

ПАТРОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

УЧЕНИЕ ПРП. АНАСТАСИЯ СИНАИТА ОБ ОБРАЗЕ И ПОДОБИИ БОЖИЕМ В ЧЕЛОВЕКЕ

В КОНТЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Игумен Адриан (Пашин)

кандидат физико-математических наук, кандидат богословия
доцент, профессор кафедры богословия Московской духовной
академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
adrian.pashin@mpda.ru

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
старший преподаватель кафедры богословия Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
elimanov202@gmail.com

Для цитирования: Адриан (Пашин), игум., Елиманов В. Е. Учение прп. Анастасия Синаита об образе и подобии Божиим в человеке в контексте святоотеческой традиции // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 169–198. DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.009

Аннотация

УДК 27-185.32

Данная статья посвящена исследованию учения преподобного Анастасия Синаита и других святых отцов о образе и подобии Божиих в человеке. Анализируется роль троичного строения человеческой души как отражения Троицы и божественных свойств, а также их единство в контексте дихотомии в антропологии. Рассматривается христологическая интерпретация образа Божия через соединение божественной и человеческой природы во Христе, что связывает триадологию, христологию, антропологию

и сoterиологию. В статье также исследуется концепция единства человечества в его множественности ипостасей и пример любви в Божественных Ипостасях. Обсуждается различие и отождествление понятий «образ» и «подобие» в богословии, а также их развитие: образ Божий как неотъемлемая часть человека и достижение подобия через соединение с Божественной благодатью и обожение. В заключение подчёркивается роль Церкви в формировании подобия Богу как причастности к Божественной жизни и энергием.

Ключевые слова: прп. Анастасий Синаит, свт. Григорий Палама, прп. Максим Исповедник, образ Божий, подобие Божие, микрокосмос, логос бытия, логос благобытия, логос приснобытия, дихотомия, трихотомия, антропологическая парадигма, тварные и нетварные добродетели, обожение.

Статья поступила в редакцию 11.2.2025; одобрена после рецензирования 1.3.2025

The Teaching of St. Anastasius of Sinai on the Image and Likeness of God in Man in the Context of the Patristic Tradition

Hegumen Adrian (Pashin) / Alexander V. Pashin

PhD in Physics and Mathematics, PhD in Theology

Associate Professor, Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

adrian.pashin@mpda.ru

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

senior lecturer at the Theology Department of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

elimanov202@gmail.com

For citation: Adrian (Pashin), hegumen, Elimanov, Vadim E. “The Teaching of St. Anastasius of Sinai on the Image and Likeness of God in Man in the Context of the Patristic Tradition”. *Theological Herald*, no. 3 (58), 2025, pp. 169–198 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.58.3.009

Abstract. This article is dedicated to the study of the teachings of St. Anastasius Sinaita and other Church Fathers regarding the image and likeness of God in man. It analyzes the role of the tripartite structure of the human soul as a reflection of the Trinity and divine attributes, as well as their unity within the context of dichotomy in anthropology. The study also explores the Christological interpretation of the image of God through the union of divine and human natures in Christ, linking trinitology, Christology, anthropology, and soteriology. Additionally, it examines the concept of the unity of humanity in its multiplicity of hypostases

and the example of love within the Divine Hypostases. The differentiation and identification of the concepts of «image» and «likeness» of God in theology are discussed, along with their development: the image of God as an inherent part of man and the attainment of likeness through union with Divine grace and deification. The conclusion emphasizes the role of the Church in shaping the likeness of God as participation in Divine life and energies.

Keywords: Anastasius Sinaita, Gregory Palamas, Maximus the Confessor, image of God, likeness of God, microcosm, logos of being, logos of goodness, logos of everlastingness, dichotomy, trichotomy, anthropological paradigm, created and uncreated virtues, deification.

The article was submitted on 2/11/2025; approved after reviewing on 3/1/2025

Введение

Античные философы именовали человека термином «микрокосмос» (греч. «μικρός κόσμος»), т. е. малый мир, малый космос, который заключает в себе все элементы мироздания. Вслед за ними свт. Григорий Нисский говорил, что человек — это некий малый мир, содержащий в себе те же стихии¹, которыми наполнена вселенная, и объединяющий собой всякий род жизни.

В то же время у святых отцов отношение к самому термину «микрокосмос» было отличным от того, какое имело место в Античности. Для древних авторов это гордое наименование, в котором они видят залог величия человека, тогда как у отцов Церкви нередко встречается ироническое отношение к этому термину. Так, тот же свт. Григорий Нисский замечает:

«Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши»².

Для отцов Церкви во взгляде на человека характерна обратная перспектива в сравнении с той, которая наблюдается у языческих мудрецов. Если для последних величие человека заключается в том, что роднит его с мирозданием, поскольку сам космос мыслится как божественное начало, то отцы Церкви усматривают величие человека в том, что выделяет человека из мира, отличает от него. А выделяет его, по учению отцов, образ сотворения: человек сотворён по образу Божию.

Подлинное величие человека заключается не в том, что роднит его с миром, а в том, что его от мира отличает — в сотворённости по образу и подобию Божию.

Прямой библейский смысл понятия образа Божия в человеке: как Бог царствует над всем миром, так и человек наделен царским достоинством и поэтому призван владычествовать над Вселенной:

«И сказал Бог: смотрим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сформил Бог человека по образу

¹ См.: *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 16 // PG. 44. Col. 177D*. Рус. пер.: Григорий Нисский. Об устройении человека. Санкт-Петербург, 2000. С. 65.

² *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 16 // PG. 44. Col. 177D–180A*. Рус. пер.: Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 65.

Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 26–27).

В святоотеческом учении под образом Божиим в человеке главным образом понимаются:

- во-первых, его разумная бессмертная душа, свойства которой суть отражения божественных свойств;
- во-вторых, особое присутствие Бога в каждом человеке, а именно: причастность каждого человека «логосу бытия»³, посредством которого человек 1) имеет возможность стремиться к Богу и познавать Его, а также 2) поставляется в особые отношения с Богом, в отличие от прочего творения (за исключением ангелов);
- в-третьих, понимается весь духовно-телесный состав человека как сотворённый по образу человеческой природы воплотившегося Сына Божия.

В рамках этой святоотеческой традиции об образе Божием в человеке рассуждает и прп. Анастасий Синаит. Этот автор особенно интересен при рассмотрении этого учения, потому что ему принадлежит систематический эзекетико-догматический труд, посвящённый этой теме, что видно из самого его названия — «Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию». В святоотеческой письменности систематический вероучительный трактат в принципе редкий жанр. Это касается трудов и по широкой догматической тематике, и по отдельным вопросам вероучения.

В «Трёх словах об устройении человека по образу и по подобию Божию» святой отец ярко и чётко излагает свои антропологические взгляды, неразрывно связанные с триадологией, христологией и сотериологией. «Слова» посвящены полемике против христологической ереси — монофелитства. До кон. XX в. полностью было опубликовано только третье «Слово»⁴. От двух других «Слов» до нас дошли лишь отрывки⁵, причём первое «Слово» приписывалось ещё и свт. Григорию Нисскому⁶. Вследствие этого многие исследователи ошибочно утверждали о заимствовании, даже дословном, ряда идей прп. Анастасием

3 См.: *Maximus Confessor. Capita de caritate 3, 25 // PG. 90. Col. 1024BC.*

4 *Anastasius presbyter Sinaita. Sermo III // PG. 89. Col. 1151–1180.*

5 *Anastasius patriarcha Antiochenus. E sermone: Secundum imaginem, fragmentum // PG. 89. Col. 1143–1148.*

6 *Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. 44. Col. 1327–1346.*

у Нисского святителя⁷. Именно в таком неполном виде труд прп. Анастасия был переведён до революции на русский язык⁸. К.-Х. Утеманн (нем. K.-H. Uthemann) в издании 1985 г. привёл критический текст «Слов»⁹. К.-Х. Утеманн доказал принадлежность всех трёх «Слов» прп. Анастасию Синаиту и показал, что третье «Слово» датируется, самое раннее, 701 г., тем самым отодвинув дату смерти святого отца на начало VIII в. Русский перевод «Слов» с подробными комментариями был осуществлён А. И. Сидоровым, который опубликован сначала в журнале «Альфа и Омега»¹⁰, а затем отдельным изданием в серии «Библиотека отцов и учителей Церкви»¹¹.

