

О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека

П.В. Добросельский

Посвящаю сей труд
любимым, родным и близким мне людям:
своей жене – Татьяне и дочери – Алле .

(Петр Добросельский)

Благодарность автора за помощь в создании книг серии
«Очерки православной антропологии»

Автор выражает благодарность:

1. За сделанные замечания и редактирование текста книги
«О первородном грехе и искусственном зарождении»:

– заведующему кафедрой догматического богословия
богословского факультета Православного Свято-Тихоновского
Гуманитарного университета, кандидату богословия, доценту
иерею Борису Левшенко;

– заведующему миссионерским отделом
Душепопечительского православного центра во имя святого
праведного Иоанна Кронштадтского, ответственному секретарю
Миссионерско-Просветительского Центра «ШЕСТОДНЕВЪ»,
кандидату богословия иерею Даниилу Сысоеву.

2. За положительную оценку книги «О происхождении
человека, первородном грехе и искусственном зарождении» и
предоставленный на нее отзыв:

– клирику Никольского храма в селе Ромашково
Одинцовского района Московской Епархии игумену Гурию
(Малешину).

3. За обсуждение отдельных тем данной серии:

– настоятелю Никольского храма в селе Ромашково
Одинцовского района Московской Епархии, протоиерею
Алексию Бабурину.

4. За обсуждение и публикацию доклада «О происхождении
человека и особенностях его создания», посвященного одной из

тем, рассмотренных в книге «О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека»:

– руководителю Миссионерско – Просветительского Центра «ШЕСТОДНЕВЪ», кандидату геолого-минералогических наук, академику Международной Академии Наук (МАН), настоятелю храма Успения Пресвятой Богородицы в Архангельском-Тюриково, протоиерею Константину Буфееву.

Отзыв на книгу П. В. Добросельского «О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении»

П. В. Добросельский, в своей работе, затронул весьма актуальную тему. В настоящее время, в православном богословии не имеется официальной, документально зафиксированной, концепции по некоторым важным вопросам данной тематики. Автор, с полным осознанием важности затронутой темы, подходит к ее анализу с осторожностью и непредвзятостью, стараясь изложить и осмыслить различные святоотеческие мнения по данной теме. Из проведенного анализа автор делает попытку построения некой концепции, касающейся отдельных вопросов как происхождения человека, так и первородного греха.

Замечательно также и то, что автор анализирует и концепции других мировых религий, критически рассматривая их с православных позиций.

Хочется надеяться, что этот, несомненно важный и актуальный труд, будет принят и оценен читателями.

22 мая 2007г.

Игумен Гурий (Малешин), клирик Никольского храма в селе Ромашково Одинцовского района Московской Епархии.

От издательства

Книга «О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека» является пятым выпуском предложенной автором религиозно – философской серии «Очерки православной антропологии»¹. Актуальность и важность данной серии, посвященной антропологической тематике, не вызывает сомнений. Св. Исаак Сирин говорит: «Кто познал себя, тому дается ведение всего; потому что познать себя есть полнота ведения обо всем» (цит. по 1: 6, 7). Свт. Феофан Затворник пишет: «Уж как же иначе человеку и жить, как не так, как он устроен. Установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить» (2: 19).

В наше время, в связи с пробуждением и ростом духовности² в России, учение о человеке приобретает особую актуальность. Это обусловлено рядом факторов: восстановлением разрушенных и строительством новых православных храмов и монастырей – источников духовности; ростом количества священнослужителей – носителей духовности; открытием православных школ; резким увеличением числа прихожан в православных храмах, по сравнению с предыдущим и довольно длительным богоборческим периодом; стремлением многих людей получить религиозное представление о человеке, в том числе о его: происхождении; составе; природе; душе, включая ее бессмертие и спасение; психике; греховности и праведности в мыслях, словах и делах.

В данной серии автор делает попытку последовательного рассмотрения и осмысливания важнейших антропологических вопросов. По некоторым из них на сегодня не имеется единого мнения. Такое положение обусловлено тем, что в Библии эти вопросы представлены лишь в общем виде, что делает их понимание, с учетом ограниченности человеческого ума, неоднозначным.

Автор проводит систематизированный обзор и углубленный анализ различных взглядов, касающихся разбираемых вопросов, выявляет их особенности, достоинства и недостатки, и на этой базе формирует, обосновывает и высказывает свое мнение. В ряде случаев в данной серии вводятся и новые термины (понятия), например: искусственное зарождение, духовный вектор, духовный капкан, духовное существо, духовные гены, духовная инерция, духовный инстинкт, духовный магнит, стратегическое сокровище, целевое блаженство и др.

Каждый из выпусков, предлагаемой автором серии, представляет собой самостоятельную книгу, посвященную отдельным (определенным) антропологическим вопросам. Вместе с этим, все книги данной серии связаны между собой единой тематикой – учением о человеке. Отсюда и название серии: «Очерки³ православной антропологии».

В предыдущих выпусках, в частности, рассмотрены различные аспекты таких важных тем как: творение мира; происхождение человека, включая образование его души; образ и подобие Божии в человеке; первородный грех и его последствия; грех и зло; причина и пути передачи последствий грехопадения Адама и Евы их потомкам; наследственность и судьба человека; определение понятия «психика»; происхождение психики и ее структура; особенности психических способностей (сердца, ума и воли) души и человека в целом; брак, семья и супружеские отношения, включая вопросы о целях семьи и различных сторонах супружеской близости.

Книги серии «Очерки православной антропологии» будут интересны и полезны для широкого круга читателей, пытающихся разобраться в том, как соотносятся между собой религиозные и научные истины, для всех, кто интересуется христианским учением о человеке. Мы надеемся, что чтение этих книг будет способствовать размышлениям читателя о бессмертии души, ее судьбе после физической смерти человека и далее – о вопросах ее спасения и о Православии, как верном и надежном пути к спасению бессмертной души и вечному блаженству человека в соединении с Богом. Книги данной серии

также адресованы и специалистам в области богословия, философии, психологии, педагогики.

В предлагаемой вниманию читателя работе П. В. Добросельского «О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека» рассматриваются некоторые вопросы создания человека, первородного греха и передаче его последствий потомкам с учетом возможностей современных биомедицинских технологий в области искусственного зарождения. Обсуждается концепция андрогина. Анализируется соотношение образа и подобия Божиего в человеке. Предлагается новый взгляд на процесс образование его души. Эти вопросы рассматриваются с точки зрения библейской, святоотеческой и научной антропологии, то есть православной антропологии в целом.

Автор, исходя из догмата Православной Церкви о первородном грехе и современных знаний в области искусственного зарождения (иначе говоря, соединяя догмат Церкви и научные данные), показывает, что переход последствий грехопадения прародителей телу ребенка происходит через гены, вне зависимости от конкретного типа зарождения (естественного зачатия, искусственного оплодотворения, клонирования). Действительно, во всех известных случаях размножения, оно осуществляется плотским способом, или от плоти. А поскольку тело человека после грехопадения стало тленным и смертным, то и зарождающееся от него (из его части, из его клетки) другое тело может быть только тленным и смертным. Таким образом, подтверждается незыблемость положения Православной Церкви о всеобщности первородного греха, точнее, о передаче его последствий всем людям, вне зависимости от способа их плотского зарождения.

Отметим, что необходимость уточнения способа передачи последствий грехопадения возникла уже при появлении искусственного оплодотворения. В настоящее время актуальность этого вопроса возросла в связи с потенциальной возможностью клонирования человека, то есть беспохотливого и бессемянного создания генетических копий.

Автор также рассматривает и ряд важных, связанных между собою христологических вопросов: о безгрешности Иисуса Христа; об образе воплощения Сына Божия; об искупительной жертве Спасителя. В «Послесловии», являющимся продолжением размышлений о первородном грехе и его последствиях, говорится о дальнейших событиях, связанных с грехопадением: о наказании людей за их грехи, как вразумлении и врачевании; о величайших Евангельских событиях, даровавших человеку примирение с Богом, возможность спасения и вечной жизни.

Настоящая работа является вторым, существенно дополненным и переработанным изданием ранее выпущенной книги «О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении. – М.: Благовест, 2008. – 496 с.». В ней, в частности, добавлены новые разделы: «Об образе воплощения Сына Божия»; «Об искупительной жертве Иисуса Христа». Значительно дополнена глава, посвященная одной из важных и основополагающих проблем – цели и смысла жизни человека. Дополнен и ряд других разделов. Вместе с этим, из работы исключен раздел, посвященный вопросам супружеских отношений, поскольку он был подробно рассмотрен в отдельной книге – «Супружеские отношения и грань греха».

Большое количество тематически подобранных цитат, приведенных в основном тексте, сносках и приложениях, способствует более полному и глубокому раскрытию важных вопросов, рассматриваемых в книге.

Мы надеемся, что представляемая книга будет интересна для самой широкой аудитории, включающей и воцерковленного читателя, и только начинающих свой путь в духовном развитии, и специалистов в области богословия, философии, психологии, педагогики.

Свои отзывы и пожелания по данной работе (ее содержанию и оформлению), а также другим выпускам религиозно-философской серии «Очерки православной антропологии», просим присылать по электронному адресу редакции «Благовест»: info@blagovest-moskva.ru. Полученная от

читателей информация будет использована при издании (переиздании) книг этой серии.

Предисловие

Вопросы происхождения, грехопадения и предназначения человека, а также цели и смысла его жизни, изложенные в Библии, издавна занимали умы богословов, религиозных философов и психологов. Св. Отцы и учителя христианской Церкви дали обстоятельное толкование основных вопросов этих тем. Однако, поскольку в Библии отдельные аспекты рассматриваемой тематики изложены только в общем виде, это, в силу ограниченности человеческого естества, допускает их различное толкование. Поэтому, в православной антропологии, посвященной данным аспектам, также имеются различные частные мнения.

В настоящей книге сделана попытка систематизации и анализа некоторых точек зрения по отдельным дискуссионным вопросам создания и грехопадения человека, причины и способа передачи последствий первородного греха в роде человеческом, греха и зла, а также некоторых смежных тем. Отметим, что по ряду рассматриваемых вопросов имеются различные мнения, еще не выработаны полные и точные ответы и необходима дальнейшая богословская проработка.

Св. апостол Павел говорит: Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех людей ... преступлением одного всем людям осуждение (Рим. 5: 12, 18). Иными словами, последствия первородного греха передаются всем людям.

По распространенному мнению считается, что указанные последствия передаются в акте зачатия через сопровождающие его мужское семя и чувство, называемое чувственной похотью. Однако если полагать, что передача последствий грехопадения прародителей происходит именно таким образом, то тогда на человека, созданного методом клонирования (то есть, без семени и похоти) эти последствия не могут распространяться. Так в популярном телевизионном сериале «Клон», один из его персонажей – женщина, узнав, что знакомый ей молодой мужчина является клоном, назвала его единственным на земле

человеком, не имеющим первородного греха. В связи с этим рассматривается вопрос о способе передачи последствий первородного греха и при искусственном зарождении (искусственном оплодотворении и клонировании).

Данная работа, являющаяся вторым изданием книги «О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении», существенно дополнена различными материалами, включая новые тематические разделы.

Большое количество сносок (примечаний), используемых в тексте книги и состоящих, в основном, из цитат святых отцов, хотя и создает некоторое неудобство при чтении, оправдано, по нашему мнению, тем, что способствует более полному раскрытию определенных аспектов грехопадения.

Цитаты из Священного Писания даны на русском языке в соответствии с Синодальным изданием Библии, за исключением нескольких цитат, которые приведены в оригинальном изложении для лучшей передачи их смысла.

Так как данная работа адресована широкому кругу читателей, автор стремился сделать ее содержание, с одной стороны, популярным, а с другой – сохранить при этом систематичность и строгость изложения. Насколько это удалось – судить читателю. Автор будет благодарен за высказанные замечания, рекомендации и пожелания по улучшению содержания и оформления книги, которые можно прислать по электронному адресу автора: Vogoclovie06@yandex.ru.

Полученная от читателей информация будет использована при подготовке других книг серии «Очерки православной антропологии».

Петр Добросельский

Часть 1. О происхождении человека, особенностях его создания и цели земной жизни

...что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских, все, преходящее морскими стезями. Господи, Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле!

(Пс. 8: 5–10)

Славлю Тебя, потому что я дивно устроен. Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознает это

(Пс. 138: 14)

Введение. о сотворении мира вообще

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

(Ин. 1: 1: 3)

Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их... Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось.

(Пс. 32: 6: 9)

Творит же Он, мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом.

Св. Иоанн Дамаскин (5: 117)

...Прославим наилучшего Художника, премудро и искусно сотворившего мир, и из красоты видимого уразумеем Превосходящего всех красотой; из величия сих чувственных и ограниченных тел сделаем заключение о Бесконечном, превышем всякого величия и по множеству Своей силы превосходящем всякое разумение.

Свт. Василий Великий (Беседы на Шестоднев. Беседа 1)

Тем, которые умствуют, что материя безначальна, равно как и идеи, или собезначальна Творцу всего Богу, вопреки рекшему: небо и земля прейдут, словеса же Моя не прейдут, полагают, что небо и земля, и прочие творения вечны и безначальны, и останутся неизменными, тем, говорим, сами наводят на головы свои проклятие Божие: анафема.

(Из постановлений Константинопольского Собора 1081 года)

А. Побуждение к творению и его цели

«Так как Бог создал мир не вследствие необходимости, а совершенно свободно: то значит, создал по какому – либо побуждению, – ибо мог и не создать. А так как создал премудростью и разумом: значит, создал для какой либо цели, – потому что премудрость не может действовать без цели. Православная Церковь преподает нам об этом предмете следующее: “должно верить, что Бог..., будучи благ и преблаг, хотя Сам в Себе пресовершенен и преславен, сотворил из ничего мир на тот конец, дабы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его благодати” (Православное исповедание, ч. 1, ответ на вопрос 8)» (цит. по 6: 370).

Св. Иоанн Дамаскин говорит: «Как только благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати восхотел, что бы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из не сущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое, также и человека, составленного из видимого и невидимого...» (5: 117).

Свт. Григорий Нисский пишет: «Поэтому в основание устройства [Бог] полагает в нем (человеке – П. Д.) сугубое начало, смешав с земным божественное, чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом по естеству божественному, и земными благами по однородному с ними чувству» (32: 11–13).

Архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) различает высшее назначение мира и подчиненные цели мира: «Смотря на произведение, естественно спрашивают о значении произведения, и отличают в этом случае мысль художника, бывшую в его уме и мысль в исполнении. Первая составляет собственно так называемую цель произведения. Цель мира тоже, что мысль Творца о мире. Но как по общему понятию о средствах к цели, между средствами может быть подчиненность, так что одно средство будет целью для другого,

другое для третьего, пока цель мыслей действующего не окончится высшею целью: то вопрос о цели сотворения мира касаться может и высшей цели и подчиненных целей мира, достойных Творца мира...

