

# МЕТАФИЗИКА СОЗНАНИЯ

DOI: 10.22363/2224-7580-2025-3-53-76

EDN: GETBYH

## МИСТИКО-БОГОСЛОВСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ: БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОКИ И ОСНОВАНИЯ

**В.И. Постовалова**

*Институт языкознания Российской академии наук  
Российская Федерация, 125009, Москва, Большой Кисловский пер., д. 1, стр. 1*

**Аннотация.** Статья посвящена аналитическому рассмотрению мистико-богословских воззрений на сущность человека в православно-христианском мирозерцании, развивающем библейское представление о человеке как образе и подобии Божии и как микротеосе (малом боге), или боге по благодати. Специфику данного направления составляет трансцендентно-религиозный холистический подход, при котором человек изучается не автономно, в его самодостаточном бытии, а в аспекте его принадлежности антропокосмической и, в пределе, теoантропокосмической реальности. Важнейшую черту данного учения составляет его апофатический характер, связанный с тем, что библейские идеи-мифологемы, относящиеся к Божественному Откровению и мистическому духовному опыту, не до конца поддаются концептуализации и в своих глубинах остаются для рациональной мысли непостижимой тайной, превосходящей всякий человеческий разум. По одной из максим православного вероучения, резюмирующей такое понимание: «Человек есть таинственная криптограмма, которую никто никогда не сможет до конца разгадать и удовлетворительно прочесть» (архимандрит Киприан Керн).

**Ключевые слова:** мистическое богословие, онтологическая семиотика, метафизические принципы, Священное Писание, Божественное Откровение, Бог, человек, образ и подобие, обожение (теозис)

### Введение. Символические образы человека в духовной культуре

Человек – универсальная категория духовной реальности. В каждой культуре, занятой рефлексией своих оснований, с неизменностью возникает вопрос: «Что есть человек?» и, в зависимости от понимания того, что образует собственно «человеческое начало» в человеке, даются разные ответы на данный вопрос. Бесчисленны такие ответы, как и бесчисленны лики человека

глазами разных культур, поскольку человек неисчерпаем и в своей сокровенной глубине остается тайной. Как пишет об этом в своем «Слове о человеке» святитель Игнатий (Брянчанинов): «Среди предметов необъятного мироздания вижу и себя – человека. Кто я? <...> Какая причина и цель моей земной жизни, этого странствования, краткого в сравнении с вечностью <...> Человек – тайна для самого себя» [20. С. 28–29].

В основе видения человека при формировании его различных культурно-исторических образов лежат признаки и свойства человека, принимаемые в соответствующей культуре и сферах познания за специфические для него человекообразующие начала, то есть такие свойства, через призму которых человек видится именно как человек в его отличиях от всего иного, что не является человеком. В качестве такого иного, относительно чего осмысливается человек в соответствующих культурах, могут выступать: *Бог* и *боги* в монотеизме или же политеизме, *ангелы* и *духи* в отдельных религиозных и мифологических учениях, *животные* и другие природные существа практически во всех системах миропредставлений, *артефакты* и предметы виртуальной реальности в атеистической и секулярной культуре.

Различные видения человека в духовной культуре запечатлеваются часто в отдельных формулах-именованиях человека по какому-либо одному признаку, избираемому для выражения представления о сущности человека и ракурсах его рассмотрения. Некоторые из таких именований являются антиномичными по своему смыслу в пределах одного типа культуры, а некоторые акцентируют внимание на сходных моментах бытия человека и его мирозерцания.

Назовем некоторые из таких сопряжений. Это – *homo sapiens* (человек разумный) и *homo animalis* (человек животный)<sup>1</sup>. *Homo terrenus* (человек земной) и *homo caelestis* (человек небесный)<sup>2</sup>. *Homo agens* (человек действующий) и *homo loquens* (человек говорящий)<sup>3</sup>. *Homo feriens* (человек празднующий) и *homo ludens* (человек играющий)<sup>4</sup>. *Homo credens* (человек верующий) и *homo virtualis* (человек виртуальный)<sup>5</sup>. Говорят о человеке диалогическом<sup>6</sup> и человеке эсхатологическом<sup>7</sup>. А также – о человеке сокровенном (*homo absconditus*)<sup>8</sup> и человеке религиозном (*homo religiosus*)<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> См. также о противопоставлении *homo animalis* и *homo spiritualis* [16. С. 95].

<sup>2</sup> Такое противопоставление характерно для богословия иконы [16. С. 323].

<sup>3</sup> О «человеке говорящем» см. в исследовании Клода Ажежа, по утверждению которого, «если мы и вправе называть человека *Homo sapiens*, то прежде всего потому, что он есть *Homo loquens*, человек говорящий» [1. С. 12].

<sup>4</sup> О «человеке играющем» см. в исследовании Й. Хейзинги: [52].

<sup>5</sup> О «человеке виртуальном» как новом типе человеческой личности см.: [3].

<sup>6</sup> О «человеке диалогическом» см.: [1. С. 120, 225, 280].

<sup>7</sup> О «человеке эсхатологическом» см.: [16. С. 431].

<sup>8</sup> О «сокровенном человеке» (*homo absconditus*) и его невыразимой глубине см.: [16. С. 99].

<sup>9</sup> Об особом статусе человека как «*homo religiosus*», в отличие от других «известных науке *homines*», см. в работе протоиерея Олега Корытко [29. С. 5]. О понимании «человека религиозного» в Православии см. в работе В.А. Никитина: [43. С. 185].

Уже простое перечисление этих именований, список которых является открытым, позволяет почувствовать всю многомерность и вместе с тем глубину различий антропологических представлений о природе человека и оценки значимости отдельных сфер его жизнедеятельности в отдельных типах культуры как в ее секулярном, так и религиозном вариантах.

Эти различия в трактовке человека, и в частности признание в человеке как наиболее существенной стороны рационального или же более глубокого сердечного начала как воплощения целостности человека, могут выражаться также и в более развернутых формулах бытия человека, таких как общеизвестная формула Рене Декарта «*cogito ergo sum*» («мыслю, следовательно, существую») [15. С. 261] или же ответная Декарту формула поэта Евгения Боратынского «*amo, ergo sum*» («люблю, следовательно, существую») [16. С. 99, 124].

В настоящей работе речь пойдет о мистико-богословском понимании человека в православно-христианском мирозерцании, развивающем библейское представление о «человеке религиозном» (*homo religiosus*) в двух его ликах. О человеке как *образе и подобии Божию*. И человеке как *боге по благодати, или микротеосе (малом боге)*.

## **1. Божественное Откровение как источник концептуализации реальности в православном мирозерцании**

Основу концептуализации реальности в православном мирозерцании составляет интерпретация базисных идей-мифологем Божественного Откровения о Боге, мире и человеке, лежащих в основе православного миропонимания. Такая концептуализация богооткровенных миропредставлений в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов заключается в переводе и адаптации их смыслового содержания на язык осмысления – категорий, понятий, концептов, художественных образов и новых символов, метафизических принципов, практических регулятивов и др. – в той мере, в которой это оказывается возможным.

Православно-христианское мирозерцание исходит из богооткровенного знания о человеке, согласно которому человек был создан по образу и подобию Божию. Как возвещается об этом в библейской книге Бытия: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему <...> И сотворил Бог человека по образу Своему; по образу Божию сотворил его» (Быт 1. 26, 27).

Православно-христианская экзегеза (толкование) усматривает в библейском выражении «сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» Божественное Откровение о Предвечном Совете Лиц Святой Троицы о сотворении человека [12. С. 14; 48. С. 11]<sup>10</sup>. Как замечает митрополит Филарет (Дроздов) в своем осмыслении данного фрагмента: «Совет Божий о

---

<sup>10</sup> По словам М.Д. Муретова, сотворение человека «превечно дано во вневременном и внепространственном, то есть внеисторическом Совете Божиим, ибо для Бога нет настоящего, прошедшего и будущего ни здесь, ни там, но всё, всегда и везде» [40. С. 69].

