

## Учения об образе Божиим архиепископа Феофана (Прокоповича) и Аманда Полянского: сравнительный анализ

Священник Аркадий Редькин

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б

**Для цитирования:** Редькин А. Н. Учения об образе Божиим архиепископа Феофана (Прокоповича) и Аманда Полянского: сравнительный анализ // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 1. С. 58–69. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.104>

В статье рассматриваются учения об образе Божиим архиепископа Феофана (Прокоповича) и богослова-реформата Аманда Полянского. Как известно, главного двигателя церковной реформы — архиепископа Феофана — не раз обвиняли в протестантизме, другие же считали его позицию православной и полагали, что труды протестантских авторов он использовал, чтобы выработать собственное учение. Антропоцентризм Нового времени поставил перед богословием вопросы, требующие ответов и развития антропологических положений христианского вероучения. В эту эпоху происходит всплеск обращений к учению Блаженного Августина, на которого опирались как протестантские, так и католические авторы. Вместе с тем оценка синодального периода во многом стала строиться на концепции западного пленения русского богословия. Бесспорно, существовало влияние западного богословия на русскую традицию, но кажется преждевременной и необоснованной однозначная отрицательная оценка этого малоизученного периода. Для правильной оценки данного периода необходимо обратиться к его истокам. На примере одного раздела антропологии архиепископа Феофана (Прокоповича) — учения об образе Божиим — автор статьи предлагает сопоставить его богословские взгляды с положениями учения Аманда Полянского, близость к которому не раз отмечали как современные, так и дореволюционные исследователи.

*Ключевые слова:* антропология, образ Божий, русское богословие, западное влияние в русском богословии, Феофан Прокопович, августинизм, Аманда Полянский, Блаженный Августин.

### Введение

Русское богословие синодального периода в целом недостаточно хорошо изучено, остается немало нерешенных теологических проблем, особенно это относится к XVIII в. — времени, когда сформировалось направление, по которому во многом развивалась вся русская духовная традиция

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2023

© Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023

указанного периода. Безусловно, ключевой здесь является личность архиепископа Феофана (Прокоповича), идеи которого легли в основу школы научного богословия<sup>1</sup>.

Не менее важной при осмыслении синодального периода представляется концепция западного влияния в русском богословии, доведенная до абсолютизации протоиереем Георгием Флоровским и получившая название «западного пленения»<sup>2</sup>. На примере узкого раздела антропологии — учения об образе Божиим — мы постараемся если не определить, то предположить степень упомянутого влияния. Причем выбор персоналий не является случайным. Феофана, главного двигателя церковной реформы, не раз обвиняли в протестантизме<sup>3</sup>, однако говорили и о том, что протестантские труды он использовал для построения своей системы, не уклоняясь от истин православия<sup>4</sup>. Еще дореволюционный исследователь П. А. Червяковский, профессор Ф. А. Тихомиров и немецкий ученый Ганс-Иоахим Гэртель отмечали присущий богословской системе архиепископа Феофана августинизм<sup>5</sup>, на который в XVII столетии опирались самые разные течения западной богословской мысли, ставившие себе целью критику схоластического томизма<sup>6</sup>. В дотомистский период всякий богослов в той или иной степени был августинистом<sup>7</sup>, так как подтверждал свое учение ссылкой на Блаженного Августина. В Новое время возникает антисхоластическое движение за возврат к Святым Отцам, которое зачастую подразумевает именно возврат к наследию и правильному прочтению главного Отца Западной церкви. Богословы XVII в. часто обращаются

<sup>1</sup> См. об этом: *Хондзинский П., иер.* Священное Писание в богословии школы пресвященного Феофана Прокоповича // Русское богословие: традиции и современность. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2011. С. 47–49.

<sup>2</sup> *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Харвест, 2006.

<sup>3</sup> См., напр.: *Карташев А.* К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Д. Ф. Кобеко. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1913. — Поскольку научное богословие возникло в протестантской среде, то можно предположить, что сходство с протестантскими системами возникает у пресвященного Феофана именно из желания придать научный характер собственной системе. При этом, в отличие от протестантов, он признает безусловный авторитет как Церкви, так и Вселенских соборов.