Бог есть существо высшее – самостоятельное. Он существует от Себя и для Себя. И потому, когда Он восхотел создать мир, то мог создать его только для себя; иначе сказать, Он создал мир с тем, чтобы явить в созданиях Свои совершенства, представить в образах вечную силу и Божество Свое. Посему то видим и чувствуем, как необъятное пространство мира выражает для нас мысль о величии Божества, порядок вселенной возвещает о премудрости Творца, блаженство тварей проповедует о благодати Божией, и Его святости свидетельствуют свойства нравственных существ. Священное Писание весьма ясно указывает на эту главную цель творения, когда говорит: Все сделал Господь ради себя (Прит. 16: 4); Ибо все из Него, Им и к Нему (Рим. 11: 36)... Утверждая же, что Бог создал мир для проявления Своих совершенств, мы не говорим того, что будто Бог имел нужду в славе. Он есть вечная полнота блаженства святого. Но когда восхотел Он сотворить мир: то для мира не могло быть иной высокой цели, кроме Бога. Если не в Боге цель мира: то надобно было бы допустить, что или Бог не высшее благо, или Бог не дал созданию своему возможности стремиться к высшему благу. Но как Бог не может не быть высшим благом для Себя и для всего: так тварь не может найти где либо блаженство, кроме Бога: как благая любовь Божия желает блаженства твари, так блаженство твари может состоять только в том, чтобы проявлялись в ней совершенства Божии, слава Божия.

Так как проявление совершенств Божиих в твари составляет блаженство для твари: то справедливо почитают блаженство тварей вторичною целью творения. Но это блаженство не может не разнообразиться по различию степеней, на которых стоят творения: а потому и самая цель мира не может не разнообразиться. Посему Священное Писание иногда говорит о благодати Божией всеобщей, являющейся во всех тварях (Пс. 144: 9; 103: 24), иногда указывает на частные

действия благодати Божией по отношению то к тому, то к другому созданию, и совсем разнообразные между собою: для существ нравственных назначает целью постепенное возвышение к богоподобию (Еф.1: 4; 3: 16; Мф.5: 48; 1Ин. 3: 1; 1Кор. 3: 22), землю называет жилищем людей, то есть дает знать, что некоторая часть земли создана для человека (Пс. 8: 7), а целью царства животных и растений поставляет наслаждение жизнью и бытием (Пс. 8: 10; Быт. 1: 22)» (7: 223, 226).

Архиепископ Казанский Антоний (Амфитеатров) пишет: «Бог, как Существо бесконечно-свободное и самодовольное, сотворил вселенную, без сомнения, не по какой-либо нужде и постороннему побуждению, и не для какой-нибудь внешней цели, но как побуждение, так и цель творения должны заключаться в глубине самого Существа Его. Таким образом побуждением к творению вселенной было в Боге не что иное как бесконечная любовь Его к высочайшим совершенствам триипостасного существа Его, по которой Он восхотел и вне Себя открыть сии совершенства. Цель сотворения вселенной есть, следовательно, не другая, как слава Божия. Сие несомненно утверждает Священное писание, когда а) говорит, что Все сделал Господь ради Себя (Прит.16: 4); Тот, для Которого все (Евр. 2: 10)... б) учит, что творение вселенной было для славы Божией: Небеса проповедуют славу Божию (Пс. 18: 1) и вся вообще вселенная, от ангелов небесных до гадов земных, есть не что иное, как единый и величественный орган сей славы (Пс. 148); что искупление имеет ту же цель, – ибо Иисус Христос совершение дела искупления называет именно прославлением Отца Своего: Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить (Ин. 17: 4); предопределив, говорит апостол, усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей (Еф. 1: 5, 6)...

Человек, лучшее из творений Божиих, именно сотворен по образу и по подобию Божию (Быт 1: 27), и сотворен для того, чтобы возвещать совершенства Того, Кто прислал его из тьмы в чудный Свой свет (1Петр. 2: 9), и славить Его всею своею жизнью: Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все

делайте в славу Божию (1Кор. 10: 31), и все вообще в мире сюда направлено (Ин. 9: 3; 11: 4; Рим. 9: 17, 21, 22, 23)» (8: 85, 86).

Митрополит Макарий (Булгаков) отмечает, что: «Церковь считает побуждением к творению единственно бесконечную благодать Творца, а целью творения, с одной стороны, славу Творца, а с другой – блаженство тварей...

Отцы и учителя Церкви единодушно называли благодать Творца причиной творения ... Равным образом и целью творения как Священное Писание, так и вслед за ним, и святые учителя Церкви поставляют прежде всего славу Божию» (6: 370, 371); «Превознесши человека над всеми земнородными, даровавши ему разум и свободу, украсив его Своим образом, Творец тем самым предъуказал ему и особое, высокое назначение.

1. По отношению к Богу это назначение состоит в том, чтобы он неизменно пребывал верным тому высокому завету или союзу с Богом (религии), к которому призвал его Всеблагий при самом сотворении, напечатлевши в нем Свой образ; чтобы, вследствие такого призвания, постоянно стремился к своему Первообразу всеми силами своей разумно – свободной души, то есть чтобы познавал своего Создателя и прославлял, жил для Него и в нравственном единении с Ним...

2. По отношению человека к самому себе назначение его то, чтобы он, как созданный по образу Божию с нравственными силами, старался постоянно совершенствовать и развивать эти силы через упражнение их в добрых делах, и, таким образом, более и более уподоблялся своему Первообразу...

3. Наконец, назначение человека, по отношению к окружающей его природе, ясно определяется в словах Самого Триипостасного Создателя: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да властвуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле (Быт. 1: 26). Как образ Божий, как сын и наследник в доме небесного Отца, человек поставлен быть как бы посредником между Творцом и тварью земною...» (6: 459 – 462).

Архиепископ Сильвестр (Малеванский) дает следующий ответ на вопрос «Что могло побудить Бога создать мир?»: «Бог от вечности созерцая Себя Самого, вместе с сим в уме Своем представлял и бесчисленные возможные мировые существа, как образы Своих собственных совершенств. Эти образы, конечно, были не то, что самое существо Божие, Само в Себе и для Себя существующее, но тем ни менее они не были что либо по отношению к Нему совершенно чуждое и лишнее, а напротив, составляли в отношении к Нему близкое и родственное уже потому самому, что им давалось при нем место, и что они были Его Самого отобразами. Мог ли поэтому, Бог быть безразличным или равнодушным к этим Своим образам? Мог ли Он не возлюбить в них отображение того, что в Самом Себе всегда любит, как первообразное и истинносущее, то есть истинное благо со всеми нераздельными с ним совершенствами? Любви же этой и было достаточно для того, чтобы побудить Бога мысленные мировые образы обратить в действительные и живые существа, и именно такого рода существа, которые бы служа действительными живыми отобразами высочайшего блага, вместе с сим в возможной мере и сами участвовали в нем, достойно ценя как это благо, так и первоначального Подателя его, Самого Бога? И в книге Притчей премудрость Божия, созерцающая и осуществляющая свои образы о мире, не представляется безразличною по отношению к ним, а напротив она говорит о себе так: “тогда я была при Нем (Господе) художницею и было радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время (Прит. 8: 30)”. Можно и должно, поэтому, думать, что главной причиной, побудившей Бога создать мир, было не что иное, как Его благодать или любовь ко благу тварей, как отобразу Своего собственного блага; так Он, Сам в Себе, будучи высочайшим благом, имел и вовне явиться тем же благом, или, что тоже, стать неоскудеваемым источником и подателем жизни и благ для всех тварей, Сам не терпя от этого какого либо оскудения или убытка подобно тому, как солнце, разливая свой свет на окружающие его планеты не терпит от этого никакой себе убыли» (9: 128, 129).

По словам протоиерея Николая Малиновского: «... Побуждением к творению мира служила бесконечная благодать Божия, или желание иметь причастников славы Своей вне Своей внутренней жизни, а целью творения – блаженство тварей и слава Творца.

Любовь породила в Боге желание сотворить мир и подвигнула его к осуществлению этого желания. Другого, более достойного Божества побуждения к творению, трудно и представить. Благодать и любовь есть как бы самая сущность Божия...

Сообразна с побуждением и цель творения. Бог все сотворил для блаженства тварей и великой ради славы Своей. Что блаженство тварей составляет одну из целей творения, ясно из того побуждения, по которому Бог благоволил создать мир. Откровение удостоверяет в этом, когда учит, что все действия Божии в отношении к миру – промышление, искупление, спасение человека имеют целью спасение тварей. Этим показывается, что блаженство тварей и было целью творения.

Но последняя, общая, высочайшая цель сотворенного бытия есть слава Божия. По ясному учению откровения, – все сотворенное назначено быть откровением славы Божией во вне, то есть отображением совершенств Божиих, выражением во внешнем бытие Его вечной силы и Божества, и существуют во славу Божию...

Сотворение мира ради славы Божией не стоит в каком-либо противоречии с учением о сотворении всего для блаженства тварей. По существу – это не две цели, а только две стороны одной и той же цели, рассматриваемой с разных точек зрения и в разных отношениях. Слава Божия не есть чтонибудь подобное славолению человеческому. Бог ищет Себе славы не так, как ищут ее себе люди: Его слава неразрывно соединена с блаженством тварей, – она и есть их совершенство и блаженство. Насколько тварь усвояет или отображает славу Божию или Его совершенства, и через то приобщается к Творцу, источнику истинного совершенства и блаженства, на столько возможно и блаженство ее» (10: 188–190. Кн. 1).

По мнению протоиерея Григория Дьяченко: «Бог от вечности был блажен, обладая всеми совершенствами и благами в бесконечной степени, имея в Себе Самом все, что нужно для беспредельного блаженства; Он не имел, и не имеет никакой нужды в тварях; но чтобы открыть Свою славу существам разумным и сделать их участниками Своего блаженства, благоволил создать мир по законам вечной премудрости и благодати Своей» (11: 70); «Человек создан Богом в начале блаженным и для блаженства, при том вечного...» (80: 579).

Монах Митрофан пишет: «Желание Бога – вечное блаженство человека, чему доказательством служит сама природа человека, постоянно желающая и стремящаяся только к приятному в жизни, и ненавидящая и постоянно желающая уклониться от всего неприятного...» (81: 10).

Отметим, что о славе Божией говорится во множестве мест как Ветхого Завета⁴, так и Нового Завета⁵. При этом в некоторых местах, что можно особо выделить, Бог говорит о Своей славе непосредственно от Своего Имени⁶.

По словам митрополита Сурожского Антония: «Первое, что явно из Священного Писания: все существующее сотворил Бог. Это значит, что Он своим державным словом вызвал к бытию то, чего раньше не было. Причем вызвал к бытию для того, чтобы всему дать блаженство, все привести к состоянию святости и совершенства. Если можно так выразиться, в момент, когда Бог творил человека и другие твари, Он их творил из любви, творил их, чтобы с ними поделиться тем богатством, которое Ему Самому принадлежит; больше того: не только богатством, которое ему принадлежит, но даже как бы и Самим Собой. Мы знаем из Послания апостола Петра, что наше человеческое призвание – не только знать Бога, не только поклоняться Ему, не только служить Ему, не только трепетать перед Ним, не только любить Его, но в конечном итоге стать причастником Божественной природы (2Пет.1: 4)⁷, то есть именно приобщиться к Богу так, что Божественная природа нам прививается, мы становимся подобными Христу в этом отношении...» (26: 371).

Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) полагает причиной создания мира любовь Божию: «Где же основание к тому, чтобы отрицать законность нашей веры и уверенности в существовании чисто духовной энергии, которую мы считаем первичной и первородительницей всех физических форм энергии, а через них и самой материи?»

Как же мы представляем себе эту духовную энергию? Для нас она есть всемогущественная любовь Божественная. Любовь не может заключаться в себе самой, ибо основное свойство ее – потребность изливаться на кого-нибудь и на что-нибудь, и эта потребность привела к созданию Богом мира. Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их (Пс. 32: 6).

Энергией любви, излившейся во всеблагой воле Божией, Словом Божиим дано начало всем другим формам энергии, которые, в свою очередь, породили сперва частицы материи, а потом через них и весь материальный мир.

В другом направлении изливающаяся любовь Божия создала и весь духовный мир, мир разумных ангельских существ, разум человеческий и весь мир духовных психических явлений (Пс. 103: 4; 32: 6)» (12: 158).

Таким образом, авторы, комментирующие библейский текст о сотворении мира, различают побуждение к творению (причину творения) и цели (назначения) творения⁸. Побуждением к творению является любовь Божия. При этом, поскольку любовь является чувством, относящимся к какому либо объекту, а никаких сотворенных объектов еще не существовало, то под любовью Божией понимается «бесконечная любовь Бога к высочайшим совершенствам триипостасного существа Его, по которой Он восхотел и вне себя открыть сии совершенства» (8: 85). Целями же творения являются два, связанных между собой, аспекта: слава Божия и блаженство тварей. Ибо «насколько тварь усваивает или отображает славу Божию или Его совершенства, и через то приобщается к Творцу, источнику истинного совершенства и блаженства, настолько возможно и блаженство ее» (10: 188–190. Кн. 1). Иначе говоря, целью творения человека является достижение им блаженства в Боге.

Б. Последовательность творения

Создание⁹ мира происходило в следующей последовательности:

1. В начале сотворил Бог небо и землю (Быт.1: 1).

Выражение «В начале» означает, что мир не существовал всегда, а появился в определенный момент и в определенной последовательности.

«Сотворил» означает, в данном месте, создание (произведение) не из чего-либо ранее существовавшего.

Далее рассмотрим следующие вопросы:

– что понимать под небом и землю в Быт. 1: 1 и чем они отличаются от соответственно неба и земли в Быт. 1: 6–8, 9, 10?

– произошло ли указанное в Быт. 1: 1 творение в начале первого дня или небо и земля были сотворены ранее (до первого дня)?

– какая временная последовательность в творении неба и творении земли, то есть они произошли одновременно или одно раньше другого?

Приведем некоторые мнения по данным вопросам.

Профессор В. Н. Лосский говорит: «Небо и земля первого дня, о которых идет здесь речь, это не то небо и не та земля, которые мы видим, ибо наше видимое небо появляется лишь с “твердью” второго дня, или даже со “святилами” четвертого, а наша видимая земля – с отделением в третий день суши. “Небо и земля” первого дня означают всю вселенную, мир видимый и невидимый, умозрительный и вещественный. Небо – это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы...

“Земля же (здесь имеется в виду весь наш космос) была безвидна и пуста, и тьма над бездною” – это смешение еще не дифференцированных элементов. “Дух Божий носился над водою”, “как птица, высиживающая птенцов”, – говорит Василий Великий, и воды обозначают здесь (как и воды крещенские) пластичность элементов» (13: 234, 235).

Таким образом, по мнению В. Н. Лосского, небо и земля появляются в первый день творения и имеют значение соответственно ангельского мира¹⁰ и однородного (недифференцированного) вещества. При этом воды означают

сотворенное вещество с присущей ему возможностью преобразования, или имеющее свойство как бы некой текучести, а не собственно воду¹¹.

