

Антропологические воззрения Иоанна Дамаскина

Св. Иоанн был родом из Дамаска. Его житие трудно назвать бесспорным и достоверным, поскольку оно было написано спустя столетие после его смерти, изобилует легендарными подробностями. Родился он около 675 г. (дата смерти точно не определена (от 749 до 777 г.)) в христианской семье. Отец его Сергей служил при дворе халифа сборщиком податей. В это время Дамаск был оккупирован мусульманами. Христиане жили среди мусульман, и законы Корана на них не распространялись. Впоследствии Иоанн унаследовал должность отца. Иоанн получил хорошее образование. Очень рано пробудились у него богословские интересы. Его служба при дворе халифа в Дамаске прервалась, когда Иоанн, отпустив на волю всех своих рабов, удалился в монастырь св. Саввы в Палестине. Во время иконоборческих споров Иоанн выступал на стороне иконопочитателей. Сам Иоанн был иконописцем. Легендарный эпизод из его жизни рассказывает о гонениях и о том, что после того, как иконоборцы отрубили ему руку, на следующий день она заново отросла. Жизнь в монастыре он вел строгую и замкнутую, в смирении и послушании. В 734 году Иоанн был рукоположен в сан священника (стал пресвитером Иоанном Иерусалимским V).

Его основное творение «Источник знания» состоит из трех частей: 1) «Философские главы» (или «Диалектика») составлена как изложение философии Аристотеля; 2) «Книга об ересях» представляет собой краткое описание ересей и заблуждений; 3) «Точное изложение православной веры» – это попытка систематического изложения христианского богословия, эта книга на протяжении многих веков служила учебником богословия.

«Точное изложение православной веры» говорит нам о том, что Иоанн был образованным христианином. Он был хорошо знаком с множеством предшествующих святоотеческих учений. Он обстоятельно изучал и выяснял все раскрываемые им темы. «Точное изложение православной веры» разделено на четыре книги, которые вместе составляют сто глав. Это произведение Иоанна дошло до нас неповрежденным и неиспорченным еретиками... На взгляды Иоанна повлияли такие богословы и богословские школы, как: кападокийцы (Григорий Назианзин (Богослов), Григорий Нисский, Василий Великий), александрийская богословская школа (Кирилл Александрийский, Афанасий Александрийский), Иоанн Златоуст, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др. Таким образом,

Иоанн Дамаскин был собирателем святоотеческих преданий. Он собирал единое отеческое предание, а не противоборствующие различные мнения.

Иоанн Дамаскин обращается к таким антропологическим темам, как состав человека, образ и подобие Божие в человеке, назначение человека. Причем природу человека Иоанн раскрывает через рассмотрение двух сущностей Иисуса Христа (божественной и человеческой). Христологическим проблемам в «Точном изложении православной веры» Иоанн уделяет больше внимания. Третья и четвертая книги целиком посвящены исследованию христологии.

Иоанн Дамаскин, рассуждая о составе человека, с самого начала подчеркивает свое дихотомическое видение человека. «Бог вознамерился... сотворить человека как из видимой, так и невидимой природы» [1 – С. 146].

Бог творит человека из двух составных частей (из двух природ, из двух естеств): духовной (бестелесной, невидимой) и материальной (телесной, видимой).

Тело и душу Бог творит одновременно, «а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после» [1 – С. 151-152]. «Соединяется душа с телом все со всем, а не часть с частью; и не содержится им, а его содержит, как огонь железо, и, пребывая в нем, производит свойственные ей действия» [1 – С. 153]. Таким образом, Иоанн Дамаскин не ставит одно выше другого. Он не объявляет тело греховным и не обвиняет его в том, что оно мешает душе, как это было у неоплатоников (которые считали тело «оковами души»), а, наоборот, говорит о некотором единстве души и тела. Иоанн «исповедует свою почтительную любовь к материи и твари» [2 – С. 241]. Тело – такое же божественное Бога, как и душа. Главным же аргументом в защиту тела является Боговоплощение, а также участие тела во всех церковных таинствах и почитание святых мошей. Добродетели имеют как душевный, так и телесный характер. Добродетели – это общее, что имеют душа и тело. Любая добродетель возникает в душе, а воплощается через тело. Т. е. душа «пользуется телом» как инструментом.