<sup>4</sup> Ср.: «Судя по всему, он совершенно искренне думал о том, чтобы создать универсальную православную научно-богословскую систему, которая могла бы конкурировать с католическими суммами и протестантскими системами» (*Stupperich R.* Feofan Procopovič und seine academische Wirksamkeit // *Zeitschrift für slavische Philologie.* 1940/1941. Bd. XVII. S. 99).

<sup>5</sup> *Червяковский П.*: 1) Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1–2. С. 76; 2) О методе «Введения в богословие» Феофана Прокоповича // Там же. 1878. № 3–4. С. 350; *Хондзинский П., прот.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 28.

<sup>6</sup> См. подробнее: *Хондзинский П., прот.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. С. 26; *Шоню П.* Цивилизация классической Европы. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 435.

<sup>7</sup> См. об этом: *Augustin/Augustinismus* // *Theologische Realen Encyclopädie* [TRE]. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1979. Bd. IV. S. 699.

к творениям епископа Иппонийского по причине активной секуляризации и проникновения идей антропоцентризма. Возникшие в XVII в. процессы конфессионализации<sup>8</sup> способствовали четкому оформлению вероучения и несводимости к иным конфессиям. При этом именно в ходе полемики между католиками и протестантами были выделены существенные расхождения в антропологии, касающиеся состояния первого человека<sup>9</sup>. Несомненно, принадлежа к русским августинистам, преосвященный Феофан ретранслировал идеи Блаженного Августина в русскую богословскую традицию<sup>10</sup>.

Учение об образе Божиим в человеке мы будем излагать по следующей структуре: 1) в чем состоит образ и подобие (включая первозданные качества); 2) образ до и после грехопадения; 3) образ после обновления благодатью.

### 1. Учение об образе Божиим у архиепископа Феофана (Прокоповича)

По мысли преосвященного Феофана, блаженство первого человека связывается с представлением об образе Божиим. Он говорит, что «великое благополучие» человека состоит уже в том, что человек подобен Богу и создан по Его образу, «ибо Бог Сам по Себе преблажен, и все в Нем находящееся есть высочайшее благо»<sup>11</sup>. Архиепископ Феофан понимает образ Божий в двух смыслах: во-первых, в *обширном и несобственном*, а во-вторых, в *собственном и тесном*. В первом смысле он понимается «за всякой признак вещи, хотя бы оной и никакого с тою вещию подобия не имел», а во втором полагается такой образ, «который имеет подобие и некоторое вид вещи»<sup>12</sup>.

В первом смысле он допускает, что и в сущности человека присутствует некоторый образ Божий, т. е. следы Божией премудрости и Его всемогущества. Однако здесь архиепископ Феофан говорит о том, что не этот образ нужно разуметь относительно человека, так как и в других творе-

<sup>8</sup> О конфессионализации подробнее см.: *Дмитриев М. В.* Православная конфессионализация в Восточной Европе во второй половине XVI в. // Дрогобицкий краеведческий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152. — Ср. также: «Протестанты за незначительным меньшинством в той же мере, что и католики, были людьми церкви, озабоченными границей, которая определяет принадлежность к церкви. Вот почему христианство XVII в. переживало расцвет критериев ортодоксии» (*Шоноу П.* Цивилизация классической Европы. С. 478).

<sup>9</sup> См., напр.: *Möhler J. A.* Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Mainz; Vion: Florian Kupferberg, 1834. S. 28.

<sup>10</sup> См. об этом: *Хондзинский П., прот.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. С. 34.

<sup>11</sup> *Феофан (Прокопович), архиеп.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или О том, каков был Адам в раю. М.: Тип. Пономарева, 1785. С. 11.

<sup>12</sup> Там же. С. 29.