К «Трём словам об устройении человека по образу и по подобию Божию» по смыслу примыкают ещё два антимонофелитских догматических сочинения прп. Анастасия: «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов», впервые опубликованные в том же издании Утеманна¹².

1. Разумная душа как образ Божий

В святоотеческом богословии разумная душа часто называется образом Божиим. Она сотворена как некое подражание Богу, Божественной природе и её энергиям: душа, как Бог, является непознаваемой по сущности и познаваемой по своим действиям¹³. К энергиям (свойствам) души относится вся совокупность совершенств, которыми она обладает, в том числе дар слов, творческая способность, которая реализуется через тело и дар общения.

- 7 См., например: *Киприан (Керн), архим. Антропология* св. Григория Паламы. Москва, 1996. С. 157–159, 208.
- 8 *Anastasius Sinait, прп. Из слова об образе Божием / пер. В. Металлова // БВ. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 381–404 (1-я пагин.); Anastasius Sinait, прп. Из Слова об образе Божием (Отрывок) Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божием по образу и подобию (Отрывок) / пер. В. Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев Посад, 1915. С. 1–26.*
- 9 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. Turnhout. Leuven, 1985. P. 1–83.*
- 10 *Anastasius Sinait, прп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божиему // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 89–118; 1999. № 1 (19). С. 72–91; 1999. № 2 (20). С. 108–146.*
- 11 *Anastasius Sinait, прп. Избранные творения. Москва, 2003. С. 25–189.*
- 12 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 84–96 и Р. 97–157.*
- 13 См.: *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 11 // PG. 44. Col. 156B.* Рус. пер.: *Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 42.*

Когда святые отцы отождествляют образ Божий не со всей душой, а с её отдельным свойством — со свободой человека, его умом или разумом, даром слова, творческой способностью или любой другой энергией души, то они используют обычный для патристической литературы стилистический прием (синекдоху¹⁴), при котором название целого переносится на часть. Поэтому не следует усматривать образ Божий исключительно в отдельных энергиях, свойствах души, но правильно полагать, что сама разумная душа со всеми ей присущими энергиями есть образ Божий.

Разумная душа, по словам свт. Григория Нисского, сотворена как отражение Бога:

«...ум украшается подобием красоты первообраза, формируясь чертами того, что явлено ему, как будто [отражение в] зеркале...»¹⁵.

Как образ человека в зеркале во всем похож на самого человека, так и душа человека является целостным отражением, образом Самого Бога со всеми Его свойствами; но как образ человека в зеркале не есть человек, так и сотворённая душа человека не есть Сам нетварный Бог.

Если душа есть образ Божий, то, как учит свт. Григорий Нисский, тело человека есть «образ» души:

«...согласно той же самой аналогии [с зеркалом], мы приходим к выводу, что и управляемая умом [то есть душой] природа связана с умом и сама красотой прилегающего к ней, делаясь как бы зеркалом зеркала»¹⁶.

Прп. Анастасий Синайт, в согласии со святоотеческой традицией, видит образ Божий именно в человеческой душе. Причём это Божественное отражение в душе святой отец описывает весьма многообразно.

Так, Синайт говорит о тройственном строении человеческой души как об образе Троицы. Обычно в святоотеческой традиции вслед за античными философами говорится о трёх свойствах души: воля и разум, чувство или разумное, желательное и яростное начала. Прп. Анастасий же видит в душе несколько иную тройственность:

«Но давай перейдем к самому важному, что составляет “по образу и по подобию”, чтобы показать <...> единое Божество в Троице. Что же это такое? Ясно, что это есть опять же душа (ψυχή), ее

14 Συνεκδοχή (греч.) — риторическое употребление слова в ином по объёму смысле.

15 *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 12 // PG. 44. Col. 161C.* Рус. пер.: Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 48.

16 *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 12 // PG. 44. Col. 161CD.* Рус. пер.: Григорий Нисский. Об устройении человека. С. 48–49.

мыслящий разум-слово (λόγος) и ум (νοῦς), который апостол назвал духом (πνεῦμα), когда увещевал нас быть святыми душой, телом и духом [1 Фес. 5, 23]»¹⁷.

Мы видим, что этот образ Троицы в человеческой душе не просто в её троичности. Прп. Анастасий видит образ Каждого из Лиц Троицы: образ Отца в душе, образ Слова в разуме-слове, образ Святого Духа в уме человека:

«Ибо душа является нерожденной и беспрчинной во отпечатление нерожденного и беспрчинного Бога и Отца, но не является нерожденным ее мыслящий разум, неизреченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее. Ум же не является ни беспрчинным, ни рожденным, но есть исходящий, проникая во все и все рассматривая по образу и по подобию Всесвятого и исходящего Духа, о Котором говорится: “Дух все проницает, и глубины Божии” [1 Кор. 2, 10]»¹⁸.

Продолжая обыгрывать троичность души по образу троичности Божества, прп. Анастасий говорит о том, что образ проявления Ипостасей Святой Троицы в домостроительстве нашего спасения виден в духовном развитии человеческой души от младенческого возраста в познании человеком Таинства Святой Троицы. Так, разум-слово и ум в человеке проявляются не сразу, подобно тому как Бог Слово воплотилось и тем явило Себя миру не сразу после творения человека и его грехопадения, а «во время оно», и Дух Святой сошёл на апостолов в Своё время — в день Пятидесятницы:

«...выходя на свет боговедения, подобно младенцу при рождении, он¹⁹, благодаря руководству закона, являет себя [уже как бы] одуванченным: познает Бога и Отца, содержащего в Себе сущностное Слово и сущностный Дух (как душа содержит в себе разум и дух), но не вмещает пока, вследствие великой немощи воли и младенчества своего, откровение Слова и Духа, дабы, посредством [незрелого] богопочитания, не впасть в многобожие. Затем, по мере прохождения времени, наше мирское естество, подобно возрастающему дитяти, начинает рассуждать, научаемое Богом и Отцом, словно некоей

17 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, nec non Opuscula adversus monotheletas.* Р. 17. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 47–48.

18 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, nec non Opuscula adversus monotheletas.* Р. 17–18. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 48–49.

19 Человек.

душой, дабы познать, пока смутно и как бы посредством неясных и косноязычных пророческих назиданий, первую попытку выражения и проявления сокрытого и присущего Отцу Слова. После этого косноязычного и туманного выражения Слово (я имею в виду речения Моисея и пророков), наступает время, когда совершенное Слово Божие, происходя, словно из неких уст, из материнской утробы Девы, [изрекается] ясно и отчетливо, и мирское естество человеческое узнает, наконец, благодаря [воплощенному] Слову и через Него, совершенную полноту троичности своей. Оно воспринимает, словно некий ум, Святой Дух, Который поселяется в нем не извне, перемещаясь [до этого] в пространстве, но бывает явленным в этом естестве изнутри него, то есть из души и разума, или же от Отца и Сына»²⁰.

