

БОГОСЛОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ОБРАЗА БОЖИЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

С.А. ЧУРСАНОВ

В статье представлены перспективные направления использования богословского понимания человека как образа Божия при построении антропологических моделей христианской психологии, нацеленных на решение актуальных теоретических и практических проблем и открытых для плодотворного диалога с представителями современных гуманитарных научных сообществ. Автор рассматривает шесть основных богословских линий, связанных с характеристикой образа Божия в человеке и опирающихся на различие образа и подобия, учение о совершенствах человеческой природы как отображение совершенств природы Божественной, «психологические» и «социальные» образы Пресвятой Троицы, понимание образа Божия в человеке как образа Христа, а также богословское понимание человеческой личности.

Ключевые слова: христианская антропология, христианская психология, образ Божий, подобие Божие, черты образа Божия, психологические образы Троицы, социальные образы Троицы, образ Христа, человеческая природа, человеческая личность.

Современная православная психология испытывает острую потребность в методологических принципах, которые, с одной стороны, были бы богословски обоснованы и, с другой стороны, позволяли бы эффективно взаимодействовать с разнообразными светскими гуманитарными научными школами. В таком взаимно обогащающем взаимодействии православные психологи могли бы представлять христианское видение человека, а также следующие из него решения как теоретических, так и практических актуальных гуманитарных проблем. При этом формализованное выражение ключевых принципов, определяющих христианское видение человека, дало бы в распоряжение представителей современных светских психологических школ действенный методологичес-

кий инструмент обоснованного соотнесения с этим видением разнообразных теоретических разработок и практических методик. Для успешного решения указанной задачи методология православной психологии должна быть выражена в категориях, доступных восприятию широкого круга адресатов, владеющих базовым набором понятий современной гуманитаристики. В свою очередь, для православной психологии современные гуманитарные науки интересны, прежде всего, в качестве источников фактических материалов, а также примеров рефлексивных языковых практик, позволяющих выявить особенности ценностной, мотивационной и деятельностной сфер, характерные для человека нынешней культурно-исторической эпохи.

Методологические принципы, удовлетворяющие названным критериям *богословской обоснованности* и *доступности*, могут быть представлены в распоряжение православных психологов богословской антропологией. При этом *богословская обоснованность* православной антропологии XX—XXI веков обеспечивается ее преимущественно *дедуктивным характером*. Основные линии богословского видения человека выводятся здесь из трех основных источников — из Священного Писания, из святоотеческих свидетельств, выражающих непосредственный опыт пребывания в единстве с Божественными Лицами и человеческими личностями, и из ключевых богословских учений [Лосский, 1991, с. 87; 2000, с. 570; Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 71; 2009, с. 91; Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 180—181, 227—228]. Что касается *доступности* выражения предпосланных богословских основ, аргументации и полученных результатов, то в богословской антропологии она выступает в качестве одной из основных методологических ценностей [Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 229; Zizioulas, 2011, p. 174].

Узловое положение в современной православной антропологии занимает учение о человеке как *образе и подобии Божиим* [Быт. 1: 26—27; 5: 1; 9: 6; Прем. 2: 23; Сир. 17: 1—13; Иак. 3: 9; 1 Кор. 11: 7; Кол. 3: 8—10; Еф. 4: 24. Ср.: Пс. 81: 6; Мф. 5: 48; Ин. 10: 34—35; 1 Ин. 4: 17; Еф. 3: 14—15; 5: 1]. Именно это учение позволяет укоренить антропологию в основополагающих разделах православного богословия — триадологии и христологии, а также представить ключевые характеристики христианского видения человека в форме, доступной для восприятия современными гуманитариями.

В настоящей статье из шести основных богословских линий, выражающих понимание человека как образа и подобия Божия, выделены и рассмотрены аспекты, которые имеют особое значение для построения антропологических моделей православной психологии.

Различение понятий образа и подобия Божия в человеке

Выражая христианское видение человека, ряд православных авторов проводят различие между понятиями образа (εἰκόнь) и подобия (ὁμοίωσις) Божия. Под образом Божиим они предлагают понимать то, что дано человеку и неотъемлемо от него, а под подобием — то, что человеку задано, то, чего человек призван достичь, раскрывая и актуализируя образ Божий в своих отношениях с Богом и с другими людьми на протяжении всей своей жизни [Лосский, 1991, с. 95; Мейендорф Иоанн, прот., 2001, с. 200—201; Каллист (Уэр), еп., 2001, с. 226—227; Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 109; Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 296; Zizioulas, 2008, p. 95]. В качестве библейского основания такого различения образа и подобия Божия православные богословы, прежде всего, выделяют свидетельства 26- и 27-го стихов первой главы книги Бытия. В самом деле, библейское повествование о творении человека начинается в 26-м стихе следующими словами: «И сказал Бог: сотворим человека по образу (κατ' εἰκόνα) Нашему и по подобию (καθ' ὁμοίωσιν) Нашему» [Быт. 1:26]. Именно из этих слов в православной антропологии часто делается вывод, что человек был задуман Богом как существо, наделенное и образом, и подобием Божиим. При этом в 27-м стихе книги Бытия сообщается: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу (κατ' εἰκόνα) Божию сотворил его» [Быт. 1:27]. Здесь речь идет только о творении человека по образу Божию, причем подобие Божие уже не упоминается. Различение образа и подобия Божия в человеке предполагается, кроме того, традиционным наименованием одного из чинов святых преподобными, то есть достигшими особенно полного подобия Богу [1 Ин. 3:2; Еф. 4:24].