Бог творит тело из земли, «душу же, одаренную разумом и умом,... посредством Своего вдунувения» [3 – С. 151]. После соединения души и тела в человеке естественные свойства каждого из них сохраняются. Душа «есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы...» [3 – С. 153]. Тело же после соединения с душой не становится бессмертным, по-прежнему остается тленным. Так же и душа не перенимает на себя естественных свойств тела (т. е. смертность, тленность, видимость).

Тело «есть то, что состоит из тройкого измерения, то есть, имеет длину и ширину, и глубину или толщину. Всякое тело составлено из четырех стихий; а тела живых существ – из четырех влаг» [3]. Эти четыре влаги соответствуют четырем стихиям: черная желчь соответствует земле, поскольку желчь суха и холодна; слизь соответствует воде, т. к. она холодна и важна; кровь, которая влажна и горяча, соответствует воздуху; желтая желчь соответствует огню, ибо она горяча и суха. У человека есть пять чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Телу свойственны такие характеристики, как рассечение, течение и изменение. Под изменением Иоанн подразумевает качественные изменения, т. е. согревание или охлаждение

тела и т. п. Течение – это опорожнение и наполнение тела. Поэтому голод и жажду Иоанн называет чувствами, которые соответствуют законам природы. Рассечение «есть разобщение влаг – одной от другой и разделение на форму и материю» [3. – С. 155]. Другими словами, рассечение – это тление.

Свойствами души являются благочестие и мышление. Вслед за Платоном Иоанн разделяет душу на разумную (познавательную) и неразумную (жизненную). Разумная же часть души «владычествует» над неразумной. Неразумная часть души – это та, которая способна к чувствованию и возбуждающая желания. В свою очередь у неразумной стороны души есть две части: «одна – непослушна разуму, то есть, разуму не повинуетя; другая – послушна и повинуетя разуму» [3]. Непослушная разуму часть – это «жизненная сила», которую еще можно назвать пульсовой силой. Это сила питающая и рождающая. Она приводит в движение артерии. Также этой части разума принадлежит растительная сила. Растительная сила – «та, которая способствует росту» [3 – С. 156]. Растительная и жизненная силы «не зависят от свободной воли» [3 – С. 157]. Действия этих сил не зависят от наших желаний. Послушная разуму часть души разделяется на гнев и похоть. Также ей принадлежит «движение, соответствующее побуждению» [3 – С. 156]. Вообще же Иоанн разделяет все силы, находящиеся в живом существе на душевные, растительные и жизненные. Здесь мы видим влияние аристотелевского учения.

Из дихотомизма души и тела Иоанн выводит двойственность удовольствий (душевных и телесных) и двойственность страданий. Душевные удовольствия – те, которые свойственны только душе. К таким удовольствиям Иоанн относит удовольствия от занятий науками и от созерцания. «Телесные же удовольствия – те, которые происходят чрез участие души и тела» [3 – С. 157]. Это удовольствия от принятия пищи, от совокупления. Т. е. телесные удовольствия касаются чувств. Но удовольствий, присущих только телу, не существует.

Иоанн Дамаскин подробно рассматривает такие психологические состояния человека, как печаль, страх, гнев, способность воображения, мыслительную способность, память.

Он выделяет четыре вида печали: горе, грусть, зависть, сострадание. «Горе, конечно, есть такая печаль, которая причиняет лишение голоса; грусть же – печаль, причиняющая боль; а зависть – печаль из-за чужих благ; сострадание же – печаль из-за чужих бедствий» [3 – С. 158-159]. Говоря о страхе, Иоанн разделяет его на шесть видов: нерешительность, стыдливость, стыд, изумление, ужас, беспокойство. «Нерешительность есть, конечно, страх перед будущей деятельностью. А стыдливость – страх вследствие ожидания порицания... Стыд же – страх вследствие совершенного позорного дела... Изумление же – страх от [какого либо] великого явления. А ужас – страх от явления необыкновенного. Беспокойство же – боязнь ошибки в своих надеждах, то есть неудачи» [3. – С. 159]. Иоанн называет три вида гнева: вспыльчивость, злопамятство, негодование. Отсюда три определения гнева: гнев – это кипение крови (вспыльчивость), либо чувство мести (злопамятство), либо огорчение от оскорбления (негодование). «Способность воображения есть сила неразумной части души, действующая чрез посредство органов чувств» [3 – С. 160]. Иоанн даже называет конкретный орган способности