Троичность души проявляется и в том, что она является образом Промышления Божия о творении. И здесь Синаит опирается на мнение «внешних», которые видели в душе некое другое разделение, более общепринятое, чем разделение, предложенное выше преп. Анастасием:

«Вследствие этого внешние мудрецы и еще иным образом определяют трехчастность нашей души, говоря, что она обладает желательным, разумным и яростным [началами], чтобы посредством желательного [начала] прилепляться любовию к Богу, посредством разумного — воспринимать от Него ведение и мудрость, а посредством яростного — противостоять духам злобы (См. Еф. 6, 12). И в этих трёх [началах] душа опять начертывает свой образ Божий. Ибо Трехединый Бог тремя способами управляет и руководит <...>. Он либо творит, либо предвидит, либо воспитывает. И желательное [начало] души есть по образу зиждительной силы Божией, ибо оно осуществляет [всякое] действие; разумное [начало] есть символ промыслительной силы Божией, а яростное [начало] обозначает воспитывающую [силу Божию]»²¹.

Прп. Анастасий здесь ссылается на учение Платона о трёх началах души из диалогов «Государство» и «Федр»²².

20 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, neoplaton Opuscula adversus monotheletas.* P. 22–23. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 59–63.

21 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, neoplaton Opuscula adversus monotheletas.* P. 19–20. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 52–55.

22 См., например: Клейман П. Философия. Краткий курс. С. 20: «Разумное начало обращено на познание и сознательную деятельность <...>. Яростное начало отвечает за желания человека <...>. Волнения яростного начала провоцируют гнев и ощущение несправедливости <...>. Желательное начало отвечает за основные потребности и желания, например,

Эти два разделения единой души на три силы, согласно прп. Анастасию, не суть различные разделения. Между своим (душа, разум-слово и ум) и общепринятым (воля, разум и чувство или желательное, разумное и яростное начала) делением души Синаит усматривает тесную связь:

«Равным образом желание есть своеобразное свойство души, ибо младенцы, будучи только еще одушевленными, еще до того, как начать говорить, сразу же испытывают желание материнской груди и сна; разумное [начало], как это очевидно, есть своеобразное свойство разума, а яростному [началу] присуще возникать в уме, и именно ум приводит в смущение тот, кто гневается вопреки естеству»²³.

Такая терминология (душа, разум-слово и ум) позволяет прп. Анастасию настаивать на единстве души, в противовес Арию и Аполлинарию, которые строили свою христологию на строгой трихотомии, говорящей об отдельной от души субстанции — духе. Прп. Анастасий же придерживается в антропологии дихотомии: душа со своими силами — умом и разумом — едина по своей природе, ибо ни ум, ни разум-слово не есть отдельная от души сущность. Они суть проявления единой души:

«Затем обратись от этой Святой Троицы к образу Ее — я имею в виду троицу, сущую внутри нас, — и увидишь, что три наименования являются взаимосвязанными и тесно соединенными. Ибо когда ты говоришь: “Душа разумная и мыслящая”, то ясно обозначаешь этим также разум и ум; а когда ты произносишь слово “разум”, то, естественно, обнаруживаешь этим словом разумную душу, породившую его; наконец, когда ты говоришь “ум”, то, несомненно, являешь и душу с разумом. Ибо от чего происходит ум, если не от души и разума?»²⁴

чувство голода или жажды <...>. Для объяснения трех начал души Платон рассматривает три разных сословия справедливого общества: сословие воспитателей (высшее), сословие воинов (стражей) и сословие кормильцев (прочих граждан). По Платону, разумное начало должно управлять решениями человека, яростное — помогать разуму, а желательное — подчиняться. Добившись правильного взаимоотношения между тремя началами души, человек достигнет личной справедливости. Также Платон считал, что в идеальном обществе разумное начало представлено высшим сословием (философы, управляющие обществом), яростное — стражами (воины, обеспечивающие подчинение остального общества высшему сословию), а желательное — кормильцами (рабочие и торговцы)».

²³ *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, ne cipit Opuscula adversus monotheletas.* Р. 20–21. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 55.

²⁴ *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, ne cipit Opuscula adversus monotheletas.* Р. 28. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 73.

Из единства души вытекает её единое, нераздельное естественное действие. Для прп. Анастасия единство действия означает единство природы, подобно единому действию Лиц Пресвятой Троицы:

«Поэтому они, обладая нерасторжимыми и взаимосвязанными наименованиями, имеют единое, нераздельное и сущностное действие. Ибо едино и подобно действие Отца и Сына и Святого Духа, как едины мощь, сила, хотение и воля Их. Ведь когда Отец совершает что-нибудь, тогда неотделимо соучастует с Ним и Сын; а когда Сын или Святой Дух исполняют что-нибудь, то нераздельно содействует Им и Отец. Ни Сын не делает ничего самопроизвольно и сам по себе без Отца, ни Отец — без Сына и Духа, ни Дух — без Отца и Сына. Теперь вновь обратись от Первообраза к отпечатлению, которым является наша душа, созданная по образу и по подобию Божию, и усмотри в нас такое же единое и подобное действие. Ибо душа не совершает ничего без разума, разум — без души, а ум не исполняет ничего сам по себе, без души и разума, поскольку единоприродны, однородны и взаимосвязаны общая сила и действие их, будучи по образу и по подобию Божию»²⁵.

Кроме того, прп. Анастасий говорит об образе Божием в человеческом разуме, что разум-слово имеет двойственное рождение: сначала в сердце в виде мысли, а затем через уста в виде произнесённого слова. В этом преподобный отец видит образ единого Христа, имеющего двойное рождение: сначала превечно рождённого от Отца и затем родившегося во времени от Девы Марии:

«Ибо разум рождается в сердце неким непостижимым и нетелесным рождением и пребывает внутри него неведомым; и он же рождается посредством уст и тогда всеми познается. Однако при этом он не отделяется от породившей его души, дабы мы, через два рождения нашего разума, ясно познали, по некоему образу и подобию, два рождения Бога Слова»²⁶.

Следствием того, что, будучи образом и подобием Божиим, душа обладает неизъяснимой красотой, что объясняет враждебность к человеческой душе падших духов:

25 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 28–29. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 74–75.

26 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 16. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 49–50.

«Душа обладает невообразимой и неописуемой красотой, вследствие чего вожделяют и питают страсть к ней враждебные духи, ибо из всех умных [сущностей] она [одна] носит самый прекрасный образ»²⁷.

Итак, прп. Анастасий говорит о том, что душа и после грехопадения несёт в себе образ Божий, так как безгрешна при рождении:

«... ведь Адам изменил и обратил от нетления к тлению не всё естество, но только тело, созданное из земли [Быт. 2, 7] и принадлежащее к изменчивой природе — оно-то и претерпело изменение, став вследствие преступления [заповеди] тленным и смертным из нетленного и бессмертного²⁸. Это есть тот [человек], который, как гласит Евангелие, попался разбойникам и остался от их ударов если не совсем мёртвым, то едва живым [Лк. 10, 30]. Ибо душа, сотворённая из бессмертной и неизменной сущности Божией²⁹ через вдыхание Бога [Быт. 2, 7], хотя и ниспала вместе [с телом] из-за прикосновения к древу [Быт. 3, 1–6], но тем не менее осталась в собственном, по образу и по подобию Божию, нетлении и бессмертии. Поэтому она не нуждается, как тело, в существенном преображении, но только в некоем разумном исправлении и исповеди, которые не требуют уничтожения воли, дабы не стать [человеку] неразумным, и не требуют также упразднения действия, чтобы не стать [ему], наподобие бездушных тварей, мёртвым и бездеятельным»³⁰.