Таким образом, богословское различение в христианской антропологии понятий образа и подобия Божия позволяет определить предельную цель православной психологии как содействие человеку в достижении богоподобия.

Основные направления понимания человека как образа и подобия Божия

Прояснение христианского понимания образа Божия необходимо предполагает обращение к учению о Самом Боге и поэтому представляет собой сложную богословскую задачу. В конечном счете, образ Божий в человеке не может быть исчерпывающе выражен рационально-понятийными средствами в силу невозможности полного постижения Первообраза — Бога [Григорий Нисский, свт., 1995, с. 31].

В различных проблемных контекстах православной антропологии человек как образ Божий рассматривается во множестве взаимосвязан-

ных аспектов. Выявление богословских оснований христианского понимания человека и его духовной жизни требует обстоятельного рассмотрения различных направлений характеристики образа Божия. При этом в православной психологии важно опираться на такой методологический подход, при котором эти направления воспринимаются не как взаимоисключающие, а как взаимодействующие. В данной ситуации особое методологическое значение приобретает выявление и сильных сторон, и неполноты каждого из направлений понимания образа Божия.

Решая задачу систематически упорядоченного представления основных положений христианской антропологии для психологии, удобно остановиться на пяти основных направлениях богословской характеристики человека как образа и подобия Божия.

Образ Божий как совершенства человеческой природы

В христианской антропологии под образом Божиим нередко понимаются разного рода совершенства человеческой природы, отличающие человека от других сотворенных существ и рассматривающиеся как отражение полноты совершенства природы Божественной. Среди таких совершенств в православном богословии чаще всего выделяют *разумность*, или *духовность*. Кроме того, под образом Божиим могут пониматься *святость*, *свобода воли*, *творческие способности*, *главенствующее положение в сотворенном мире* и другие природные совершенства человека [Киприан (Керн), архим., 1996, с. 85, 122—124, 141—143, 146—147, 156—160, 169—170, 187—188, 191—193, 197—198, 208—209, 227, 232, 241—242, 250—252, 354—355].

Значимость данной линии пониманий образа Божия для антропологии определяется сосредоточением внимания на высших способностях человека и высших сферах человеческой деятельности, богословски мотивированная актуализация которых составляет одну из важных базовых задач православной психологии. Более того, задача развития высших познавательных и творческих возможностей человека на всем протяжении его жизни в настоящее время занимает особое место в большинстве секулярных педагогических и психологических практик и теоретических разработок. Рассматриваемая группа пониманий образа Божия позволяет православным авторам вносить свой аутентичный богословский вклад в решение данной задачи.

Богословский недостаток такого подхода заключается в преимущественном сосредоточении на природных аспектах понимания Бога и человека. Ведь в качестве образа Божия здесь, прежде всего, идет речь не

об образе Пресвятой Троицы, а об образе единой Божественной природы. В православной психологии понимание образа Божия как совершенств природы связано с опасностью умаления внеприродного, личностного начала в человеке, а также с опасностью индивидуалистических интерпретаций [Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 272].

Рассматриваемый подход к пониманию образа Божия недостаточен также с этической точки зрения. В самом деле, если во избежание уклонения от основной темы статьи оставить в стороне учение об ангелах, можно утверждать, что именно богообразность отличает человека от всех прочих сотворенных существ. Но тогда, как отмечает Х. Яннарас, отсутствие у какого-либо человека высших природных совершенств по причине врожденных изъянов или вследствие перенесенных травм и заболеваний означало бы отсутствие в нем образа Божия, что вело бы к восприятию его как животного [Яннарас, 1992, с. 100]. В психологии увязывание образа Божия с высшими интеллектуальными способностями может наводить на мысль о его отсутствии у детей, особенно — у младенцев, не способных в силу возрастных особенностей к целенаправленному рационально-понятийному мышлению. Более того, в христианской биомедицинской этике представление о том, что способность к рационально упорядоченной деятельности представляет собой необходимую составляющую образа Божия, предполагало бы допустимость абортов как уничтожения существ, не наделенных богообразностью и качественно не отличающихся поэтому от животных. Явная этическая неприемлемость таких антропологических выводов делает необходимость серьезных оговорок при использовании в православной психологии рассматриваемого подхода к характеристике образа Божия в человеке еще более очевидной [Чурсанов, 2011, с. 165—168; Zizioulas, 2010, p. 407—408].

В силу неполноты понимания образа Божия как совершенств человеческой природы такие природные совершенства в православной антропологии часто именуется *чертами образа Божия*.

Образ Божий как троичности человеческой природы

Ряд православных авторов рассматривают в качестве образа Божия в человеке образ всей Пресвятой Троицы, выражающийся в различных троичностях в составе единой человеческой природы, как, например, ум-знание-любовь, память-мышление-воля и многие другие [1 Кор. 2: 11; Киприан (Керн), архим., 1996, с. 158—159, 208, 242, 252, 355]. Такие понимания образа Божия, иногда именуемые в христианской антропологии психологическими, получили наибольшее распространение в за-

падной богословской традиции. Именно они характерны, в частности, для блаженного Августина [Августин Иппонский, блаж., 2005, ч. 2, с. 7, 42—45, 47, 52—59, 152—153, 159; 1994, т. 2, с. 216; 1992, с. 393], пользуясь в ней особенным авторитетом.