ниях познается Бог<sup>13</sup>. К образу же, по которому создан человек, он дает пояснение, «что он состоит в подобии» (как говорит Писание, «по образу и подобию»), а следовательно, этот образ принимается в смысле *тесном и собственном*. В этом смысле образ Божий не состоит в сущности человека, что доказывается Священным Писанием и тем, что через первородный грех образ этот был потерян, а сущность человека осталась неизменной. Разбирая учение о различии образа и подобия, Феофан утверждает, что оно не имеет достаточного основания, а потому понятия «образ» и «подобие» взаимозаменяемые, и доказывает свою позицию известными ссылками на Священное Писание<sup>14</sup>.

Образ Божий заключается<sup>15</sup> в правоте разума и воли, свободы, власти над тварями, бессмертия как тела, так и души<sup>16</sup>.

Правота разума выводится из того, что Адам совершенно, насколько это возможно, познавал Бога<sup>17</sup>, имел представление о естестве всех вещей и нарекал именами животных, определяя их сущность, что свидетельствует о великой премудрости, данной первому человеку<sup>18</sup>. Однако эта премудрость не была неограниченной и совершенной<sup>19</sup> и нуждалась в дальнейшем развитии.

Воля в первом человеке была права, непорочна и свята<sup>20</sup>, также она была одарена великой свободой и не имела никаких препятствий к деланию добра и даже не имела побуждения ко греху. Таким образом, Адам мог грешить, а мог и не грешить, поступать свято. Он мог «грешить со всей вольностью, не имея к тому ни малого побуждения», так как первый человек был властен и злое, и благое творить<sup>21</sup>, следовательно, он был совершенно свободен в выборе между добром и злом. Из этого вытекает важный тезис: «Адам не был утвержден во благе», потому как впоследствии

<sup>13</sup> Там же. С. 30.

<sup>14</sup> «Сродственные места» из Писания говорят нам о том, что образ и подобие нужно понимать в одинаковом значении. В доказательство приводятся следующие места Священного Писания: об образе и подобию вместе в Быт 1:26, далее лишь об образе — Быт 1:27, в следующем месте только о подобию — Быт 5:1, далее только об образе — Быт 9:6. И в ином месте говорится лишь о подобию — Иак 3:9. А потому их нужно принимать в одинаковом значении (Там же. С. 43).

<sup>15</sup> «Во многих первобытных качествах человека, но более в правоте разума и воли, коим соответствует премудрость и святость Божия; также особенно в целостности и свободе воли, коими как бы означает могущество и свободу воли Божия» (Там же. С. 31–32).

<sup>16</sup> Там же. С. 12.

<sup>17</sup> Там же. С. 20.

<sup>18</sup> Там же. С. 4, 14.

<sup>19</sup> Там же. С. 19.

<sup>20</sup> Святость и правота воли выводятся из следующих причин: 1) из свидетельства Екклесиаста о том, что Бог сотворил человека свободного; 2) из того, что Священная история утверждает, что нагота Адама и Евы не вызывала у них никакого стыда (Там же. С. 20–21).

<sup>21</sup> Там же. С. 4–5.

он совершил грех<sup>22</sup>. Причем в Адаме «первое внутреннее движение» появилось не в одно время со вкушением плода, но до него<sup>23</sup>. В результате человек стал подвержен первородному греху, который явился источником всех грехов<sup>24</sup>. До момента грехопадения Адам знал зло лишь умозрительно, а после — узнал на деле<sup>25</sup>.

Адам не был заражен никакими плотскими вожделениями и страстями, которые воюют с разумом; это видно из того, что, во-первых, Бог сотворил Адама праведным, а потому он был волен выбирать, творить добро или зло, а во-вторых, первый человек не стыдился своей наготы. Бог дал Адаму некоторые заповеди для исполнения; это естественно предполагает, что у него должны быть силы для их исполнения<sup>26</sup>.

Господство человека над прочими творениями архиепископ Феофан относит к свойствам образа Божиего, но с большими оговорками, так как эта власть лишь частично отображает образ<sup>27</sup>, а собственно он состоит «во внутреннем блаженстве человека, которое он прежде имел». Поскольку господство Бога есть внешнее отношение, то и господство человека над животными не может собственно называться образом, так как показывает «внешний вид Бога». И Священное Писание также свидетельствует об этом, поскольку полагает образ не в господстве, но в разуме и воле. «Владычество хотя составляет подобие, но не иначе, как действие причину»: тот, кто имеет в себе подобие Божие, может господствовать над тем, кто его не имеет. Поэтому в Священном Писании сначала излагается образ, затем господство<sup>28</sup>. Также эта власть сохранилась у человека после грехопадения<sup>29</sup>.