сотворении человека имеет у Моисея некоторый вид множества советующих. Сей образ выражения или заимствован из уст сильных земли <...> или вообще произошел из свойства языка <...> или вводит Ангелов в участие совета Божия <...> или относится к трем лицам Св[ятой] Троицы» [50. С. 51–52].

Принимая последнее толкование, митрополит Филарет пишет: «... советника или советников Божества должно искать внутри самого Божества. И мы находим их, когда видим в Св[ященном] Писании, что Бог Творец имеет Слово, или Премудрость, и Духа, что Отец любит Сына, который есть образ ипостаси Его (Евр 1. 3), и показывает Ему все, что творит Сам (Ин 5. 20), кольми паче (тем более. – *В.П.*) показывает то, что творит по образу Своему; ибо что творит Он, то и Сын творит также (Ин 5. 19)» [Там же. С. 52].

В Православии не существует единого, догматически закрепленного толкования библейской идеи-мифологемы «образа и подобия Божия». По словам протопресвитера Василия Зеньковского, «за вычетом нескольких общепризнанных толкований, святоотеческое учение об образе Божиим до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнуто единомыслие» (цит. по: [30. С. 103]). С позиции историко-богословской мысли это находит свое обоснование.

Православное учение о человеке исходит из трех источников познания: Священное Писание, «непосредственные мистические прозрения» и «самостоятельные домыслы богословствующего разума» [26. С. 73]. Православие исходит из полноты и неизменности Откровения и постепенности его богословского выражения и истолкования на историческом пути формирования церковной мысли. В отличие от установок науки и рационалистической философии, а также религиозной позиции католичества, «стремящегося формулировать в канонах весь догматический инвентарь Церкви» [4. С. 223], Православие не ставит своей задачей исчерпать в понятиях все безмерное содержание Священного Писания и православного духовного опыта. Специфику Православия составляет принцип: «Минимум догматики и неограниченность мнений – теологуменов: *in dubiis libertas*, в спорном – свобода» [16. С. 275]<sup>11</sup>.

Помимо догматов как Богооткровенных истин в православном вероучении различают также «теологумены» (от греч. *θεολογέω* – «учить или исследовать о Боге и божественных делах»), под которыми понимаются частные, или личные мнения церковных учителей и отцов Церкви, которые сама Церковь «не авторизирует своим именем, но и не отрицает, предоставляя их благочестивой пытливости верующих» [53. С. 535].

В восточной святоотеческой традиции существует множество истолкований идеи-мифологемы «образа и подобия Божия», пытающихся через их посредство проникнуть в творческий замысел Бога о человеке и воссоздать в

<sup>11</sup> Принцип «*in dubiis libertas*» восходит к латинскому изречению «**In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas**». В русском переводе: «**В главном – единство, во второстепенном – свобода, во всём – любовь**». Впервые это изречение встречается у хорватского католического богослова Марка Антония де Доминиса в его трактате 1617 года «Церковная республика».

свете такого понимания представление о человеке в православном мирозерцании. При всем различии таких толкований в святоотеческой мысли общим, по наблюдению В.Н. Лосского, является рассмотрение образа в двойном аспекте: образа как «принципа Божественного проявления» и образа как «основы особой связи человека с Богом» [33. С. 304].

По определению протоиерея В. Леонова, «образ Божий – это богодарованное начало в человеке, которое не определимо в тварных категориях, поскольку ниспослано каждому человеку от неопишемого словом или мыслью Бога» [30. С. 107]. Это – «богодарованное начало, позволяющее человеку жить в единстве с Богом и наделяющее его божественными свойствами» [Там же. С. 104]. Божественность человека – «по сути и есть образ Божий» [Там же].

Важнейшей чертой образа Божия в человеке является его *личность*. Развивая такое понимание, В.Н. Лосский пишет: «Итак, как сотворенный по образу Божию человек является существом личностным. Он – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу. Человеческая личность – не часть существа человеческого, подобно тому, как Лица Пресвятой Троицы – не части Существа Божественного» [32. С. 172].

Православный богослов и философ Христос Яннарас так резюмирует церковное понимание образа Божия в человеке: «Бог одарил человека способностью быть *личностью*, то есть реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия. Сама Божественность Бога есть личностное существование, Троица личностных Ипостасей, Которые реализуют бытие Божие <...> Эту способность личностного существования и запечатлел Бог в человеческой природе <...> Человек есть образ Божий. Это значит, что каждый из нас обладает возможностью реализовать свою жизнь как личность и в этом уподобиться Христу; осуществить ее как любовь и свободу от естественной необходимости и в этом последовать Божественным Лицам Троицы» [54. С. 101–102].

## **2. Божественное Откровение о сотворении человека: образ и Первообраз**

В православно-христианской мысли не существует единого ответа на вопрос о Первообразе (Архетипе) сотворения человека по образу и подобию Божию.

По наиболее распространенному представлению, *Первообразом* сотворения человека как образа Божия выступает Сама Живоначная Троица – Единый Бог в Трех Лицах: Бог Отец, Бог Сын (Слово) и Бог Дух Святой.

Выражая такое понимание, современный православный богослов архимандрит Симеон (Брюшвайлер) пишет: «Человек создан по образу Божию: этим мы утверждаем, что он на самом деле есть образ Пресвятой Троицы. Подобно тому, как Бог Един в нескольких Лицах, так и человечество является единым во множестве личностей» [44].

По уточнению архимандрита Софрония (Сахарова): «Человечество должно явиться единым естеством во множестве ипостасей: такова творческая идея Бога, сотворившего Человека по образу Своему и по подобию» [46. С. 97]. И нам необходимо мыслить «о соединении всех по образу единства Бога нашего, Святой Троицы» [47. С. 194]. «Бытие разумной твари должно стать совершенным: по образу Троиединого Божества. В этом смысл, и цель, и задание Церкви Христовой», – заключает архимандрит Софроний [45. С. 107].

Некоторые святые Отцы и учителя Церкви, а вслед за ними и многие современные богословы полагают, что непосредственным *Первообразом* сотворенного человека является Бог-Слово (Логос) – Второе Лицо Святой Троицы. Но «не просто Слово», но «Слово воплощенное» [41. С. 37]. Богочеловек Иисус Христос, Сын Божий – «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари», Которым «создано все» и «все Им стоит» (Кол 1. 15-17).

Некоторые интерпретаторы усматривают известное свидетельство об особом участии Лиц Святой Троицы в сотворении человека в самом повторении в библейском тексте параллельных выражений «по образу Своему» и «по образу Божию» и относят выражение «по образу Своему» к Богу-Сыну, являющемуся непосредственным «совершителем» творения человека [49. С. 12]. Но, поскольку «Сын является сиянием славы Божией и образом Ипостаси Его», полагают они, то творение по Его образу было также и творением «по образу Бога-Отца (по образу Божию)» [Там же].

Человек в святоотеческой интерпретации призван стать образом во Христе, Который есть Совершенный Образ Бога Отца. По словам святителя Афанасия Великого, «...всесвятый Сын Отца, как Отчий Образ, пришел <...> чтобы обновить человека, созданного по Сему Образу» [2. С. 208]. «Нося в себе образ Христа, имейте в виду, что Он есть откровение предвечной идеи Бога о человеке», – подчеркивает архимандрит Софроний (Сахаров) [47. С. 118]. И, соединяя первое толкование о человеке как образе Троицы со вторым толкованием о человеке как образе Христа, уточняет: «Многоипостасное человечество является образом Святой Троицы: единая натура при множестве лиц. Но каждый из нас в отдельности носит в себе прежде всего образ Сына Единородного, и спасение наше чрез усыновление нас Отцу» [45. С. 250].

В итоге соединения библейского откровения о сотворении человека по образу Божию и апостольского учения о Христе как образе «Бога невидимого» (Кол 1. 15), в православном вероучении создается понимание человека, лаконично выражаемое формулой «Человек есть образ Образа» (см.: [30. С. 109]). Ведь человек есть образ Христов, а Христос есть Образ Божий.

В современном познании наметилось два подхода к осмыслению библейского представления о человеке как образе и подобии Божии.

