

С. В. Лапшин

Проблема происхождения души в учении преподобного Анастасия Синаита в контексте византийской патрологии

УДК 271-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_97

Аннотация: С началом эпохи Вселенских Соборов берет свое начало догматическое учение Православной Церкви. Одним из ключевых аспектов той эпохи является учение о душе, которое в контексте монофелитических споров имеет сотериологическое значение. Одним из выдающихся защитников православного учения о душе и, в частности, о ее воле был прп. Анастасий Синаит. Целью настоящей работы оказывается характеристика подхода прп. Анастасия Синаита к определению сущности понятия «душа», а также раскрытие его теории о ее происхождении. В качестве методов исследования в фокус автора попали анализ, синтез, сравнение. Актуальность темы статьи не вызывает сомнения: указанная проблема не является решенной в современной науке, оставаясь дискуссионной и на сегодняшнем этапе ее развития. А концептуально значимые наблюдения и умозаключения прп. Анастасия Синаита, несомненно, должны быть учтены для более глубокого рассмотрения феномена души в целом. В работе сделаны выводы о том, что в своем труде «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию» прп. Анастасий определяет человека как необходимость глубоко гармоничного сопряжения зримого тела. Душа человека имеет образ триединого Божества. В работе показано влияние на Синаита свв. Григория Нисского, Максима Исповедника, Василия Великого, Леонтия Византийского и др., которые высказывали зачатую различные теологумены о душе.

Ключевые слова: св. Анастасий Синаит, патрология, богословие, восточное христианство, происхождение души, Византия, антропология.

Об авторе: **Сергей Владимирович Лапшин**

Кандидат химических наук, доцент кафедры экономики предприятия и менеджмента Тверского государственного университета.

E-mail: lapshins@spbu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3113-6464>

Ссылка на статью: Лапшин С. В. Проблема происхождения души в учении преподобного Анастасия Синаита в контексте византийской патрологии // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 97–106.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Sergey V. Lapshin

**The Problem of the Origin of the Soul
in the Teachings of St. Anastasius of Sinai
in the Context of Byzantine Patrology**

UDC 271-1

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_97

Abstract: With the beginning of the era of Ecumenical Councils, the dogmatic teaching of the Orthodox Church began. One of the key aspects of that era is the doctrine of the soul, which in the context of monophyletic disputes has a soteriological significance. One of the outstanding defenders of the Orthodox teaching about the soul and, in particular, about its will was the Monk Anastasius of Sinai. The aim of this work is to characterize the approach of Anastasius Sinai to the definition of the essence of the concept of “soul”, as well as to reveal his theory of its origin. As research methods, the author focuses on such methods as analysis, synthesis, comparison. The relevance of the topic of the article is beyond doubt because this problem is not solved in modern science, remaining debatable even at the current stage of its development. And the conceptually significant observations and conclusions of Anastasius of Sinai, undoubtedly, should be taken into account for a deeper consideration of the phenomenon of the soul as a whole. The paper draws conclusions that in his work *Three Words about the Constitution of Man in the Image and Likeness of God* the author in question defines a person as the need for a deeply harmonious conjugation of the visible body. The human soul has the image of a tri-une Deity. The work shows the influence on Anastasius of Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, Basil the Great, Leontius of Byzantium and others, who often expressed various theologumens about the soul.

Keywords: St. Anastasius of Sinai, patrology, theology, Eastern Christianity, origin of soul, Byzantium, anthropology.

About the author: **Sergey Vladimirovich Lapshin**

Candidate of Sciences (Chemistry), Associate Professor of the Department of Enterprise Economics and Management, Tver State University.

E-mail: lapshins@spbu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3113-6464>

Article link: Lapshin S. V. The Problem of the Origin of the Soul in the Teachings of St. Anastasius of Sinai in the Context of Byzantine Patrology. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 97–106.

