней. Нужно примириться с тем, что ее знаешь, не понимая, что это такое. Ср. Эн. 2, 4, 10: «Ее (материю) неясную мыслишь неясно, темную – темно, мыслишь, не мысля» (Богословские труды, 12, с. 258, сн.11) [3, с. 258].

Западный человек видел в Боге справедливого Судью. Из учения о предопределении Августина вытекает, что Христос послан Богом Отцом для

того, чтобы спасти лишь немногих людей отмеченных Божьей благодатью. В тоже время большая часть людей предопределена к мукам вечным. Такая трактовка не принималась греками, справедливо вопрошавшими: «И Это Бог Любовь?» Латинское мировоззрение представляет природу эмпирического человека противоположной природе Божьей Любви. Природа человеческого эго для латинян возникла под влиянием идеи справедливого Бога Судьи. Автономия человека понимается Западом как неспособность очищения души человеком перед Богом по причине бесконечного впадения в грех, что определялось неизменяемостью первородной и личной греховности души. Это вырабатывало стремление откупиться от греха, обменяв жертвенные дары греховного человека на прощение, даруемое Богом. Исходная религиозная интуиция византийца состояла в том, что человек как образ Божий есть энергийное существо, которое стремится к единению с Богом по причине искреннего желания смиренного человека очистить душу в покаянии перед Богом, изменить свою греховную жизнь, возвратившись в свое естественное богоподобное состояние. Византия учит о преображении павшего человека через уподобление его Богу. Энергия – есть смысловое становление Воли Бога в мире и человеке. Энергийность преобразования человека как «микросмоса» к высокой трансцендентной цели требует понимания сотворенного мира и людей как динамических существ, находящихся в постоянном движении к изменению для причастия Божьего. В языческой философии категории динамики (энергийности) индивидуальных субстанций разрабатывал Аристотель и неоплатоники. Эти идеи жестко не принимал Августин. Энергийный динамизм Единого был соединен в неоплатонизме с энергией индивидуальных субстанций, творческим наследником которого стало византийское богословие, преобразовавшее языческую плотскую энергийность Космоса в христианскую энергийность Бога, природы и человека как образа и подобия Божьего.

Свобода воли, направленная на очищение души для духовного изменения жизни автономного западного человека, изначально была очень слаба по причине своей неэнергийности. Цели жизни западного и восточного христианина были противоположны по своей исходной религиозной интуиции, ее духовному смыслу, так как сущность Бога понималась принципиально по-разному. Для изменения своей греховной жизни православный верующий очищает свою душу от греха с целью жить по совести. У латинян сильно развита языческая интуиция, ориентирующая человека на избежание наказания, стремление откупиться от греха у Бога, а не бороться с грехом, очищая от него свою душу для духовного преобразования. Эту традицию трактовки Августин продолжил в своем учении о предопределении, в котором он жестко противопоставил

вечную погибель подавляющего большинства людей и спасение Богом немногих избранных. У Августина нет различия между людьми, стремящимися смиренно очиститься и изменить свою жизнь, и теми, кто противится этому. Для него все люди одинаковы по причине бесконечной падшести своей природы. Вместо спасения, потенциально возможного для всех людей в зависимости от их покаянных усилий в борьбе с грехом, и искренней жизни по совести, что отражает свободный выбор человеком добра, а не зла, получилось разделение на избранных по благодати и остальных людей, лишенных Богом благодати. «Правила 1-8 Оранжевого собора подтверждают учение Августина о первородном грехе, а именно: в потомках Адама свобода “повреждена” и нуждается в благодати даже для того, чтобы обрести “зачатки веры” (intium fidei) или надежду на спасение. Сама по себе падшая природа не способна ни на какое доброе дело, заслуживающее спасения. Правила 9-25 представляют собой компедиум из работ блж. Августина, но в тоже время демонстрируют попытку смягчить крайние проявления августинизма. Знаменательно, что опущены те тексты Августина, где он упорно настаивает на предопределении или отрицает всякую человеческую роль в “прочности” добродетели» [4, с. 189]. Предопределение Божье по Августину по своей природе напоминает скорее языческую Судьбу. Предопределение делает минимальной свободу воли падшего в грех автономного человека, который так низко пал в небытие в своем эго, что оказался вне Бога. Византийское богословие учит, что для синергии необходима свободная воля человека, который опираясь на свою искреннюю совесть, стремится к покаянному искуплению личных грехов. Этого учения латиняне не признают, отрицая синергию, называя православие полупелагианством, что делает понимание духовной жизни латинян и византийцев диаметрально противоположным. Поэтому аскетический подвиг католических святых по своему содержанию приобрел отличный характер от аскетического подвига святых византийской церкви. Сущность западного человека оказалась сведена к свободе внутреннего эго, откупающегося от родовых и личных грехов. На Западе выработалась установка о принципиальной неспособности слабой воли человека очиститься с помощью Божией благодати. Католическое вероучение не принимает синергии. Протестанты углубили пессимизм трактовки природы человека, бесконечно падшего в грех, выдвинув тезис: «Осуждаем синергистов». Взаимосвязанные между собой сила предопределения и слабость свободы воли человека падшего в грех не инициируют его на духовный подвиг обожения. Природа трансцендентного идеала, выработанного Римом и Византией диаметрально противоположны. Представление Запада об эмпирическом (конечном) человеке исключает духовную конституцию идеального человека Византии, стремящегося к

обожению. Языческий имманентизм, проявляющийся в пассивной материи и падшей природы человека, непредсказуемой и справедливой Судьбе, а также социальный юрицизм прочно вошли в содержание католического и протестантского вероучений.