Рассуждая аналогично, прп. Анастасий Синаит опровергает аргумент монофелитов об отсутствии во Христе человеческих действий и воли по причине того, что человек при грехопадении извратил свою волю настолько, что (как утверждал и блж. Августин Иппонийский) потерял способность творить добро без прямого вмешательства Божия:

27 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* Р. 18. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 46.

28 Ср. Быт. 3, 19 и Прем. 2, 23–24: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его».

29 Святой отец имеет в виду, конечно, не единосущие души человеку Богу, а присутствие в душе нетварной Божественной энергии, бессмертие и нетление души. Об этом подробнее в следующем пункте данной статьи.

30 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas III, 4, 86–101 // CCSG. 12. Р. 74–75.* Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 165–166.

«И еретики прекословят нам: “Человек извратил и всё человеческое, поэтому не подобает и недостойно говорить, будто во Христе есть человеческая воля и человеческое действие”»^{31,32}.

Благодаря своей разумности, душа имеет высочайшее предназначение после телесной смерти. Прп. Анастасий превозносит разумную душу, достигшую спасения. Души святых превыше ангельского мира, благодаря наличию в них образа и подобия Божия и благодаря единоподобию по Ему человечеству с Богом Словом. Синаит заканчивает своё первое «Слово» гимном душам святых:

«Поэтому богочтимая душа наша после освобождения от тела не посыпается на служение, как посыпаются ангелы. Последние суть духи служащие и подневольные, а души же святых, которые [удостоились быть] по образу Божию, суть духи господствующие. Ведь если человек после своего преслушания и был уменьшен малым чим от ангел [Пс. 8, 6], как ставший смертным, то, благодаря ипостасному единению с ним Бога Слова, он был сразу намного предпочтен ангелам. Ибо некогда бывший по образу Божиему, ныне стал вместе с Богом, и прежде сопричаствующий образу Божию, стал теперь передающим образ свой Богу, Которому слава во веки веков. Аминь»³³.

Итак, прп. Анастасий Синаит многообразно говорит о троичном строении человеческой души как об образе Пресвятой Троицы. Отмечая троичность души, прп. Анастасий настаивает на её единстве, придерживаясь дилеммы в антропологии: душа со своими силами — умом и разумом — едина по своей природе, поскольку ни ум, ни разум-слово не есть отдельная от души сущность, а суть проявления единой души.

Образ Троицы в душе остаётся и после грехопадения, поэтому душа имеет высочайшее предназначение после телесной смерти. Прп.

31 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas III, 4, 82–85 // CCSG. 12. P. 74.* Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 165.

32 Более подробно об учении восточных святых отцов о наследуемых последствиях первородного греха смотри в нашей статье: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 1) // БВ. 2024. № 1 (52). С. 32–63; Они же. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 32–57.

33 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. Turnhout. P. 30–31.* Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 78–80.

Анастасий превозносит разумную душу, достигшую спасения, выше ангельского мира именно благодаря наличию в ней образа Божия.

2. Образ Божий как Божественное присутствие в человеке

Каждого человека, в силу его особой причастности Богу, свт. Григорий Богослов называет «частицей Бога»³⁴.

Прп. Максим Исповедник, толкуя данную фразу, настаивает на её буквальном понимании. Каждый человек от рождения является «частицей Бога», поскольку Бог присутствует в нём Своим «логосом бытия»³⁵. Как учит прп. Максим, логос бытия — это и есть образ Божий. Иными словами, образ Божий — это Сам Бог, особым образом присутствующий в человеке. Логос бытия является одним из тропосов (аспектов) индивидуального логоса разумных (греч. λογικῶν) сущностей.

Как учит прп. Максим Исповедник, разумные существа (т. е. ангелы и люди) отличаются от прочего неразумного творения тем, что они, помимо логосов сущего, имеют в себе и индивидуальные логосы разумных (λογικῶν) сущностей³⁶, которые являются предвечными замыслами, в соответствии с которыми Бог сотворил каждое разумное существо. При этом у каждого разумного существа этот логос уникален и неповторим. Поскольку индивидуальный логос — это действие (энергия) Бога в человеке³⁷, то он таким образом является личностное, особое отношение Бога к каждому разумному существу. Так, Бог любит всех разумных существ одинаково, однако каждого — особым образом.

34 Свт. Григорий Богослов: «Какова обо мне мудрость и что за великая это тайна? Или для того, чтобы, будучи частицей (μοῖσα) Бога и стекши (φεύσαντας) свыше, мы не презирали Создателя, — превозносясь своим достоинством и надмеваясь, — хочет [Он], чтобы в борьбе и брани с телом мы всегда к Нему взирали, и чтобы сопряженная [с нами] немощь была детоводительницей [нашего] достоинства?» (*Gregorius Theologus. Oratio 14, 7 // PG. 35. Col. 865B*). Рус. пер. цит. по: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 254*).

35 *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 7 // PG. 91. Col. 1081C*. Рус. пер. с изм.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 262*.

36 Этот особый логос, свойственный только разумным существам, прп. Максим Исповедник называет «совокупным логосом всецелого становления разумных сущностей». См.: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 65 // PG. 91. Col. 1392A*: «ὁ σύμπας τῆς ὄλης τῶν λογικῶν οὐσιῶν γενέσεως λόγος». Рус. пер. с изм.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 821*.

37 Более точно следует сказать, что Божественная энергия находится «в» (греч. «ἐν») логосах и «указывает» (греч. «ύποσημάνειν») собой на Бога. См.: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 22 // PG. 91. Col. 1257AB*.

Вот почему каждый без исключения человек (как и ангелы) отличается от неразумных животных прежде всего особым отношением Бога к нему: Бог присутствует в нём таким особым образом (т.е. индивидуальным логосом разумных сущностей), каким не присутствует в прочем неразумном творении.

Этот индивидуальный логос разумных сущностей, который и есть Сам Бог (Его Божественная энергия), имеет три способа (тропоса) проявления себя в человеке: 1) как «логос бытия», 2) как «логос благобытия» и 3) как «логос приснебытия»³⁸.

- 1) В каждом человеке от рождения Бог пребывает в качестве «логоса бытия» — «образа Божий» (т.е. «образ Божий» в человеке — это Сам Бог, «логос бытия»). Присутствуя в человеке «логосом бытия» (т.е. Божественной энергией), Бог производит в нём постоянное стремление к Себе: Он как бы «тянет» человека к Себе, к тому, чтобы он вошёл в Церковь и стал её членом. По выражению прп. Максима Исповедника, «логос бытия» (образ Божий) производит в каждом человеке «тоску» по Богу (т.е. по Первообразу)³⁹. Присутствуя в человеке как «логос бытия», Бог присутствует в нём именно как Путеводитель к Самому Себе. Поэтому существование в человеке Бога в качестве его «логоса бытия» не сообщает ему спасения и обожения, которые возможны только в Церкви (т.е. в Теле Христовом). Если человек не живёт в соответствии со своим «логосом бытия», призывающим его ко спасению и обожению, то он становится, по словам свт. Григория Богослова, «частицей Бога» «стекшей свыше», т.е. такой «частицей», которая уклонилась от замысла Божия о ней, состоящего в том, чтобы человек стал Богом по благодати⁴⁰. Используя терминологию западного богословия, можно сказать, что логос бытия — это нетварная «призывающая благодать».
- 2) Когда человек, следуя своему «логосу бытия», принимает решение войти в Церковь и становится её членом, тогда Бог присутствует в нём уже как «логос благобытия», т.е. как Спаситель,

³⁸ *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 65 // PG. 91. Col. 1392A.* Рус. пер. с изм.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 821.* См. также: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 7 // PG. 91. Col. 1068D–1101C.* Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 254–274.*

³⁹ *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem 7 // PG. 91. Col. 1080C.*

⁴⁰ См.: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 7 // PG. 91. Col. 1084B–1084C.* Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 263.*

как Тот, Кто сообщает ему «начаток» обожения, который человек должен приумножить посредством добродетельной жизни. Иными словами, присутствуя в человеке как «логос благобытия», Бог присутствует в нём Своей Боготворящей энергией⁴¹. Важно подчеркнуть, что выбор «благобытия» совершается человеком, его свободной волей, но сама возможность выбора именно «благобытия» возможна только благодаря содействию Бога, Который присутствует в нём в качестве его «логоса бытия». Причастность человека «логосу благобытия» — это причастность «подобию Божию». Оно приобретается в таинстве Крещения в виде «начатка», которое человек призывается приумножить и раскрыть в себе. «Логосу благобытия» может соответствовать понятие «спасающая благодать».