Понимания образа Божия, развиваемые в русле данного направления, предоставляют в распоряжение православных психологов прочный фундамент для богословского обоснования адресованного человеку призыва к упорядочению своей психической жизни, преодолению психической неустойчивости, энергичному противостоянию тенденции к фрагментации и рассогласованию душевных сфер, сил и способностей, ставшей характерной для человека вследствие его поврежденности грехом, сущность которого заключается в обособлении от Бога. При этом для решения психологических задач особый интерес представляет понимание образа Божия в человеке, предложенное святителем Григорием Нисским [Григорий Нисский, свт., 2006, т. 1, с. 10—14] и использовавшееся затем другими святыми отцами [Иоанн Дамаскин, преп., 1993, с. 102; 1992, с. 82—85]. Согласно этому пониманию в качестве образа Отца, Сына и Святого Духа в человеке рассматриваются *ум*, в котором формируется мысль, *слово*, в которое мысль облекается, и *дыхание*, обеспечивающее распространение мысли, облеченной в слово. В православной психологии такое понимание образа Божия позволяет обосновать важность установки не только на словесное формулирование мыслей, но и на их выражение вовне. Более того, задаваемая им настроенность на словесное формулирование и выражение мысли предполагает перспективу общения, намечая, тем самым, путь к преодолению ограниченности психологических пониманий образа Божия и переходу к следующему богословскому направлению. По аналогичным причинам особое значение для православной психологии имеет и другое понимание образа Божия, при котором под образом Отца, Сына и Святого Духа в каждом человеке понимают *душу*, *слово*, в котором она выражается, и *ум*, которым она все пронизывает [Анастасий Синаит, преп., 2003, с. 47—51].

При этом психологические осмысления образа Божия не лишены заметных несовершенств, ясное осознание которых составляет одну из важных предпосылок развития православной психологии.

Главный богословский недостаток таких вариантов понимания образа Божия заключается в том, что Божественным Ипостасям, пребывающим в полноте свободной взаимной обращенности, ставятся в соответствие безличные части, силы и проявления единой человеческой природы. При этом единству Божественной природы, свободно опреде-

ляемому Отцом, Сыном и Святым Духом, здесь соответствует единство индивидуальной человеческой природы, в конечном счете обусловленное внутренними законами ее устройства и функционирования. Данное обстоятельство может способствовать проникновению в антропологию магических установок, характерных для нехристианского пантеистического мировоззрения. Такие установки ведут к смещению основного внимания с веры, послушания и благодарения Бога, с молитвенного общения с Отцом, Сыном и Святым Духом на поиск формализованных психологических механизмов согласования различных аспектов человеческой природы.

В церковной жизни человека эти установки находят свое выражение в потребительских тенденциях, проявляющихся в поисках психологических утешений и социально-культурной адаптированности, в «обрядоверии», заключающемся в сведении христианской жизни к формальному соблюдению религиозных установлений и обычаев. При этом, поскольку в психологических пониманиях образа Божия в качестве носителя образа всей Пресвятой Троицы рассматривается каждый отдельный человек, с такими пониманиями связана также очевидная опасность развития индивидуалистических установок.

Во избежание обезличивающих пантеистических и индивидуалистических тенденций психологические понимания образа Божия в православной психологии уместно ограничивать проблемным контекстом утверждения изначальной и телеологической целостности и согласованности человеческой природы.

Образ Божий как человеческие сообщества

В православной антропологии образ Пресвятой Троицы в человеке часто понимается как выражающийся не в индивиде, а в различных человеческих объединениях, участники которых пребывают в общении [Григорий Богослов, свт., 1994, т. 1, с. 153, 334—335, 344; Кирилл Александрийский, свт., 2011, с. 532]. Именно таким пониманиям образа Божия, называемым иногда *социальными*, уделяют особое внимание ряд православных авторов XX—XXI веков [Илларион (Троицкий), свмч., 2000, с. 407–431; Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 59—60, 85—90, 97; 2003, с. 155; Каллист (Уэр), еп. 2001, с. 245, 239—240, 248—249; 2002, с. 110—123; Staniloae, 1994, р. 245—280; Harrison, 2002, р. 347—364; Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 13; 2012, с. 5—6, 88—89].

В книге Бытия в пользу данного понимания образа Божия свидетельствует характерное чередование единственного и множественного числа применительно и к Богу, и к сотворенному Им Своему образу —

человеку: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они...» [Быт. 1:26]. И далее: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» [Быт. 1:27]. Предельно отчетливо о признании человеческих личностей к единству по образу единства Божественных Лиц свидетельствуют слова Первосвященнической молитвы Иисуса Христа: «...Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» [Ин. 17:21. Ср.: Ин. 17: 11, 22—23]. Эта полнота единства достигается в межчеловеческой любви по образу любви внутритроичной: «...Да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет» [Ин. 17:26. Ср.: Ин. 15:9—13].