Первый подход – *богословско-семиотический*. Различные истолкования мифологемы образа и подобия Божия осуществлялись в святоотеческой традиции в русле богословия образа, специфику которого составляет мистико-семиотическое рассмотрение реальности сквозь призму соотношений образа и первообраза, типа и архетипа, типа и прототипа и других подобных диад.

Как пишет В.Н. Лосский в своей работе «Богословие образа» о данном направлении в богословско-семиотической мысли: «Тема образа в познании Бога и человека имеет столь существенное значение для христианской мысли, что мы считаем вполне возможным с достаточным правом, не боясь преувеличить второстепенный элемент вероучения, говорить о “богословии образа” как в Новом Завете, так и у того или иного христианского автора» [33. С. 303].

В современной православной мысли идеи богословия образа развиваются в онтологической семиотике. Согласно реалистической парадигме онтологической семиотики протоиерея А. Геронимуса, рассматриваемой им как грань богословия, всякую данность при постижении реальности через посредство универсальной парадигмы-диады *образы-первообразы* следует возводить к ее первообразу и каждый аспект реальности постигать «через его архетипы в Боге» [10. С. 71].

Второй возможный подход к осмыслению библейского представления о человеке как образе и подобии Божии – *философско-метафизический* – формируется в наши дни в русле современной метафизической мысли. Такой подход опирается на ключевые универсальные метафизические принципы, на языке которых в единообразной форме могут быть представлены и осмыслены глубинные сверхопытные начала бытия в разных сферах культуры – науки, философии, религии.

Идеи такого подхода развиваются в трудах Ю.С. Владимирова, полагающего, что настало время не просто говорить об общей значимости метафизики как особого способа мышления для современной культуры, но и реально опираться в проводимых рефлексивных исследованиях в разных сферах культуры на ключевые метафизические принципы – *дуализма, тринитарности, фундаментальной симметрии*. По утверждению Ю.С. Владимирова, эти метафизические принципы находят свое воплощение и «в христианском учении в виде догмата Святой Троицы, где две ипостаси (Бога-Отца и Бога-Сына) олицетворяют метафизический *принцип дуализма*, а учет третьей ипостаси Святого Духа соответствует воплощению *принципа тринитарности*»<sup>12</sup>. Данные метафизические принципы, воплощенные в догмате Святой Троицы, по мысли Ю.С. Владимирова, найдут свое проявление и в природе человека.

Известное проявление метафизических принципов дуализма и тринитарности можно усмотреть в решении вопроса о составе человека в святоотеческой традиции. Сторонники *дихотомии* признавали в человеке наличие двух начал – души и тела. Сторонники же *трихотомии* признавали в человеке наличие трех начал – духа, души и тела. Идею двухчастного строения человека разделял преподобный Симеон Новый Богослов. «Человек создан состоящим из двух естеств: мысленного и чувственного, души и тела», – утверждал он (цит. по: [26. С. 236]). Идею трехчастного устройства человека провозглашал апостол Павел в своем Первом Послании к Фессалоникийцам: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей своей полноте, и ваш дух и душа и тело во

<sup>12</sup> О принципе тринитарности и его проявлении в физике, философии и религии см. в работе Ю.С. Владимирова [8].

всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5. 23).

Идею трехчастного строения человека как образа Божия разделял святитель Григорий Нисский. По утверждению архимандрита Киприана (Керна), «Божественный образ усматривается им в трихотомическом строении *внутреннего состава* человека, а именно: душа, ее разумное слово и ум, который можно называть и духом» (цит. по: [26. С. 158]).

Вопрос о двухчастном или же трехчастном строении человека не был догматизирован в Православии. И оба решения в Православии являются равноправными. Это может найти свое теоретико-методологическое обоснование в учении о метафизических принципах в современной философско-метафизической мысли.

### 3. Предвечный замысел Бога о человеке: образ и подобие

Наиболее отчетливо предвечный замысел Бога о человеке проясняется при осмыслении соотношения образа Божия и подобия Божия. Интерпретаторы обращают внимание на тот факт, что если при выражении Божественного волеизъявления о сотворении человека (Быт 1. 26) говорится и об образе Божиим, и о подобии Божиим, то в повествовании о самом сотворении человека во фрагменте (Быт 1. 27) говорится только об образе Божиим.

Отсутствие упоминания о подобии Божиим в библейском повествовании о сотворении человека свидетельствует, по мысли некоторых интерпретаторов, о некой незавершенности в творении человека, что связано с идеей *потенциальности*, привносимой категорией подобия. Как замечает архимандрит Софроний (Сахаров): «Великий Бог, сотворивший видимый космос, сотворил и нас – подобными Ему потенциально» [47. С. 238]. По его словам, человек «наделен потенциальной возможностью достигнуть подобия своему Творцу» [45. С. 244]. «Мы приведены в бытие как потенция, а не как реализованные существа», – утверждает архимандрит Софроний и задается вопросом: «Как, будучи сотворенными как потенция, мы можем стать персонами, подобными Самому Богу?» [47. С. 160].

Образ и подобие Божие в православном учении о человеке рассматриваются обычно в соотношении друг с другом. Наиболее часто в святоотеческой традиции соотношение образа и подобия Божия передается с помощью выражений «дано – задано» или «по творению – по произволению», а также «по творению – по соучастию». Утверждается, что образ Божий *дан* человеку при его сотворении как неустранимая основа его бытия. Подобие же *задано* как поставленная перед ним цель – уподобления Богу как своему Первообразу за счет проявления своих личных усилий в осуществлении добродетельной жизни.

Человеку дается, таким образом, возможность перехода от «богообразия», полученного им от Бога при его сотворении, к «богоподобию» (богоуподоблению). По словам преподобного Максима Исповедника то, что, *по подобию*, предоставлено Богом нашей свободной воле в ожидании того, чтобы

видеть, как человек «утвердится через подражание богоприличным свойствам добродетели в подобии Богу» [38. С. 275-276]. Поэтому, полагает преподобный Максим, Божественное Писание и опустило упоминание о подобии при сотворении человека.

Святоотеческая традиция связывает мысль об известной незавершенности в сотворении человека с идеей *совершенства*, лежащей в основании христианства. «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный», – говорится в Евангелии от Матфея (Мф 5. 48). Развивая мысль о связи незавершенности в сотворении человека Богом с идеей совершенствования, святитель Василий Великий восклицает: «Если бы Он создал тебя и „по подобию“, то в чем была бы твоя заслуга <...> Если бы Создатель все тебе даровал, то как бы открылось тебе Царство Небесное? И вот одно тебе дано, а другое оставлено незавершенным, дабы ты совершенствовался и стал достойным исходящего от Бога воздаяния» [6. Беседа 10, пункт 17].

Мысль о незавершенности в создании человека непосредственно связывается также со святоотеческой максимой о призвании человека стать богом по благодати. Резюмируя данное понимание, протоиерей С. Булгаков пишет: «Человек не мог быть сразу создан как завершенное существо, в котором бы образ и подобие, идея и действительность, соответствовали друг другу, потому что тогда он был бы Богом, и не по благодати и уподоблению, а по естеству» [5. С. 268-269]. Это «несоответствие образа и подобия в человеке, или, точнее, его потенциальности и актуальности, наличности и заданности <...> и составляет своеобразие человека, который ипостасно своею свободою осуществляет в себе свой собственный идеальный образ» [5. С. 269].

В итоге, замечает архимандрит Софроний (Сахаров): «Человек-ипостась, по образу и подобию человеку-Христу (1 Тим 2. 5) в своей конечной завершенности явится носителем всей полноты Божественного и тварного Бытия, – богочеловеком» [46. С. 97].

В святоотеческой традиции образ и подобие Божие в человеке рассматриваются в динамической перспективе как образования, способные претерпевать известные изменения. Действительно, замечает православный богослов П.Н. Евдокимов: «Образ есть целое, состоящее как бы из одного куска» [16. С. 121]. И сам по себе он «не может испытывать никаких изменений, никаких искажений» [Там же]. Но образ Божий можно «обречь <...> на молчание, подавить его и сделать его бездейственным через изменение онтологических условий» [Там же].