Свт. Епифаний Кипрский (IV в.) также считает, что небо и земля были сотворены в первый день, причем сюда он добавляет и воду, с которой в дальнейшем (Быт. 1: 6–8, 9, 10) были произведены определенные действия: «В первый же день Он сотворил высшие небеса, землю, воды...» (цит. по 14: 17 со ссылкой на: Новозыбков. Сотворение мира. Сб.1-й. 2001. С. 349–350).

Аналогичного мнения, о сотворении в первый день Богом первобытного вещества, придерживаются св. Ипполит: «в первый день Бог сотворил то, что сотворил из несущего: в другие же дни не из несущего, но из того, что сотворил в первый день, преобразовал, как восхотел» (цит. по 7: 208) и архимандриты Алипий и Исайя: «В первый день Бог творит не только праматерию, но также и свет» (16: 198).

Русский библеист, профессор А. П. Лопухин приводит следующее толкование слов небо и земля. «Небо и земля, как два конкретных противоположных полюса всего Мирового глобуса, обычно служат в Библии обозначением “всей вселенной” (Пс. 101: 26; Ис. 65: 17; Иер. 33: 24; Зах. 5: 9). Кроме того, многие находят здесь раздельное указание на сотворение мира видимого и невидимого, или Ангелов (Феофил Антиохийский, Василий Великий, Феодорит, Ориген, Иоанн Дамаскин и др.). Основанием последнего толкования служит, во-первых библейское употребление слова “небо” в качестве синонима небожителей, то есть ангелов (3Цар. 22: 19; Мф. 18: 10 и др.), а во-вторых, и контекст данного повествования, в котором последующее хаотическое неустройство приписывается лишь одной земле, то есть видимому миру (Быт. 1: 2), чем “небо” отделяется от “земли” и даже как бы противопоставляется ей в качестве благоустроенного, невидимого горного мира. Подтверждение этому можно находить как в Ветхом (Иов. 38: 4–7), так и в особенности Новом Завете (Кол. 1: 16)» (17. См. толкование на слова «небо и землю» из Быт. 1: 1). При этом под словом «земля» А. П. Лопухин понимает первобытную массу

(первобытное бесформенное вещество), находящуюся в состоянии «полного хаоса, в котором элементы будущего света, воздуха, земли, воды и также все зародыши растительной и животной жизни не поддавались еще никакому различению и были как бы перемешаны между собой. Лучшей параллелью к этим словам служит место из книги Премудрого Соломона, в которой говорится, что Бог сотворил мир из “безобразного (необразного, необразованного, бесформенного – П. Д.) вещества” (Прем. 11: 18) и 2Пет. 3: 5» (17. См. толкование на слова «Земля же была безвидна и пуста» из Быт. 1: 2).

А. П. Лопухин полагает, в отличие от предыдущих авторов, что творение первобытного (бесформенного) вещества (хаоса) произошло до первого дня творения, что следует из слов: «Откровение ничего не сообщает о продолжительности такого хаотического состояния. Только с известного момента началась творчески – образовательная деятельность Творца, и она совершилась в шесть последовательных периодов времени, называемых днями творения» (18: 32, 33).

Таким образом, по мнению А. П. Лопухина, сотворение неба и земли означает соответственно сотворение ангельского мира и первобытного бесформенного вещества – хаоса, из которого затем, «творчески – образовательной деятельностью Творца» были образованы различные формы мира. При этом сотворение неба и земли из Быт. 1: 1 не входит в первый день творения.

Отметим, что «творчески – образовательная деятельность Творца» началась не с образования Богом света¹², а с сотворения неба и земли, в частности – с образования «первобытного вещества», как некой «заготовки» для создания из нее, в дальнейшем, различных форм творения, в том числе и тела человека. Кроме того, именно с творения неба и земли, как первого изменения, произошедшего в мире, и началось собственно время. Это обусловлено тем, что время необходимо связано с какими-либо изменениями, а следовательно ранее, в неизменяющемся мире, его не было¹³.

Ряд авторов также отделяет сотворение неба и земли в Быт. 1: 1, называемого Прологом первой главы Книги Бытия (или более кратко – Прологом), от Шестоднева, или разделяет

Пролог и Шестоднев. Приведем высказывания некоторых из них.

Архиепископ Антоний (Амфитеатров): «Что касается до видимого мира, то он получил полное образование свое также постепенно: прежде сотворена материя нестройная и безвидная, а потом из ней все различные роды тварей в продолжении шести дней. В первый день сотворен свет...» (8: 84).

Архиепископ Филарет (Гумилевский): «В повествовании Моисея представляется: а) сотворение первоначальной, необразованной материи мира; б) постепенное образование первоначальной материи в продолжении шести дней...

При шестидневном образовании мира, которое описывается у Моисея (Быт. 1: 3–27), творческая сила Божия постепенно восходит от создания грубых творений к тончайшим... В первый день из первозданного вещества отделен свет...» (7: 208, 209).

Архимандрит Сильвестр (Малеванский): «... всего уместнее и приличнее будет первоначальным словам Бытописателя дать такой смысл: вначале Бог сотворил мир невидимый или духовный и мир видимый или чувственный, но только последний был еще в состоянии безвидном и пустынном, представляя собой вид покрытой тьмою бездны, или вид темного, бесцветного жидкообразного моря, в котором все элементы, имевшие образовать из себя мир, были еще совершенно смешены, неопределенны и неупорядочены. Как же, спрашивается, из этого первоначального состояния перешел мир в то состояние, какое он получил окончательно и имеет теперь... На все это Бытописатель дает ответ в словах: “Дух Божий носился над водою” (то есть, как пишет архимандрит Сильвестр, «приготавливал водное естество к рождению тварей» – П. Д.) и в дальнейшем в своем повествовании о шести днях творения (Быт. 1: 3–31)» (9: 94, 95).

Протоиерей Григорий Дьяченко: «Под именем первозданного неба святые отцы церкви разумеют мир духовный, а под именем земли, созданной вначале, первоначальное вещество, в котором все стихии мира, – земля, вода, огонь, воздух, – были смешаны. Это была необъятная

бездна, покрытая непроницаемым мраком, в котором ничего нельзя было различить не только по отсутствию света, но и потому, что ничто не имело определенных качеств, ни образа, ни очертания. Никаких признаков не было жизни – в этой мрачной бездне; но над этой мертвую бездною Дух Божий носился с того мгновения, когда она всемогущим словом Божиим вызвана из небытия к бытию. Дух Божий вливал в нее жизненные силы как птица, согревая яйцо, вливает в него жизнь, образующую живого птенца.

Устройство, или образование этой бездны Творец совершил постепенно, в премудром порядке, в продолжении шести дней...» (11: 70).

Св. праведный Иоанн Кронштадтский: «Примечали ли вы, братия, с какою постепенностью Господь Бог творил этот видимый нами Мир?... Сначала Он сотворил жидкое, водообразное и необразованное вещество Мира из ничего, а потом – из этого вещества – произвел и устроил в шесть дней весь Мир со всеми тварями, в нем находящимися. В первый день произвел Он свет...» (цит. по 14: 19 со ссылкой на: Иоанн Кронштадтский, св., прав. Полное собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1893 // Репринт: Издание Л. С. Яковлевой, 1994. С. 80, 81»).

Прп. Иустин (Попович): «В сотворении мира Богом наблюдается исключительный порядок и план. Святое Откровение различает два момента в сотворении: первый момент – это сотворение духовного мира и бесформенного космического вещества (Быт. 1: 1–2); второй – сотворение существ и вещей из уже сотворенной бесформенной материи, и причем постепенно, по видам, в течении шести дней: в первый день – свет...» (14: 22 со ссылкой на «Преподобный Иустин Попович. Православная философия истины. Догматика Православной Церкви. Рукопись. С. 164»).

О том же читаем в: «Пространном Христианском катехизисе» митрополита Филарета: «В начале Бог из ничего сотворил небо и землю. Земля была необразованна и пуста. Потом Бог постепенно произвел: в первый день мира, свет...» (20: 26. См. ответ на вопрос: Что Священное Писание открыло

нам о сотворении мира?); «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова): «Моисей свидетельствует, что Бог действовал Сам, непосредственно Своею силою, не только при первом творении, когда произвел все из ничего, но и в продолжении шести дней, когда производил разные части и существа мира из готового уже вещества» (6: 421); Словаре архимандрита Никифора: «В начале сотворил Бог небо и землю неустроенные, и дал им устройство в шесть дней. В первый день сотворил Он свет...» (21. См. «Творение мира»).

Приведем мнение протоиерея Николая Иванова: «Небо и земля – это совокупность всего творения, видимого и невидимого, познаваемого и непознаваемого, совокупность, называемая на языке Библии творением, а на языке современной науки и философии – бытием...

Если в Прологе Откровения говорится, что небо и земля сотворены в начале всего, а затем при описании дней творения говорится, видимое небо (твердь) создано во второй день, то это означает, что в Прологе речь идет не о видимом небе и не о той земле, что под нашими ногами, но о двух основных изначальных планах бытия всего сотворенного мира. Слово небо (шаммаит) в том контексте и в том смысле, как оно используется в Прологе, есть слово-символ, означающее высший, горний план бытия. В подлиннике это слово имеет окончание множественного числа, следовательно, более правильно было бы перевести – Небеса.

Слово земля (арец) есть также слово-символ, обозначающее материальный план бытия – тот мир, в котором человек живет, реальность непосредственно окружающую человека...

Небо и земля, как совокупность всего творения, и есть та реальность, которая с точки зрения ее независимости от познающего субъекта на философском языке именуется объективной...

Единство земли проявляется как в плане однородности всего физико-химического состава, так и в подчинении всех явлений одним и тем же физическим законам...

Небо – это весь духовный мир, то есть как весь мир ангельский, бытие которого исповедует Церковь, так и весь человеческий духовный мир, то есть все то, что в человеке является духовным, называемым, согласно принятой Церковью терминологии, духом, душой, бесплотным, невещественным (то есть то, что несводимо к объектам, изучаемым физикой¹⁴)...

Земля начальных строк книги Бытия имеет значение материи в том же философском смысле, в каком надо понимать и весь Пролог. Земля – это весь тот материальный мир, о котором говорится, что он сотворен вместе с миром духовным – небесным. Что же такое материя? ... С точки зрения христианского мировоззрения к материи следует отнести лишь часть – объективной реальности, именно ту ее часть, которая может изучаться посредством физических приборов и научных методов – в отличие от той части реальности, которая названа в Прологе небом (мир горних духов и духовный мир человека)» (22: 63, 64, 68, 69, 70, 73).

Таким образом, протоиерей Николай Иванов, в отличие от других авторов, по видимому, полагает, что под небом в Быт. 1. 1 следует понимать творение не только ангельского мира но также и человеческого духовного мира (души, духа). Однако такое мнение, по сути дела, говорит о творении душ прежде тела, то есть о предсуществовании душ. Заметим, что данный автор, также как и предыдущие авторы, не включает Пролог (творение неба и земли из Быт 1: 1) в первый день творения (такой вывод можно сделать из 22: 61, 97, 198, 109).

По вопросу временной последовательности творения неба и творения земли приведем сведения из Православного Катехизиса: «Вопрос. Что прежде сотворено: видимое или невидимое? Ответ. Невидимое прежде видимого, и Ангелы прежде человеков. Православное исповедание (ч. 1, вопр. 18)» (20: 25).

Как видно из сказанного, различные авторы по вопросу толкования Быт. 1: 1 сходятся в том, что под небом и землей в Быт. 1: 1 имеются в виду соответственно ангельский мир и первобытное (первозданное) вещество, из которого в

дальнейшем были созданы различные формы мира, наделенные определенными свойствами.

Что же касается вопроса сотворены ли небо и земля в первый день или ранее, то здесь существуют различные мнения. Это, по видимому, обусловлено тем, что в контексте Быт. 1: 1 нет ясного указания на данное временное соотношение. Действительно, с одной стороны, слова: И был вечер, и было утро: день один (Быт 1: 5), можно считать относящимися ко всем приведенным ранее событиям, в том числе и к Быт. 1: 1, то есть толковать Быт. 1: 1 как: «В первый день, в начале сотворил Бог небо и землю...», или «В начале первого дня сотворил Бог небо и землю...». С другой стороны, фраза «В начале», введенная в текст Быт 1: 1, позволяет говорить о некоем Прологе, который предшествует первому дню творения. Иначе говоря, позволяет толковать данный Пролог, как: «В начале сотворил Бог небо и землю, а затем, в первый и последующие дни – все остальное».

2. После сотворения неба и земли «Бог последовательно произвел:

В первый день мира – свет.

Во второй день – твердь, или видимое небо.

В третий – вместилища вод на земле, сушу и растения.

В четвертый – солнце, луну и звезды.

В пятый – рыб и птиц.

В шестой – животных четвероногих живущих на суше и, наконец, человека. Человеком творение кончилось, и в седьмой день Бог почил от всех дел Своих. От сего седьмой день назван субботою, что с еврейского языка означает покой» (20: 26. См. ответ на вопрос: «Что Священное Писание открыло нам о сотворении мира?»).

При этом «все создания Божии совершенны, и совершенство их состоит в том, что каждое из них вполне достаточно для цели, к которой предназначено: будем же уважать это совершенство тварей, никогда не позволяя себе злоупотреблять какою либо вещью, или существом, вопреки их природе и назначению» (6: 377). «При сотворении все было хорошо весьма¹⁵, то есть, чисто, прекрасно и безвредно» (20: 27).

Василий Великий о гармонии созданного Богом мира говорит: «Посему и премудрый Моисей, желая показать, что мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что чрез него познается премудрость его Творца, не другое какое слово употребил о мире, но сказал: в начале сотворил. Не сделал, не произвел, но сотворил. И поскольку многие из представлявших, что мир от вечности существует с Богом, соглашались не на то, что он сотворен Богом, но что сам собою осуществился, будучи как бы оттенком Божия могущества, и потому хотя признавали Бога причиною мира, но причиною произвольною, как тело бывает причиною тени, и сияющее – сияния, то пророк, поправляя сию ложную мысль, употребил слова с особенной точностью, сказав: в начале сотворил Бог. Бог был для мира не сим одним – не причиною

только бытия, но сотворил как благий – полезное, как премудрый – прекраснейшее, как могущественный – величайшее. Пророк показал тебе в Боге едва не художника, который, приступив к сущности вселенной, приновляет ее части одну к другой, и производит само себе соответственное, согласное и гармоническое целое» (23. Беседа 1).

Псалмопевец о премудрости Божией в устройении мира говорит: Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих.

Это – море великое и пространное: там пресмыкающиеся, которым нет числа, животные малые с большими; там плавают корабли, там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем...

Да будет Господу слава во веки; да веселится Господь о делах Своих! (Пс. 103: 24–26, 31).