На всем протяжении человеческой истории как в философии и гуманитарной мысли, так и в обыденном сознании социальное единство выступает в качестве одной из самых устойчивых ценностей. Поэтому для православной психологии особое значение приобретает формулирование богословски обоснованного христианского понимания человеческого единства.

Понимание совершенного социального единства по образу единства Божественных Лиц может быть задано четырьмя узловыми принципами.

Первый из них заключается в том, что человеческое единство по образу Отца, Сына и Святого Духа представляет собой *единство различных*, характеризующееся тем, что составляющие его люди пребывают в своей уникальности, никоим образом не поглощаясь, не сливаясь и не нивелируясь. Более того, в христианском понимании именно единение с Богом и окружающими людьми составляет необходимое условие раскрытия уникальности каждого человека и обретения им полноты жизни «с избытком» [Ин. 10:10].

В антропологических моделях психологии данный богословский принцип дает возможность выявить два основных направления отхода от православного понимания человека как образа Божия, которые можно для краткости назвать *пантеистическим* и *индивидуалистическим*. В антропологическом контексте в качестве определяющей характеристики пантеистического видения удобно выделить идею необходимой природной связи человека с разного рода высшими обезличенными ценностями, принципами, законами или целями, неизбежно ведущую к представлениям о детерминированности человеческой жизни. Что касается индивидуалистического мировоззрения, то в христианской психологии и педагогике в качестве его определяющей характеристики может быть выделено сосредоточение на возможно более полном автономном природном развитии каждого отдельного человека, выражаю-

щемся в совершенствовании интеллектуальных, эстетических, волевых, физических, а также любых других способностей обособленной человеческой природы индивида. В более широком понимании индивидуалистический образ жизни включает также установку на присвоение власти, символических ценностей и материальных ресурсов, на повышение социального статуса.

Таким образом, с одной стороны, индивидуалистические установки на взаимное обособление людей как автономных индивидов противопоставят пантеистическому мировоззрению, предполагающему поглощение каждого человека некой высшей целостностью, в пределе — безличным абсолютом. Однако, с другой стороны, обе эти крайности объединяются пониманием человека как существа природного. В индивидуалистическом образе восприятия человеческая личность сводится к индивидуальности, определяемой частными природными характеристиками, в то время как в пантеистических мировоззренческих парадигмах человек сливается с обезличенной природой, природными стихиями и энергиями [Staniloae, 1994, p. 276]. По этой причине и в обыденных мировоззрениях, и в гуманитарных антропологических моделях пантеистические и индивидуалистические установки часто оказываются переплетенными самым причудливым образом. Одно из распространенных направлений такого переплетения заключается в обусловливании индивидуальной ценности человека его соответствием обобщенным социально-культурным идеалам. Именно ограниченность гуманитарного горизонта природными сторонами человека и его жизни в значительной мере объясняет также характерную восприимчивость носителей западноевропейских культур, традиционно тяготеющих к индивидуалистическим ценностям, к восточным дохристианским мировоззренческим парадигмам и даже культурам с их устойчивой пантеистической доминантой.

Богословская обоснованность наряду с удобством формального рационально-понятийного описания позволяют православным гуманитариям использовать в своей работе понимание совершенного социального единства как *единства различных* в качестве одного из узловых метафизических принципов. Опираясь на этот метафизический принцип, православные психологи получают возможность выявлять и элиминировать элементы теоретических моделей и практических методик, связанные с установками на обособление человека, ведущее к противопоставлению им себя окружающим, а также на подчинение его личностного своеобразия каким бы то ни было обезличенным социально-культурным критериям и стереотипам. Что касается светских исследователей, то для них сформулированный принцип может соста-

вить эффективный методологический инструмент выявления и описания соотношения обширного массива психологических антропологических моделей с христианским пониманием человека.

Второй богословский принцип, определяющий христианское понимание совершенного межчеловеческого единства по образу единства Отца, Сына и Святого Духа, выводится в православной антропологии из учения о *монархии*, или — в буквальном переводе с греческого — *единоначалии*, Отца. Согласно этому важному для православной триадологии учению именно первое Лицо Пресвятой Троицы — Отец, рождающий Сына и изводящий Святого Духа, представляет собой единое ипостасное начало (ἀρχή), или единую ипостасную причину (αἰτία), Второго и Третьего Божественных Лиц [Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 11—12; 2012, с. 182—183, 216—217].

Во образ внутритроичной монархии Отца совершенное человеческое единство как *единство различных* конституируется не *сущностью*, или *природой*, а *лицом* (πρόσωπον), или *ипостасью* (ὑπόστασις) [Ин. 1:12—13; Иак. 1:18; 1 Петр. 1:22—23; Рим. 9:15—16; 1 Кор. 4:15; Гал. 4:19; Еф. 3:14—15; Кол. 1:20—21; Тит. 1:4; Флм. 1:10]. Богословский принцип ипостасного начала межчеловеческого единства означает ответственность каждого человека за весь спектр своих отношений с другими людьми и вносит, таким образом, весомый вклад в формирование этоса православного христианина. Данный богословский принцип позволяет выработать теоретический инструментарий, способствующий реализации в психологической деятельности принципа единства различных. В профессиональной этике он ведет к утверждению идеи личной ответственности психолога за своих последователей, читателей, слушателей и пациентов.