воображения: «Органом же способности воображения служит переднее углубление головного мозга» [3]. «Мыслительной способности свойственны и решения, и одобрения, и побуждения» [3. – С. 163]. Эта способность побуждает нас к действию либо к уклонению от деятельности, а также через сновидения эта способность предсказывает нам будущее. Органом мыслительной способности является среднее углубление головного мозга. Память – это «представление, оставленное как каким либо чувством, так и каким либо мышлением» [3. – С. 164]. Т. е. Иоанн определяет память по-платоновски: память – это сохранение в душе тех образов вещей, которые она постигла представлением (воображением) или мышлением. Припоминание – это восстановление сил памяти, которые исчезли вследствие забвения. Забвение же – это утрата памяти. Органом памяти Иоанн называет мозжечок (заднее углубление головного мозга).

Иоанн выделяет пять чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Причем чувство – это такая «сила души, которая способна воспринимать материальные вещи» [4 – С. 161]. Каждому из чувств соответствует «жилище чувств» (органы чувств). Иоанн отмечает, что все органы чувств сотворены Богом парными «для того чтобы, если один приглушается, другой восполнял недостаток» [3 – С. 163]. Т. е. еще при творении Бог проявлял заботу о человеке. Эта забота есть проявление любви Всевышнего к своему творению.

Дихотомию души и тела Иоанн раскрывает в учении о страстях. Учение о страстях притягивало большое внимание отцов церкви... Все страсти Иоанн подразделяет на телесные и душевные. Вообще же Иоанн определяет страсть как «то, за чем следует удовольствие или печаль» [3 – С. 166]. Душевные страсти Иоанн определяет как «чувственное движение желательной способности, вследствие воображения блага или зла», или как «неразумное движение души по причине представления блага или зла» [3]. Представление блага вызывает в человеке желание (похоть), представление зла – гнев. О телесных страстях Иоанн говорит как о болезнях и ранах. То есть телесные страсти – это страдание тела. Слова «страсть» и «страдание» имеют один корень. Страдание – это состояние человека после грехопадения. До грехопадения человек был бесстрастным. О страстях Иоанн говорит и в отношении Иисуса Христа. «Христос воспринял все естественные и беспорочные страсти человека» [3 – С. 257]. Естественные и беспорочные страсти – это те страсти, которые не находятся в нашей власти. Это как раз те страсти, которые появились в человеке в результате грехопадения («преступления»). Это голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука. И все эти страсти воспринял на себя Христос, «для того что бы все освятить» [3]. Иоанн дает еще одно определение страсти (причем называет ее родовой, т. е. всеобщей, страстью). Страсть это движение, производимое одним в другом.

В учение о страстях Иоанн вводит понятие «энергия». Это влияние неоплатоников через Дионисия Ареопагита. Все способности (познавательные, жизненные, естественные и искусственные) Иоанн называет энергиями. Энергия – это сила, которая объясняет все сущности. «Энергия есть естественная и первая вечно движущаяся сила разумной души» [3 – С. 173]. «Энергия есть движение

десятьное» [3 – С. 166]. Энергия – это деятельное движение, поскольку «движется по собственному побуждению» [Там же]. Энергия – это страсть. Но энергия – это движение согласно с природой, страсть же – движение вопреки природе. Итак, человек состоит из души и тела. Разлучение души от тела происходит в конце земного существования, когда человек умирает. Поэтому когда мы говорим о воскресении, то имеем ввиду воскресение тела, поскольку душа бессмертна.

Главный антропологический вопрос: что есть человек? «В этом центральном вопросе христианской антропологии св. Иоанн Дамаскин, как и во всем своем догматическом учении, суммирует доктрину предшествующих писателей церкви» [5 – С. 241].

Человек – это Образ и Подобие Божие. Образ и Подобие Божие – это онтологическая характеристика человека, т. к. человек сходен в существовании с Богом. Образ и Подобие принадлежит только человеку, потому что образа и подобия нет в неодушевленных предметах и в животных. Понятие Образа Божия сопряжено с понятием Подобия. Подобие – это количественная характеристика меры Образа Божия в человеке.

«Выражение: по образу обозначает разумное и одаренное свободною волею; выражение же: по подобию обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно [для человека]» [3 – С. 151].