Христианская патристика с апостольского периода стремится дать ответы на все вопросы, касающиеся веры. В частности, аксиома, что у человека есть бессмертная душа, является одним из главных пунктов православной антропологии [Зайцев, 2014]. Благодаря этой аксиоме мы знаем, что нравственный закон имеет вечный характер, а человек является ключевым созданием Творца [Иоанн Дамаскин, 2002]. Однако внутри самой Церкви нет однозначного ответа на ряд вопросов о душе [Зайцев, 2014]. Мы попытаемся раскрыть эти вопросы в рамках данной статьи.

Проблема, о которой идет речь, серьезно волновала еще античных философов. Наиболее популярными идеями того времени были знаменитые учения Платона и Аристотеля [Зайцев, 2014]. С развитием христианской теологии процесс поиска ответа на вопрос о происхождении души получил дальнейшее развитие, наиболее актуальным он стал в VI–VII вв. Это связано с тем, что продолжалось развитие важных идей античной философии, а также с тем, что в христианской сотериологии одну из ключевых ролей играет учение о душе. Один из представителей тех споров, прп. Анастасий Синаит, написал «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию» [Анастасий Синаит], где учение о душе заняло видное место.

Известно, что св. Анастасий Синайский был настоятелем знаменитого монастыря Святой Екатерины на горе Синай, что показывает его принадлежность к александрийской богословской школе. Для этой школы был характерен аллегорический подход к Священному Писанию, на основе которого и развивалась православная теология, и учение о душе в частности.

В «Трех словах об устройении человека по образу и по подобию Божию» прп. Анастасий пишет о том, что человек, как и мир, состоит из двух компонентов, с одной стороны — зримое тело, с другой — бессмертная, нетленная душа [Анастасий Синаит]. Душа сотворена по образу Бога. Этот постулат практически слово в слово переключается с концепцией о душе св. Леонтия Византийского, который также писал о том, что у человека есть естественное, а также бессмертное, бестелесное и нетленное [Флоровский, 2006, 112]. Также, для сравнения, св. Григорий выдвигает концепцию о том, что человек не есть душа, включенная в тело, — он не слагается из души и тела, но душа возникает у него вместе с телом [Флоровский, 2006, 112]. В каждом из этих утверждений мы видим своеобразное стремление к гармонии. Если отмечать особенности мысли св. Анастасия Синаита, то при стремлении к видению гармонии в человеке он более, чем многие иные представители патристики, делает акцент на душе как на Божественном, бессмертном, прекрасном начале. Он также отмечает, что сущность души неведома, бессмертна и разумна. Важно, что прп. Анастасий не разделяет «образ» и «подобие», как некоторые другие авторы. Например, св. Василий рассуждает в том духе, что «образ» нам присущ от нашего рождения, а «подобие» приобретаем согласно большим или меньшим духовным усилиям.

По мнению прп. Анастасия, каждый человек образ и подобие Божие видит в нескольких смысловых значениях.

В рамках первого смысла определения «образ и подобие Божие в человеке» прп. Анастасию видится в образе Троицы и делении человеческого рода наличие единосущных ипостасей. Богом приведен в бытие Адам без причины и рождения, а сын — второй человек — прошел путь рождения. Ева приведена в бытие без рождения и не без причины, но исходя из восприятия и исхождения, неизреченным образом приведен в бытие от сущности беспричинный Адам.

И не представляются ли эти три лица пращуров в целом человеческого рода, или [три] единосущные ипостаси, отпечатлительно созданными... по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспричинный и нерожденный Адам представляет собой образ и проявление случайного Бога и Отца — Вседержителя и Причины разнообразных, рожденный сын Адама представляется образом, предопределенным от рожденного [от Отца] Сына и Слова Божия, а испещренная Ева означает испещренную Ипостась Святого Духа.

Указанное объяснение образа Божия в людях соответствует призыву от Христа к Своим ученикам относительно единения и любви: «да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин 17:22–23). Помимо прочего, на основе этого же объяснения (в любви и единении) основывается и учение, касающееся семьи [Адриан Пашин, 2010].

Второе смысловое значение: душа представляется образом Божества или Божественных качеств: разумная, представляется волящей, животворящей, именуемой, трансцендентной, вечной, невидимой, иносущна любому другому тварному. Пребывая в образе и подобии Божиим, душу можно рассматривать с точки зрения обладания неслышанной красотой, чем объясняется неприязнь к душе человека падших духов.