Хотя образ Божий может затемняться и искажаться в человеке, он в своей основе остается неотъемлемым от человека ни при каких условиях. Как восклицает святитель Игнатий (Брянчанинов): «Самое существо души нашей – образ Бога. И по падении в грех, душа пребывает образом! И вверженная в пламень ада, душа грешная, в самом пламени ада, пребывает образом Божиим! Так научают святые Отцы» [19. С. 130]. По словам протоиерея А. Лоргуса, «образ Божий есть первооснова человека, но есть также и его вечная будущность, которая наступит в „день восьмой“» [31].

Говоря об известной неясности образа Божия в человеке, святые Отцы утверждают, что «покрывало тайны поднимается, когда мы видим, что образ Божий проявляется для нас во всем совершенстве во Христе» [44]. Мы созданы по образу, но «Христос есть этот образ» [Там же]. Как выражает такое понимание архимандрит Софроний (Сахаров): «Во Христе мы получаем это откровение: мы понимаем замысел Божий о человеке. Для нас, христиан, Сын воплощенного Бога открывает предвечную идею Бога о человеке» (цит. по: [44]). В видении святых Отцов, «стяжать образ Божий – то есть достичь богоподобия – значит <...> во всем соответствовать воплощенному Слову» [Там же]. Уподобиться же Богу значит «воспринять Божественный образ бытия» [46. С. 93].

#### 4. Образ и подобие Божие в человеке: функциональное соотношение, локализация и принципы реконструкции

Православно-христианская мысль, разделяя представление о реалистическом (онтологическом) характере образа Божия в человеке, избегает в целом «субстанциалистского» понимания образа [16. С. 120].

Современная православно-христианская мысль обращает внимание на *энергичный* характер отношений между Первообразом и образом в реальном взаимоотношении Бога (Первообраза) и человека (образа). «Что такое образ? – задается вопросом протоиерей А. Геронимус и отвечает: „Образ – отношение, но не формальное отношение, а энергичное отношение“» [11. С. 3]. И далее на примере православной иконы так поясняет смысл энергичного отношения: «Икона имеет в себе призывающую благодать; если начать молиться перед иконой, то от иконы будут выходить токи энергии и от первообраза будут выходить токи энергии. Идет не только *восхождение к первообразу*, но и *нисхождение к образу*. Здесь архетип Отец и Сын, Который равен Отцу» [Там же].

Отношения между Первообразом и образом, а также между образом Божиим и подобием Божиим в человеке трактуются также в формально-реляционном плане как *причастность*, *соотнесенность*, *родство* и даже как *тождество*. По словам архимандрита Софрония (Сахарова), «каждый член Церкви должен достигнуть полноту подобия Христу, даже до тождества, иначе не осуществится единство Церкви по подобию единству Святой Троицы» [45. С. 107]. Такая полнота подобия Богу не означает, однако, слияния человека с Богом до неразличимости. Между Богом и человеком «вечно пребывает онтологическая дистанция» [45. С. 183].

Православно-христианская мысль стремится избегать утверждений о конкретной *локализации* образа Божия в человеке, что при антропологической концептуализации, однако, не всегда проводится последовательно.

Наиболее часто образ Божий локализуется в *душе*. Как пишет преподобный Иустин (Попович): «Душа сотворена богообразной, чтобы человек всем своим существом стремился к соединению с Богом» [24. С. 217]. Согласно богословской формулировке преподобного Иустина (Поповича),

богоподобие заключается в «отражении Первообраза Божия в богообразной человеческой душе» [24. С. 212].

Образ Божий локализируют также в *духе* и «*духовной личности*». Выражая такое понимание, Б.П. Вышеславцев пишет: «Образ Божий лежит <...> не просто „в душе“ <...> он лежит в духе <...> Человек есть духовная личность, самосознание, „я“; и в этом он подобен Богу <...> Понять, что такое я сам, – значит понять свое богоподобие» [9. С. 287]. Задаваясь вопросом, что же именно в человеке достойно называться образом и подобием Божиим, Вышеславцев дает такой ответ: «...духовная личность обладает этим достоинством, это она „драгоценна перед Богом“ как Его образ и подобие» [9. С. 289].

Иногда образ Божий локализируют в *личности* в ее широком понимании как заключающей в себе природу человека. По словам В.Н. Лосского, «то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу» [32. С. 174].

Часто образ Божий неопределенно локализируют в самом человеке, рассматриваемом в его *целостности*. По словам П.Н. Евдокимова, образ Божий «не вложен в нас как часть нашего существа, но вся совокупность человеческого существа сотворена, вылеплена „по образу“» [16. С. 120]. Аналогично в святоотеческой традиции рассуждают и о богоподобии (богоуподоблении), считая, что оно «всеобъемлюще и не заключается в какой-либо одной черте» [9. С. 289].

Перечень богоподобных свойств в человеке и их локализаций является открытым. И если в древнейшие времена образ Божий часто усматривали в какой-либо одной способности человека, то со временем в библейские выражения об образе и подобии Божиим стали вкладывать все больший и больший объем содержания. В итоге, по мере того как мы всматриваемся в образ Божий в человеке, замечает Б.П. Вышеславцев, он «вырастает до беспредельности и потому как бы теряет определенность» [Там же. С. 289]. И это не случайно. Ведь его прообразом является «само Божество, само Абсолютное во всей своей беспредельности, во всей неисчерпаемости своих потенций» [Там же. С. 290].

По утверждению святых Отцов, образ Божий в человеке, отражая полноту своего Первообраза, должен обладать и Его непостижимостью. Резюмируя такое понимание, архимандрит Киприан (Керн) замечает: «Бог есть неисследимая пучина тайны и бездна несказанного и непостижимого. Следовательно, и созданный по этому божественному образу человек носит в себе печать этого непостижимого и эту тайну. Человек есть *таинственная криптограмма*, которую никто никогда не сможет до конца разгадать и удовлетворительно прочесть» [26. С. 385].

В восточной святоотеческой традиции установление состава образа Божия в человеке (его «богообразия») происходит на основе «понятия о Боге, по образу Которого был создан человек» [32. С. 169]. По этому методу исследователи, исходя из того, что Откровение говорит о Боге, находят в человеке то, что «соответствует в нем образу Божию» [Там же]. Называются существенные свойства Божии – *анофатические*, относящиеся к совершенствам

бытия Бога (Самобытность, Вечность), и *катафатические*, характеризующие Бога как Личность (Разум, Любовь и др.) [14. С. 87]. И затем отмечаются соответствующие им антропологические корреляты.

Образец подобного рассуждения представлен у преподобного Иустина (Поповича), который пишет: «Бог – всесовершенная Духовность, первообраз духовности, душа – отражение этой духовности; Бог – всесовершенный Разум, разум человеческий – отражение этого Разума; Бог – всесовершенная Свобода, свобода человеческая – отражение божественной Свободы; Бог – абсолютная Вечность, первообраз Вечности, бессмертная душа – отражение этой Вечности; Бог – всесовершенная Святость и Благодать, способность души человеческой к святости и доброте (благодати) – и есть отражение Святости и Благодати, Бог – верховный Властитель и Управитель всего, способность человека властвовать над природой – отражение этого свойства» [24. С. 212]. Продолжая поиски богоподобных свойств человека на этом пути, Б.П. Выше-славцев утверждает: «Бог есть Творец <...> и человек есть творец, „поэт“ культуры <...> Бог есть Любовь и человек есть любовь» [9. С. 288, 289].

Хотя многие святые Отцы и полагают, что образ и подобие не являются тождественными по своему составу, при реконструкции богоуподобления называют обычно те же черты, которые находят и в образе Божиим, но часто с определенной акцентуацией. Так, согласно святителю Игнатию (Брянчанинову), «под словом *образ* должно разуметь, что самое существо человека есть снимок (портрет) с Существа Божия; а *подобием* выражается сходство в самих оттенках образа или его качествах» [20. С. 42].

## 5. Человек как микротеос в православном мирозерцании

В святоотеческой традиции человека нередко называют «микрокосмом», или «микрокосмосом» (от греч. *μικρός*, – ‘малый’ и *κόσμος* – ‘порядок’, ‘мир’, ‘вселенная’), то есть малым миром, по образцу античных философов. Так, поступает преподобный Иоанн Дамаскин, называя человека микрокосмом, или «вселенной в миниатюре», поскольку он «содержит в себе все ее уровни» [16. С. 97].