«Человек есть образ Божий «по подражанию». Ум и Свобода есть образ Божий, а восхождение в добродетели означает подобие» [Флоровский Г. В. Восточные отцы V – VIII веков. – Париж, 1990. – С. 238]. Образ дается человеку сразу, в момент его сотворения (т. е. по происхождению). Подобия же необходимо достичь собственными усилиями.

«Образ не есть что-то субстанциальное в нашей природе; его надо в себе раскрыть. От нас ожидается осуществление божественного задания, свободное развитие того, что в Совете Предвечном было изволено о человеке, не ему не дано в готовом виде, а только идеально указано и вложено в его существо» [5 – С. 241].

Но человек может стать только богоподобным, абсолютно тождественным Богу человек быть не может. Зато предела богоуподоблению нет. Богоподобие – это достоинство ума и души, неуловимое, невидимое, бессмертное, свободное, господственное, производящее и творческое. Образом Божиим в человеке являются разумность и свобода воли. Человек, созданный по образу Божию, одаренный разумом и свободой, получил власть над земными существами. Человек – венец творения.

Сотворил Бог человека «по природе – безгрешным и по воле – независимым», «непричастным злу, прямым, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами, как бы некоторый второй мир: малый в великом» [3 – С. 152].

Говоря о богоподобии человека, Иоанн сопоставляет два мира: человеческий и ангельский, и не поставит вопроса о большей или меньшей близости к Богу того или иного мира: человек более отображает в себе образ Божий, нежели Ангел. Бог создал ангелов по образу Своему: бестелесными по естеству, подобными Духу. «Бог уделяет человеку Свой собственный образ и свое собственное дыхание, но

человек не сохраняет этого дара в грехопадении» [6 - С. 238].

Человек схож с Богом не по природе, а по способу существования. Человек отражает в себе Бога, как капля воды может отражать в себе Солнце. Подобие – это мера воплощения в человеке образа Божьего. Подобие – это ступени, возводящие человека к обожению. Обожение – это цель жизни человека.

Итак, Бог сотворил человека «непричастным злу, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, цветущим всякими благами» [3 – С. 152], «как некоторого царя и начальника всей земли и того, что есть на ней» [3 – С. 146]. Также Бог создал все условия для «блаженной и вполне счастливой жизни» [3 – С. 146-147]. Дальше Иоанн рассказывает библейскую историю грехопадения человека. После сотворения Бог помещает человека в созданный для него «царский дворец» – «божественный рай», «хранилище веселья и всякой радости» [3 – С. 147]. В середине этого «божественного рая» «Бог насадил древо жизни и древо познания... Древо познания – как некоторое испытание и пробу, и упражнение послушания и непослушания человека» [3]. Это древо называется «древом разумения доброго и лукавого» (древо познания добра и зла). При вкушении плодов этого древа человек обретал способность к познанию своей собственной природы. Познание – это суета, промышление о своей жизни, обретение страстности. Бог же желал, чтобы человек оставался бесстрастным, чтобы человек был свободен от земных забот. Единственным делом человека было постоянное «воспевание хвалы» Богу и наслаждение от Его созерцания.... Древо жизни было годным для еды, оно давало человеку силы для жизни...

Бог запрещает человеку вкушать плоды с Древа познания. Но человек нарушает запрет.... Происходит грехопадение. От природы человек был сотворен безгрешным, но это не значит, что он не был восприимчив к греху. Совершение греха было обусловлено свободной волей человека. Свободная воля означает то, что человек был свободен в выборе. Человек «имел возможность пребывать и преуспевать в добре, получая содействие со стороны божественной благодати, равно как и отвращаться от прекрасного и очутиться в зле по причине обладания свободной волею, при позволении со стороны Бога» [3 – С. 152-153]. Человек, делая выбор в пользу греха, теряет свое естественное состояние. Грех – это сознательное нарушение воли Бога. Результатом этого греха становится отпадение человека от Бога.

Итак, первородный грех становится причиной потери связи с Богом. С этого момента человек стремится вернуться к первому, райскому состоянию блаженной жизни. Человек всем своим существом стремится приблизиться к Богу, познать Бога.

В рассмотрении вопроса о предназначении человека важен гносеологический аспект. О познании Бога Иоанн говорит, что Бог «непостижим», но познаваем: мы не можем узнать о Боге более того, что он сам нам объявляет. Знание о Боге, например, о том, что он существует, «всеяно в нас естественным образом». И никто никогда не сможет познать Бога, если Он Сам не откроет знание о Себе. Бог «безпределен» и «непостижим», и только одно это в Нем постижимо – его «безпредельность и «непостижимость».