Душа является обладательницей невысказанной и невероятной красоты, поэтому является желанной для враждебных духов, потому что из всех без исключения умных [сущностей] она [одна] обладает самым прекраснейшим образом.

Третье смысловое значение: душа рассматривается в качестве образа Троицы (сообразно ипостасным сторонам Лиц Троицы). Прп. Анастасием в строении души предоставляется специфичное учение, касающееся тройственного состава, сил целостной души человека (как правило, в святоотеческой традиции рассматривается разум, чувства и воля или разумное, желаемое и яростное начало души).

Если рассмотреть наиболее значимое, составляющее «по образу и по подобию», демонстрирующее, в соответствии с обещанием, единство Божества в Троице, становится очевидно, что принимается во внимание именно душа ($\psi\upsilon\chi\eta$), с ее мыслящим разумом-словом ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) и умом ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), который апостолом определен как дух ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), когда он увещевал иметь святость души, тела и духа (см. 1 Фес 5:23). Потому как душа представляется нерожденной и беспричинной во впечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, но не представляется нерожденным ее мыслящий разум, неизреченно, невидимо, необъяснимо и бесстрастно зарождающийся из нее. Ум в этом аспекте не представляется ни беспричинным, ни рожденным, но представляется исходящим, всепроникающим; анализирую по образу и по подобию Всесвятого и исходящего [от Отца] Духа, о Котором говорится: «Дух все проникает, и глубины Божии» (1 Кор 2:10) [Адриан Пашин, 2010].

Благодаря указанной терминологии прп. Анастасий рассматривает единство души, в противоположность Аполлинарию. Душа с собственными силами — умом и разумом — едина по собственной природе, потому что ни ум, ни разум-слово не есть самостоятельная от души сущность. Они суть проявления единой души.

Если обратиться от Святой Троицы к образу, настоящему внутри человека, — можно узреть, что три названия представляются взаимно связанными и напрямую сопряженными друг с другом. Потому что, когда изрекаешь, что душа разумна и мысляща, то однозначно определяешь этим помимо прочего разум и ум; а когда проговаривается слово «разум», то, само собой разумеется, показываешь указанным словом разумную душу, которая его породила. В этом смысле, когда произносится «ум», само собой разумеется, представляется и душа и разум. Потому что происхождением ума представляется душа и разум.

По этой причине душа располагает цельным, неделимым естественным деянием. Для прп. Анастасия единство деяния обозначает единство природы, аналогично единому деянию Лиц Пресвятой Троицы.

По этой причине они, владея неотделимыми и взаимно связанными названиями, обладают единым, неделимым и сущностным деянием. Потому что единым и аналогичным деянием обладают Отец и Сын и Святой Дух, по образу единства мощи, силы, желания и воли Их. В таком случае, когда Отцом совершается что-нибудь, то неразделимо соучастие принимает с Ним и Сын; а если Сын или Святой Дух выполняют что-либо, то неделимо помогает Им и Отец. Сын ничего не совершает самостоятельно и независимо без присутствия Отца, ни Отец — без Сына и Духа, ни Дух — без Отца и Сына [Адриан Пашин, 2018].

Если обратиться от Первообраза к впечатлению, проявляющемуся душой, сотворенной в соответствии с образом и подобием Божиим, можно усмотреть аналогичное неразделимое и схожее действие. Потому что душой не творится ничего без разума, разумом — без души, а ум не выполняет ничего самостоятельно, без души и разума, потому как едино-природны, одинаковы и взаимно связаны единая сила и действие их, пребывая по образу и по подобию Божию.

Четвертое смысловое значение: разум-слово обладает двойственным рождением — первоначально в сердце в формате мысли, а по прошествии времени посредством уст в формате молвленного слова. В указанном преподобным отцом представляется образ единого Христа, располагающего двойным рождением, — первоначально преемственно рожденного от Отца и, с течением времени, зародившегося от Девы Марии:

Потому что он (логос) зарождается в сердце каким-то неясным и бестелесным рождением и присутствует внутри него неведомым; и он же зарождается с помощью уст и в таком случае всеми познается. Тем не менее, при этом не отделяется от породившей его души... (как и Слово неделимо с Отцом).