Святоотеческая мысль в целом считает такое видение человека недостаточным, полагая, что величие и совершенство человека состоит не в том, что уподобляет его космосу, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Самому Творцу. «Что ж великого в этом – почитать человека <...> подобием мира <...> Но в чем же <...> величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего», – утверждает святитель Григорий Нисский [13. С. 50]. А это означает, что человек более, чем микрокосм. Он есть микротеос (от греч. *μικρός* – ‘малый’ и *Θεός* – ‘Бог’), или малый бог. Но микротеос не как наличная реальность, а как высшая стадия богоуподобления человека.

Такое понимание человека как микротеоса органично для святоотеческой антропологии. Оно проистекает из толкования человека как образа Божия. Резюмируя такое понимание, П.Н. Евдокимов пишет: «...человек создан по

образу Божию, и как таковой он есть *микротеос (малый бог)*» [16. С. 97]. В современной антропологической мысли толкования человека как микрокосма и микротеоса не исключают друг друга. Человек, по определению, восходящему к святителю Григорию Нисскому, есть одновременно и микрокосм, и микротеос [27. С. 77].

По словам В.Н. Лосского, «неотъемлемый от человека образ может стать подобным или неподобным, и это вплоть до крайних пределов» [33. С. 318–319]. До предела соединения с Богом, когда обоженный человек «становится по благодати тем, что Бог есть по природе» [Там же]. Или же до «предела полного отделения и падения» [Там же]. Между этими пределами человек «созидает свою судьбу, шествуя по истории спасения <...> уже осуществленного в уповании для каждого в воплощенном Образе Того Бога, Который возжелал по образу Своему создать человека» [Там же].

В православном вероучении разработаны два понятия, характеризующие духовный процесс уподобления человека Богу, с помощью которых содержательно раскрывается и смысл понятия «микротеос». Это, во-первых, – теозис (θεώσις), или обожение. И, во-вторых, *богосыновство*. Различие этих понятий состоит в том, что обожение характеризует «уподоблению Богу в природном аспекте», а богосыновство – «в личностном» [30. С. 160].

Богословская интерпретация мистико-семиотических процессов богоуподобления и богосыновства в православном вероучении осуществляется с позиций догматики. «В известном смысле, – утверждает В.Н. Лосский, рассуждая о понимании мистического богословия в Православии, – всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную в Откровении» [32. С. 97]. Поэтому, собственно говоря, «нет богословия без мистики» [Там же. С. 98]. И заключает: «Что же касается Восточной Церкви, то она <...> не делает особо четкого различия между богословием и мистикой, между областью общей веры и сферой личного опыта. Итак, если мы хотим говорить о мистическом богословии восточного предания, мы не можем говорить о нем иначе, как только в рамках догматического учения Православной Церкви» [Там же. С. 102].

В основе православной догматики лежат два фундаментальных догмата – триадологический и христологический. *Триадологический догмат* есть догмат о едином Божестве в Трех Лицах – Троице, Единосущной и Нераздельной. В изложении архимандрита Софрония (Сахарова), в догматическом учении о Святой Троице «указывается на три „момента“, различаемых в Бытии Божественном: *Ипостась* (Лицо, Персона), *Сущность* (Природа) и *Действие* (Акт, Энергия)» [46. С. 64]. *Христологический догмат* есть догмат о «двух естествах и двух волениях, Божественного и человеческого, в единой Ипостаси воплощенного Слова» [Там же].

По православному вероучению, «Божественное Бытие, взятое в „момента“ Энергии (Акта, Жизни), вступает в реальное общение с разумной тварью во всей своей полноте, и <...> становится „имманентным“ твари» [Там же. С. 68]. При обожении в православном вероучении речь идет о синергичном соединении человека с Богом. По святоотеческому учению Восточной

Церкви обожение человека осуществляется через сообщение человеку нетварных Божественных Энергий, именуемых в православном вероучении «благим даром», или «благодатью» [Там же. С. 30]. Эти энергии теснейшим образом соединяются с человеческой тварной природой. Согласно истолкованию обожения у архимандрита Софрония (Сахарова): «Благодать изначальная так соединяется с нашей тварной природой, что сии *два* – становятся едино: и это есть *обожение*» [45. С. 91]. По словам архимандрита Софрония, мы – «подобие Богу в плане энергии, а не в плане сущности, и в этом порядке мы можем быть подобны Богу даже до тождества» [47. С. 218].

Преподобный Иоанн Дамаскин, по словам В.Н. Лосского, усматривает «глубочайшую тайну в том, что человек был сотворен „обоживающимся“, тяготеющим к соединению с Богом» [32. С. 177]. В святоотеческом представлении нетварная благодать как исток энергии включена в самый творческий акт сотворения человека. Как свидетельствует Откровение: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2. 7). По мысли Лосского, Божие дыхание в этом библейском фрагменте указывает на «модус сотворения человека, в силу которого дух человека тесно связан с благодатью и ею произведен» [Там же. С. 171]. «Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, – замечает Лосский, – то это произошло потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования» [Там же. С. 295].

По православному вероучению, Богоуподобление в своей основе *христологично*. В самосознании Православия, обожиться означает буквально «охриститься». В обожении человек становится Христом. Или точнее – «христом» [22. С. 428]. Согласно святоотеческому учению Восточной Церкви, при обожении происходит воссоединение человека с Богом, когда человек, не теряя своего тварного состояния, причащается Божественного естества. Как поясняет такое понимание епископ Каллист (Уэр): «Божественное подобие, которого мы призваны достичь, есть подобие Христу. Именно через Иисуса мы, люди, возводимся до Бога, обожествляемся, соделываемся „причастниками Божеского естества“ (2 Пет 1. 4)» [25. С. 101].

В святоотеческом представлении обожение, рассматриваемое как результат и процесс «единения человека со Христом, действующим совместно со Отцом и Святым Духом», *триадологично* [7. С. 333]. По словам святителя Григория Паламы, обожаящая благодать есть «энергия общая и божественная сила и действие Триипостасного Бога» (цит. по: [33. С. 259]). И тех, кто причащен энергиям и кто причастием действует по ним, Бог, по утверждению святителя Григория, «соделывает богами по благодати, безначальными и бесконечными» (цит. по: [39. С. 242].

Триадологический аспект учения об обожении как восстановлении образа Божия, омраченного человеком в грехопадении, подчеркивается преподобным Иустином (Поповичем), который так говорит об «отроичивании» человека в обожении: «Быть истинным христианином значит: непрестанно жить Святой Троицей – от Отца через Сына в Духе Святом; и душа, и совесть, и ум

христианина постоянно двигаются и действуют от Отца через Сына в Духе Святом, чтобы таким образом восстанавливалась троичная боголикость и от христианина была вечно зрима троичная светлость, которую никакая тьма объять не может» (цит. по: [34. С. 454]).

В видении Православия Христос, по природе Своей Сын Божий, приняв человеческий облик в Боговоплощении, сделал и нас «милостью своей сыновьями Божьими» [25. С. 101]. В Нем «мы „усыновлены“ Богом Отцом, став сыновьями-в-Сыне» [Там же]. В святоотеческом представлении, Богосыновство *персоналистично*. Оно характеризует «личные отношения человека и Бога по подобию отношений любящих отца и сына» [30. С. 159]. В отличие от раба, который трудится на господина, чтобы избежать наказания, а также наемника, который «подвизается, чтобы получить награду», сын «служит отцу по любви и в ответ утешается его любовью» [Там же].

В итоге, замечает архимандрит Софроний (Сахаров): «Человек-ипостась, по образу и по подобию человеку-Христу (1 Тим 2. 5), в своей конечной завершенности явится носителем всей полноты Божественного и тварного Бытия, – богочеловеком» [46. С. 97]. Происходит восстановление в человеке его изначального подобия Богу. И человек становится «богом по усыновлению» [7. С. 332]. При том, что абсолютное различие между Творцом и творением остается неуничтожимым.