Третий принцип, характеризующий совершенное социальное единство, следует из того богословского положения, что Каждое Божественное Лицо обладает всей полнотой Божественной природы. Для христианской антропологии этот принцип *природной полноты* человека означает, что в состоянии богоподобного совершенства каждая человеческая личность призвана в общении с Отцом, Сыном и Святым Духом воспринять даруемые ими Божественные энергии, а в общении с людьми — охватывать всю общечеловеческую природу [Софроний (Сахаров), архим., 2003, с. 66].

В жизни каждого человека такая природная полнота достигается по мере одновременного совершенствования в двух направлениях. С одной стороны, человек призван к *кеносису* (κένωσις), или *истощанию*, то есть к реализации всех ресурсов своей индивидуализированной приро-

ды в служении Божественным Лицам и человеческим личностям [Мф. 10:39; 16:25; Мк. 8:35; Лк. 9:24; 17:33; Ин. 12:25; Деян. 20:24; 2 Кор. 9:18—22; 11:23—28, 30; 12:15; Кол. 1:24; Откр. 12:11]. С другой стороны, он призван воспринять все природное наполнение, сообщаемое ему Божественными Лицами и людьми [Иер. 9:23—24; 2 Кор. 6:3—12; 12:9—10; Флп. 4:15; Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 96, 190—191]. В межлическом общении такое *принятие* выражается и в сострадании, и в сорадовании окружающим, в вовлеченности в их жизненные обстоятельства, в конечном счете — в непосредственном переживании всего происходящего с ними [2 Кор. 7:3—4; 11:29].

В христианской психологии из этого принципа богословского понимания совершенного социального единства прежде всего следует важность преодоления индивидуалистических установок, ведущих к обособлению от окружающих и замкнутости в своем внутреннем мире [Лосский, 1991, с. 137—138]. В сфере профессиональной деятельности человека рассматриваемый богословский принцип предполагает также превосходство формальной специализации, исключающей понимание места и значения своей деятельности в социальном целом с характерными для него целями, структурой отношений, формами и содержанием общения [Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 279—280].

В христианской педагогике данный богословский принцип позволяет обосновать центральное место непрерывного образования, способствующего преодолению той фрагментированности кругозора, которая ведет к взаимному обособлению людей и даже к их противостоянию друг другу. При этом для православной образовательной системы он определяет центральное место синтетической методической установки, выражающейся, в частности, в придании особого статуса систематическому, библейскому и литургическому богословию, в конечном счете, — всему блоку теологических дисциплин, а также философским, филологическим, культурологическим и другим интегрирующим курсам. Одна из важных методических задач, решению которой призвано способствовать включение в образовательные программы этих фундаментальных системообразующих дисциплин, заключается в формировании широкого мировоззренческого контекста, позволяющего осознанно воспринимать и многоаспектно структурировать частные курсы, связанные со специализацией учащихся, учитывающей их индивидуальные способности и интересы.

Согласно четвертому принципу, который может быть назван принципом *свободного дарения*, по образу распространения Отцом, Сыном и Святым Духом нетварных Божественных энергий вне Божественной

неприступной сущности различные аспекты полноты бытия, обретаемой в совершенном межчеловеческом единстве, распространяются человеческими личностями на всех окружающих, в конечном счете — на весь мир, вовлекаемый в это единство [Рим. 8:19—23].

В научной деятельности православных психологических сообществ эта характеристика совершенного единства предполагает решительную установку на распространение как теоретических наработок, так и опыта их практической реализации. Что касается психотерапевтической деятельности, то в ней эта же характерная черта совершенного единства может выражаться в учитывающем возрастные особенности человеческой природы содействии осознанию человеком значения жертвенных служений для достижения полноты жизни через более глубокое восприятие и переживание бытия в межчеловеческом общении.

В качестве наиболее совершенного образа Пресвятой Троицы в православном богословии рассматривается Церковь, в которой единство человеческих личностей конституируется их устремленностью в Святом Духе через Сына к Отцу. Действием Святого Духа усыновляясь Отцу в единстве любви к Его Единородному Сыну [Ин. 14:23], христиане соединяются в Церкви в общении любви между собой по образу внутри-троичного общения Божественных Лиц [Ин. 6:56—57; 17:21—26; Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 381—382; Zizioulas, 2010, p. 14—16, 52—53]. При этом в таинстве Евхаристии Отец через Церковь как мистическое Тело Христово, собираемое Святым Духом [2 Кор. 13:13], дарует причастникам предельно глубокие благодатные дары по пребыванию в полноте свободного общения и с Божественными Лицами, и друг с другом. Единство в евхаристическом Теле Христовом преобразует весь образ жизни христиан и распространяется на весь спектр их отношений с Богом и людьми. Более того, в межчеловеческое общение, определяемое единением в любви к Богу, христиане призваны вовлечь весь сотворенный мир, сообщая ему, таким образом, личностное измерение и непреходящий смысл [Лосский, 1991, с. 241; Антоний (Блум), митр., 2002, с. 396; Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 45; 2012, с. 121—122, 191—192].