Пятое смысловое значение: душа — это образ проявления Лиц Троицы в домостроительстве. В эволюции человечества от младенческого возраста прп. Анастасием видятся образы проявления Ипостасей Святой Троицы в домостроительстве человеческого спасения, а помимо прочего — образ духовного становления человечества, образ познания им Тайнства Святой Троицы. Как разум-слово и ум в человеке выражается не немедленно, так и Бог-Слово воплотилось и тем проявило Себя миру «во время оно», а Дух Святой сошел на апостолов в Свое время — в день Пятидесятницы, когда Христос воскрес и вознесся на небеса.

Прп. Анастасий подчеркивает, что душа как таковая не подвержена пагубному влиянию физических страстей, порче физической природы. Она невидима, во многом непостижима [Анастасий Синаит]. Непостижимость души объясняется тем, что душа представляет из себя истинный образ Бога [Анастасий Синаит]. Похожая мысль встречается у св. Василия, который разъясняет, что Бог невидим телесными очами, так же как и душа, поэтому вера приходит через познание своей собственной души. При этом св. Василий призывает к познанию причины творения [Флоровский, 2006, 112]. В то же время св. Григорий Нисский, в отличие от еще одного знаменитого богослова — Аврелия Августина, не зовет к процессу самопознания, говоря о том, что человеческий ум обладает непостижимой природой — в связи со сходством со Сверхсущностным, именно поэтому самопознание — невыполнимая задача [Дьяченко, 2018, 102–107], это мнение схоже с учением св. Анастасия Синаита.

С позиции современной эпохи мы не можем недооценивать значимость самопознания, однако должны признать отсутствие абсолютных его результатов на земле и необходимость устремления к высшим силам с целью самосовершенствования, полезности, на чем делает акцент св. Анастасий Синаит.

Для прп. Анастасия между самопознанием и Богопознанием существуют неразрывные связи, т. к. человек — образ и подобие Божие, а душа человека отражает Божественную сущность. Образно говоря, душа произошла из уст и дыхания Бога, что и дало ей такие важные начала, как начало разумное, начало мыслящее, а также — волящее, действующее и животворящее. И, как следствие, злые силы враждебны по отношению к душе уже потому, что она прекрасна, умопостижительна и является производной абсолютного добра. На эту категорию Синаит выходит закономерно, ибо красота и представляет собой гармонию, она выражена в образе Святой Троицы: душа нерожденна и беспричинна как впечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, при этом не является нерожденным ее мыслящий разум — неизреченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее [Анастасий Синаит].

Далее прп. Анастасий пишет, что разум является рожденным, и обосновывает свойства разума тем, что иначе люди были бы неразумными и подобными скотам [Анастасий Синаит]. Он различает понятие разума и ума, приводя для понимания

различий следующую формулу: «Душа наша проста, ум — единичен и несложен, а разум — двойственен, обладая двойным рождением и сохраняя [в то же время] единство и неделимость» [Анастасий Синаит]. Заметим из цитаты, что душа как явление более чувственное, менее техничное и, самое главное, более нравственное, как будто дана человеку изначально. Что при этом важнее — изначальность или «надстройка», позволяющая приобрести человеческую специфику? Хотя многие и противопоставляют это, отдавая однозначный приоритет рациональному началу, что делать нельзя.

Разум, по мнению прп. Анастасия, рожден в сердце, при этом рождение это можно считать трансцендентным; второе рождение разума связано с речью, благодаря чему разум и может быть познан. В указанных двух рождениях философ видит образ и подобие двух рождений Бога Слова. Так, в единстве души были показаны три ипостасных свойства: нерожденность души, рожденность разума и исхождение духа, или ума [Анастасий Синаит].