Византийское богословие исходило из бесконечной непостижимой и неизречаемой сущности Бога, что означало понимание Бога как энергийного Существа. Бог творит человека по Своему духовному образу и подобию, который также является энергийным существом, стремящимся к причастию с Богом, несмотря на грехопадение первых людей. Византийское богословие создало идеал духовного человека как образа Божьего, обладающего бесконечной непостижимой сущностью богоподобного естества. Человек ипостасен от Бога, в этом заключен динамический потенциал его свободы. Бог – есть предельно высокая жизнь, на которую необходимо равняться человеку, в чем заключается его идеал совершенства и смысл жизни. «Августин хочет возвыситься до понятия о Боге, абсолютном Духе, исходя из понятия о конечном духе человеческом. В восточном богословии идея Божества, как первообраза человеческого существа и вообще конечных разумных существ, служит исходным пунктом при определении идеальной конституции самой человеческой природы» [5, с. 219]. Бездонная глубина сущности Бога и Его динамизм (энергизм) формируют природу идеального человека, что лежит в основе интуиции восточного христианства. Византийское богословие понимало человека как микрокосм, созданный по образу и подобию Божьему, он бесконечен как Бог в своей глубинной невыразимой сущности. В человеке сосредоточены все духовные богатства, сотворенного Богом мира, поэтому человек поставлен над миром. Грехопадение первых людей, создав первородное повреждение для всего человеческого рода, отдалило их от Бога. Греховный человек оказался по воле Божьей заключен в «кожаные ризы» эмпирического (конечного) человека. Грехопадение первых людей – это факт, воплощающий космическую катастрофу Вселенной, которая радикально изменила человека, понизив его до теперешней эмпирической конечности. Однако потенциал трансцендентной духовной природы человека как образа Божия никуда не исчез. Византийское богословие учит, что человек в борьбе со своими личными грехами способен подняться через обожение до своего естественного состояния (образа и подобия Божьего). Именно к этому зовет человека подвиг Христа.

Изложенные выше различия в природе человека опираются на противоположное понимание сущности идеи в латинском и византийском богословии. Византийцы по-своему трактовали идеи в отличие от их понимания латинянами. Для византийца идеи Бога бесконечны, непознаваемы и неизречаемы по своей сущности, являясь предметом

апофатического богословия. Идеи низводятся волей Бога в тварный мир, проявляясь в форме энергий Божьих, и в этом качестве могут быть постижимы человеком, что является предметом катафатического богословия. Бог низводит в мир и человека непознаваемые в своей сущности идеи в форме познаваемых человеком энергий. Логос Бога проявляется в логосе человека. Христианство учит о символическом способе познания энергий Божьих в катафатическом богословии, которые исходят из непостижимой разумом человека сущности Бога. Западное же богословие сливает идеи с сущностью Бога, понимая идеи как вечные Первообразы в Уме Бога, которые в своем пределе постижимы разумом человека. Августин вводит принцип тождества бытия и мышления, делающий соразмерной сущность Бога с сущностью эмпирического человека. «Идея Бога является ему (Августину – У. В. Н.) непосредственно сросшейся с достоверностью индивидуального самосознания» [6, с. 327]. Порядки идей Бога и ума человека совпадают в принципе тождества бытия и мышления, что породил рационалистический принцип конструирования идей Бога разумом человека. Августин не признавал разграничения каппадокийскими отцами непознаваемой сущности Бога от познаваемой Божьей энергии. В латинском богословии парадоксальным образом разум тварного эмпирического человека оказался соразмерен с нетварной сущностью Бога. Это привело в XVII в. к деизму в философии Нового времени. Таким образом, все несотворенные идеи Бога должны быть доступны по своей соразмерности порядкам разума конечного человека. Это положение Августина возникает на том основании, что рациональное познание человека возможно в бесконечном пределе, а сама бесконечность понимается рационально как количественно определенная и постижимая разумом. Византийское богословие исходит из того, что разум человека несоразмерен с непостижимой сущностью Бога. Однако постижение Бога возможно посредством Его энергий, что преодолевает дуализм. Человек постигает энергии Божьи через духовное понимание (не только понятийное) с помощью экзегетики символов, которые обладают бесконечной глубиной.