Иоанн Дамаскин говорит об «обождении», но связывает «обождение» человека со спасительной миссией Иисуса Христа: воплощенный Бог спустился на землю, чтобы обожить человечество, спасти каждого.

Из двух богословских путей богопознания (катафатического и апофатического) Иоанн выбирает катафатический, но при этом для Иоанна Дамаскина важно подчеркнуть то, что кто не стремится познать Бога прежде рационально, для того невозможно и мистическое постижение. Иоанн Дамаскин как систематизатор церковного учения выводит пять определений философии. Главным из них было определение философии как пути приобретения божественной премудрости: «Философия есть любовь к мудрости, истинная же мудрость есть Бог; поэтому любовь к Богу есть истинная философия» [7— С. 164].

Божественная премудрость есть путь «научения любви к Богу».

Но для Иоанна Дамаскина важно не то, что человек стремится к познанию Бога, а то, как он стремится: в познании он открывает самого себя и открывает возможность познания через любовь. То есть, прежде всего человек должен полюбить самого себя. Необходимо увидеть в себе божественное творение. И через любовь к себе человек приходит к высшему знанию, которое приобретается только на индивидуальном уровне, — к познанию Бога.

Познать Бога мы можем только любовью, неважно какой из двух путей богопознания мы выберем: катафатический, путь разумного познания через положительное называние атрибутов Бога, или апофатический путь, выразившийся в мистицизме.

Несмотря на свою непостижимость, Бог из всеобъемлющей любви к человечеству дает нам возможность познавать Его и стремиться к нему всем сердцем, всей душой. И это возможно только в состоянии пребывания в любви к Богу.

Иоанн Дамаскин говорит, что человек должен жить праведной жизнью, развивая себя, свои умственные способности в ожидании нисхождения божественной благодати.

При этом «обождение» не означает полного слияния Бога и человека: человек не утрачивает свое личностное начало, а Бог никогда не будет всецело постижим. Поэтому мы можем познавать Бога, но познать мы Его никогда не сможем. Глубинное познание Бога осуществляется не на разумно-рассудочном уровне, а на более высоком духовном уровне. Это знание уже не собственно человеческое, но божественное, ибо «кто любит Бога, тому дано знание от Него» [8 - С. 72].

У Иоанна учение о «теосисе» связано с учением о Боговоплощении. Иоанн Дамаскин говорит, что из любви к человеку Бог — отец посылает своего сына на землю для очищения человека от греха. «Вочеловечивание Сына Божия, вся его деятельность на земле, страдания и позорная смерть на Кресте во искупление грехов человеческих были поняты евангелистами, затем патристикой, как акция глубочайшей любви Бога к людям» [8 – С. 76].

«Бог предварительно желает, чтобы все спаслись и сделались участниками Его царства. Ибо Он создал нас не для того, чтобы наказывать, но как благой, для того, чтобы мы приняли участие в Его благодати» [3 – С. 186].

Иоанна Дамаскина по праву считают систематизатором всего предшествующего богословского опыта. Он строит целостную систему представлений о человеке. Он на основе ранних святоотеческих учений подробно разбирает, как устроен человек, состав души и тела. Природу человека Иоанн раскрывает через рассмотрение божественной и человеческой сущностей Иисуса Христа. Особое внимание он уделяет христологическим проблемам. Исследует психологические состояния человека, страсти и страдания человеческой природы. Рассуждает о богопознании, которое возможно только через любовь к Богу. Боговоплощение же является актом величайшей любви Бога к своим творениям. Иоанн Дамаскин выработал четкий логический категориальный аппарат, что позволяет считать его представителем схоластического богословского направления. Антропологические воззрения Иоанна Дамаскина оказали большое влияние на дальнейшее развитие философской и богословской мысли.

Литература

- [1] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. – М., 1992.
- [2] Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григорий Паламы. – М.: Паломник, 1996.
- [3] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. – М., 1992.
- [4] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. – М.: Лодья, 1998.
- [5] Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григорий Паламы. – М.: Паломник, 1996.
- [6] Флоровский Г. В. Восточные отцы V – VIII веков. - Париж, 1990.
- [7] Иванов В. Г. История этики средних веков. Л., 1984.
- [8] Бычков В. В. Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. М., 1990.