Другое важное для православной психологии *социальное* понимание образа Божия составляет семья, образующая «малую церковь» [Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 1:2], то есть такое сообщество человеческих личностей, которому в таинстве Брака, укорененном в Евхаристии [Кассиан (Безобразов), еп., 1996, с. 60—61; Мейендорф Иоанн, протоиер., 2002, с. 25; Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 57; 2012, с. 103], даются особые благодатные дары для пребывания в совершенном единстве по образу Пресвятой Троицы [Антоний (Блум), митр., 2002, с. 496]. Богословская

перспектива такого понимания брака задается в книге Бытия уже при повествовании о творении человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» [Быт. 1:27]. «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему», — поясняется замысел Божий о человеке далее [Быт. 2:18].

Четыре названных принципа богословского понимания совершенного единства задают одну из ценностных осей христианских социальных наук, означающую, в частности, что чем в меньшей степени человеческое общение носит юридически или организационно обусловленный, предписанный характер, чем в меньшей степени оно опосредовано какой бы то ни было общей природной или социально-культурной мотивацией или заинтересованностью, подчинено безличным критериям эффективности, тем в большей степени в православной психологии оно может пониматься как приближающееся к полноте единства, характерной для свободного внутритроичного общения Божественных Лиц [Антоний (Блум), митр., 2002, с. 398; Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 38—39; Staniloae, 1994, p. 130].

Вместе с тем, один из неизбежных трагических аспектов реальности, ставший характерным для человеческой жизни после обособления от Бога, заключается в том, что вне высших подвижнических форм бытия человека в Церкви никакая совместная деятельность невозможна без обезличенной дисциплины, определяемой организационной структурой и предполагающей внешнее принуждение человека [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 177—178]. В этой ситуации актуальной задачей православной психологии становится выработка гибких моделей дисциплинарного регулирования, позволяющих минимизировать риск возникновения затруднений в достижении совершенного социального единства [Zizioulas, 2010, p. 170—176; 410—413].

Образ Божий как жизнь по образу Христа

Согласно следующей исключительно важной для православной антропологии богословской линии человек понимается как образ Воплотившегося Сына Божия — Богочеловека Иисуса Христа [Рим. 8:29; 1 Кор. 15:47—49; 2 Кор. 3:18; Неллас, 2011, с. 20—48].

Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сын, Господь Иисус Христос характеризуется в православном богословии как совершенный образ Отца [2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; Евр. 1:3]. Восприняв человеческую природу, Он являет в общении с человеческими личностями, определяемом полно-

той жертвенного служения и любви [Мф. 20:28; 26:39, 42; Ин. 10:11, 15; 15:13; Рим. 5:6—8; Еф. 5:2], тот же совершенный образ бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), который характерен для внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Полнота общения с Богом, свойственная этому совершенному образу бытия, следует из безоговорочной установки Христа на полноту обращенности к Отцу [Ис. 49:5; Ин. 4:34; 5:30; 6:38; 8:29; 14:10, 31; 15:10, 15; 17:4, 8; Евр. 10:7; Софроний (Сахаров), архим., 2003, с. 156; Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 51—52].

Таким образом, Христос дает человеку абсолютный пример совершенного образа жизни по образу бытия Божественных Лиц [Ин. 13:34—35; 14: 6; 15:12]. Более того, Он открывает для человеческих личностей возможность осуществления своего тварного бытия по образу нетварного бытия Лиц Божественных [Мф. 5:44—45, 48; Еф. 5:1]. Обретение этого совершенного образа бытия представляет собой актуализацию образа Божия, по которому человек сотворен, или, другими словами, обретение человеком подобия Божия [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 107; 1999, с. 197—199; Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 212—213].

В православной психологии понимание образа Божия как образа Христа позволяет рассматривать всю Его жизнь, все Его слова и действия в качестве примера абсолютного совершенства, к достижению которого призван каждый человек [Мф. 11:29; Ин. 13:15; 15:12; 1 Ин. 2:6; 3:3; 4:17; 1 Петр. 2:21; Рим. 15:5; Флп. 2:5; Еф. 5:2]. Именно такое понимание образа Божия в человеке предполагается, например, настоятельным призывом апостола Павла, обращенным к эфесским христианам: «...Подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас» [Еф. 5:1—2]. При этом для православной психологии особенно важно, что в качестве подспорья в таком подражании Богу апостол Павел предлагает подражать христианам, воспринявшим образ жизни Христа: «Будьте подражателями мне, как я Христу» [1 Кор. 11:1. Ср.: Рим. 15:2—3; 1 Кор. 4:16—17; 1 Фес. 1:6—7; 2 Фес. 3:9; Флп. 1:8; 3:17; 1 Тим. 4:12; 2 Тим. 1:13; Тит. 2:7; Евр. 6:12; 13:7]. Такое понимание места подражания в восприятии опыта христианской жизни позволяет утверждать, что призвание православных психологов не исчерпывается работой с информацией, теориями и навыками, основанной на их формализованном осмыслении и освоении, предполагая, в конечном счете, передачу самого образа мышления и деятельности, характерных для христианина-гуманитария.