Следующей категорией образа Божия в человеке является бессмертие, которое преосвященный Феофан понимает в двух смыслах: 1) то, что не может умереть по естеству, и 2) «то, что никогда не умрет, хотя и может». Первый человек «не был по простоте естества бессмертен», а потому хоть он и «имел отвлеченную возможность умирать», но не умер бы, «если бы сохранил данную ему заповедь». Для этого у него не было и даже близкой возможности умереть. Если бы Адаму должно было умереть, то не было бы смысла в том, чтобы угрожать ему смертью<sup>30</sup>. Причем, рассуждая о телесном воскресении (1 Кор 15:21–22), он пишет, что через Воскресение

<sup>22</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 26.

<sup>23</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Особенное рассуждение о грехе смертном и прощении // Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук четыре сочинения. М.: Университетская типография, 1773. С. 266.

<sup>24</sup> Там же. С. 258.

<sup>25</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека... С. 169–170.

<sup>26</sup> Там же. С. 24–25.

<sup>27</sup> Там же. С. 154–155.

<sup>28</sup> Там же. С. 147–149.

<sup>29</sup> Там же. С. 152.

<sup>30</sup> Там же. С. 50–52.

Христово и обетование всеобщего воскресения происходит восстановление этого блага, которое потерял первый человек<sup>31</sup>.

После грехопадения произошло повреждение человеческой природы, образ Божий был во многом потерян (например, такие качества, как первобытная правда, мудрость и т. д.) и появилась добровольная наклонность ко всякому греху<sup>32</sup>, да и сам первородный грех не есть только лишение первоначальных даров, но некоторое поврежденное состояние<sup>33</sup>. Причина падения заключается не в борьбе плоти и духа, а лишь в свободной, непринужденной воле человека<sup>34</sup>.

После повреждения природы в человеке остались некоторые черты образа Божиего, «хотя и имеющие малейшую онаго тень». Как пример таких качеств преосвященный Феофан приводит правосудие, природную премудрость, воинскую храбрость и другие добродетели, которые показывают, каков был человек до падения<sup>35</sup>.

Свобода первого человека была утрачена через первородный грех, но благодать ее возвращает. Человек свободен и отвергнуть благодать, однако это будет результатом не свободной его воли, а воли, «порабощенной грехом». Если человек получил благодать, то и он сам должен содействовать ее «дальнейшему действию»<sup>36</sup>. По мысли преосвященного Феофана, в этой жизни образа Божия даже праведник «не имеет совершенно обновленным», но будет иметь таковой в будущем веке. Совершенное обновление образа Божия связывается с эсхатологическими ожиданиями и всеобщим воскресением<sup>37</sup>.

При разборе учения об образе Божиим преосвященный Феофан приводит цитаты из творений святителей Василия Великого, Амвросия Медиоланского и Блаженного Августина; имя последнего встречается чаще всего, а мнение Святых Отцов если и излагается, то не систематически. Также в разбираемой антропологической концепции мы не находим никаких отсылок к тем протестантским богословам, близость к которым традиционно находят как дореволюционные, так и современные исследователи.

---

<sup>31</sup> Там же. С. 57. — Интересным представляется его рассуждение о свойствах человека до грехопадения: «что Христом возвращено, то было в человеке неповрежденном; но бессмертие телесное возвращается Христом, как такое благо, которое потерял Адам». «Что Адам потерял чрез грех, то имел он прежде согрешения; но бессмертие он потерял; ибо смерти подпал: следовательно, Адам оно имел» (Там же. С. 58–59).

<sup>32</sup> См. об этом: Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М.: Тип. А. И. Мамонтова и К, 1880. С. 110–111.