Свт. Тихон Задонский пишет: «Премудрость Божию познаем из создания и устройства мира и дивного о нем промысла; видим и в святом Его слове, различно нам представляемую. Пророк поет Ему: “Все соделал Ты премудро” (Пс. 103: 24). “Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом” (Притч. 3: 19). Дивно строение ея видим в твари: ничего не сотворено, что бы не устроено было к надлежащему концу и пользе нашей, и славе Творца Самого. Солнцу устроил Творец непрестанное течение и приближение к нам, и удаление от нас: “солнце знает свой запад” (Пс. 103: 19), да то ночь, то день, то утро, то вечер делает... Луну сотворил к различению и познанию времен: “Он сотворил луну для указания времен” (Пс. 103: 19). Звезды сотворил ради сияния в ночи, и прочих причин, астрономам известных. Земля создана дебела, толста и тверда, дабы была обиталищем человеков и скотов... Тако и прочия твари устроил премудрый и благий Создатель наш к доброму концу; и нет такой вещи, которая бы не к нашей создана была пользе... Но Тойжде премудрый и преблагий Создатель, как премудро сотворил мир, так премудро и промышляет о сотворенном мире, и вся дивно к надлежащим концам управляет» (24: 68 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 69–70); «Смотришь на небо, так чудное, высокое

и обширное, различными звездами украшенное; на солнце и луну сияющая и всю поднебесную осиявающая; на облака, в воздухе туды и сюды преходящая, и, как мехи, дождь точащая и напояющая нивы наши. Представляет тебе чувство и разум землю с исполнением ея, с деревьями, травами, скотами, зверями, морями, озерами, реками, источниками и прочим украшением. От видимых прежди умом к невидимым, от создания мира к Создателю. Да будет тебе случай сей удивляться: 1) “Всемогушеству” Бога нашего, Который вся сия из ничего словом единым сотворил (Быт. 1-я...); 2) “премудрости” Его, Который так премудро сотворил; 3) “благости” Его, Который вся сия нас ради сотворил. Тако размышляющему, и от создания Создателя силу, премудрость и благость познававшему предлежит с Псаломником радостно духом восхитися и воспевать: “яко возвеличишася дела Твоя Господи: вся премудростию сотворил еси” (Пс. 103: 24)» (24: 762, 763 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 2. 1899 г. С. 19, 20); «Из видимого мира, как из книги, видна премудрость Божия» (24: 763 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 8)¹⁶.

Доктор богословия, профессор протоиерей Ливерей Воронов обращает внимание на то, что «...и Ветхозаветная и Новозаветная Церковь всегда соединяла написания Пятикнижия в целом с именем святого пророка и Боговидца Моисея. Не подлежит сомнению, что изображенная в этих главах общая картина миротворения была показана именно ему, Моисею, о котором сказано: “И не было у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу” (Втор. 34: 10)» (25: 10).

Вместе с этим следует отметить, что по вопросу толкования слова «день» в 1-й книге Моисея «Бытие», где описывается общая картина миротворения (см. Быт. 1, 2), имеются различные мнения (см. приложение 1).

Глава 1. Особенности создания человека

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...

(Быт. 1: 26)

И благословил их Бог, и сказал им Бог: ...наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.

(Быт. 1: 28)

1.1. Место человека в творении Божиим

Человек является завершающим этапом и венцом Божиего творения мира (Быт. 1: 1–31; 2: 1, 3) и сочетает в себе элементы ранее созданных живых и неживых существ.

По словам свт. Григория Нисского: «Так, человек – великая эта и досточестная тварь – не обитал еще в мире существ, потому что неестественно было начальнику явиться прежде подначальных, но после того, как уготовано сперва владение, следовало показать и царя. Поэтому, когда Творец Вселенной устроил имеющему царствовать как бы царский некий чертог, и это были сама земля, острова, море и наподобие крыши сведенное над ними небо, тогда в царские эти чертоги собрано было всякого рода богатство; богатством же называю всю тварь, все растения и прозябения, все, что чувствует, дышит, имеет душу. Если же к богатству причислить надо и вещества, какие только по какой-либо доброцветности в глазах человеческих признаны драгоценными, например золото и серебро и те из этих камней, которые любезны людям, то обилие всего этого, как бы в неких царских сокровищницах, скрыв в недрах земли, потом уже показывает в мире будущего человека, заключающихся в нем чудес, частью зрителя, а частью владыку, чтобы при наслаждении приобрел он познание о Подателе, а по красоте и величию видимого исследовал неизреченное и превышающее разум могущество Сотворившего. Поэтому-то человек введен последним в творение – не потому, что, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому, что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных. Как добрый гостеприимец до приготовления снедей не вводит гостя к себе в дом, но, приготовив все благоприлично – убрав, какими следовало, украшениями дом, пиршественную горницу, трапезу, припасши уже пригодное для пиши, – принимает у себя сопиршественника, подобным образом богатый и щедрый Угоститель естества нашего, всякого рода красотами убрав жилище, уготовив этот великий и всем снабженный пир, потом

уже вводит человека, вменив ему в занятие не приобретать то, чего еще нет, но наслаждаться тем, что уже есть. Поэтому в основание устройства полагает в нем сугубое начало, смешав с земным божественное, чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом по естеству божественному, и земными благами по однородному с ними чувству» (32: 11–13).

Св. Иоанн Дамаскин (в числе других авторов) называет человека малым миром по причине сочетания в нем элементов всех сотворенных природ: неживой и живой (растительной, животной, разумной) и указывает на сходство человека с другими творениями: «Должно знать, что человек и имеет общее с неодушевленными предметами, и участвует в жизни бессловесных существ, и получил мышление существ, одаренных разумом. Ибо с неодушевленными предметами он имеет общее со стороны своего тела, также и потому, что он соединен из четырех стихий; а с растениями как в этом отношении, так и со стороны силы питающей и произрастающей, и заключающей в себе семя или способность рождать; с бессловесными же существами имеет общее и в этом, а сверх того, и в отношении к желанию, то есть, гневу и похоти, и в отношении к чувствованию, и в отношении к движению, соответствующему побуждению...

Через посредство разума человек соединяется с бестелесными и постигаемыми только умом природами, мысля и обдумывая, и произнося приговор относительно всего порознь, и следуя за добродетелями, любя благочестие – вершину добродетелей; посему человек и есть малый мир (5: 154, 155).

Аналогичное предыдущему, ранее говорил Немесий, епископ Эмесский. «Очевидно также, что человек и с неодушевленными (предметами) имеет нечто общее и подобно тому, как сопричастен жизни неразумных животных, так и с одаренными разумом соединяется способностью мышления. В самом деле, с неодушевленными (предметами) человек схож по телу и по сложению (соединению) из четырех стихий, с растениями же, кроме указанного, еще по производительной и питательной силе; с бессловесными же тварями (животными) он

схож не только во всем этом, но сверх этого – по произвольным движениям, по стремлениям (желаниям), гневу, наконец – по чувствовательной (ощущающей) и дыхательной силе (способности): ведь это все – свойственно людям и неразумным (животным), хотя и не всем все. Через посредство же разума человек соприкасается с бестелесными и разумными существами, когда рассуждает, мыслит и различает все, когда стремится к добродетели и особенно проникает благочестием, в котором венец (всех) добродетелей. Вследствие этого он находится как бы посередине (на рубеже) между разумным и чувственным бытием: по телу и телесным силам он соприкасается с неразумными животными и неодушевленными предметами, по уму же – с бестелесными существами, как сказано выше. Творец, по-видимому, мало-помалу приспособил (присоединил), друг к другу различные природы (существа) так, чтобы все творение было единым и сродственным. Из этого всего яснее открывается, что Творец всего существующего един. Ведь Он не только соединил бытие индивидов (единичностей), но и все одно с другим соответственно согласовал (между собой). Ибо, подобно тому, как в каждом живом существе соединил нечувствительное с чувствительным: кости, жир, волосы и иное того же рода – с чувствительными нервами, плотью и подобным, и из того, и другого (т.е., из нечувствительного и чувствительного) составил сложное живое существо и совершил (представил) его не только сложным, но (в то же время) и единым: так сделал и во всех остальных видах творения, приспособляя их постепенно один к другому – по сродству и различию природы, чтобы не многим отличалось совершенно неодушевленное (бытие) от растений, имеющих питающую силу, а эти последние, в свою очередь, (не многим бы отличались) от неразумных, но чувствующих животных, чтобы, наконец, неразумные (твари) не были совершенно отчуждены от разумных (натур), не были несходны и не сращены с ними никакими естественными узами...

Таким именно образом Творец все гармонически приладил друг к другу и соединил, а через сотворение человека – связал воедино умопостигаемое и видимое. Справедливо и Моисей,

описывая творение мира, говорит, что человек был сотворен последним не только потому, что раз все создавалось для него, то следовало первоначально приготовить предназначенное для его пользования, а затем уже создать самого пользующегося, но и потому, что по сотворении умопостигаемого и – затем – видимого бытия, надлежало произвести (создать) и некоторую связь того и другого, чтобы все бытие было единым, соразмерным в себе самом и не чуждающимся самого себя. Вот человек и явился живым существом, связующим обе (вышеупомянутые) природы. Все это выразительно свидетельствует о мудрости Творца. Итак, поставленный в пределах двух природ: разумной и неразумной – человек, коль скоро склоняется на сторону тела и любит больше телесное, то подражает жизни неразумных (животных) и (потому) будет сопричислен к ним; он “земным” будет назван, по апостолу Павлу, и услышит (следующее); “прах ты и в прах возвратишься”, – он сравнится со скотами несмысленными и уподобится им; если же, презрев все телесные удовольствия, он подчинится разуму, то наследует Божественную и для человека предуготованную блаженную жизнь и будет как “небесный”, по сказанному: “каков земной, таковы и земные, и каков небесный, таковы и небесные” (33: 20, 22, 23).

«Произведши из ничтожества мир духовный и за тем мир вещественный, Господь Бог в заключение творения, произвел человека, который равно принадлежит и к миру духовному по своей душе, и к миру вещественному по своему телу, а потому есть как бы сокращение обоих миров, и справедливо издревле назывался малым миром» (6: 427).

«Человек вводится в мир, творится в конце всего творения. На это обращали внимание почти все экзегеты, почти все богословы, которые так или иначе касались темы “Шестоднева”. Человек вводится в готовую Вселенную» (27: 186).

«Весь мир создан Богом в таком порядке, что Творец переходил при Своем творении от низших форм к высшим. Сперва были сотворены неорганические тела, растения, затем рыбы и птицы, далее – животные и наконец – как венец мироздания, человек» (28: 806. См. «Душа»).

Вместе с этим необходимо отметить, что в Быт. 2 происхождение человека предшествует созданию растительности (Быт. 2: 5) и животного мира (Быт. 2: 19). О том же говорится в 29: 445 (см. «Творение») и в 13: 238, 239.

В иерархии земных созданий человек занимает особое – владычествующее (господствующее, царственное) положение.

Псалмопевец говорит: «Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских, все преходящее морскими стезями» (Пс. 8: 6–9). (См. также Быт. 1: 28).

Свт. Иоанн Златоуст пишет «... Бог сотворил человека властителем всего существующего на земле, и нет на земле ничего выше его, но все находится под его властью...

Что все животные подчинены были человеку, послушай, как говорит Писание: привел зверей и всех бессловесных к Адаму видеть, как он назовет их (Быт. 2: 19). И он, видя близ себя зверей, не побегал прочь, но как иной господин дает имена подчиненным ему рабам, так дал имена всем животным. И чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей; это уже знак власти. Потому и Бог, желая и чрез это показать ему достоинство его власти, поручил ему дать имена животным. Итак, этого уже довольно бы для доказательства, что звери вначале не страшны были человеку» (58: 62, 69, 70).

Свт. Григорий Богослов определяет место человека в мире так: «Поскольку для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло дальше и дальше, чтобы число благодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойственно высочайшей Благости), то Бог измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом. Так произошли вторые светлости, служители первой Светлости...

Поскольку же первые твари были благоугодны Богу, то измышляет другой мир – вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними,

удивительный по прекрасным качествам каждой вещи, и еще более достойный удивления по стройности и согласию целого, в котором и одно к другому, и все ко всему состоит в прекрасном соотношении, служа к полноте единого мира. А тем Бог показал, что Он силен сотворить не только сродное, но и совершенно чуждое Себе естество. Сродны же Божеству природы умные и одним умом постигаемые, совершенно же чужды твари подлежащие чувствам, а и из этих последних еще дальше отстоят от Божественного естества твари вовсе неодоушевленные и недвижимые.

Итак, ум и чувство, столь различные между собой, стали в своих пределах и выразили собой величие Зиждительного Слова, как безмолвные хвалители и ясноглаголивые проповедники великолепия. Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных – сего опыта высшей Премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство Благости было еще обнаружено. Восхотев и это показать, художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство невидимая и видимая природа, созидает, говоря, человека. И из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир, в малом великий, – поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему Царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого. Ангела, который занимает середину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть, – дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать, и страдая, припоминать и поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения» (Слово 45) (31: 91, 92, 93) (см. также Слово 38 (31: 110–112).

1.2. Об образе и подобию Божию в человеке

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...» (Быт. 1: 26). Таким образом «Творец дает бытие человеку не как другим тварям – просто повелевая природе (воде, земле) извести их из себя. Он творит его как бы совещаюсь Сам с Собою, рассуждая, размышляя о его сотворении» (22: 127). Здесь Бог как бы планирует создание нового существа – человека, обладающего особыми качествами: образом и подобием (точнее, возможностью подобия) Божиим.

Свт. Василий Великий пишет: «Такие слова не были обращены ни к одному из созданий. Появился свет, а повеление было простым, Бог сказал: “Да будет свет!” Возникло небо, но без волеизъявления. Стали существовать светила, но не было предписания в отношении их. Моря и бескрайние океаны были вызваны к бытию приказом. По приказу же появились разного вида рыбы. То же и с животными, дикими и приученными, плавающими и летающими: сказал – и они родились. Но тогда не было ни человека, ни волеизъявления о человеке. Он не сказал, как об остальных: “Да будет человек!” Осознай же свое достоинство. Он не провозгласил твое появление приказом, но выразил размышление Бога о том, как предстоит появиться в жизни достойному существу. “Сотворим!” Мудрый размышляет, Творец обдумывает. Разве Он оставляет без внимания искусство? Не стремится ли Он со всей заботливостью сделать Свое любимое творение совершенным, законченным и прекрасным? Не хочет ли Он показать тебе, что ты совершенен в глазах Бога?» (23. Беседа 10).

Иерей Борис Левшенко говорит: «Бог во Святой Троице рек: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию”. Здесь речь идет о предвечном совете Бога с Самим Собою. Вместо обычного “Да будет” здесь мы встречаемся с образованием человека новым способом “по образу и подобию Божию”, что указывает на особую связь человека с Богом» (34. Лекция 8. Творение человека.).