Будучи образом Сына, или Слова (Λόγος), человек часто характеризуется в православной антропологии как существо словесное (λογικός). Именно словесность отличает человека от животных и делает для него

возможным познание Отца через Его Слово [Афанасий Великий, свт., 1994, т. 1, с. 195, 204—205, 206]. Слово *λογικός* указывает на разумность человека [1 Петр. 2:2; Рим. 12:1]. При этом оно носит соотносительный характер, предполагая и произносящего, и воспринимающего. Таким образом, *словесность* как черта образа Божия делает возможным для человека разумный, целенаправленный, структурированный общность к Богу, логически упорядоченный обмен опытом, идеями, мыслями, планами, навыками, служениями и другими содержательными аспектами его внутреннего мира. Словесность оказывается поэтому ключевым средством выражения личностных отношений как в общении человека с Богом, так и в межчеловеческом общении.

Образ Божий как личность человека

Решая задачу формулирования интегрального учения об образе Божиим, ведущие православные авторы XX—XXI веков сосредоточивают особое внимание на богословском понимании *человеческой личности* (πρόσωπον). По мысли таких православных авторов XX—XXI веков, как *В.Н. Лосский* [Лосский, 1991, с. 91, 93—95, 242; 2000, с. 316—317], *протопресвитер Иоанн Мейендорф* [Мейендорф Иоанн, прот., 2001, с. 204], *архимандрит Софроний (Сахаров)* [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 182, 238; 1999, с. 24, 96], *священник Думитру Станилоэ* [Staniloae, 1994, p. 130—134], *Христос Яннарас* [Яннарас, 1992, с. 95, 101—102; 2005, с. 138], *митрополит Иоанн (Зизиулас)* [Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 45—46, 51—52; 2012, с. 121, 215—217, 223, 278, 323], наиболее полно и глубоко богословское понимание образа Божия может быть выражено через понятие личности человека [Чурсанов, 2011, с. 133—153].

В самом деле, по образу Второго Божественного Лица — Господа Иисуса Христа — каждая человеческая личность призвана задать своей человеческой природе образ бытия, следующий из безусловной установки на полноту отношений с Богом [Мф. 11:27; Ин. 3:32—34; 6:38—40, 57; 7:28—29; 10:11, 15; 14:20—21, 23—26; 17:8—9, 21—23]. Такой образ бытия выражается в единении человеческих личностей в любви [Быт. 2:18; Ин. 13:34; 15:12—13; 1 Петр. 1:22; 1 Ин. 3: 11—23; 4:21; 2 Кор. 13:13; 1 Фес. 3:12; 4:9; 2 Фес. 1:3] по образу единства в любви Отца, Сына и Святого Духа [Ин. 3:35; 10:30; 14:10—11; 1 Ин. 5:7]. Именно этот совершенный образ бытия и ведет, в конечном счете, как к той согласованности всех способностей, сфер и сил человеческой природы, которая предполагается *психологическими* разновидностями понимания образа Божия, так и к достижению полноты разумности, свободы воли, творчества, главенствующего положения в сотворенном мире, а также других

природных совершенств, именуемых в христианской антропологии *чертами образа Божия*. Обретение человеком совершенного личностного образа бытия и означает, таким образом, достижение богоподобия.

При этом именно установка на полноту личностного общения позволяет задать такой антропологический контекст понимания образа Божия как совершенств индивидуализированной человеческой природы, а также как упорядоченности и согласованности ее частей, сил и проявлений, который исключает возможность индивидуалистических тенденций в их толкованиях. В православной психологии понимание образа Божия в человеке как личности дает, таким образом, возможность собрать воедино все основные положительные стороны представленных богословских размышлений об образе Божиим, затрудняя при этом их обезличивающие магические и индивидуалистические интерпретации.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин Иппонский, блаж.* Исповедь. М.: Гендальф, 1992.
- Августин Иппонский, блаж.* О граде Божием: В 4 т. М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994.
- Августин Иппонский, блаж.* О Троице: В 2 ч. М.: Образ, 2005.
- Анастасий Синаит, преп.* Избранные творения. М.: Паломник, Сибирская благозвонница, 2003.
- Антоний (Блум), митр.* Труды. М.: Практика, 2002.
- Афанасий Великий, свт.* Творения: В 4 т. М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994.
- Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: В 2 т. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
- Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: В 2 т. Краснодар: Текст, 2006.
- Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 1995.
- Иларион (Троицкий), свмч.* Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь; СПб.: Знамение, 2000.
- Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. М.: Братство святителя Алексия; Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992.
- Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012.
- Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.

- Каллист (Уэр), еп.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110—123.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Водюю и кровию и духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж: Bibliotheque Slave de Paris, 1996.
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна: В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2011.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Лосский В.Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей. М.: Свято-Владимирское братство, 2000.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Мейендорф Иоанн, протоиер.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2001.
- Мейендорф Иоанн, протоиер.* Православие в современном мире. Клион: Христианская жизнь, 2002.
- Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011.
- Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1985.
- Софроний (Сахаров), архим.* О молитве: Сборник статей. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003.
- Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Паломник, 1999.
- Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009.
- Чурсанов С.А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2011.
- Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992.
- Яннарас Х.* Избранное: Личность и эрос. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005.
- Harrison N.V.* Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347—364.
- Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline (Massachusetts): Holy Cross Orthodox Press, 1994.
- Zizioulas J.D.* Lectures in Christian Dogmatics. Edinburgh: T&T Clark, 2008.
- Zizioulas J.D.* The Eucharistic Communion and the World. Edinburgh: T&T Clark, 2011.
- Zizioulas J.D.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra (California): Sebastian Press, 2010.