Идея человека как образа Божия совершенно по-иному понимается западным христианством. На Западе человек рассматривается в его эмпирической конечности и определенности. Августин заложил в мышление западного христианства установку, что познание природы человека через самопознание его души, является наиболее лучшим, если не единственным способом познания Бога. Августин ввел в латинское богословие психологические принципы познания, делая основной упор на исследование души человека. Познание внутреннего мира человека дало основание Августину возможность ретранслировать опыт

психологического познания души человека на сущность Бога. Таким образом, западное богословие переворачивает отношение «Бог – человек» вверх дном. Эта противоречивая установка ставила под сомнение непознаваемую неизреченную бесконечность сущности Бога. Августин отрицал апофатический способ постижения бесконечной и непознаваемой сущности Бога, что византийское богословие восприняло из учения о Едином неоплатоников. Западное богословие применяло катафатический способ познания сущности Бога, что было совершенно не приемлемо для греческих отцов.

Из эмпирической конечности и определенности человека у Августина, являвшегося исходным пунктом его познания Бога, вытекала конечность и определенность сущности Бога, взятая в бесконечном рациональном пределе. Конечность и определенность сущности эмпирического человека является исходным пунктом и методологическим принципом западного богословия в его познании сущности Бога. «Если у Дионисия и Максима беспредельность есть отрицательное понятие в отношении к Богу, то для бл. Августина оно означает возведение в положительную беспредельную степень тех же самых свойств, которые заключаются в конечном» [5, с. 217]. Августин сводит бесконечность Бога к конечности и определенности эмпирического человека, что означает возможность рационального познания сущности Бога. Для западного богословия декларируемая бесконечность сущности Бога в действительности формальна из-за его рационалистической методологии. Для Августина была не приемлема бесконечная сущность Бога, постигаемого апофатически, истоки которого были найдены греками в непостижимом Едином неоплатоников. Августин заложил методологическую процедуру переноса (трансляции) свойств сущности конечного и определенного эмпирического человека на сущность трансцендентного Бога.

Августин учил о том, что человек в своем познании поднимается к сущности Бога, а богословие рационально доказывает вероучительные истины, которые даны в Откровении. Цель познания сущности Бога заложена в познании своей души человеком. Познанные истины своей души человек транслирует на сущность Бога, перенося свой личный опыт на сущность Бога, трактуя процесс восхождения к Богу как рациональное познание, проясняющее истины Откровения. Августин имплицитно в неразвернутом виде сформулировал интеллектуальную установку на то, что веру в Бога надо подтверждать рациональным способом. Из этого следовало, что для западного религиозного опыта вероучительные истины Откровения Божьего не являются самоочевидными. Господство богословского учения Августина на Западе объясняется тем, что он глубоко осознал фундаментальные интуиции мироощущения западного человека, погруженного в хаос распадающейся Западной Римской империи. Рационалистическая философия Нового

времени, до конца продумала концепцию Августина о рационалистически постижимом Боге, обладавшем признаками формальной бесконечности Бытия и конструируемом из психологической интуиции конечного человека. Новое время резюмировало эволюцию мироощущения западного человека в учении Просвещения, заменившем трансцендентного Бога «Богом философов».

Августин имплицитно ввел в западное богословие четыре принципа методологии для понимания сущности Бога и человека: 1) трансцендентный идеал западного христианина строился по модели конечного и эмпирически определенного человека, заключенного в «кожаные ризы»; 2) бесконечный Бог конструировался как редукция из сущности эмпирически определенного (конечного) человека; 3) бесконечный и непостижимый Бог редуцировался к рациональной конструкции Бытия, постижимого в пределе; 4) истины Откровения должны подтверждаться посредством конструирования рациональных доказательств.

Развитие идей западного богословия и философии закономерно привели к тому, что уже XIII – XIV вв. Дунс Скот и Уильям Оккам считали, что Бог не может свободно произволять, нарушая законы формальной логики (закон противоречия). Воля Бога для номиналистов была ограничена рациональными принципами мышления эмпирического человека. У Лейбница Бог мыслит по законам формальной логики, так как не может нарушить закон противоречия. Западная рационалистическая философия, развивавшаяся в рамках схоластической традиции западного богословия – есть прямое следствие развития исходных установок богословия Августина.

## **СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:**

1. Мейендорф, И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / И. Мейендорф. – Минск: Лучи Софии, 2007. – 334 с.
2. Блаженный Августин. Исповедь / Блаженный Августин. – М. : Гендальф, 1992. – 544 с.
3. Бычков, В. В. Эстетика Аврелия Августина / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1984. – 264 с.
4. Мейендорф, И. Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450 – 680 гг. / пер. с англ. – Православный Св.– Тихоновский гуман. ун-т, 2012. – 520 с.
5. Бриллиантов, А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А. И. Бриллиантов. – СПб., 1898. – 516 с.
6. Виндельбанд, В. История древней философии / В. Виндкльбанд. – Киев: Тандем, 1995. – 367 с.