В соответствии с особыми качествами (образом и подобием Божиим), которыми Бог хотел наделить новое существо – человека, Он и создает его особым способом¹⁷. Не просто повелительным словом, как других живых тварей, а непосредственно Сам «Своими руками творит человека и из видимой, и невидимой природы как по Своему образу, так и по подобию: тело образовав из земли, душу же одаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего вдуновения, что именно, конечно, мы и называем божественным образом; ибо выражение: по образу обозначает разумное и одаренное свободною волею; выражение же: по подобию обозначает подобие через добродетель, насколько это возможно [для человека]» (5: 151). Свт. Григорий Богослов пишет: «Так рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества» (31: 131). По словам священномученика Ириней Лионского : «...Первозданный Адам получил состав свой из земли невозделанной и еще девственной и был создан рукою Божею, то есть Словом Божиим...» (цит. по 36: 70 со ссылкой на: Толкования Св. Отцов на мессианские места Библии. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 1). Блж. Феодорит Киррский говорит: «Ибо, описывая творение, великий пророк замечает, что другие твари Бог всяческих создал словом, а человека образовал Своими руками» (цит. по 36: 70 со ссылкой на: Серафим (Роуз), иером. Православное понимание книги Бытия. М., 1998. С. 87).

В Библии различным образом указывается на сходство (образ и подобие) человека с Богом. В Писании говорится о создании человека как по образу Божию (без упоминания о подобии)¹⁸, так и по подобию Божию (без упоминания об образе)¹⁹. Перед созданием человека, Бог в совете с Самим Собою²⁰ говорит одновременно и об образе, и о подобию Божию в человеке²¹. Вместе с этим, в книге пророка Исаяи сказано: «Итак кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему?» (Ис. 40: 18); «Кому же вы уподобите Меня и с кем сравните? говорит Святой» (Ис. 40: 25); «Кому уподобите

Меня, и с кем сравните, и с кем сличите, чтобы мы были сходны?» (Ис. 46: 5), то есть здесь фактически говорится о том, что Богу нет подобия в сотворенном мире.

Рассмотрим теперь подробнее вопрос об образе и подобии Божиим в человеке.

Некоторые авторы не делают различия между образом и подобием, то есть считают эти слова синонимами (считают эти понятия тождественными).

«...Кирилл Александрийский не одобряет этого различия (различия между образом и подобием – П. Д.), считая оба слова имеющими одно значение, тем более, что евреям было обычно помещать друг против друга синонимические слова...» (5: 412. См. примеч. ко 2-й кн., гл. 12, п. 2).

Архимандрит Киприан (Керн) пишет: «Афанасий (св. Афанасий Александрийский – П. Д.), по видимому, не делает различия между образом и подобием» (37: 142).

«По мнению митрополита Филарета (Дроздова), “образ и подобие Божие не нужно изъяснять как две различные между собой вещи: потому что в слове Божиим часто употребляется одно из этих слов в том же значении, как и оба вместе”» (25: 24 со ссылкой на: Филарет (Дроздов), митрополит. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие. Ч. 1. – М., 1867. – С. 21).

Иного мнения придерживается свт. Василий Великий: «“И создал Бог человека; по образу Божию создал его”. Не заметил ли ты, что это свидетельство неполное? “Создадим человека по образу Нашему и по подобию”. Это волеизъявление содержит два элемента: “по образу” и “по подобию”. Но созидание содержит только один элемент. Решив, одно, не изменил ли Господь Свой замысел? Не возникло ли у Него в ходе творения раскаяние? Не проявляется ли в этом немощь Творца, раз Он замышляет одно, а делает другое? – Или это суесловие? Может быть, это то же самое, что и: “Создадим человека по образу и по подобию”; ведь здесь Он сказал “по образу”, но не сказал “по подобию”. Какое бы объяснение мы ни выбрали, наше толкование написанного было

бы неверным. Если речь идет об одном и том же, то не стоило бы дважды повторять одно и то же. Заявлять, что в Писании находятся пустые слова, – опасное богохульство. Да и на самом деле (Писание) никогда не говорит (ничего) пустого.

Итак, неоспоримо, что человек создан по образу и по подобию. Почему не сказано: “И создал Бог человека по образу Божию и по подобию”. Что же, Создающий бессилен? – Нечестивая мысль! Что же, Устроитель раскаялся? Рассуждение еще более нечестивое! Или Он сначала сказал, а потом переменял мнение? – Нет! Писание не говорит этого; Творец не бессилен и решение не было пустым. Так какой же смысл в умолчании?

“Сотворим человека по образу Нашему и по подобию”. Одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию. Тем, что зависит от нашей воли, мы распоряжаемся в полную силу; добываем же мы это себе благодаря своей энергии. Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределятельно: “Сотворим” и “по подобию”, если бы нам не была дарована возможность стать “по подобию”, то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божиего. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за (этот) труд вознаграждение, чтобы мы не были инертными вещами, подобно портретам, созданным рукой художника, чтобы плоды нашего уподобления не принесли похвалы кому-нибудь другому. В самом деле, когда видишь портрет, в точности передающий модель, то не портрету воздаешь хвалу, а художником восхищаешься. Итак, чтобы восхищение относилось ко мне, а не к кому-то другому, Он предоставил мне самому позаботиться о достижении подобия Божиего. Ведь, “по образу” я обладаю бытием существа разумного, “по подобию” же я делаюсь, становясь христианином.

“Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен есть”. Понял теперь, в чем состоит дарование нам Господом (бытия) по подобию? “Ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных”. Если ты станешь врагом зла, забудешь прошлые обиды и вражду, если будешь любить своих братьев и сочувствовать им, то уподобишься Богу. Если от всего сердца простишь врагу своему, то уподобишься Богу. Если ты относишься к брату, погрешившему против тебя, так же, как Бог относится к тебе, грешнику, ты своим состраданием к ближнему уподобляешься Богу. Таким образом, ты обладаешь тем, что “по образу”, будучи (существом) разумным, “по подобию” же становишься, стяжая благодать. “Облекись в милосердие и благодать, дабы облечься во Христа”. Делами, которыми ты облакаешься в милосердие, ты облакаешься во Христа и благодаря близости к Нему становишься близким Богу. Таким образом, история (творения) есть воспитание жизни человеческой. “Сотворим человека по образу”. Пусть он с момента создания владеет тем, что “по образу”, и пусть (сам) становится тем, что “по подобию”. Бог дал ему для этого силу. Если бы Он создал тебя и “по подобию”, то в чем была бы твоя заслуга? Ради чего ты увенчан? Если бы Создатель все тебе даровал, то как бы открылось тебе Царство Небесное? И вот одно тебе дано, а другое оставлено незавершенным, дабы ты совершенствовался и стал достойным исходящего от Бога воздаяния.

- Каким же образом мы достигаем того, что “по подобию”?
- Через Евангелие.
- Что такое христианство?
- Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, облекись во Христа. Но как ты облечешься, не будучи отмечен печатью? Как ты облечешься, не восприняв крещение? Не надев одежду нетления? Или ты отказываешься от подобия Божиего? Если бы я сказал тебе: “Давай, стань подобным царю”, не счел ли бы ты меня благодетелем? Теперь же, когда я предлагаю тебе стать

подобным Богу, неужели ты побежишь от слова, которое тебя обожает, неужели ты заткнешь уши, чтобы не слышать спасительных слов?» (23. Беседа 10).

Свт. Григорий Нисский так поясняет различие между образом и подобием: «В самом моем сотворении я получил – по образу, а по произволению бываю – по подобию... Одно дано, а другое оставлено недовершенным, дыбы ты, усовершенствовав сам себя, соделался достойным мздовоздания от Бога. Как же мы делаемся – по подобию? Через Евангелие. Что есть Христианство? Уподобление Богу, сколько то возможно для природы человеческой. Если ты решился быть христианином, то старайся соделаться подобным Богу, облечься во Христа» (цит. по 6: 458).

Прп. Максим Исповедник говорит: «по образу Божию есть всякое существо разумное, по подобию же – одни добрые и мудрые» (цит. по 16: 221 со ссылкой на: Св. Максим Исповедник. О любви. III, 25. Спб., 1991).

Архимандрит Киприан (Керн), также как и другие авторы, отмечает, что церковные писатели и учителя по разному понимали образ и подобие Божии в человеке: «Из исторического обзора святоотеческой антропологии, очевидно, что почти все писатели и учителя Церкви коснулись в той или иной мере вопроса о богоподобии человека. Это и понятно, т. к. учение об образе и подобии Божиим есть чисто библейская особенность. Внехристианская антропология не знает ничего об этом и не включает в свою схему человека категории богоподобия. Но из того же исторического обзора должно было быть ясно, что этот вопрос не освещается святыми отцами единообразно. Прежде всего, среди писателей и учителей церковных одни различают образ от подобия, другие же склонны считать эти выражения синонимами. Кроме того ... не всеми учителями Церкви вкладывается в это выражение то же содержание и смысл. При этом следует напомнить, что в древнейшее время усматривали образ Божий в одной какой-то способности человека, тогда как со временем церковные писатели готовы под понятием образа Божия понимать совокупность духовных дарований или способностей, да и вообще в это библейское выражение

вкладывали все больший и больший объем содержания» (37: 353).

Архимандрит Антоний (Амфитеатров) рассуждает об образе и подобии Божиим в первосозданном человеке, как о главном его совершенстве и приводит следующие сведения об их различии: «Образ и подобие Божие, как главнейшее и высшее совершенство первозданного человека, по изъяснению святых Отцов Церкви, различаются между собой тем, что под образом понимаются свойства и способности души человеческой, дарованные человеку в самом творении и составляющие сущность его духовной природы, каковы: духовность, как образ совершеннейшей простоты существа Божия; свобода, как образ бесконечной свободы и независимости Божией; бессмертие, как образ вечности Божией; разум, как образ бесконечного ума Божия; воля, способная любить добро и быть святою, как образ воли Божией, которая есть высочайшая любовь и святость; дар слова, как образ Слова Ипостасного. Подобием же Божиим означает состояние сих, дарованных человеку в творении, способностей и сил – богоподобное и всецело направленное к Богу, это: правота ума, непорочность и святость воли, чистота сердца, и прочие добродетели и совершенства нравственные, на что указывает св. апостол Павел, когда желает Ефесянам облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Еф. 4: 24), и что не только принадлежит человеку первозданному по сотворению, но и должно было зависеть от его произволения и деятельности» (8: 10).

Митрополит Макарий (Булгаков) по данному вопросу пишет: «...Можно сказать, что не в какой либо одной части, или силе, или способности, но во всем человеке, более или менее, отражается образ Божий...

Есть ли различие между образом и подобием Божиим в человеке, или нет? Наибольшая часть Отцов и учителей Церкви отвечали, что есть, и говорили, что образ Божий находится в самой природе нашей души, в ее разуме, в ее свободе; а подобие – в надлежащем развитии и усовершенствовании этих сил человеком, частнее – в совершенствовании его разума и свободной воли, или того и другого вместе, в добродетели и

святости, в стяжании даров Святого Духа. Следовательно, образ Божий получаем мы от Бога вместе с бытием, а подобие должны приобретать сами, получивши к тому от Бога только возможность» (6: 456, 457).

Архимандрит Сильвестр (Малеванский) считает образ Божий существенной принадлежностью души человеческой: «... мы прежде и непосредственнее всего приходим к необходимости признать за душою, как существенную и неотъемлемую ее принадлежность, ту самую важную и многознаменательную особенность, которую, по словам Бытописателя, человек отличен и возвышен был перед всеми земными тварями, то есть образ Божий ... А если так, то понятно, что мы не можем и не должны иначе понимать слова Бытописателя о намерении Божиим создать человека по образу Своему и подобию, то есть по подобному Себе образу²² (Быт. 1: 26), а также о самом создании человека по образу Божию (Быт. 1: 27), как только в преимущественном или даже в исключительном применении к душе человеческой, тем более, что Бытописатель для такого понимания дает твердое основание...

Некоторые из отцов церкви, как например Григорий Назианзен (Григорий Богослов – П. Д.) и Дамаскин образом Божиим прямо называли душу человеческую, и наоборот душою – образ Божий, чем, конечно, ясно высказывали то убеждение, что образ Божий так внутренне и нераздельно слит с душою, что с нею составляет одно нераздельное единство, или, что тоже, составляет самую душу человеческую» (9: 260, 264).

Иерей Вадим Коржевский о подобию образа Божиего в человеке говорит: «Однако человек был создан не только по образу Божию, но и по подобию. Есть ли различие между двумя этими понятиями? Если учитывать двоякий смысл термина “подобие”, то нужно сказать, что есть, но тогда, когда он употребляется не в смысле обозначения сходства, что соответствует понятию образа, а в смысле обозначения свободно-разумного процесса уподобления. В первом смысле человек подобен Богу в свойствах своей нравственной жизни. В первом смысле подобие есть подобие образа, которое

сообщено при творении, во втором смысле подобие есть подобие в собственном смысле, которое вырабатывается усилиями человеческой личности. В таком смысле многие из святых Отцов разграничивают понятия образа и подобия, говоря, что образ Божий находится в самой природе нашей души и ее силах, а подобие – в надлежащем развитии и усовершенствовании этих сил» (38: 42).

Свт. Игнатий Брянчанинов считает подобие Божие в человеке совершенным Его образом: «Бог сотворил человека по образу и подобию Своему. Под словом образ следует понимать, что само существо человека есть снимок (портрет) с Существа Божия, а подобием выражается сходство в оттенках образа или его качествах. Очевидно, что образ и подобие, соединенные вместе, составляют полноту сходства; напротив, утратой или искажением подобия нарушается все достоинство образа. Бог сотворил человека по образу и подобию Своему, а следовательно, сотворил его совершенным образом Своим» (39: 33).

Протоиерей Николай Малиновский делает следующий вывод об образе и подобию Божию в человеке: «Итак образ Божий в человеке есть сходство с Первообразом прирожденное и постоянное в нашей душе, хотя и может под влиянием греха затемняться, а подобие составляет задачу или цель человеческой жизни, которая может быть достигаема путем деятельного упражнения и совершенствования природных свойств и способностей человека по заповеди Спасителя будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5: 48)» (40: 199).

Профессор А. П. Лопухин, при толковании Быт. 1: 26, считает, что «здесь употреблены два родственных по значению слова, хотя и заключающие в себе некоторые оттенки мысли: одно означает идеал, образец совершенства; другое – реализацию этого идеала, копию с указанного образца. “Первое (по образу) – рассуждает св. Григорий Нисский – мы имеем по сотворению, а последнее (по подобию) мы совершаем по произволению”. Следовательно, образ Божий в человеке составляет неотъемлемое и неизгладимое свойство его

природы, богоподобие же есть дело свободных личных усилий человека, которое может достигать довольно высоких степеней своего развития в человеке (Мф. 5: 48; Еф. 5: 1, 2), но может иногда и отсутствовать совершенно (Быт. 6:3, 23; Рим. 1: 23; 2: 24).