THEOLOGICAL COMPREHENSION OF HUMAN BEING AS IMAGE OF GOD AND ANTHROPOLOGICAL MODELS OF CHRISTIAN PSYCHOLOGY

S.A. CHURSANOV

The author of the article suggests and considers a number of promising directions of dealing with theological concept of human being as image of God in anthropological models of Christian psychology aimed at solving actual theoretical and practical problems and open to a fruitful dialog with the representatives of contemporary anthropological scientific communities. Six theological lines closely connected with the doctrine of the image of God in human being this article dealing with are the distinction between the image and likeness of God, the doctrine on the perfections of human nature reflecting the perfection of divine nature, psychological and social images of the Holy Trinity, the image of God in human being as the image of Christ, and the theological understanding of human person.

Keywords: Christian anthropology, Christian psychology, image of God, likeness of God, features of image of God, psychological images of Trinity, social images of Trinity, image of Christ, human nature, human person.

Avgustin Ipponskij, blazh. Ispoved'. M.: Gendal'f, 1992.

Avgustin Ipponskij, blazh. O grade Bozhie: V 4 t. M.: Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij Stavropigial'nyj monastyr', 1994.

Avgustin Ipponskij, blazh. O Troice: V 2 ch. M.: Obraz, 2005.

Anastasij Sinaït, prep. Izbrannye tvorenija. M.: Palomnik, Sibirskaja blagozvonnica, 2003.

Antonij (Blum), mitr. Trudy. M.: Praktika, 2002.

Afanasij Velikij, svt. Tvorenija: V 4 t. M.: Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij Stavropigial'nyj monastyr', 1994.

Grigorij Bogoslov, svt. Sobranie tvorenij: V 2 t. M.: Svjato-Troickaja Sergieva lavra, 1994.

Grigorij Nisskij, svt. Dogmaticheskie sochinenija: V 2 t. Krasnodar: Tekst, 2006.

Grigorij Nisskij, svt. Ob ustroenii cheloveka. SPb.: Aksioma, 1995.

Ilarion (Troickij), svmch. Bez Cerkvi net spasenija. M.: Sretenskij monastyr'; SPb.: Znamenie, 2000.

Ioann Damaskin, prep. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj very. M.: Bratstvo svjatelja Aleksija; Rostov-na-Donu: Priazovskij kraj, 1992.

Ioann Damaskin, prep. Tri zashhitel'nyh slova protiv poricajushhij svjatye ikony ili izobrazhenija. Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva lavra, 1993.

Ioann (Ziziulas), mitr. Bytie kak obshhenie: Oчерki o lichnosti i Cerkvi. M.: Svjato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut, 2006.

Ioann (Ziziulas), mitr. Obshhenie i inakovost': Novye oчерki o lichnosti i Cerkvi. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2012.

- Kallist (Ujer), ep.* Pravoslavnaia Cerkov'. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2001.
- Kallist (Ujer), ep.* Svjataja Troica — paradigma chelovecheskoj lichnosti // Al'fa i Omega. 2002. № 2 (32). S. 110—123.
- Kassian (Bezobrazov), ep.* Vodoju i kroviju i duhom: Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna. Parizh: Bibliotheque Slave de Paris, 1996.
- Kirill Aleksandrijskij, svt.* Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna: V 2 t. M.: Sibirskaia blagozvonnica, 2011.
- Kiprian (Kern), arhim.* Antropologija sv. Grigorija Palamy. M.: Palomnik, 1996.
- Losskij V.N.* Bogoslovie i bogovidenie: Sbornik statej. M.: Svjato-Vladimiroe bratstvo, 2000.
- Losskij V.N.* Oчерk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie. M.: Centr «SEI», 1991.
- Mejendorf Ioann, protoier.* Vizantijskoe bogoslovie: Istoricheskie tendencii i doktrinal'nye temy. Minsk: Luchi Sofii, 2001.
- Mejendorf Ioann, protoier.* Pravoslavie v sovremennom mire. Klin: Hristianskaia zhizn', 2002.
- Nellas P.* Obozhenie: Osnovy i perspektivy pravoslavnoj antropologii. M.: Nikeja, 2011.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Videt' Boga kak On est'. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr', 1985.
- Sofronij (Saharov), arhim.* O molitve: Sbornik statej. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'; Sergiev Posad: Svjato-Troickaia Sergieva lavra, 2003.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Rozhdenie v Carstvo Nepokolebimoe. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'; M.: Palomnik, 1999.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Tainstvo hristianskoj zhizni. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'; Sergiev Posad: Svjato-Troickaia Sergieva lavra, 2009.
- Chursanov S.A.* Licom k licu: Ponjatие lichnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka. M.: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet, 2011.
- Jannaras H.* Vera Cerkvi: Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie. M.: Centr po izucheniju religij, 1992.
- Jannaras H.* Izbrannoe: Lichnost' i jeros. M.: Rossijskaia politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2005.
- Harrison N.V.* Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347—364.
- Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline (Massachusetts): Holy Cross Orthodox Press, 1994.
- Zizioulas J.D.* Lectures in Christian Dogmatics. Edinburgh: T&T Clark, 2008.
- Zizioulas J.D.* The Eucharistic Communion and the World. Edinburgh: T&T Clark, 2011.
- Zizioulas J.D.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra (California): Sebastian Press, 2010.