- 3) Если человек во время земной жизни посредством добродетельной жизни раскроет в себе «логос благобытия», то в жизни вечной Бог будет пребывать в нём уже в качестве «логоса приснобытия» (совершенное обожение). Это присутствие Бога в человеке и есть то Царство Небесное, в которое вступает добродетельная душа после смерти. Окончательное раскрытие «логоса приснобытия» совершится после всеобщего воскресения, когда и тело человека всецело станет причастно жизни Царства Небесного.

Таким образом, весь путь человека к Богу, — начиная с простого стремления души к Своему неведомому Создателю, продолжая вступлением в Церковь, стяжанием добродетелей и кончая совершенным обожением в Царстве Небесном, — совершается при постоянном содействии (синергии) Бога, действующего в нём Своими нетварными логосами.

Как правило, вдуновение в лицо человека *дыхания жизни* (Быт. 2, 7) указывает, согласно святым отцам, во-первых, на акт творения души человека «из ничего», во-вторых, на причастность души человека Богу.

Так, свт. Василий Великий пишет:

«Ибо Он вдунул в лицо его, то есть вложил в человека нечто от собственной Своей благодати [т.е. саму благодать], чтобы человек подобным познавал подобное»⁴².

41 *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 42 // PG. 91. Col. 1345C–1345D.* Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 730.*

42 *Basilii Caesariensis. Homiliae in Psalmos XLVIII, 8, 13 // PG. 29. Col. 419C.* Рус. пер.: *ПСТСО. 3. С. 584.*

Здесь свт. Василий отмечает о том, что Бог даровал каждому человеку способность стремиться к Нему и познавать Его, и эта способность есть Сам Бог, т. е. Божественная благодать, а в терминологии прп. Максима Исповедника — логос бытия.

Прп. Анастасий также говорит о присутствии благодати Божией в душе человека начиная от акта творения:

«Бог, создав в начале Адама по образу и подобию Божию, послал в лицо его через вдуновение благодать, блеск и сияние Пресвятого Духа»⁴³.

А в приписываемом прп. Анастасию Синаиту «Шестодневе» говорится о двух творениях — просто бытии и благобытии. Последнее касается человека и возникает благодаря Воплощению Сына Божия⁴⁴.

Авва Дорофей Газский называет Божественное присутствие в человеке совестью, естественным законом, побуждающего человека к добру и отвращающего от зла:

«Когда Бог сотворил человека, то Он всеял в него нечто божественное, как бы некоторый помысл, имеющий в себе, подобно искре, и свет и теплоту; помысл, который просвещает ум и показывает ему, что — доброе и что — злое, сие называется совестью, а она есть естественный закон. Это те кладези, которые, как толкуют святые отцы, искалывал Исаак, а филистимляне засыпали (см. Быт. 26). Последуя сему закону, то есть совести, патриархи и все святые прежде написанного закона угодили Богу. Но когда люди, через грехопадение, зарыли и попрали её, тогда сделался нужен закон написанный, стали нужны святые пророки, нужно сделалось самое пришествие Владыки нашего Иисуса Христа, чтобы открыть и воздвигнуть её (совесть), чтобы засыпанную оную искру снова возжечь хранением святых Его заповедей»⁴⁵.

Итак, человек есть образ Божий не только потому, что его разумная душа является тварным образом и отображением своего первообраза — нетварного Бога, но и в силу причастности «логосу бытия», согласно терминологии прп. Максима Исповедника. Учение других отцов согласуется с этим учением прп. Максима, хотя тот же прп. Анастасий Синаит не употребляет выражение «логос бытия»,

⁴³ *Anastasii Sinaitae Viae dux.* Р. 17. Рус. пер.: Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». С. 306.

⁴⁴ *Anastasius Sinaita.* Нехаемерон. Р. 4–6.

⁴⁵ Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения 3 // Он же. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Москва, 2010. С. 72.

но говорит о присутствии в человеке благодати Божией. Именно это специфическое присутствие Бога в душе каждого человека главным образом отличает его от всего животного и растительного мира.

4. Христологический смысл образа Божиего в человеке

Святые отцы учат, что не только душа есть образ Божий, но и весь человек, состоящий из души и тела, есть образ воплощённого Сына Божия.

Иными словами, человек изначально творится по образу человеческой природы воплотившегося Христа. Сложная человеческая природа, как состоящая из двух природ: души и тела, изначально творится Богом таким именно образом, чтобы стать сосудом для Божественной природы, поэтому Воплощение не является следствием грехопадения, но предустановлено, предопределено Богом: Воплощение, т. е. соединение Бога и человека в Ипостаси Христа, является целью творения и человека, и всей вселенной. Отметим также, что образ соединения души и тела в одну человеческую ипостась впоследствии использовался святыми отцами для иллюстрации соединения двух природ во Христе – Божественной и человеческой.

Свт. Кирилл Александрийский, объясняя ипостасное соединение Божества и человечества, использует антропологическую парадигму, т. е. приводит пример человека, который представляет собой единое существо, единую ипостась, единое лицо, состоящую из двух реально различных природ, души и тела. Согласно святителю Кириллу, Божество и человечество во Христе соединились ипостасно подобно тому, как ипостасно соединяются душа и тело в человеке. Это есть особый вид единства, предполагающий не внешнее подлекование природ, как у Нестория, но их взаимное общение и взаимное проникновение внутри единой Ипостаси.

«Не двойственен один и единственный Христос, хотя Он и мыслится соединенным из двух, притом различных вещей (*πραγμάτων*), подобно тому как и человек мыслится состоящим из души и тела, но не двойственным, а одним из обоих»⁴⁶.

Следуя свт. Афанасию и свт. Кириллу, прп. Анастасий говорит, что соединение души и тела человека символически отображает соединение двух природ во Христе – Божественной и человеческой:

46 Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17, 8 // ACO. Vol. 1 (1). P. 38.

«Творя двойственного человека, который является зримым и не-зримым, [Бог] назвал его Твоим образом и подобием, ибо человек — смертен и бессмертен, отпечатлевая мыслящей и бессмертной душой Твое, Христе, Божество, а в страстном теле [своем] нося истинный образ Твоего Человечества, единосущного ему»⁴⁷.

Далее в словах прп. Анастасия мы видим противоречие. В одном месте он говорит о том, что при творении Адама сначала было создано тело, а затем вдунута душа:

«Вот почему человек, в отличие от ангелов и домашних животных, был создан не из одной сущности, но из неких двух, неподобных и иносущных вещей: материи и нематериального, перстного и божественного, тленного и нетленного. И поскольку не мы пришли к Богу, а, наоборот, Бог пришел к нам, то [из этого можно заключить, что] прежде было вещественное, а затем уже к перстному [присоединилось] божественное»⁴⁸.