Что касается самого образа Божия в человеке, то он отображается в многообразных силах и свойствах его сложной природы; и в бессмертии человеческого духа (Прем. 2: 23), и в первоначальной невинности (Еф. 4: 24), и чистоте (Еккл. 7: 29), и в тех способностях и свойствах, которыми наделен был первозданный человек по отношению ко всем низшим тварям и даже в отношении к своей собственной жене (1Кор. 11: 7), и, в особенности, в троиственности своих главных душевных сил: ума, сердца и воли, служившей как бы некоторым отображением божественного триединства (Кол. 3: 10)...» (17. См. коммент. к Быт. 1: 26).

Протопресвитер Михаил Помазанский пишет: «Есть ли различие между образом и подобием Божиим? Большая часть святых отцов и учителей Церкви отвечает, что Они видят образ Божий в самой природе души, а подобие – в нравственном совершенствовании человека, в добродетели и святости, в достижении даров Святого Духа. Следовательно, образ Божий мы получаем от Бога вместе с бытием, а подобие должны приобретать сами, получив от Бога только возможность. Стать по “подобию” зависит от нашей воли и приобретается посредством соответствующей нашей деятельности» (41: 119).

Протоиерей Григорий Дьяченко на вопрос: «В чем же состоит образ Божий, по коему создан человек?» отвечает: «В составе человека, кроме тела, есть другая часть высшая, благороднейшая, превосходнейшая всех земных тварей, и возвышающая человека над тварями до Самого Бога: это разумно – свободная душа наша. Здесь-то собственно и должно искать образа и подобия Божия: именно в духовности и разумно – свободной души человека.

Итак Бог Дух есть, и человек по душе своей духовен; Бог есть Дух разумный, и человеческая душа разумна; Бог есть Дух всесвободный, и человек одарен разумною свободой; Бог есть

Дух благий или вселюбящий и блаженнейший, и человек имеет сердце для разумной любви и для блаженства: вот первое подобие между Богом и человеком, или все то же, следы образа Божия в человеке; в существе души человеческой Бог отражается, как всякое лицо в картине. Какое достоинство для человека этот в нем образ Божий!» (11: 78, 79).

В догматическом богословии архимандритов Алипия (Кастальского – Бороздина) и Исаяи (Белова) сказано: «Большинство современных комментаторов не настаивает на различии терминов “образ” и “подобие” (которые на еврейском языке – синонимы), однако святоотеческая традиция отмечает, что “образ” – это общее достояние людей, а “подобие” мы имеем только в потенции. Достижение богоподобия – цель человеческой жизни. Выполнение этой задачи зависит от свободной воли человека»(16: 221).

В «Словаре библейского богословия» говорится: «Никто на земле не видел и не может видеть Бога Отца: но познавать Себя Он дает в образах Своих (ср. с Ин. 1: 18). До полного откровения Себя Самого, которое Он дал через Свой самый совершенный образ, а именно через Сына Иисуса Христа, Он уже в Ветхом Завете являл людям сияние Своей славы, открывающей Его. Премудрость Божия, «чистое излияние славы Его» и «образ благодати Его» (Прем. 7: 25, 26), открывает уже некоторые аспекты Божества; и человек, сотворенный для владычества над природой и наделенный бессмертием, уже представляет собою живой образ Бога» (42. См. «Образ»).

Иерей Борис Левшенко в «Катехизисе» рассуждает об образе и подобию Божию в человеке так: «Обычно обращается внимание на то, что Бог говорит: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию”, а потом говорится: “И сотворил Бог человека по образу Своему”, то есть не говорится о том, что Он сотворил “по подобию”. Следовательно, “образ” и “подобие” должны быть разными.

Возникает естественный вопрос: что же входит в состав образа Божиего, и что же значит богоуподобление, подобие Божие. На это у разных святых отцов, учителей Церкви, были разные ответы. Мы ищем в человеке какие-то свойства, которые

присущи Богу, и мы можем узнавать что-то о Боге по тому, что есть в нас (ум, любовь, желание добра, духовности). Тем самым мы проводим параллель и говорим, что образ Божий как раз соответствует именно этому. Иначе мы не могли бы этих свойств узнать в Боге. Святые отцы именно по этой схеме и искали, что есть образ Божий в человеке. Надо помнить, что образ Божий остается в человеке и в аду при крайнем грехопадении человека. Образ Божий никогда не исчезает.

Богоуподобление есть задача совершенствования человеческих возможностей, задача приближения к Богу. Если к образу Божию относится разум, который присущ человеку, то, естественно, развитие разума является задачей человека, причем развитие такое, которое приближало бы человека к Богу. Развитие любви в человеке делает его ближе к Богу. Воля, если она направлена к Богу, также приближает человека к Нему. Задача приближения к Богу, Богоуподобления – это задача нашей жизни» (34. Лекция 8. Образ и подобие Божие в человеке).

По мнению профессора В. Н. Лосского: «Множественность и разнообразие этих определений (определений образа Божия в человеке – П. Д.) показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа. Библейское повествование действительно никак не уточняет того, что именно в человеке по образу Божию, но говорит о самом его сотворении как об особом акте, отличном от создания прочих существ» (13: 88, 89). Вместе с этим, как говорится в приведенных выше системах православного догматического богословия, большинство отцов и учителей Церкви связывали образ Божий в человеке с его душой.

В «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», принятых на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 г., об образе и подобии сказано: «Если к образу Божию в Православии возводится неотъемлемое, онтологическое достоинство каждой человеческой личности, ее высочайшая ценность, то подобающая достоинству жизнь соотносится с

понятием подобия Божия, которое по Божественной благодати достигается через преодоление греха, стяжание нравственной чистоты и добродетелей. А поэтому человек, носящий в себе образ Божий, не должен превозноситься этим высоким достоинством, ибо это не его личная заслуга, но дар Божий. Тем более он не должен оправдывать им свои слабости или пороки, но, напротив, осознавать ответственность за направление и образ своей жизни. Очевидно, что в самом понятии достоинства неотъемлемо присутствует идея ответственности» (Раздел I: Достоинство человека как религиозно – нравственная категория, п. 1.2).

Таким образом, исходя из вышеизложенного, о сходстве человека с Богом (являющимся, по природе Своей, чистейшем Духом), или об образе и подобии Божиим в человеке, можно сказать следующее.

Носителем образа Божиего в человеке является его душа. Более конкретно – образ Божий заключается в способности души мыслить, чувствовать, исполнять принятые решения²³, а также в ее бессмертии (как невозможности разрушения или уничтожения)²⁴.

Из этого, в свою очередь, следует, что образ Божий:

- присутствует в человеке независимо от его духовного состояния. Другими словами, образ Божий присущ как праведнику, так и грешнику;

- входит в природу человека. Иначе говоря, дается человеку даром, без его ведома и, в связи с этим, не является заслугой человека.

Подобие Божие в человеке представляет собой, по сути дела, праведность (святость) человека, обусловленную его лучшими чертами, в частности, стремлением к Богу, чистой совестью, добродетелью, бескорыстной любовью. Подобие дается человеку только в потенции (как возможность). Иначе говоря, человеку дается не готовое подобие Божие, а только возможность достичь его, то есть дается возможность перехода от богообразия к богоподобию (богоуподоблению).

Из этого следует, что подобие Божие, в отличие от образа:

- присуще только праведнику, то есть присутствует в человеке только при его определенном духовном состоянии;
- не входит в природу человека, достигается им своим трудом (в духовной брани) с помощью Божией (то есть в сотрудничестве, или в синергии двух волей: Бога и человека) и, в связи с этим, является заслугой человека и результатом его победы в духовной борьбе.

При таком определении подобия Божиего в человеке, легко объяснить, почему в Быт. 1: 27 говорится только об образе и не говорится о подобии. Действительно, праведность (святость) человека, равно как и грешность, является определенным состоянием человека, как следствием его свободного выбора. В связи с этим, праведность принципиально не может являться природным свойством человека (входить в его природу), то есть не может даваться человеку принудительно, без его воли (желания, участия).

Иначе говоря, человека нельзя насильственно создать по подобию Божию, если под подобием понимать праведность человека. Ибо необходимое не является ни праведностью, ни греховностью. Необходимое вообще не имеет (лишено) нравственной направленности. Нельзя стать праведным без возможности стать грешным. Также нельзя стать грешным не имея при этом возможности стать праведным. Эти понятия являются коррелятивными, т.е. одно из них подразумевает другое. Конечно, Всемогущий Бог мог бы создать такое живое существо, которое по своей природе не могло бы нарушать Его волю. Однако это существо уже не было бы человеком, а было бы неким роботизированным созданием, для которого исчезло бы и само понятие нравственного поступка (то есть понятие праведного или греховного поступка). Свт. Василий Великий учит: «Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что в нас; и что в нас, то свободно. Посему, кто порицает Творца, что не устроил нас по естеству безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной неразумную, природе, одаренной произволением и самодеятельностью, – неподвижную и не имеющую никаких стремлений» (44).

Профессор В. Н. Лосский пишет: «Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля (Божественная – П. Д.) в творении, но две (Божественная и человеческая – П. Д.) – для того, чтобы образ стал подобием» (13: 244)²⁵.

Вместе с этим, в Быт. 5: 1 и Иак. 3: 9²⁶ говорится, что человек создан (сотворен) по подобию Божию. Здесь, по нашему мнению, подобие имеет тот же смысл, что и образ. Именно о создании (сотворении) человека по образу Божию, а не по подобию, сказано в других местах Библии: Быт. 1: 27; 9: 6; Сир. 17: 3²⁷.

Таким образом, с рассмотренной точки зрения, слова о подобии Божию в человеке имеют в разных местах Библии различные значения. Они обозначают как праведность (святость) человека, так и образ Божий в человеке (то есть основные способности души и ее бессмертие). Вообще, в Библии нередко одно и то же слово используется в различных (иногда в нескольких) смыслах, например: душа²⁸, дух²⁹, сердце³⁰, плоть³¹ и наоборот, разные слова могут иметь одинаковое значение (являться синонимами)³². Заметим, что слово «творение» также имеет разное значение: как создание не из чего-либо ранее существовавшего, так и создание из уже существующего (имеющегося) материала (см. об этом подробнее ч. 1, раздел 2.1).

Некоторые авторы полагают, что подобие Божие в человеке есть развитый (усовершенствованный) образ Божий, или образ, находящийся на определенной стадии (ступени) своего развития (совершенствования). Так, например, в «Православно – догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова) говорится: «Есть ли различие между образом и подобием Божиим в человеке, или нет? Наибольшая часть Отцов и учителей Церкви отвечали, что есть, и говорили, что образ Божий находится в самой природе нашей души, в ее разуме, в ее свободе; а подобие – в надлежащем развитии и усовершенствовании этих сил человеком...» (6: 456). Профессор протоиерей Ливерий Воронов в «Догматическом богословии» пишет, что подобие есть просиявший

(усовершенствованный) образ: «Данный человеку образ Божий может или тускнеть или просветляться. Приобретению богоподобия (у которого есть свои степени) соответствует просияние образа Божия; утрате богоподобия (которая также имеет свои степени) отвечает омрачение или изъязвление образа Божия... “Образ” напоминает преимущественно о даре Божиим человеку, “подобие” – о духовно-нравственной обязанности человека хранить этот дар и содействовать его просиянию» (25: 25, 26). В «Догматическом богословии» архимандритов Алипия (Кастальского-Бороздина) и Исая (Белова) сказано: «Достижение богоподобия – цель человеческой жизни. Выполнение этой задачи зависит от свободной воли человека. Подчиняясь свободно воли Божией, человек может развивать свою природу и совершенствовать “образ”...»

Действительно, добродетельная жизнь – это прежде всего совершенствование ума и укрепление воли в добре. У достигших богоподобия эти черты образа проявляются особенно отчетливо...» (16: 221). Митрополит Иерофей (Влахос) говорит: «Согласно учению отцов, мы верим, что образ есть потенциальное подобие, а подобие есть образ в действии» (48: 162).

Такое понимание соотношения образа и подобия Божия в человеке, очевидно, обусловлено предположением, что одни и те же силы (способности) души (ум, сердце, воля) относятся и к образу, и к подобию. Соглашаясь с этим в общем виде, мы, тем не менее, хотим более конкретизировать соотношение понятий «образа» и «подобия» или, другими словами, – внести некоторое уточнение в данное соотношение.

Сущность этого уточнения заключается в том, что хотя и образ, и подобие означают определенное сходство (аналогию) с Богом и включают в себя одни и те же силы души, однако речь здесь идет о разных видах этого сходства и разных сторонах этих сил. Дело в том, что ум (способность мыслить), сердце (способность чувствовать) и воля (способность исполнять принятые решения)³³ являются, по сути дела, духовными векторами, то есть характеризуются с одной стороны,

величиной (развитостью), а с другой – духовной направленностью. Так, например, при оценке ума следует использовать два критерия – развитость ума и его направленность. Развитость ума – это то, как именно мыслит (как думает) человек, насколько эффективно он может предвидеть результаты своих действий и находить решения поставленных задач. Различная степень развитости ума характеризуется, например, такими оценками, как одаренность, талантливость, гениальность. Направленность ума – это то, о чем именно мыслит человек, в каком направлении он думает: о небесном или о земном; о том как выполнить волю Божию (заповеди Божии) или как исполнить свои похотливые желания; о том как стяжать Духа Святого или как приобретать материальные блага.

Поскольку данные критерии не связаны между собою взаимнооднозначно, то один и тот же человек может одновременно обладать очень развитым умом по одному критерию и быть неразумным – по другому. Так, например, некоторые лауреаты Нобелевской премии не признают существование Бога. В то же время русский философ А. Ф. Лосев говорит, что вера в Бога – это требование предельно развитого человеческого ума (50: 189). Н. Е. Пестов пишет: «Достижения же ума здесь (для достижения Царства Небесного – П. Д.) безразличны. Изощрен ли он, умудрен ли наукой и земными знаниями – все это не имеет никакого значения при суждении о пригодности души к Царству Небесному. И если двери царства небесного широко раскроются перед простецом с чистым сердцем, то они могут оказаться закрытыми для ученого с мировым именем» (51: 168). Заметим, что при сильной развитости ума и направления его возможностей на совершение греховных поступков (во зло) человек называется «злым гением». Аналогичное можно сказать и в отношении других сил души (сердца и воли)³⁴.

Таким образом, отличие в человеке образа Божия от подобия Божия состоит в том, что образ заключается в собственно способности человека мыслить, чувствовать, исполнять свои решения, а также в бессмертии души, а подобие

– в направленности ума, сердца и воли к Богу. При этом в дихотомической (двухчастной) схеме состава человека носителем образа и подобия Божия в человеке является его душа. В трихотомической (трехчастной) схеме, полагающей человека, состоящим из духа, души и тела, ответственным за направленность душевных сил человека, или за его взаимоотношения с Богом, является дух человека³⁵. Подобие и образ не связаны между собой взаимнооднозначной связью, любой человек имеет образ Божий, но не все имеют подобие Божие, однако наличие подобия (как уже отмечалось выше) необходимо предполагает и наличие образа. Иначе говоря, «образ» является необходимым, но недостаточным условием для «подобия».