Как выражает переживание такого предельного Богоуподобления преподобный Симеон Новый Богослов: «О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно <...> благодаря сущностному соединению [человек] становится триипостасным по благодати, а по усыновлению – единым богом из тела и души и Божественного духа, Которому он приобщился. И исполняется тогда сказанное пророком Давидом: *Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы* (Пс 81. 6)» (цит. по: [23. С. 643]).

В основе православно-христианского учения о человеке как микротеосе лежит представление о единстве двух онтологических процессов в духовной реальности – *богоуподобления человека и вочеловечивания* (Боговоплощения), то есть **принятия Богом (Вторым Лицом Пресвятой Троицы, Сыном Божиим и предвечным Логосом) образа человека**. Как пишет об этом архимандрит Софроний (Сахаров) в своем богословском труде «Видеть Бога как Он есть»: «Человек <...> будучи тварью <...> получил заповедь стать богом <...> Если Творец во всем уподобился человеку (ср. Евр 2. 17), то значит и человек создан с возможностью стать подобным Богу: „Будем подобны Ему, потому что увидим [Его], как Он есть“ (1 Ин 3. 2)» [45. С. 184–185].

Преподобный Максим Исповедник возводит эту идею о единстве Богоуподобления и Боговоплощения к Совету Предвечному и так развивает эту мысль: «Основавший бытие всякой твари, видимой и невидимой, единым мановением воли, прежде всех веков и самого происхождения тварного бытия неизреченно имел о нем преблагий совет, состоящий в том, чтобы Самому Ему непреложно смешаться с естеством человеческим через истинное соединение по ипостаси и с Собою неизменно соединить естество человеческое, так, чтобы и Самому стать Человеком, как знает Сам, и человека сделать

богом через соединению с Собою» [37. С. 63]. Для этого, продолжает преподобный Максим, «Он премудро разделил века, одни предназначив на осуществление того, чтобы Ему стать Человеком, а другие – на осуществление того, чтобы человека сделать богом» [Там же].

Первый вариант мистико-богословской формулы о единстве богоуподобления и Боговоплощения был сформулирован во втором веке священиком Иринеем Лионским: «Слово Божие [сделалось] человеком, и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы [человек] сделался сыном Божиим» (цит. по: [22. С. 414]). Затем это учение в виде формулы «Бог воплотился, чтобы человек стал богом по благодати» в различных своих вариантах получило широкое распространение в православной духовной традиции. Так, согласно святителю Афанасию Александрийскому, из его «Слова о воплощении Бога-Слова»: «Он вочеловечился, дабы мы обожились» (цит. по: [51. С. 387]).

Свое уточнение в эту классическую богословскую формулу святителя Афанасия Великого вносит святитель Григорий Богослов, который, по утверждению митрополита Илариона (Алфеева), устанавливает прямую связь «не только между воплощением Бога и обожением человека, но и той мерой, в какую Бог стал человеком и человек становится богом» [23. С. 635]. Такое понимание святитель Григорий Богослов выразил в следующих двух максимах. Согласно первой из них: «Бог настолько (стал) человеком, насколько меня делает из человека Богом» (цит. по: [23. С. 635]). Согласно второй максиме: «Дольний человек стал богом после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что победило лучшее, дабы и мне быть богом настолько, насколько Он стал человеком» [23. С. 634].

## 6. Homo religiosus в Православии на пути к богоуподоблению

По одной из интерпретаций, теозис, или обожение человеческого естества, есть восстановление образа Божия, утраченного человеком в грехопадении. И человек, «созданный по образу Святой Троицы <...> через приобщение Божеству вновь обретает этот образ во всем своем духовно-телесном составе» [23. С. 643]. Концептуализация обожения в православном мирозерцании имеет два плана – *теологический* (мистико-богословский) и *теоантропологический*. Теологический план касается осмысления участия Бога в мистических событиях обожения человека. Теоантропологический план акцентирует внимание на моменте участия в обожении самого человека.

Специфику обожения человека как антропологической категории составляет тот момент, что оно осуществляется «во всей целостности его человеческой природы» [28. С. 123]. Симеон Новый Богослов так передает это мистическое состояние в одном из своих гимнов: «Тогда Создатель <...> пошлет Божественного Духа <...> и Он вдохновит, и будет обитать, и существенно вселится, и просветит, и осияет. И переплавит всего, и тленного сделает нетленным, и обновит обветшавший дом, я говорю о доме твоей души <...> Вместе с нею Он соделает нетленным и все тело всецело, и соделает тебя богом по благодати, подобным Первообразу» (цит. по: [7. С. 335]).

При обожении вышеестественным образом происходит превосхождение тварного бытия – совершаются онтологические изменения в человеке, когда человек, не теряя тварной природы, действительно становится богом по усыновлению. Резюмируя такое понимание, архимандрит Василий (Кривошеин) замечает: «...обожение является состоянием полного преобразования человека, совершаемого Духом Святым <...> Дух Святой дарует тогда человеку божественный ум и нетленность. Человек не получает новой души, но Святой Дух существенно соединяется со всем человеком, душою и телом, делает его сыном Божиим, богом по положению, однако человек при этом не перестает быть человеком и созданием <...> Он может одновременно именоваться богом и человеком» [7. С. 336].

Для описания того, как обожение изменяет человеческое естество, преподобный Симеон Новый Богослов в одном из своих гимнов использует традиционный образ *железа в огне*. По его словам, «как огонь сообщает железу свои свойства, не воспринимая темноту железа, так и Святой Дух дарует людям Свое нетление и бессмертие, преображает их в свет и дарует полное уподобление Христу» [22. С. 426-427]. Этим образом железа в огне пользовался еще ранее святитель Григорий Богослов, а также преподобный Иоанн Дамаскин, писавший: «Ибо как железо, соединившись со светом, становится светом не по природе, но по соединению [с огнем] и сопричастности (μεθέξει), так то, что обоживается (τὸ θεοῦμενον), становится богом не по природе, но по причастию» (цит. по: [22. С. 418]).

По выражению преподобного Максима Исповедника, когда душа «становится богом по сопричастию с Божией благодатью <...> в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении» [36. С. 253]. Становясь богоподобным, человек, в представлении святых Отцов, не только благодетельствует самому себе. Он тем самым «может способствовать достижению конечной цели существования всего – спасения человечества, обновления и преображения мира, вхождения всех спасенных в „Церковь торжествующую“, соединения людей с Богом, эсхатологического обожения всего тварного бытия» [21. С. 391].

К такому состоянию Богоуподобления приближаются святые. В Церкви выделяется особый чин преподобных, которые своим житием являют этот путь. Как говорит об этом старец Силуан Афонский: «Чудное дело. Благодать дала мне познать, что все люди, любящие Бога и хранящие заповеди Его, исполнены света и похожи на Господа; а идущие против Бога – исполнены мрака и похожи на врага. И это естественно. Господь есть Свет, и Он просвещает Своих рабов, а те, кто служат врагу, от него восприняли мрак <...> Человек взят от земли, но Бог так возлюбил его, что украсил его Своею благодатью, и человек стал подобен Господу» [48. С. 333-334].

Вот как описывает состояние человека на пути к Богоуподоблению преподобный Иустин (Попович): «Божие подобие как цель людского бытия означает: денное и ночное совершенствование себя Богом и по Богу, служение Богу, прославление Бога, блаженствование в Боге. Своим благодатно-подвижническим возрастанием к Богу и в божественном совершенстве

человек... реальнее всего воспринимает и переживает божественное блаженство как содержание своего бытия» [24. С. 217]. «Постепенно уподобляясь Богу через веру, любовь, надежду, молитву, пост, кротость, смирение, боголюбие, братолюбие и прочие добродетели», человек, по преподобному Иустину, «действенно переживает всё большее и большее блаженство, участвует в нем всем своим существом, поэтому и прославляет Бога, своего Творца и Спасителя» [Там же. С. 216-217].

Упоминание о том, что тела святых преобразятся, когда святые предстанут во славе неизреченного света, встречается у преподобного Макария Египетского. По его словам, в грядущее воскресение тела христиан «за добрые дела облечутся божественною славою, и сами они будут исполнены той духовной славы, какую еще ныне имели в душах» [35. С. 58]. В воскресение, утверждает преподобный Макарий: «...все члены будут воскрешены и, по написанному, *влас не погибнет* (Лк 21. 18), и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но <...> и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества» [35. С. 114–115].