Но чуть далее, говоря и о творении Адама, и о зачатии любого человека, настаивает на одновременности появления души и тела:

«И ни тело не образовывается и не устроется раньше, чем душа, ни душа не упреждает тело и не предсуществует ему; но смертное и бессмертное, словно две инородные сущности, взаимосочетаются, [образно] являя ипостасное единение двух инородных сущностей Христа — бессмертного Божества и смертного человечества Его»⁴⁹.

Далее прп. Анастасий толкует непростые для экзегезы слова Божии, сказанные Творцом после грехопадения прародителей:

«Слова: “Вот, Адам стал (после преступления [заповеди]) как один из Нас” [Быт. 3, 22] — ясно и недвусмысленно представляют телесную плотяность Воплощения Бога Слова, Одного от Троицы. Следует отметить, что тогда, когда [Адам] стал вещественным и тленным, ему было сказано: “Как один из Нас”. Утверждающие, что Бог изрёк это, насмехаясь над ним, обманутым змием, пусть обратят внимание на то, что глас Божий не созвучен совету змия. Ибо змий

47 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 39. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 83.

48 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 36–37. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 90–91.

49 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 41. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 97–98.

говорит: “Вы будете, как боги” [Быт. 3, 5], но Бог не изрекает: “Вот, вы стали, как боги”, а говорит: “Вот, Адам стал как один из Нас”. Если змий словами: “Вы будете, как боги” — научает прародителей наших многобожию, то Бог обращается к Адаму не от лица множества, но от лица единого [Бога] и говорит: “Стал как один из Нас”, то есть как Один из Святой Троицы <...>. В устройении сложного Адама было ясно предначертано таинство Вочеловечивания Христа, и поэтому он назван ставшим словно Одним [из Святой] Троицы⁵⁰.

Обычно эти слова толкуются святыми отцами как сказанные Богом Адаму именно в качестве укоризны после его преслушания. Синайт же говорит о приобретении Адамом тления, которое было и у Христа до Его Воскресения.

Итак, прп. Анастасий, как мы видим, утверждает, что Адам стал вещественным (вернее, дебелым) и тленным только после грехопадения. До вкушения запрещённого плода он имел другое — нетленное, бессмертное и близкое к невещественному — тело и лишь после обольщения змием был одет в «кожаные ризы», т. е. тленную плоть:

«Адам отображает и предотпечатлевает Воплощение и телесную плотяность человеческого рождения нетленного и невещественного Бога Слова и в том, что он, вместо нетленного, бессмертного и близкого к невещественному тела, которым обладал [до грехопадения], был переоблачен Богом в тело нынешнее — более дебелое и страстное»⁵¹.

На такой смысл наготы и одевания Адама указывает и свт. Григорий Богослов в «Слове 38, на Богоявление, или на Рождество Христово»:

«Когда же, из-за зависти и обольщения жены, которому она подверглась как слабейшая и которое произвела как искусная в убеждении <...> человек забыл данную ему заповедь и побежден горьким вкушением; тогда через грех делается он изгнаником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога, облекается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познает собственный стыд и укрывается

50 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 41–42. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 99–101.

51 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 42. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 101.

от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным»⁵².

Если слова свт. Григория несут и буквальный смысл: ризы эти были действительно сняты с закланных Богом животных, смертных по своей природе, почему и Адам стал смертным, то прп. Анастасий наставляет на богозданности этих риз. Дебелое наше тело — тоже творение Божие (хотя и после грехопадения), ибо символизирует человеческое существо Христа:

«Бог [облачил Адама], не совлекши и не отняв [эти ризы] у какого-либо скота, но бессемянно и боголепно поставил его над [всяким прочим] существом. Отсюда ризы эти не скотоподобны, не берут свое начало в неразумном существе, но, как и сам человек, созданы рукой Божией. Ведь [тем самым] ясно и несомненно предначертана богозданная и бессемянная плоть Бога Слова, которую соделал Ему [Сам] Бог»⁵³.

Несмотря на то, что Адам был облачен в кожаные ризы нашей смертной дебелой плоти после своего грехопадения, эта плоть создана Богом. Это дает основание прп. Анастасию отвергнуть манихейство с его учением о греховности тела.

Итак, человек изначально творится по образу человеческой природы воплотившегося Христа. Сложная человеческая природа, как состоящая из двух природ, души и тела, изначально творится Богом таким именно образом, чтобы стать сосудом для Божественной природы, поэтому Воплощение не является следствием грехопадения, но предустановлено, предопределено Богом: Воплощение, т. е. соединение Бога и человека в Ипостаси Христа, является целью творения и человека, и всей вселенной.

Отметим также, что образ соединения души и тела в одну человеческую ипостась впоследствии использовался святыми отцами для иллюстрации соединения двух природ во Христе — Божественной и человеческой. Поэтому такое понимание образа Божия в человеке соединяет различные разделы вероучения Церкви: триадологию, христологию, антропологию и сoterиологию (См. Гал. 3, 27).

52 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 12 (In Theophania) // PG. 36. Col. 324. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя // ПСТГУ. 2. С. 447.*

53 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 43. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 103–104.*

3. Дополнительные смыслы понятия «образ Божий» в богословии прп. Анастасия Синаита

Прп. Анастасий Синаит видит образ Троицы в разделении человечества на единосущные ипостаси. При этом каждый из первых людей является отображением конкретного Лица Троицы:

«Бог привел в бытие Адама бесприненно и нерожденно, сына же – второго человека – соделал рожденным; Еву же не рожденно и не бесприненно, но по восприятию и исходжению; Он неизреченным образом привел в бытие от сущности бесприненного Адама. И не являются ли эти три лица пращуров всего человечества, или [три] единосущные ипостаси, отпечатлительно созданными, как это представляется Мефодию, по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспринный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспринного Бога и Отца – Вседержителя и Причины всяческих, рожденный сын Адама есть образ предназначенный рожденного [от Отца] Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа»⁵⁴.

Это место из несохранившегося неизвестного произведения сщмч. Мефодия Олимпийского, епископа Патарского, сохранилось только в цитации прп. Анастасия.

В словах Христа из Первосвященнической молитвы: *«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня»* (Ин. 17, 21), которые явно соотносятся с таким триадологическим пониманием образа Божия в человечестве, состоящем из множества ипостасей, но имеющим одну природу, Церковь видит обоснование заповеди из Нагорной проповеди о любви друг к другу (Ин. 13, 34–35). Хотя человеческая природа реализована во множестве отделенных друг от другу человеческих ипостасей, в отличие от Божественной природы – единой в трёх нераздельных Ипостасях, единство в любви Божественных Ипостасей, как и любовь Бога к падшему человечеству (Ин. 3, 16), является для христиан примером любви друг к другу.

Кстати, мысль прп. Анастасия исключает всякий намёк на возможность учения об исхождении Святого Духа и от Сына. Ева получает свое бытие только от Адама, а их сына, который соотнесён с Сыном Божиим, ещё не было на момент её появления.

54 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* Р. 10. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 38–39.

Образ Святого Духа в Еве свт. Анастасий видит и в том, что ей, в отличие от Адама, не было вдунуто Богом дыхание жизни:

«Поэтому Бог и не вдунул в Еву дыхание жизни [Быт. 2, 7], поскольку она есть изображение Святого Духа — дыхания и жизни и поскольку ей надлежало, посредством Святого Духа воспринять Бога — подлинно сущее Дыхание и Жизнь всяческих»⁵⁵.