По вопросу соотношения образа и подобия можно привести следующие аналогии или отличие образа от подобия можно пояснить на следующих примерах:

– движение автомобиля, являясь векторной величиной, характеризуется двумя параметрами: скоростью и направлением. Двигатель автомобиля ответственен за скорость движения, а руль – за направление движения. Скорость и направление не связаны между собой взаимнооднозначной связью. При этом возможность изменения направления движения необходимо предполагает некоторую (ненулевую) скорость. Здесь двигатель – аналог образа, руль – подобия, автомобиль – человека;

– если взять определенный треугольник, то другие треугольники будут иметь одинаковый с ним образ, заключающийся в том, что все треугольники представляют собой фигуру, образованную отрезками прямой линии, соединяющими три точки, не расположенные на одной прямой. Однако только некоторые из них будут подобны данному треугольнику, а именно те, которые обладают определенными дополнительными признаками (например, если три стороны в этих треугольниках будут пропорциональны трем сторонам данного треугольника).

Что же касается приведенных выше слов о том, что в сотворенном мире Богу нет подобия (Ис. 40: 18, 25; 46: 5), то в

этих стихах говорится о величии и могуществе Бога, которым нет подобия в мире. Действительно, могущество Бога абсолютно (бесконечно). Бог всемогущ и нет предела Его возможностям³⁶. И нет этому подобия, так как все твари, созданные Богом, имеют лишь ограниченные возможности, дарованные (назначенные) им Богом при их создании.

«Св. Исаак Сирин отмечает, что в творении есть некая таинственная различная модальность Божественной деятельности; если, сотворив небо и землю, Бог в последовательных приказаниях повелевает материи производить все разнообразие тварного, то мир ангельских духов он сотворяет “в молчании”. Так же и сотворение человека не есть следствие данного земле повеления, как сотворение остальных живых существ: Бог не приказывает, а говорит Себе в Своем Превечном Совете: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему”. Своими повелениями Бог разделяет мир и устрояет его части; но ни ангелы, ни человек не являются, собственно, частями, они – существа личностные. Личность не часть какого-либо целого, она включает целое в себе. Согласно этому образу мыслей человек полнее, богаче, содержательнее ангельских духов³⁷. Поставленный на грани умозрительного и чувственного, он сочетает в себе эти два мира, будучи причастен всем сферам тварной вселенной. “В него, как в горнило, стекается все созданное Богом, и в нем из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию”» (цит. по 13: 82).

Глава 2. Создание человека

Мы склонны изучать небо тщательнее, чем себя самих. Не пренебрегай же чудом, заключенным в тебе. Ты убежден в своей незначительности, но дальнейшее рассуждение раскроет твое величие. Вот почему мудрый Давид, прекрасно умеющий познавать самого себя, сказал «Дивно познание Тебя через меня» (Пс. 138: 6). Чудесным образом я пришел к познанию Тебя. Каким же образом через меня? Дивно познание Тебя через меня. Познавая всю свою сложность и то, с какой мудростью устроено мое тело, а через это крохотное создание постиг великого Творца.

Свт. Василий Великий (Беседы на Шестоднев. Беседа 10)

2. 1. О понятиях: творение, создание, преобразование, рождение

Поскольку при дальнейшем рассмотрении вопросов происхождения человека будут использоваться термины: творение, создание, преобразование, рождение, проведем краткий анализ обозначаемых ими понятий.

Рассмотрим вначале термин «творение». Большинство авторов определяют этот термин как создание из ничего.

«...Самое достойное дело творения – создавать из ничего» (Немесий, епископ Эмесский) (33: 55).

«Бог сотворил мир из ничего», учит Православная Церковь (Православное исповедание. Ч. 1, отв. на вопр. 8. 18)...» (цит. по 6: 357).

«Бог сотворил все из ничего» (архимандрит Никифор) (21. См. «Творение мира»).

«Творение же и произведение состоит в том, чтоб из вне и не из существа того, кто творит и производит, произошло творимое и производимое, совершенно неподобное по существу» (прп. Иоанн Дамаскин) (5: 88).

«Священное Писание открывает нам истинное понятие о происхождении вселенной, когда учит, что она... получила начало через творение, то есть приведена в бытие из ничего» (архиепископ Антоний (Амфитеатров) (8: 81).

«Под именем творения, в строгом смысле, разумеется произведение чего-либо из ничего. И потому, когда мы говорим, что Бог сотворил мир, то выражаем мысль, что все, существующее вне Бога, произведено Им из ничтожества, из совершенного небытия в бытие» (митрополит Макарий (Булгаков) (6: 352).

Профессор В. Н. Лосский пишет: «Идея творения “из ничего” впервые была выражена в библейском повествовании (2Мак. 7: 28), когда мать, увещевая своего сына претерпеть мучения за веру, говорит: “Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего”...

Мир был создан из ничего одной только волей Божией, это – его начало» (13: 71, 86).

Архиепископ Филарет (Гумилевский) говорит о не совсем точном определении термина «сотворил», как создания из ничего, поскольку в этом случае получается, что «будто ничто представляет какую либо материю. – Священный писатель выражает ту мысль, что Бог сотворил все не из чего – либо или дал бытие миру без участия какого либо вещества» (7: 204). Такого же мнения придерживается и протопресвитер Михаил Помазанский: «Мир сотворен из ничего. Лучше сказать: приведен в бытие из небытия, как отцы обычно и выражаются, потому что если говорим “из”, то, очевидно, уже думаем о материале; но “ничто” не является материалом. Однако условно принято и вполне допустимо пользоваться этим выражением ввиду его простоты и краткости» (41: 87).

Аналогично рассуждает протоиерей Николай Малиновский: «Под именем сотворения в богооткровенном учении разумеется такое действие всемогущества Божия, которым произведено все существующее вне Бога не из чего – либо, а из не сущих, единственно свободным действием воли Божией. Отсюда, – веровать в Бога, как Творца неба и земли, значит признавать, что мир, то есть совокупность всего бытия конечного, создан Богом не только по форме (или образу своего существования), но и по материи или по сущности своей) из совершенного небытия» (10: 182. Кн. 1).

Прп. Иоанн Дамаскин дополняет определение термина «творение» тем, что творимое неподобно творящему и происходит не из его существа: «Творение же и произведение состоит в том, чтоб извне и не из существа того, кто творит и производит, произошло творимое, и производное, совершенно неподобное по существу» (5: 88).

То же находим у архимандрита Сильвестора (Малеванского) «Сотворил Бог (Быт. 1: 1 – П. Д.), то есть не сам собою произошел мир, а бытие ему дал Бог, и как дал? Не из готовой и прежде существовавшей уже материи Он только образовал или устроил его, не из Своего также собственного существа произвел его или родил, но сотворил, то есть не

только по форме, но и по материи произвел его единственно творческим актом Своей деятельности или свободной воли. До миротворения никакой материи не было, на что указывает самое молчание о ней Бытописателя, и не было, следовательно, вне Бога никакого готового материала, которым бы можно было воспользоваться для выработки из него мира. С другой стороны, если бы Бог из Своего собственного существа произвел мир, то тогда Он перестал бы быть в Самом Себе полным и неизменным Богом или всецело или некоторой частью Своею обратившись в мир, тогда кроме того не должно бы было быть и никакого существенного различия между Богом – Творцом мира и творимым Им миром» (9: 8, 9).

Протоиерей Николай Иванов рассматривает творение, как создание принципиально новой сущности. «Творение, как оно излагается в библейском Откровении и как оно может представляться вообще, есть акт возникновения чего – либо из небытия к бытию, то есть возникновение того, чего ранее не было совсем, не существовало даже в первоэлементах, даже в потенции. Принцип творения не допускает, таким образом, возникновения бытия из какого – либо “хаоса”, то есть чего – то такого, из чего сотворенное могло бы образоваться...

Автор Книги Бытия во всем повествовании о сотворении мира только три раза употребляет слово сотворил (древнееврейское бара). Во всех трех случаях речь идет о возникновении принципиально новой сущности.

Первое бара – сотворение неба и земли.

Второе бара – сотворение души живой, то есть того, что теперь в науке называется психикой.

Третье бара – сотворение человека...

От сотворения автор Книги Бытия отличает создание (библейское – асса) всех форм, которые наполняют мир» (22: 51, 52). Заметим, что по Николаю Иванову повторное создание «из ничего» какого либо уже имеющегося предмета творением не считается, так как такой предмет уже не будет являться принципиально новой сущностью.

Вообще, при описании создания мира (Быт. 1; 2) термины «сотворить, творить» в различных временных формах

встречаются (используются) в Библии:

– на церковно-славянском языке – двенадцать раз (Быт. 1: 1, 7, 16, 21, 25, 26, 27, 31; 2: 2, 3, 4);

– в Синодальном переводе – восемь раз: В начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1: 1); И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее (Быт. 1: 21); И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему... (Быт. 1: 26); И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1: 27); И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от дел Своих, которые Бог творил и созидал (Быт. 2: 3); Вот происхождение неба и земли, при сотворении их... (Быт. 2: 4);

– в Танахе, в переводе Мосад рав Кук: – пять раз (Быт. 1: 1, 21, 27) (53);

– в переводе на русский язык Торы с комментариями раввина Й. Герца – пять раз (Быт. 1, 1, 21, 27) (52).

Профессор А. П. Лопухин в комментарии к словам «сотворил Бог» (Быт. 1: 1) пишет: «здесь употреблено слово бара, которое по общему верованию как иудеев, так и христиан, равно как и по всему последующему библейскому употреблению, преимущественно служит выражением идеи божественного делания (Быт. 1: 1; 2: 3, 4; Ис. 40: 28; 43: 1; Пс. 148: 5; Исх. 34: 10; Чис. 16: 30; Иер. 31: 22; Мал. 2: 10 и др.), имеет значение творческой деятельности или создания из ничего (Чис. 16: 30; Ис. 45: 7; Пс. 103: 25–26; Евр. 3: 4; 11: 3; 2Мак. 7: 28 и др.). Этим самым, следовательно, опровергаются все материалистические гипотезы о мире как самобытной сущности, и пантеистические – о нем как об эманации или истечении Божества и устанавливается взгляд на него как на дело рук Творца, воззвавшего весь мир из небытия к бытию волей и силой Своего божественного всемогущества» (54).

В. П. Вихлянец определяет термин «творение» как «процесс создания и всякого изменения, которые Господь совершает постоянно (Ин. 5: 17; Отк. 4: 11), а также сам результат этого процесса» (55. См. «Творение»). При этом В. П.

Вихлянцев говорит: «Бог создал все видимое в мире из ничего (Евр 11: 3), сотворил человека из земного праха и дал ему жизнь. Верующих во Христа, рожденных от Духа Святого, Священное Писание называет “новым творением” (2Кор. 5: 17; Гал. 6: 15; Еф. 2: 10). Люди во все века, вглядываясь в бесконечное многообразие природы, верили, что ничто не происходит без воли и участия Божия. Суммируя такие размышления ученых, немецкий математик и философ 17 в. Лейбниц пришел к заключению, что никакое движение вообще невозможно само по себе, без постоянного творческого акта Бога, то есть, что Бог все творит вновь в каждое следующее мгновение» (55. См. «Творение»).

Рассмотрим мнение русского религиозного философа С. Л. Франка³⁸.

«В традиционном учении о сотворении мира и человека Богом надо отличать его религиозное существо не только от мифологической формы библейского рассказа (что само собой разумеется и признается и традиционным богословием)³⁹, но и от догматической формулы, в которой оно выражено. Эта формула говорит, что Бог сотворил мир “из ничего”⁴⁰. В чисто религиозном смысле учение о “сотворении мира из ничего” есть вообще не учение о возникновении мира, а выражение непосредственного ветхозаветного, воспринятого христианством сознания о безусловной зависимости не только существа, но и бытия мира от его единственной первоосновы – Бога. Мир и человек не имеют никакой имманентной⁴¹ основы в себе самих, лишены всякой самоутвержденности; их бытие имеет лишь трансцендентную⁴² им самим основу, всецело опирается на Бога, есть выражение “воли” Бога, дарующей им бытие» (71: 416, 417).

В «чисто религиозном смысле учение о “сотворении мира из ничего”» как раз и представляет собой именно учение о возникновении мира. А осознание «безусловной зависимости не только существа, но и бытия мира от его единственной первоосновы – Бога» характеризуется (выражается) в христианстве понятием «Промысел Божий»⁴³.

«Идея сотворения мира “из ничего” (или “не из чего-либо”), с отказом от дальнейшего положительного уяснения ее смысла, несет с собой ту опасность, что ее скрытый смысл есть утверждение абсолютного, ничем не ограниченного бесконечного всемогущества Бога. В связи с основной религиозной тенденцией ветхозаветного сознания – и в прямой противоположности сознанию античному – все “сотворенное” мыслится каким-то сущим “ничто”, бессильным, инертным, пассивным произведением Божьей творческой воли. При таком понимании проблема теодицеи – проблема совмещения зла с бытием Бога – оказывается абсолютно неразрешимой (или ведущей к отрицанию самой реальности зла). В сочетании с идеей всеблагости и всеведения Бога становится совершенно необъяснимым и непонятным факт несовершенства творения» (71: 419, 420).

По мнению С. Л. Франка, положение о всемогуществе, всеблагости и всеведении Бога противоречит несовершенству созданного Им мира (ибо, если Бог всемогущ, всеблаг и всеведущ, Он создал бы более совершенный мир). Под совершенным миром здесь, очевидно, имеется в виду не мир, лежащий во зле⁴⁴, а мир, где все подчиненно воле Божьей, то есть мир, находящейся в добре.

Однако, с таким мнением нельзя согласиться. Действительно, из положения (посылок) о всемогуществе, всеблагости и всеведении Бога совсем не следует умозаключение о том, что мир должен быть сотворен без возможности греха. Конечно Бог, в силу Своего могущества мог бы принудительно создать мир, в котором все разумные твари выполняли бы Его волю. Однако это был бы не мир святости, а мир роботизированных созданий. Ведь и святость, и греховность являются результатом именно свободного волеизъявления (выбора). Нельзя стать святым, не имея при этом возможности совершить грех. Также нельзя стать и грешным, не имея возможности совершить праведный поступок (см. об этом подробнее ч. 2, гл. 3).