Стать богом по благодати было высшим желанием подвижников. «Чего тебе хочется? – обращается Григорий Богослов к своей душе. – Что для тебя важно и что маловажно из высоко ценимого смертными?» [12. С. 223]. И продолжает: «Если не этого желаешь (различных мирских благ. – *В.П.*), то чего тебе хочется? Не хочешь ли стать богом – богом, т. е. светоносно предстоять всевышнему Богу и ликовать с Ангелами? Расширь же свои крыла, взвивайся в быстролетном парении, несись в высоту» [12. С. 224]. Вершиной этого пути является единение с Богом, которое и есть обожение: «...я – Христово достоиние; я стал храмом и жертвой, потом буду богом, когда душа вступит в единение с Божеством» [12. С. 119].

Известно, что обожение через озарение Божественным светом было опытно пережито преподобным Симеоном Новым Богословом. Как говорится в его житии: «Под воздействием божественного огня становясь изо дня в день весь огнем и светом, он стал богом по усыновлению и отныне как сын Божий, с непокровенным лицом, таинственно беседовал с Богом и Отцом, подобно Моисею, и при помощи указующего перста Божия (Исх 31. 18), как на скрижалях, запечатлевал действия божественного огня» [42. С. 175-176]

Возникает вопрос, каким образом происходит достижение обожения в христианской жизни. По учению святых Отцов, существует два магистральных пути обожения и спасения в Церкви. Первый путь – это участие в церковных таинствах. Но в особенности в таинстве Евхаристии (от греч. *ευχαριστία* – ‘благодарение’), совершаемом во время Литургии (от греч. *λειτουργία* – ‘служение’, ‘общее дело’) – главного соборного богослужения в православной Церкви. Второй путь – это мистико-аскетический молитвенный подвиг священнобезмолвия в исихазме. Говоря о различных путях и источниках обожения человека, в святоотечественной православной традиции обращают особое внимание на хриstopодражательную жизнь, аскетические подвиги, направленные на соблюдение евангельских заповедей, активное доброделание, борьбу со страстями и покаяние.

В христианстве как религии Богочеловечества и богосовершенства преобразование человека из ветхого в нового осуществляется «по образу Спасителя-Богочеловека» [40. С. 50-51]. Свойства нового, богоподобного человека воплощаются в заповедях Христовых, начертанных в Евангелии. В них, как пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), Христос открывает «Свои свойства, Свой образ мыслей и действий» [18. С. 197].

Вглядываясь в Евангелие, говорит святитель Игнатий, мы можем постепенно выбрасывать из себя «понятия и свойства ветхости нашей» и заменять их «мыслями и свойствами евангельскими, Христовыми» [Там же]. Необходимо «изобразить на душе портрет Христов, сообщить ей сходство с первообразом» [18. С. 197–198]. Когда же Господь «увидит душу, очищающую себя покаянием», Он, соответственно чистоте ее, станет «обновлять на ней Святым Духом черты Своего образа, оттенки и цвета Своего подобия» [Там же]. И первыми запечатлеваемыми чертами будут кротость и смирение, которые приведут в порядок черты расстроенного в душе образа Божия. Затем уже по исправленным чертам станут полагаться «святые краски», утешающие взор духовный: «благодать, милосердие, чистота ума, сердца и тела, живая вера, небрегающая о всем суетном, научающая человека всецело последовать Христу, терпение <...> любовь к Богу и ближнему» [Там же].

По православно-христианскому вероучению, образец смирения был задан Самим Богом. Смиреномудрие, по словам святого Исаака Сирина, есть «одеяние Божества», в которое облеклось вочеловечившееся Слово, и «всякий, облеченный в смирение, истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей, сокрывшему доблесть величия Своего и славу Свою прикрывшему смиреномудрием» (цит. по: [17. С. 474–475]).

В православной духовной традиции различают три *стадии обожения*. Первая стадия осуществляется во время земной жизни человека. Вторая стадия происходит после смерти человека в потустороннем мире. Наконец, третья стадия осуществится во Всеобщем Воскресении, когда произойдет «окончательное воссоединение человека с Богом, приобщение Божественному свету, восстановление и обожение всецелого человеческого естества» [21. С. 395]. По утверждению преподобного Максима Исповедника, тот, «кто удостоивается восьмого дня (или будущего века, уже предощаваемого в нынешнем веке. – В.П.) <...> вкушает блаженную жизнь Божию, которая подлинно есть и называется единственной истинной Жизнью, поскольку и сам становится богом благодаря обожению» [36. С. 224].

Особую тему в Православии составляет вопрос о достижимости *полноты состояния обожения* человека. В святоотеческой традиции существует два полярных мнения («теологумена») по данному вопросу. Во-первых, утверждается, что обожение представляет собой «бесконечное восхождение к полноте», которая никогда не может быть достигнута [7. С. 337]. Даже в будущем веке. Во-вторых, утверждается, что полнота обожения «принадлежит эсхатологической бесконечности» [Там же. С. 334].

По православному вероучению, хотя мистическое событие обожения и является духовным состоянием, явно ощущаемым теми, кто его испытывает, для богословской мысли оно «навсегда остается страшной непостижимой тайной, превосходящей всякий человеческий разум» [Там же. С. 337]. Таково и завершающее *эсхатологическое обожение* человечества, находящееся «за пределами рационального познания» [21. С. 395].

\* \* \*

Мы рассмотрели в данной работе только самые первые шаги (истоки) на пути разработки учения о человеке на основе свидетельства Священного Писания Ветхого и Нового Заветов о божественном замысле сотворения человека. Важнейшую черту такого учения составляет его *апофатический характер*, связанный с тем, что библейские идеи-мифологемы, относящиеся к Божественному Откровению и мистическому духовному опыту Богоуподобления, не до конца поддаются концептуализации. Всегда остается момент кажущейся недосказанности, что побуждает продолжать пути осмысления данных мифологем в разных сферах познания – мистико-богословского, философского, научного, художественного и др.

Погружение библейских мифологем в ходе истории во все новые концептуальные и жизненные контексты предоставляет и новые возможности для их истолкования. Однако при всех таких поисках сохраняется и нечто неизбывное – святоотеческое понимание, при котором человек предстает в трех своих ликах. Как «образ Образа» и в пределе как богочеловек. Как «микротеос», или малый бог (бог по благодати). И как «священная криптограмма» – тайна для самого себя. Сам же Бог, начертавший «всемогущей десницей Свое подобие на человеке», утверждают святые Отцы и учителя Церкви, «пребывает превыше всякого подобия и сравнения» [19. С. 128].

Дальнейшие шаги на пути созидания православно-христианского учения о человеке на основе свидетельства Священного Писания о божественном замысле сотворения человека будут связаны с разработкой различных вариантов построения уже специфически антропологических учений, осуществляемых в русле реализации антропологического поворота в современной культуре. Как писал о необходимости перехода с чисто богословского уровня на специфически антропологический уровень размышления о человеке П. Неллас в своем исследовании о феномене обожения, настало время вывести понятие обожения «за рамки общих богословских категорий и наделить специфически антропологическим содержанием, вводя его в ту сферу, в которой для Отцов Церкви антропология и христология смыкаются в единое целое» [41. С. 45].