Здесь преподобный отец употребляет общераспространённый в святоотеческой письменности прообраз Пресвятой Богородицы, коим является Ева (параллельно Адам — прообраз Христа). Именно Богородица подразумевается, когда говорится о том, что Еве надлежит в будущем принять Бога посредством Святого Духа.

Итак, как было сказано выше в предыдущем пункте, триадологический смысл образа Божия в человечестве объединяет уже триадологию с антропологией и другими частями вероучения Церкви.

4. Понятие о подобии Божием. Соотношение между образом и подобием Божиим

Некоторые святые отцы не делали различия между образом и подобием. В частности, на тождественности этих терминов настаивали святители Афанасий и Кирилл Александрийские, а также и прп. Анастасий Синаит. В русской богословской традиции такого мнения придерживался свт. Филарет Московский, который, ссылаясь на еврейский текст Библии, показывал, что понятия образа и подобия нередко являются в Священном Писании взаимозаменяемыми.

Действительно, в Быт. 1 сказано о намерении Бога сотворить человека по Своему образу:

«соторвим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт. 1, 26).

Но в следующем 27-м стихе говорится о том, что Бог сотворил человека по образу Своему, о подобии же умалчивается:

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию соторвил его» (Быт. 1, 27).

Однако в других местах говорится о создании человека по подобию Божию: *Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию*

55 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. P. 10–11.* Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 39.

Божию создал его (Быт. 5, 1); им⁵⁶ благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человеков, сотворенных по подобию Божию (Иак. 3, 9).

Иногда, впрочем, Писание говорит об образе Божиим или об образе Христа, который нам ещё предстоит приобрести (что в современном богословии передается понятием «подобие», «уподобление»):

«А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернолюбие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3, 8–10);

«Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в том же образе от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18);

«Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет с образом славному телу Его» (Флп. 3, 21);

«Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 47–49).

Другие же христианские писатели, начиная со времени Оригена, и современные православные богословы проводят достаточно четкое различие между понятиями образа и подобия, ссылаясь на указанное выше различие в стихах 26 и 27 первой главы Бытия.

Следуя устоявшейся богословской терминологии, можно утверждать, что образ Божий неотъемлем от человека, а подобие Божие достигается человеком через соединение с Богом (с Божественной благодатью) и пребывание в Нём. Именно в Церкви образ Божий приобретает и подобие Богу. Подобие Божие есть обожение, т. е. причастность человека Божественным боготворящим энергиям, Божественной жизни.

Тем не менее представляется неверным говорить о противоречии между теми святыми отцами, которые различали образ и подобие Божие в человеке, и теми, которые их отождествляли. Дело в том, что индивидуальный логос разумных сущностей, включающий в себя и «логос бытия» (образ Божий), и «логос благобытия» (подобие Божие), является единственным и неделимым, хотя и имеет в себе внутреннее различие между этими «тропосами». А коль скоро каждый человек по факту своего бытия причастен своему (в смысле — личному) индивидуальному логосу разумных сущностей, то, следовательно, в каждом человеке

реально присутствует и образ Божий, и подобие Божие: «логос бытия» (образ Божий) присутствует во всех людях реально и актуально, а «логос благобытия» (подобие Божие) — реально, но потенциально. «Логос благобытия» актуализируется через принятие человеком Крещения. Однако степень этой актуализации зависит от того, насколько в «добровольном уступании» (греч. «έκχωρησις γνωμική»)⁵⁷ сам человек позволит Богу действовать в себе.

О святых, прославленных в лице преподобных, Церковь говорит, что они подобны Богу не по своему внешнему поведению, не по своим добродетелям как человеческим качествам и даже не по своей духовной внутренней жизни, иначе и «бессстрастие», которого достигают люди вне Церкви (например, буддийские монахи), почиталось бы Церковью подобием Богу; но святые подобны Богу в том смысле, что они в особой мере стяжали благодать Духа Святого (т. е. боготворящую энергию).

Поэтому, например, свт. Григорий Палама, учит о том, что добродетели можно разделить на два класса: тварные (человеческие качества, например: любовь, милосердие, бессстрастие и т. д.) и нетварные (Божественные боготворящие энергии, например: Любовь, Милосердие, Кротость и т. д.)⁵⁸.

Тварные добродетели — это те добрые качества, которые человек может приобрести своими природными силами и способностями, например, любовь, милосердие, бескорыстность, благожелательность, услужливость и т. д. Тварные добродетели можно стяжать и без Бога, вне Церкви. Человек, который приобрёл эти добродетели, в светской среде называется «хорошим» и «добропорядочным».

Нетварные же добродетели (т. е. боготворящие энергии и свойства Самого Бога) человек не может приобрести собственными усилиями, они являются божественным даром человеку. Нетварные добродетели — это та жизнь, которой живёт Бог и причастником которой можно стать только в Церкви.

Для того чтобы провести различие между тварными и нетварными добродетелями более понятным, нужно обратиться к учению о богоопознании. Человек, стяжавший в Церкви определённую меру обожения, соответственно в определённой мере дал Богу, боготворящим энергиям действовать в себе. В каждом православном христианине эта мера действия в нём Бога разная, и она определяется мерой личного

57 *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem 7 // PG. 91. Col. 1076B.*

58 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Akindynum V, 28, 119.120 // ГПΣ. 3. Σ. 377–378.* Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акинтина.* С. 266–267.

духовного подвига христианина: насколько человек предоставляет Богу действовать в себе, настолько и Сам Бог действует в нём, т. е. совершаёт через него определённые евангельские заповеди. Так или иначе, такой человек становится «богоносным» и уже не столько сам принимает решения и действует, сколько Бог в нём пребывающий и действующий. Так, апостол Павел сказал о себе: *«Благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною»* (1 Кор. 15, 10); *«уже не я живу, но живет во мне Христос»* (Гал. 2, 20).

Поэтому все добродетели такого человека (любовь, смиление, доброжелательность, бескорыстность и т. д.) являются не чем иным, как проявлением действия в нём боготворящих энергий Бога, Его нетварных добродетелей.

Напротив, не имеющий в себе Бога, действительно пребывающего в нём, имеет, по-видимому, те же самые добродетели (любовь, смиление, доброжелательность, бескорыстность и т. д.), однако они не есть результат действия в нём Бога, но они являются просто его естественными качествами, приобретёнными самовоспитанием и дисциплиной. Такие «естественные» добродетели сами по себе не спасают человека, ведь спасение — это обожение, жизнь в Боге, а не просто нравственная жизнь. Только те «естественные» добродетели похвальны, которые имеют одну цель — предоставить Богу жить и действовать в себе. Собственно говоря, вся православная аскетика посвящена описанию именно того, как правильно совершать «естественные», «тварные» добродетели, чтобы они на практике приводили человека к приобретению добродетелей «нетварных», т. е. к жизни в Боге.

Внешне, по формальным признакам, тварные и нетварные добродетели различить нельзя, поскольку, согласно паламитской парадигме богоопознания, «Бог познаётся Богом»⁵⁹, т. е. только тот, в ком действительно присутствует Бог, может определить, в ком Он действительно пребывает и кто в Теле Христовом (Церкви), а в ком Бог действительно не пребывает и кто вне Тела Христа (Церкви).

Для иллюстрации подобия человека Богу святые отцы часто приводят следующий пример: как раскаленный меч, не теряя своей природы и своих природных свойств, приобретает все природные свойства огня и внешне ничем не отличается от него, так и святые, не теряя

59 См.: Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного богочеловечества // БХД. 2024. № 1 (21). С. 143–187.