<sup>33</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. *Christiana Orthodoxa Theologia: in 3 vols. Vol. 2. Lipsiae: Breitkopf, 1792–1793. P. 363.*

<sup>34</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. *Богословское учение о состоянии неповрежденно-го человека... С. 27.*

<sup>35</sup> Там же. С. 42.

<sup>36</sup> Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. С. 121.

<sup>37</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. *Богословское учение о состоянии неповрежденно-го человека... С. 36–37.*

## 2. Учение об образе Божиим Аманда Полянского

Второй автор, к которому мы обратимся, — богослов-реформат *Аманд Полянский* (1561–1610). Знакомство Феофана Прокоповича с ним отмечает П. Червяковский, а протоиерей Георгий Флоровский говорит о нем как об одном из главных источников богословия архиепископа Феофана<sup>38</sup>.

Аманд является автором «Синтагмы» — систематического изложения своего учения, где он затрагивает и антропологические вопросы; в частности, учению об образе Божиим посвящена вся 34-я глава.

Интересно, что вопрос о благодати отходит у него на второй план, а на первый выступает учение об образе Божиим. Это связано с тем, что представление об образе Божиим в данном случае призвано заменить учение схоластиков о «сверхъестественной благодати». В известном смысле у Аманда также происходит «натурализация благодати», причем для него свойственна схоластическая методология, включающая в себя аристотелевские категории, что явствует из разбираемого сочинения.

Состояние первого человека было неповрежденным и невинным, а при творении ему были даны не только совершенные блага, но и неповрежденный образ Божий. Образом Божиим по благодати Создателя был украшен лишь человек, из чего вытекает и особое превосходство, и достоинство человека, отличающее его от всех творений<sup>39</sup>; из этого же положения выводится и понятие «сыновства», которое является следствием наличия образа<sup>40</sup>.

Согласно Аманду, образ Божий не является ни образом троичности Божества, ни образом тела для будущего воплощения Христа<sup>41</sup>. Но исходя из того, что Бог есть дух, субъект и место пребывания образа Божия в человеке есть, собственно, его душа<sup>42</sup>. Однако при этом Аманд не отрицает, что в некоторой степени образ присущ и телу человека (здравие, жизнь и телесное бессмертие)<sup>43</sup>. Образ Божий может быть обнаружен в субстанции души и данных ей дарах. Образ в *субстанции* души — ее духовность, единство, невидимость, отсутствие телесных измерений и способность желать и мыслить. «Дары же и принадлежности души, для которых Бог является прообразом, а образ же и подобие обнаруживаются в человеческой душе, суть естественная жизнь, бессмертие, блаженство и слава»<sup>44</sup>. В свою очередь, природное блаженство человеческой души состояло в ее врожденной мудрости, праведности, силе и свободе. При помощи этой мудрости человек непогрешительно познавал Бога,

<sup>38</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М.: Харвест, 2006.

<sup>39</sup> [*Amand Polyansky.*] *Syntagma theologiae christianae ab Amando Polano a Polansdorf: in 2 vols. Vol. 1.* Hanoviae: Typis Wechelians, apud Claudium Marnium & haeredes Johannis Aubrii, 1610. P.2119–2120.

<sup>40</sup> *Ibid.* P.2125.

<sup>41</sup> *Ibid.* P.2120.

<sup>42</sup> *Ibid.* P.2121.

<sup>43</sup> *Ibid.* P.2135.

<sup>44</sup> *Ibid.* P.2121.

дела Божии и себя самого<sup>45</sup>. Но, несмотря на это, образ все же является относительным, так как он неминуемо отсылает к Первообразу<sup>46</sup>. Не разделяя образа и подобия, Аманд утверждает, что первому человеку, кроме образа, были присущи праведность, святость и все добродетели, а также природная справедливость. Опираясь на Блаженного Августина и преподобного Иоанна Дамаскина, Аманд говорит, что человек был сотворен с благой волей, лишен всякого порока, одарен и украшен всякими добродетелями и благами<sup>47</sup>.