В своем учении прп. Анастасий объясняет трехчастность души тем, что она обладает единством по образу Троицы. Он выделяет три начала: желательное, разумное и яростное. Эта идея не нова, различие данных трех начал восходит к античному философу Платону [Платон]. Климент Александрийский тоже выводил три начала — познавательное (разумное), животное, желательное [Климент Александрийский, 213]. Прп. Максим Исповедник неоднократно использует указанную трихотомию души, выделяя, буквально как Синаит, разумное, яростное и желательное начала [Сидоров, 1994, 121]. Смысл учения прп. Максима в том, что он обрамляет предшествующие напряжения человека в свете таинственного и спасительного напряжения внутри ипостаси Христа, между воплощением Божества в определенном новом глобальном режиме; речь идет в том числе об эсхатологии, о человеческом желании, эмоции, воле, о перерождении падшего, пассивного человечества [Сидоров, 1994, 121]. Собственно эсхатологическое напряжение в учении прп. Максима пролегает между обожествлением как отдыхом, с одной стороны, и окончательным насыщением желания — обожествлением как бесконечным желанием Бога, с другой; данный автор говорит о благодатной человеческой природе, по сути стремящейся к обожествлению — переходу от «чистой» пассивности к очень высокому нравственному, духовному состоянию [Blowers, 2011, 431], и это также противоречит слишком догматическому противопоставлению души и тела, греховного и Божественного в человеке, свойственному зачастую представителям Церкви. Важно, что древние философы по-человечески глубоко стремятся доказать (пусть вера и не рациональная вещь!) свои взгляды, по причине чего весьма убедительны. Подобный более живой взгляд, наблюдаемый у древних авторов, более актуален, действен на современном этапе. Если детальнее рассуждать о «страстях» человеческих, то нетрудно согласиться с прп. Максимом Исповедником в том, что, будучи задуманным как существо совершенное, с огромным потенциалом, человек и в желаниях, чувствах своих может и должен быть велик! По большому счету, это, видимо, так и есть, но в силу сложности собственной природы, в силу сложности мира человек «погрязает» в локальных страстях. Кто-то может возразить: человек не виноват, он просто не понимает всего этого! Здесь следует возразить, что у каждого человека, видимо, должно быть «общее ощущение» своего пути, вписанности в общемировую гармонию, неотделимую от нравственности, добра. Если человек не хочет «вспомнить» это чувство, часто теряемое в процессе жизни, если он не хочет увидеть, услышать слова, возможности спасения — то это его выбор.

Идею трехчастной души можно найти в учении св. Леонтия Византийского, который в качестве трех начал выделял господствующее, раздражительное и похотное [Флоровский, 2006, 112]. По св. Василию, к трем началам относятся разумное, раздражительное и вожделевательное, причем если прп. Анастасий считал, что все начала одинаково важны, то для св. Василия разумное начало (за которое часто «держится» человек, которое заметно отличает его как живое существо, обеспечивая во многом волю) стояло выше других [Флоровский, 2006, 112]. Как мы видим, идея о трех началах

души, естественная для символически мыслящей, ищущей эпохи, была распространена в византийской патрологии.