### Источники и сокращения

#### Ветхий Завет

Бытие (Быт)

Исход (Исх)

Псалтирь (Пс)

**Новый Завет**

Евангелие от Матфея (Мф)

Евангелие от Луки (Лк)

Евангелие от Иоанна (Ин)

Второе Послание Петра (2 Пет)

Послание к Евреям апостола Павла (Евр)

Первое Послание Иоанна (1 Ин)

Послание к Колоссянам апостола Павла (Кол)

Первое Послание к Тимофею апостола Павла (1 Тим)

Первое Послание к Фессалоникийцам апостола Павла (1 Фес)

**Литература**

- [1] *Ажеж К.* Человек говорящий: Вклад лингвистики в гуманитарные науки. Москва : Едиториал УРСС, 2003. 304 с.
- [2] *Афанасий Великий, архиеп.* Творения : в 3 томах. Том I. Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 480 с.
- [3] *Афанасьева В. В.* Homo Virtualis: психологические характеристики // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2010. Том 10, Вып. 2. С. 59-64.
- [4] *Булгаков С. Н.* Православие : очерки учения православной церкви. Москва : Терра, 1991. 416 с.
- [5] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 416 с.
- [6] *Василий Великий, архиеп.* Беседы на Шестоднев. Беседа 10 // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. URL: [azbyka.ru/otechnik/Vasilij...besedy\\_na\\_shestodnev](http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij...besedy_na_shestodnev) (дата обращения 5.07.2025).
- [7] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Москва : НВИ, 1995. 344 с.
- [8] *Владимиров Ю. С.* Принцип тринитарности в физике, философии и религии // Метафизика. 2012. № 1 (3). С. 121–139.
- [9] *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. Москва : Республика, 1994. 368 с.
- [10] *Геронимус А., прот.* Заметки по богословию имени и языка // Современная философия языка в России : предварительные публикации 1998 г. Москва : Институт языкознания РАН, 1999. С. 70–191.
- [11] *Геронимус А., прот.* Тезисы об Имени Божиим (Рукопись). Москва, 2003. 10 с.
- [12] *Григорий Богослов, св.* Собрание творений : в 2 томах. Том 2. Свято-Троицкая Лавра, 1994. 596 с.
- [13] *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. Санкт-Петербург : Аксиома, МИФРЛ, 1995. 176 с.
- [14] *Давыденков О., иерей.* Догматическое богословие : курс лекций. Ч. I–II. Москва : ПСТБИ, 1997. 159 с.
- [15] *Декарт Р.* Сочинения: в 2 томах. Том 1. Москва : Мысль, 1989. 654 с.
- [16] *Евдокимов П. [Н.]* Православие. Москва : Изд-во ББИ, 2002. 500 с.
- [17] *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. Москва : Православный паломник, 1996. 693 с.

- [18] *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма о подвижнической жизни (555 писем). Paris : Bibliothéque Slave de Paris; Москва : Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. 392 с.
- [19] *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Аскетические опыты. Том 2. Москва : Издание Сретенского монастыря, 1996. 413 с.
- [20] *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Слово о человеке : избранные творения. Санкт-Петербург : Приход святителя Игнатия Брянчанинова, 2008. 718 с.
- [21] *Иларион (Алфеев), иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. Москва : Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. 505 с.
- [22] *Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. Москва : Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. 674 с.
- [23] *Иларион (Алфеев), еп.* Православие. Том 1. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 863 с.
- [24] *Иустин (Попович), преп.* Собрание творений. Том 2 : Догматика православной Церкви: части 1-я и 2-я. Москва : Паломник, 2006. 607 с.
- [25] *Каллист (Уэр, Тимоти).* Православный путь / Епископ Диоклийский Каллист (Уэр) ; пер. с англ. Андрея Красильщикова. Санкт-Петербург : Алетей, 2005. 191 с. (Византийская библиотека. Исследования).
- [26] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Москва : Паломник, 1996. 450 с.
- [27] *Клеман О.* Истоки. Богословие Отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. Москва : Путь, 1994. 383 с.
- [28] *Климков О., свящ.* Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб.: Алетей, 2001. 285 с. (Византийская библиотека. Исследования).
- [29] *Корытко О., прот.* Homo religiosus: на путях поиска истины : авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2017. 832 с.
- [30] *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебное пособие. Москва : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 456 с.
- [31] *Лоргус А., свящ.* Человек: образ Божий или раб страстей (Дискуссия между христианской и секулярной психологией) // Институт христианской психологии. 2010. URL: [fapsyrou.ru\\_sience/stati\\_conference/chelovek\\_...](http://fapsyrou.ru_sience/stati_conference/chelovek_...) (дата обращения 05.07.2025).
- [32] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев : Издание христианской благотворительно-просветительской ассоциации «Путь к истине», 1991. С. 97–335.
- [33] *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Москва : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. 631 с.
- [34] *Лурье В. М., Медведев И. П.* [Примечания, комментарии] // Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы : введение в изучение. Санкт-Петербург : Византороссика, 1997. С. 373-460.
- [35] *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 467 с.
- [36] *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. I : Аскетические и богословские трактаты. Москва : Мартис, 1993. 354 с.
- [37] *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. II : Вопросы и ответы к Фалассию. Часть I : Вопросы I – LV. Москва : Мартис, 1993. 286 с.
- [38] *Максим Исповедник, преп.* Вопросы и затруднения: Quaestiones et dubia. Москва : Паломник, 2008.

- [39] *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы : введение в изучение. СПб.: Византороссика, 1997. 480 с.
- [40] *Муретов М. Д.* Избранные труды. Москва : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. 560 с.
- [41] *Неллас П.* Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. Москва : Никея, 2011. 304 с.
- [42] *Никита Стифат, преп.* Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка // Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 92–218.
- [43] *Никитин В. А.* Основы православной культуры. Москва : Просветитель, 2001. 487 с.
- [44] Симеон Брюшвайлер 2004 – *Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности. Очерк христианской антропологии // Альфа и омега. 2004. № 1 (39). С. 155–169. URL: [pravmir.ru/tauna-i-izmerenie-lichnosti/](http://pravmir.ru/tauna-i-izmerenie-lichnosti/) (дата обращения 05.07.2025).
- [45] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex : Stavropegic monastery of st. John the Baptist, 1985. 255 с.
- [46] *Софроний [(Сахаров)], архим.* Рождение в Царство непоколебимое. Москва : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Паломник, 2000. 224 с.
- [47] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Том 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. 336 с.
- [48] Старец Силуан Афонский. Москва : Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1996. 464 с.
- [49] Толковая Библия / под ред. А. П. Лопухина : в 3 томах. Том I. Глава 1. Стокгольм : Институт Перевода Библии, 1987. С. 3-13.
- [50] *Филарет (Дроздов), св.* Толкование на Книгу Бытия. Москва : Лепта-Пресс, 2004. 831 с. (Испытание мудростью. Вып. 10).
- [51] *Флоровский Г., прот.* Святитель Григорий Палама и традиции отцов // Флоровский Г., прот. Догмат и история. Москва : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 377–393.
- [52] *Хейзинга Й.* Homo Ludens: Человек играющий. Москва : Айрис-Пресс, 2003. 486 с.
- [53] Христианство : энциклопедический словарь : в 3 томах. Том 1 / под ред. С. С. Аверинцева. Москва : Большая Российская энциклопедия, 1993. 861 с.
- [54] *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. Москва : Центр по изучению религий, 1992. 231 с.

## **MYSTICAL-THEOLOGICAL TEACHING ABOUT MAN IN THE ORTHODOX SPIRITUAL TRADITION: BIBLICAL SOURCES AND FOUNDATIONS**

**V.I. Postovalova**

*Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences  
1 build., 1 Bolshoi Kislovsky per., Moscow, 125009, Russian Federation*

**Abstract.** The article is devoted to the analytical consideration of mystical-theological views on the essence of man in the Orthodox Christian worldview, developing the biblical idea of man as the image and likeness of God and as a microtheos (small god), or god by grace. The specificity of

this direction is the transcendental-religious holistic approach, in which man is studied not autonomously, in his self-sufficient being, but in the aspect of his belonging to the anthropocosmic and, ultimately, theanthropocosmic reality. The most important feature of this teaching is its apophatic nature, associated with the fact that biblical ideas-mythologemes related to Divine Revelation and mystical spiritual experience are not fully amenable to conceptualization and in their depths remain an incomprehensible mystery for rational thought, surpassing any human reason. According to one of the maxims of the Orthodox doctrine, summing up this understanding: “Man is a mysterious cryptogram that no one will ever be able to fully decipher and satisfactorily read” (Archimandrite Cyprian Kern).

**Keywords:** mystical theology, ontological semiotics, metaphysical principles, Holy Scripture, Divine Revelation, God, man, image and likeness, deification (theosis)