Врожденная праведность души заключалась в праведности воли, которой «человек совершенно, внутренне и внешне, повиновался Божественной воле». При этом воля человека была свободна в смысле ее равновесия при выборе между добром и злом. Праведность воли, которую имел первый человек, заключалась в следовании воле Божественной. Совесть в неповрежденном состоянии не укоряла и не обвиняла, так как не было повода, а только оправдывала, защищала и утешала. Все страсти в душе ограничивались разумом и ему повиновались. Душе Адама были присущи первородная сила и возможность, благодаря которым он мог сохранить состояние непорочности и блаженства, если бы захотел<sup>48</sup>.

Аманд рассуждает о сущности первоначальной праведности человека. С одной стороны, задавшись вопросом о том, является ли первоначальная праведность атрибутом человеческой природы или только акциденцией, он вынужден признать, что она (праведность) утрачивается человеком после грехопадения, притом что человек остается человеком, — «следовательно, первоначальная праведность не была субстанцией человека; следовательно, она была акциденцией человека»<sup>49</sup>. С другой стороны, та же праведность — черта образа Божия в человеке, а последний, согласно Аманду, «был первому человеку природным, как и бессмертие тела»<sup>50</sup>.

Из данного затруднения Аманд выходит с помощью утверждения о том, что образ Божий, по которому человек был создан, естественен Адаму, ибо он был создан Богом вместе с природой, в природе и с природой соединен через действие творения, сообразно природе первого человека, так как он является частью природы и «естественным способом должен был сообщаться потомкам, если Адам пребудет неповрежденным»<sup>51</sup>. Однако слова «создан вместе с природой» требуют уточнения, ведь они могут быть поняты и как сообщение человеку «сверхъестественной благодати», а значит, и как наличие «чистой природы», из чего, в свою очередь, вытекает природная смертность тела.

<sup>45</sup> Ibid. P.2122.

<sup>46</sup> Ibid. P.2120.

<sup>47</sup> Ibid. P.2127.

<sup>48</sup> Ibid. P.2122–2123.

<sup>49</sup> Ibid. P.2129.

<sup>50</sup> Ibid. P.2126.

<sup>51</sup> Ibid.



Далее Аманд уточняет, что человек никогда не был в состоянии чистой природы, как утверждают схоластики, которые «отрицают создание Адама в благодати», но «был создан правым и в благодати, и что бы в природе первого человека ни было, все то должно быть отнесено к воспринятому от Бога. Образ Божий, чертой которого является первоначальная праведность, была тварная благодать в природе, то есть благоденствие и милость Создателя первому человеку»<sup>52</sup>.

Эта благодать образа Божия не была внутренне присущим человеку качеством и не должна быть смешиваема с освящающей Христовой благодатью, «ибо первоначальная праведность была хабитусом, насажденным в душе первого человека, а благодать освящающая есть отеческое благоволение Божие, которым человек облачается, в Самом Боге пребывающее»<sup>53</sup>. В то же время это не значит, что Адам был лишен сверхъестественного света Святого Духа, но до грехопадения ему были дарованы и «сверхъестественная жизнь души, и блаженство, состоящие в общении с Богом Отцом, Сыном и Святым Духом»<sup>54</sup>.

Аманд выдвигает учение о естественном бессмертии человеческого тела: «Тело Адама до греха в себе было смертно, так как было в себе изменяемо; но не умер бы, однако, если бы не согрешил», однако был бы изменен и преобразен к вечному нетлению, минуя смерть, но из-за греха стал обречен на смерть; как душа умерла духовной смертью, так и «тело в свое время умерло телесной смертью»<sup>55</sup>.

После падения образ Божий в человеке оказывается поврежденным, а потому потомки Адама наследуют это состояние, ибо если бы он произвел потомство в неповрежденном состоянии, то передал бы им неискаженный образ, а после падения все является поврежденным<sup>56</sup>. Таким образом происходит распространение первородного греха<sup>57</sup>.