Прп. Анастасий Синаит закономерно отмечает, что душа человеческая целостна в смысле своей сущности, при заметном выделении важных ее частей. Это действительно закономерно, ибо мир системен, при этом каждая система, воспринимаемая как целостность, подразумевает различные свои части. Тем более если речь идет о душе какого-то существа, например человека! Синаит аргументированно указывает на факт ярких случаев, когда люди обладают душой — не владея разумом и умом; когда у них много разума и души, но недостаточно ума; когда кому-то недостает разума... [Анастасий Синаит]. С аргументацией нельзя не согласиться! Конечно, душа человеческая при каких-то дефектах не может не обращать на себя повышенного внимания — слишком много проблем она способна порождать. Именно поэтому ее так подробно изучают многие авторы, именно поэтому такое внимание уделяет ей Церковь. Заметим, что современные системы знания порой слишком рациональны для того, чтобы уделить большое внимание нравственности, в то время как Средневековье, при всех его недостатках, отличается большим вниманием к этике, с учетом религиозного аспекта, который вообще характерен для периода древности. Множество людей при этом может сказать, что древние знания, достижения устарели, что они, в свою очередь, слишком нерациональны. Ответим на это, что важные этические достижения устареть не могут, кроме того, душа человеческая — слишком сложный феномен, чтобы ее можно было постичь лишь рационально. В том числе этот факт объясняет возрождающееся внимание к религии. Заметим также, что искусство, не обладая заметной рациональной природой, все же считается формой познания, постижения закономерностей жизни, потому что ясно, что эмоции, чувства, законы красоты (все это — основа искусства) — важная часть человека, без этого он бы не был человеком, он бы не был живым! (Вспомним, что компьютер рационален, но не имеет чувств — он не живой; вспомним, что животное не имеет человеческого разума, но имеет чувства — оно живое! По мнению многих — более живое, чем некоторые люди!) Эмоции все же очевидны; интуитивное начало, на котором заметно базируется религия, менее очевидно, но при внимательном взгляде неравнодушного человека (особенно страдающего, в том числе сопереживающего — страдание прибавляет желания знать, чтобы выжить; любое знание нужно для лучшей жизни) интуиция вместе с религией очевидны. Все это говорит о том, что знания в рамках религии, в частности постулат, связанный с тем, что все части души взаимосвязаны, не будучи в состоянии полноценно существовать друг без друга, также как Бог не может существовать без Ипостасей Святой Троицы, еще не раз помогут людям.

Прп. Анастасий приводит историю с младенцем, превращающимся во взрослого человека: духовное развитие человеческого существа можно соотнести с «разворачиванием» религии в мировой истории. Первая стадия религии (подразумевается монотеизм как высшая на момент Синаита форма) может быть соотнесена с периодом «душевым» — это, вероятно, наиболее древние пласты ветхозаветной религии. Мы не наблюдаем здесь еще Откровения Слова Божия (Разума, Логоса) и Духа (соответствующих разуму и уму отдельного человека), а если наблюдаем, то весьма ограниченно — полное обнаружение Их привело бы человечество, вследствие неподготовленности, к многобожию (Святую Троицу сочли бы тремя богами). Изначально люди познавали, почитали только Бога Отца [Анастасий Синаит] — Синаит утверждает различную природу двух логосов. Мы можем увидеть и то, что прп. Анастасий рассуждает о христологическом значении души, так как он видит схожую двойственность Ипостасей в образе Иисуса Христа. Немесий Эмесский тоже поддерживает идею о двух логосах, говоря о том, что, с одной стороны, слово можно понимать как движение душ (в пример приводятся глухонемые, которые обладают разумом), с другой же стороны — слово обладает формой звука [Немесий, 107–108]. Приведенные авторы, рассуждая о душе, закономерно затрагивают вопрос высших уровней познания,

мироощущения человека, отмечая относительность познания, его соответствия эпохе и ее потребностям.

Прп. Анастасий рассуждает о том, как связаны разум, дух и душа: «Душа обитает в теле не как предсуществующая разуму и уму, но сосуществуя с ними и будучи единосущной им, обладая духом ума как неким образующим дыханием и неся [в себе] сосуществующий с ней разум как жизнь». Автор пишет о том, что разум, дух и душа неразрывно связаны, так как без разума душа будет неразумна, а без Духа она будет мертва... [Немесий, 107–108] Еще раз подчеркивая необходимость глубокой гармонии души человека, связанной с гармонией мироздания, богослов, к которому мы обратились, утверждает, что душа не совершает ничего без разума, разум — без души, а ум не исполняет ничего сам по себе, без души и разума, поскольку указанные начала можно считать единоприродными, однородными и взаимосвязанными в качестве общей силы, которая существует постольку, поскольку есть гармония между началами; действие данной силы происходит по образу и подобию Божию [Немесий, 107–108]. При этом, учитывая в рамках своей философии как минимум большую сложность мира, прп. Анастасий не приравнивает душу к Святой Троице, он утверждает, что ведет речь лишь об аналогии с образом Троицы [Немесий]. Сходные важные нравственные, мировоззренческие рассуждения о нерасторжимом единстве души встречаются у блж. Августина — однако в виде дихотомии, а не трихотомии, как у прп. Анастасия.