своей человеческой природы и её ипостасных и природных свойств, приобретают природные свойства, энергии Божественной сущности⁶⁰.

Так человек, оставаясь по природе существом тварным, приобретает нетварные качества Бога: действия (энергии) Бога становятся для человека его собственными действиями. Напротив, когда душа человека, пользуясь своим самовластием, начинает жить греховной жизнью, жизнью по страстям и не дает Богу действовать в себе, тогда она лишается действия в себе Божественной благодати, лишается подобия Божия и может ниспасть до полного «неподобия» Ему. Переживая свое «неподобие» Богу и богооставленность, блж. Августин писал:

«И обнаружил я, что нахожусь вдали от Тебя, в области неподобия...»⁶¹.

Выводы

Не отвергая учения античных философов о человеке как микрокосмосе, святые отцы считают, что оно недостаточно для утверждения истинного места человека в мире как венца творения и образа Божия. Одним из ключевых христианских авторов, раскрывающих церковное учение об образе Божием в человеке, является прп. Анастасий Синаит, посвятивший этому учению систематический экзегетико-догматический труд «Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию». В нем святой отец ярко и чётко излагает свои антропологические взгляды, неразрывно связанные с триадологией, христологией и сотериологией. Учение прп. Анастасия Синаита находится в контексте антропологических взглядов других святых отцов. Особенно важным является вклад в святоотеческое учение о человеке прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы.

Прп. Анастасий Синаит многообразно говорит о тройственном строении человеческой души как об образе Троицы. Причём святой отец видит образ Каждого из Лиц Троицы: образ Отца в душе, образ Слова в разуме-слове, образ Святого Духа в уме человека. Тройственность души по образу Троицы виден также в проявлении Ипостасей Святой Троицы в домостроительстве нашего спасения, в духовном развитии

60 См. подробнее: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания // БХД. 2021. № 3 (11). С. 140–159.

61 *Augustinus Hipponeensis. Confessiones VII, 10, 16 // Idem. Confessionum libri XIII / ed. M. Skutella (1934). Stutgardiae, 1969. P. 141.* Рус. пер. Г. В. Вдовиной. Цит. по: Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта. Москва, 2022. С. 367.

души от младенческого возраста и в познании человеком таинства Святой Троицы. Троичность души проявляется и в том, что она является образом Промышления Божия о творении, так как обладает желательным, разумным и яростным началами, которые позволяют любить Бога (желательное начало), воспринимать от Него знание и мудрость (разумное начало) и противостоять бесам и греху (яростное начало).

Отмечая тройственность души, прп. Анастасий при этом настаивает на её единстве, придерживаясь дилеммы в антропологии: душа со своими силами — умом и разумом — едина по своей природе, ибо ни ум, ни разум-слово не являются отдельной от души сущностью, они суть проявления единой души.

Но человек есть образ Божий не только потому, что его разумная душа является тварным образом Бога, но и в силу причастности «логосу бытия». Прп. Анастасий Синаит не употребляет выражение «логос бытия», но говорит о присутствии в человеке благодати Божией. Именно это специфическое присутствие Бога в душе каждого человека главным образом отличает его от всего животного и растительного мира.

Ещё один важнейший смысл понятия «образ Божий в человеке» — христологический. Сложная человеческая природа, состоящая из души и тела, творится Богом таким образом, чтобы стать сосудом для Божественной природы. Антропологическая парадигма, т. е. образ соединения души и тела в одну человеческую ипостась, используется святыми отцами для иллюстрации соединения Божественной и человеческой природ во Христе. Такое понимание образа Божия в человеке соединяет различные разделы вероучения Церкви: триадологию, христологию, антропологию и сoteriology.

Ещё один смысл понятия «образ Божий» в человеке (вернее, во всём человечестве) прп. Анастасий видит в том, что человечество состоит из множества ипостасей, но при этом имеет единую природу. Таким образом, единство в любви Божественных Ипостасей является для христиан примером любви друг к другу.

Касаясь соотношения понятий «образ» и «подобие» Божие в человеке, отметим, что чёткого разделения этих понятий в Священном Писании не прослеживается. Поэтому многие святые отцы, в том числе и прп. Анастасий их отождествляют. Однако позднее в богословии утвердилась терминология, говорящая, что образ Божий неотъемлем от человека, а подобие Божие достигается человеком через соединение с Божественной благодатью и пребывание в Боге. Именно в Церкви образ Божий приобретает

и подобие Богу. Подобие Божие есть обожение, т. е. причастность человека Божественным боготворящим энергиям, Божественной жизни.

Источники

- Anastasii Sinaitae Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 8).
- Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1985. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 12).
- Anastasius patriarcha Antiochenus*. E sermone: Secundum imaginem, fragmentum // PG. T. 89. Col. 1143–1148.
- Anastasius presbyter Sinaita*. Sermo III // PG. T. 89. Col. 1151–1180.
- Anastasius Sinaita*. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, *necnon Opuscula adversus monotheletas*. Turnhout: Leuven, 1985.
- Basilius Caesariensis*. Homiliae in Psalmos // PG. T. 29. Col. 209A–493C.
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes 1–26 // PG. T. 35. Col. 395A–1252C.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38 (In Theophania) // PG. T. 36. Col. 312–333.
- Gregorius Nyssenus*. Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. T. 44. Col. 1327–1346.
- Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio // PG. T. 44. Col. 123D–256C.
- Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna // PG. T. 45. Col. 10A–105C.
- Gregorius Palamas*. Orationes antirrheticae contra Acindynum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 3. Αντιρρητικοί πρός Ακίνδυνον / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ίδουμα ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.
- Maximus Confessor*. Capita X // PG. T. 90. Col. 1177–1185, 1185–1189.
- Maximus Confessor*. Ambigua ad Ioannem // PG. T. 91. Col. 1061–1417.
- Sancti Aurelii Augustini Confessionum libri XIII* / ed. M. Skutella (1934). Stutgardiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1969.
- Авва Дорофей*, прп. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Москва: Благовест, 2010.
- Анастасий Синаит*, прп. Избранные творения. Москва: Сибирская благозвонница, 2003.
- Анастасий Синаит*, прп. Из слова об образе Божием / пер. В. Металлова // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 381–404 (1-я пагин.).
- Анастасий Синаит*, прп. Из Слова об образе Божием (Отрывок). Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божием по образу и подобию (Отрывок) / пер. с греч. студента В. Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев Посад, 1915. С. 1–26.
- Анастасий Синаит*, прп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божиему // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 89–118; 1999. № 1 (19). С. 72–91; № 2 (20). С. 108–146.

Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти // *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 1. Москва: Изд. Спасо-Преображен. Валаам, мон., 1994. С. 191–263.

Василий Великий, свт. Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Москва: Сибирская Благозвонница, 2008. (ПСТСО; т. 3).

Григорий Богослов, свт. Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя // *Григорий Богослов, свт.* Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Слова. Москва: Сибирская Благозвонница, 2007. (ПСТСО; т. 2). С. 442–450.

Григорий Нисский, свт. Об устройении человека / пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье. Санкт-Петербург: Axioma, 2000.

Григорий Палама, свт. Антиретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар: Текст, 2010.

Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; ред., пред. и коммент. Г. И. Беневича. Москва: Эксмо, 2020.

Литература

Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Санкт-Петербург: СПбДА, 2018.

Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 140–159.

Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного боговидения // Библия и христианская древность. 2024. № 1 (21). С. 143–187.

Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 1) // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 32–63.

Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 32–57.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Москва: Паломник, 1996.

Клейман П. Философия. Краткий курс. Москва: МИФ, 2016.

Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. Москва: Познание, 2022.