Нынешний образ Божий будет обновлен и восстановлен от образа славы Божией, но в совершенстве это произойдет лишь в будущей жизни<sup>58</sup>. Через Христа происходит обновление, сообщение благодати Святого Духа и восстановление первородной праведности<sup>59</sup>. Поскольку первый человек не остался в праведности, в которой был создан, и совершил грех, вечное спасение может быть получено не иначе как через особую благодать<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> [Amand Polyansky.] Syntagma theologiae christianae ab Amando Polano a Polansdorf... P.2137.

<sup>53</sup> Ibid. P.2138.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid. P.2001.

<sup>56</sup> Ibid. P.2133.

<sup>57</sup> Ibid. P.2135.

<sup>58</sup> Ibid. P.2126.

<sup>59</sup> Ibid. P.2129.

<sup>60</sup> Ibid. P.2132.

## Заключение

Исследователи творчества преосвященного Феофана обоснованно указывали, что он использовал сочинения Аманда Полянского для построения своей системы. Однако архиепископ Феофан ни разу не упоминает Аманда в своих антропологических сочинениях. При этом схожесть излагаемых мыслей противопоставляется абсолютно разной структуре изложения. Общими также являются отсылка к трудам Блаженного Августина и разбор ключевых проблем эпохи с точки зрения христианской антропологии (прежде всего противостояние антропоцентризму Нового времени). Если для Феофана отправной точкой стало положение о причастности человека к блаженству Бога (собственно, он и определяет образ как внутреннее блаженство), то для Аманда этот вопрос остается второстепенным, он лишь вскользь развивает данное понятие, хотя и упоминает о блаженстве как об одной из черт образа Божия. Несмотря на некоторые различия набора характеристик образа Божия, оба автора сходятся во мнении, что образ состоит в правоте разума и воли, свободе и бессмертии (как души, так и тела), а также что понятия образа и подобия взаимозаменяемы. У Аманда акцент сделан на том, что более всего образ находится в душе человека, тогда как преосвященный Феофан в этом вопросе исходит из двусоставности человеческой природы, а значит, и необходимости блаженства души и тела.

У обоих авторов мы встречаем положение о том, что первый человек не был утверждён во благе, однако имел силы и возможности устоять и сохранить неповреждённое состояние. Достаточно традиционно Феофан и Аманд решают вопрос об обновлении образа, находя его в эсхатологических ожиданиях будущего века. Важный для августинианского богословия вопрос о благодати решается авторами по-разному. Аманд пытается учением об образе заменить «сверхъестественную» благодать схоластиков, тем самым исходя из тезиса о первоначальной гармонии в человеке. Отличительная черта Феофановой антропологии — её несомненная близость к августинианским течениям XVII в. Разбираемый раздел антропологии преосвященного Феофана позволяет сделать вывод о несводимости его концепции к протестантской антропологии, а также о критическом осмыслении источников и оригинальности многих положений. Однако окончательный ответ о его антропологических взглядах и западном влиянии может быть дан при всецелом анализе его богословских положений, который должен стать предметом дальнейших исследований.

Статья поступила в редакцию 13 мая 2022 г.;  
рекомендована к печати 21 ноября 2022 г.

Контактная информация:

*Редькин Аркадий Николаевич* — священник, аспирант; arkred08@ya.ru

## The doctrine of the Image of God by Archbishop Feofan (Prokopovich) and Amand Polyansky: The comparative analysis

Priest Arkady Redkin

St Tikhon's Orthodox University,  
23B, ul. Novokuznetskaya, Moscow, 115184, Russian Federation

**For citation:** Redkin A. N. The doctrine of the Image of God by Archbishop Feofan (Prokopovich) and Amand Polyansky: The comparative analysis. *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 1, pp. 58–69. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.104> (In Russian)