Оригинальные, пронизанные средневековой образностью воззрения Немесия Эмесского заключаются в том, что этот автор считал душу не заключенной в теле, а наоборот, как бы охватывающей телесное воплощение человека. Леонтий Византийский видит душу заключенной в теле, поскольку она «заключена сама в себе»... (При этом душа вместе с телом составляют одну ипостась, различные начала дополняют друг друга: «Душа нуждается в теле, и тело в душе, и одно другому благодетельствует» [Флоровский, 2006, 210]. Леонтий Византийский полагает душу научающей тело Божественным заповедям для благоугождения Богу; при этом тело использует душу для жизни, чтобы лучшую честь воздавать всему видимому. Поэтому «мы вынуждены, живя в теле, не шествовать по пути тела», — поясняет Леонтий [Флоровский, 2006, 210].) Важно отметить отличие воззрений Леонтия в аспекте полагания души первоисточником греха («...посему она первая и осуждена» [Флоровский, 2006, 210]), что не совпадает с мнением прп. Анастасия, изложенным выше. Думается, здесь важно подчеркнуть, к чему (по крайней мере в обиходе) мы пришли на данный момент: современные люди, задумывающиеся о подобных вещах, мыслят грешника как человека, способного «загубить свою бессмертную душу»... Следовательно, сейчас проявляется понимание души как изначально чистой, Божественной — как понимал это прп. Анастасий Синаит, мнение которого, вероятно, более связано с достижениями Средних веков как эпохи духовной, пошедшей дальше нашей эпохи в плане анализа устройства души, результаты которого важны для нас и ныне. Что же значит «загубить»? Вероятно, данное понятие в приведенном контексте отражает стремление воспитать страх у человека, безответственного по отношению к пользе, красоте мира.

Характерно, что прп. Анастасий считал абсурдным представлять себе посмертное существование души без тела. По его словам, тело неразрывно связано с душой — так и существование души невозможно без телесной оболочки [Santo dal, 2009, 41–51]. Единственным исключением, по мнению прп. Анастасия, был Иисус Христос, между смертью Которого и воскресением бестелесная душа обитала либо в раю, либо во временном вместилище, где Мессия получил предчувствие Своей судьбы, но не испытал ее последствия, так как это было невозможно без тела. Эсхатологические реальностирая или ада были осуществлены только после воскресения. Прп. Анастасий также отрицал посмертную деятельность душ святых вследствие зависимости души от тела [Santo dal, 2009, 41–51]. Все это доказывает искренность нравственного, философского поиска прп. Анастасия Синаита и подобных ему

богословов, работы которых мы затронули в статье. Отражая свою эпоху (по-другому не бывает в русле развития философии), автор, к которому мы обратились, показывая высокую Божественность души, ее сложное устройство, задуманное как гармония, отражает видимую, сильно ощущаемую взаимосвязь души и тела, понимая последнее также максимально гармонично. При этом заметим, что уникальность случая Христа выглядит как раз несколько негармонично, что наталкивает на мысль о необходимости дальнейшего философского развития идей Синаита и других представителей той эпохи. Сейчас, говоря о бессмертии души, религиозный человек — отчасти условно, отчасти и конкретно — имеет важный духовный инструментарий, позволяющий жить более продуктивно, духовно полезно. Это настолько очевидно, что должно отражать правду — правду, к которой философы, жившие после автора «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божию», будут напряженно размышлять сообразно своему времени — его проблемам и достижениям, его потребностям и прорывам.

Происхождение и сущность души стали действительно актуальными вопросами патрологии. Святые отцы представляли различные концепции происхождения души, одну из таких концепций изложил и прп. Анастасий Синаит. Он считал, что душа появляется вместе с телом и их связь неразрывна. Он доказывал, что душа есть отражение Бога, в ней философ видел подобие Святой Троицы. «Первообраз» познается в «образе», однако и «образ» обретает реальные черты лишь в соотносительности с «Первообразом», то есть в соотносительности со Святой Троицей. Можно сказать, что антропология прп. Анастасия не только теоцентрична, но и триадологична. Она и христороцентрична, поскольку человек создан не только по образу Святой Троицы, но и по образу Христа. Антропология прп. Анастасия немислима и без христорологии, и без глубокого обращения к учению о Святой Троице, потому в ней важным образом концентрируются важнейшие христианские догматы, представленные в подаче знаменитого автора настолько живо, что вполне могут заинтересовать современного читателя. Во многом идеи его глубоко соотносятся с учениями других отцов Церкви, здесь заметны явные общие черты, так как этот автор, чье учение мы детально проанализировали, опирался на труды своих предшественников свв. Григория Нисского, Максима Исповедника, Леонтия и др., что видно из сопоставления идей указанных богословов с идеями прп. Анастасия Синаита. Можно сказать, что творчество перечисленных святых отцов послужило основой для учения о происхождении души прп. Анастасия Синаита — автора в культурном смысле уже более средневекового, если иметь в виду не только чисто хронологический, но и духовно-прогрессивный аспект этого слова.

Достоинство прп. Анастасия складывается из того, что именно он стал одним из первых, кто совершил попытку систематизировать православную христорологию. С этой точки зрения имеется возможность рассматривать его в качестве предшественника прп. Иоанна Дамаскина, автора «Источника знания». Тем не менее, прп. Анастасием не только использованы достижения, полученные предыдущими православными богословами, и выполнена их систематизация, но, помимо прочего, привнесена в рамки полемики с еретиками неординарная аргументация. Данный подход дал возможность наиболее всесторонне осветить христорологическое учение Православной Церкви.

Источники и литература

1. Адриан Пашин (2010) — *Адриан (Пашин), игумен. Учение преподобного Анастасия Синаита об образе Божиим в человеке*. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2010/10/30/uchenie_prepodobnogo_anastasiya_sinaita_ob_obraze_bozhiem_v_cheloveke (дата обращения: 27.06.2021).
2. Адриан Пашин (2018) — Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Монография / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 408 с.
3. Анастасий Синаит — *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / Пер. А. И. Сидорова, М. В. Никифорова. М., 2003. URL: https://azbyka.ru/otchnik/Anastasij_Sinait/tri-slova-ob-ustroenii-cheloveka-po-obrazu-i-podobiju-bozhiemu/ (дата обращения: 26.06.2021).
4. Дьяченко (2018) — *Дьяченко О. Н.* Сущность природно-телесного бытия в понимании человеческой личности в ранней патристике // Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2. С. 102–107.
5. Зайцев (2014) — *Зайцев К.* Античные философские представления о душе (платон-аристотелевская традиция и стоицизм) как источник святоотеческой мысли // *Studia Humanitatis*. 2014. № 3. С. 1–5.
6. Иоанн Дамаскин (2002) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Творения. Источник знания / Под ред. Н. С. Посадского. М., 2002. 480 с.
7. Климент Александрийский — *Климент Александрийский.* Педагог / Пер. Н. Корсунского; пер. гл. 10 ч. П. Г. Чистякова. М.: Уч.-инф. экуменический центр ап. Павла, 1996. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/clementa/clima01.htm> (дата обращения: 26.06.2021).
8. Немесий — *Немесий, епископ Эмесский.* О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирский. М.: Уч.-инф. экуменический центр ап. Павла, 1996. URL: <http://www.platonizm.ru/content/nemesiy-emesskiy-o-prirode-cheloveka> (дата обращения: 28.06.2021).
9. Платон — *Платон.* Сочинения в трех томах / Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 232–236.
10. Сидров (1994) — *Сидров А. И.* Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2: Вопросы и ответы к Фалассию. Ч. 1. М.: Мартис, 1994. 346 с.
11. Флоровский (2006) — *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы / Под ред. А. Гопаченко. Минск: АСТ. 2006. 637 с.
12. Blowers (2011) — *Blowers P. M.* The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor // *Vigiliae Christianae*. 2011. № 65 (4). P. 425–451. DOI:10.1163/157007210x524286.
13. Santo dal (2009) — *Santo dal M. J.* Philosophy, Hagiology and the Early Byzantine Origins of Purgatory // *Studies in Church History*. 2009. № 45. P. 41–51. DOI:10.1017/s0424208400002400.