The article is devoted to the analysis of the doctrine of the image of God by Archbishop Feofan (Prokopovich) and the reformed theologian Amand Polyansky. The main engine of church reform, Archbishop Feofan, was repeatedly accused of Protestantism, while others considered his position Orthodox and believed that he used the works of Protestant authors to build his position. The anthropocentrism of the New time has posed new questions to theology that require answers and an appropriate reaction and development of the anthropological provisions of the Christian doctrine. In this era, there is a surge of appeals to the teachings of St Augustine, on which both Protestant and Catholic authors relied. At the same time, the assessment of the Synodal period largely began to be based on the concept of the Western influence of Russian theology. There is no doubt that there was an influence of Western theology on the Russian tradition, but it seems premature and unreasonable to unequivocally negative assessment of this period, which is little studied in the scientific literature. An assessment of this period becomes possible when referring to its origins. Using the example of a narrow section of the anthropology of Archbishop Feofan (Prokopovich), the doctrine of the image of God, it is proposed to compare his theological positions with the provisions of Amand Polyansky, the proximity to which has been repeatedly noted by researchers both modern and pre-revolutionary researchers.

**Keywords:** anthropology, the image of God, Western influence in Russian theology, Feofan Prokopovich, Augustinism, Amand Polyansky, Saint Augustine.

### References

- Amand Polyansky (1610) *Syntagma theologiae christianae ab Amando Polano a Polansdorf*. In 2 vols, vol. 1. Hanoviae, Typis Wecheliani, apud Claudium Marnium & haeredes Johannis Aubrii.
- Chervakovskii P. (1876) "Introduction to theology of Theophan Prokopovich", in *Khristianskoe chtenie*, no. 1–2. pp. 32–86. (In Russian)
- Chervakovskii P. (1878) "On the method of 'Introduction to theology' by Feofan Prokopovich", in *Khristianskoe chtenie*, no. 3–4, pp. 321–351. (In Russian)
- Dmitriev M. V. (2012) "Orthodox confessionalization in Eastern Europe in the second half of the 16<sup>th</sup> century", in *Drogobits'kii kraeznavchii zbirnik*, vol. 16, pp. 133–152. Drogoibich, Kolo Publ. (In Russian)
- Feofan (Prokopovich), Archbishop (1773) "A special discourse on mortal and pardonable sin", in *Feofana Prokopovicha arkhiepiskopa Velikago Novagoroda i Velikikh Luk chetyre sochineniia*, pp. 233–284. Moscow, Universitetskaia tipografiia Publ. (In Russian)
- Feofan (Prokopovich), Archbishop (1785) *Theological teaching about the state of an intact man, or about what Adam was in paradise*. Moscow, Tipografiia Ponomareva Publ. (In Russian)
- Feofan (Prokopovich), Archbishop (1792–1793) *Christiana Orthodoxe Theologie*. In 3 vols, vol. 2. Lipsiae, Breitkopf.

- Florovskii G., Archpriest (2006) *The ways of Russian theology*. Minsk, Kharvest Publ. (In Russian)
- Kartashev A. (1913) “On the question of Orthodoxy of Feofan Prokopovich”, in *Sbornik statei v chest’ D. F. Kobeko*, pp. 225–236. St Petersburg, Tipografia M. A. Aleksandrova Publ. (In Russian)
- Khondzinskii P., Archpriest (2011) “Blessed Augustine in the Russian spiritual tradition of the 18<sup>th</sup> century”, in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta: Bogoslovie. Filosofii*, vol. 1 (33), pp. 22–36. (In Russian)
- Khondzinskii P., Archpriest (2011) “The Holy Scripture in the theology of the school of Feofan Prokopovich”, in *Russkoe bogoslovie: traditsii i sovremennost’*, pp. 157–168. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Möhler J. A. (1834) *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz; Vien, Florian Kupferberg.
- Samarin Iu. F. (1880) *Stefan Yavorsky and Feofan Prokopovich*. Moscow, Tipografia A. I. Mamontova i K. Publ. (In Russian)
- Shonyu P. (2005) *The civilization of classical Europe*. Ekaterinburg, U-Faktoriia Publ. (In Russian)
- Stupperich R. (1940/1941) “Feofan Prokopovič und seine akademische Wirksamkeit”, in *Zeitschrift für slavische Philologie*, Bd. XVII, S. 70–102.

Received: May 13, 2022

Accepted: November 21, 2022

Author’s information:

Arkady N. Redkin — Priest, Postgraduate Student; arkred08@ya.ru