Вообще, как уже говорилось, в сотворенном мире «все создания Божии совершенны, и совершенство их состоит в том,

что каждое из них вполне достаточно для цели, к которой предназначено...» (6: 377). «При сотворении все было хорошо весьма, то есть, чисто, прекрасно и безвредно» (20: 27). «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой» (Быт. 1: 31)⁴⁵. Однако, в созданный Богом гармоничный и совершенный мир⁴⁶ разумные и обладающие свободной волей существа внесли разлад и грех (вначале ангел – Денница, а затем и первые люди – Адам и Ева). Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Бог не есть ни виновник, ни творец зла. Посему заблуждают те, которые говорят, что некоторые из страстей естественны душе; они не понимают того, что мы сами природные свойства к добру превратили в страсти» (87: 207. Слово 26, гл. 155).

Таким образом, проблема совмещения зла с бытием Бога вовсе не оказывается «абсолютно неразрешимой (или ведущей к отрицанию самой реальности зла)», а наоборот, легко и логично решается отцами и учителями Церкви с использованием понятия «свободная воля» (см. об этом подробнее в гл. 4). При этом человек – венец Божьего творения – не является бессильным, инертным, пассивным произведением Божьей творческой воли, а является свободной и творческой личностью, призванной к обожению и способной, как совершать грехи, так и уклоняться от них.

«...Бог при сотворении не имеет дело с каким-либо материалом, чуждым Ему Самому и независимо от Него существующим. Но Он и не “творит из ничего”. Его творчество есть, как и всякое творчество, формирование материала. Но только этот материал Он полагает Сам; этот материал есть “иное Самого Бога”, – начало, которое Сам Бог противопоставляет Себе как “иное”... Творение мира есть формирование, расчленение и согласование этого материала, внедрение в него актуальности и завершенности Бога...

Материал, из которого Он (Бог – П. Д.) творит, есть... Его собственное порождение, – начало “иного”, как бы выделенное Им из Себя Самого. Но этот материал есть, и притом не как чистая пассивность, неопределенность, податливость любому воздействию, а как живой бесформенный динамизм, требующий

для своего оформления некоего обуздания, вложения в творческий план... И все же этот Вселенский Гений должен считаться с анархическими, беспорядочными силами формируемого Им материала и может осуществлять Свое творчество лишь постепенно, последовательным рядом творческих усилий, направленных на все большее совершенствование материала (конечно, все это – в указанной перспективе, именно с точки зрения самого творения). Всемогущая, т. е. всепревозмогающая, сила Творца совместима, таким образом, с моментом драматизма, напряженного творческого усилия – и с относительным несовершенством Его творения. Но творчество – в перспективе самого творения – продолжается; само бытие мира есть, как указано, его продолжающееся сотворение. Подобно человеку-творцу, и Творец мира не может сразу и сполна, с полной адекватностью актуализировать, воплотить свой творческий замысел. Он выражает этот свой творческий замысел либо в последовательном ряде отдельных своих творений, либо же в неустанной переделке, исправлении, варьировании деталей Своего творения; и так как всякая множественность подчинена единству, то обе эти возможности суть в конечном счете лишь переходящие друг в друга варианты совершенствования, происходящие силою неустанного творческого напряжения. Мировая и человеческая история со всем присущим ей трагизмом есть выражение напряженного трагического бора творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма Его материала – чистой потенциальности бытия» (71: 424–426).

Здесь С. Л. Франк продолжает тему об отсутствии у Бога абсолютного (безграничного) могущества, в результате чего Бог «должен считаться с анархическими, беспорядочными силами формируемого Им материала и может осуществлять Свое творчество (то есть творение – П. Д.) лишь постепенно». При этом, под собственно творением мира понимается «формирование, расчленение и согласование этого материала, внедрение в него актуальности и завершенности Бога», а также поддержание бытия мира⁴⁷. Приведем также еще один довод,

используемый С. Л. Франком для обоснования такого понимания творения мира (то есть творения при ограниченном могуществе Бога): «Никакие богословские ухищрения не в состоянии примирить идею безграничного всемогущества Божия с христианской идеей страдающего Бога – Бога, из любви к миру ставшего вольным соучастником трагедии мировой жизни» (71: 420).

Однако, как уже говорилось (см. сн. 14), творение мира и есть, в первую очередь, творение начального материала – первобытного вещества, а поддержание бытия мира является Промыслом Божиим, а не Его творением. Что же касается не мгновенного, а последовательного создания мира (в течение шести дней), то это также не является обоснованием ограниченного могущества Бога. При понимании могущества Бога как бесконечного, данное положение (о постепенном создании мира) понимается как желание Бога именно таким образом (то есть постепенно) создать мир по каким-то известным Ему (а для нас пока непонятым) причинам.

Рассмотрим теперь вопрос о том, как «примирить идею безграничного всемогущества Божия с христианской идеей страдающего Бога». Если рассматривать данный вопрос только с точки зрения могущества Бога (иначе говоря, только с позиции силы), то, действительно, можно прийти к выводу об ее ограниченности. Однако, как известно «не в силе Бог, а в правде!»⁴⁸. Ведь даже у людей, являющимися образами Божиими, существует понятие правды, справедливости. Общеизвестно, например, что некоторые люди, по зову совести, шли на дуэль за свою честь, за правду, за справедливость. Таким образом, эти духовные понятия были для них важнее даже собственной жизни. Так почему же мы не можем предположить, что у абсолютно всемогущего, всеблагого, всемилостивого, всеправедного Бога также имеются понятия правды и справедливости, которые Он не хочет нарушать. Как говорит профессор В. Н. Лосский: «Не следует, действительно, представлять себе Бога ни конституционным монархом, подчиняющимся какой-то Его превосходящей справедливости, ни тираном, чья фантазия – закон вне всякого порядка и

объективности. Справедливость – не какая-то абстрактная превосходящая Бога реальность, а одно из выражений Его природы. Так же как Бог творит свободно, но проявляет Себя в строе и красоте творения, Он проявляет себя и в Своем правосудии: Христос, Который есть Само правосудие, подтверждает во всей полноте правосудие Бога. Для Сына дело не в том, чтобы чинить какой-то убогий суд, доставив бесконечное удовлетворение не менее бесконечной мстительности Отца...

Правосудие Бога в том, чтобы человек не был больше разлучен с Богом, чтобы человечество восстановилось во Христе, истинном Адаме. И Григорий Богослов заключает: “Не очевидно ли, что Отец принимает эту жертву не потому, что Он ее требовал или как-то в ней нуждался, но по домостроительству нужно было, чтобы человек освятился человечеством Бога, нужно было, чтобы Сам Он освободил нас, победив тирана собственной Своей силой, чтобы снова Бог призвал нас к Себе через Своего Сына, посредника, все совершающего во славу Отца, Которому Он во всем послушен... Остальное же да будет почтено молчанием”» (13: 284, 285).

Митрополит Сурожский Антоний по данному вопросу пишет: «Мы видим тоже, когда речь идет о Боге как о Творце, что Бог является любовью в дивном и вместе с этим, да, в трагическом смысле слова. Трагическом, потому что сотворение мира, который будет независим, свободен в своем выборе собственной судьбы, трагично. Не напрасно Апостол говорит о Христе, что Он – Агнец Божий, закланный до сотворения мира (Ин. 1: 29). Бог знал, что будет, и был готов на то, чтобы принял смерть Единородный Его Сын, ставший человеком. Еще в самом действии сотворения есть жертвенность, потому что поставить по свободной своей воле, без всякого принуждения, только по влечению непостижимой для нас любви другое существо перед своим лицом с правом отречься, с правом, что это существо отвернется от Творца, отбросит любовь, захочет самостоятельной жизни вне Бога, вне любви, – требует жертвенной крестной любви со стороны того, кто творит. И Бог

так сотворил мир. Он, свободный, ничем непринужденный, будучи за пределом всякого принуждения, поставил лицом к лицу Себе целую тварь и дал ей власть над Собой: ты можешь отказаться от Меня и уйти, а Я тебя буду любить всей жизнью Своей Божественной и всей смертью Сына Моего Единородного.

Поэтому когда мы говорим о сотворении мира, мы говорим о жертвенной Божественной любви, и когда мы говорим о кресте и о спасении, то говорим о жертвенной крестной любви.

Есть в так называемом “Житии” протопопы Аввакума место, где он то ли цитирует, то ли сам от себя выражает свое представление о случившемся. Он так описывает Божественный Совет, предтварный совет: И сказал Отец Сыну: Сын Мой, сотворим мир и человека. И Сын ответил: Да, Отче. И Отец продолжал: Но человек отречется от Нас, и для того, чтобы его спасти, Тебе нужно будет стать человеком и умереть за него... И Сын ответил: Да будет так, Отче!... И мир был сотворен» (70: 254, 255)⁴⁹.

Митрополит Сурожский Антоний, в отличие от Франка С. Л. (считающего, что творение мира есть формирование, расчленение и согласование первобытного вещества) полагает, что творение представляет собою создание из ничего начального материала (первобытного вещества) – хаоса, а дальше происходит формирование этого материала: «Во – первых, и в русском тексте, и во всех переводах, которые мне выпадало читать, то есть в английском, во французском, в немецком и греческом, говорится, что сотворил Бог небо и землю (Быт. 1: 1), и дальше речь идет о том, что Бог творит изо дня в день нечто, все новое. Если вы возьмете этот отрывок – и это я говорю не по своему знанию, а потому что читал у людей более ученых, чем я, – то вы обнаружите, что слово “творить” употреблено только один раз: Бог сотворил небо и землю. А дальше употребляется другое слово, которое нам описывает работу как бы ремесленника, который, да, творит, но творит из уже существующего материала. В английском языке можно было бы сказать *fashions*, то есть дает форму, дает облик тому, что уже существует зачаточно. На это надо обратить внимание:

момент сотворения – уникальный момент: до того ничего не было. А что случилось потом? Случилось то, что прозвучало слово, то есть Бог сказал: “Будь!”, “Существуй” – и никогда до того не бывший мир вдруг оказался перед лицом Божиим.

И этот момент еще характеризуется в Ветхом Завете словом, которое опять-таки на всех языках усложняет понимание несмотря на то, что это единственный способ, которым это понимание до нас доходит: создан хаос. Что значит хаос? Для нас хаос – это беспорядок; когда мы говорим о хаосе, мы думаем о том, на что похожи, скажем, города, которые подверглись бомбардировке или сгорели. Но здесь смысл этого термина не таков. Здесь хаос – это совокупность всех возможностей, которые у твари были для того, чтобы родить из себя самой все многообразие нашего мира, больше того: родить все то, о чем мы и не знаем, чего тогда еще не было, а теперь уже нет. То есть этот хаос – не мертвый, это совокупность всех возможностей, которые должны расцвести. И над этим хаосом как бы дышит Святой Дух, вызывая из него все, что этот хаос может родить. В этом хаосе ничего мертвого нет, есть только возможное, и это возможное делается действительностью. Вот это – второй момент, на который я хотел обратить ваше внимание» (26: 514, 515).

В другом месте митрополит Сурожский Антоний пишет: «В ветхозаветном тексте шестоднева употребляются три различных слова, когда речь идет о творении⁵⁰. Только в первом случае, когда говорится о сотворении мира, Бог произносит слово – и то, чего не было возникает. В других местах слово указывает на то, что нечто творится из уже имеющегося материала, получает форму, состав. И еще другое слово употребляется, когда говорится о творении живых существ, когда появляется не материальный мир, а новое измерение материальности – жизнь. И еще иначе говорится о сотворении человека по образу и по подобию Божию» (26: 390).

В иудейском богословии по вопросу различения действий при создании мира говорится:

– «В рассказе о семи днях сотворения мира приводятся три глагола, отображающие разный уровень произведенного

действия: “сотворил” (бара), “создал” (яцар) и “сделал” (аса). Слово “сделал” (аса) означает простое действие без изменения формы. Подобное действие в русском языке обозначается глаголами “перенёс”, “поставил”, “взял” и другими. Слово “создал” (яцар) означает более сложное действие: придание существующей материи некоторой формы. Например, скульптор берёт кусок бесформенной глины и создаёт скульптуру. Глина осталась та же, но возникла не существующая до сих пор форма. Ивритское слово “форма” – “цура” образовано от того же корня что и глагол “яцар”, который характеризует любую созидательную деятельность человека. Слово “сотворил” (бара) означает действие, при котором создается сама материя, которой до этого не существует, а после ей придается определенная форма. Такое действие не по силам человеку. Это уровень Творца. Такое действие на языке еврейских мудрецов называется “еш миайн” – “что-то из ничего”. Из ничего Всевышний создаёт материальную действительность. В рамках человеческой логики невозможно представить, как из ничего получается что-то» (р. Захария Матитьяу) (56);

– «Глагол бара (“творить”) используется в Торе только для описания Божественного акта. Действие человека обозначается глаголами “делать”, “формировать”; “творить” Тора понимает только как “создать из ничего” (сказуемые, выраженные глаголами “делать” и “формировать”, во многих местах текста служат также для описания действий Всевышнего)» (52. См. комментарий Сончино к Быт. 1: 1).

С учетом сказанного выше о творении, дадим следующее предварительное определение термину «творить»⁵¹. Творить – означает создавать что-либо не из чего-либо (без использования чего-либо) ранее существовавшего. При этом сам результат творения происходит не из существа творящего и не подобен ему по существу. При таком определении повторное создание «из ничего» также является творением.

В различных работах термин «творение» часто употребляется в смысле глагола «творить». Однако непосредственно термином «творение» в Библии обозначается не процесс создания, а его результат, то есть «тварь»⁵².

Процесс же создания обозначается в Библии глаголом «творить, сотворить»⁵³, а не существительным «творение».

Вообще творение (как процесс) является одним из вариантов (типов) создания (как процесса), то есть термин создание является более общим, чем творение, включает его и, в связи с этим, может заменять его. Другим вариантом создания является преобразование – создание чего-либо из уже имеющегося материала и/или имеющихся частей. Особым вариантом преобразования является рождение, которое «... состоит в том, что из существа рождающего выводится рождаемое, подобное по существу» (5: 88). Иными словами, «способность же к рождению – это – рождать из самого себя, то есть из собственной сущности, подобного по природе» (5: 88).

Вместе с этим, в Библии, в том числе и в Книге Бытия, нет строгого разделения в употреблении слов (терминов) «творить» и «создавать». Так, например, с одной стороны, о человеке говорится, что он сотворен⁵⁴. С другой – что он создан⁵⁵. При этом, оба слова встречаются и в едином контексте⁵⁶. Аналогичное можно сказать и в отношении других созданных объектов, как живой, так и неживой природы⁵⁷. Иногда слово творить используется и в других смыслах (значениях), например: творить милость, благодеяния, благо (Быт. 24: 12, 14; 32: 10; Пс. 118: 65); творить суд, правду (2Цар. 8: 15; 3Цар. 10: 9; 2Пар. 9: 8; Иез. 33: 14, 16, 19); творить чудо (Мк. 9: 32; Пс. 77: 4, 12, 43; 85: 10; Ин. 3: 2); творить волю (Ин. 4: 34). Слова «творить» и «делать» также могут использоваться как синонимы и в едином контексте: «и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин. 5: 29).

В религиозной, в частности богословской, литературе, термин «творить» также часто употребляется в значении «создать из уже имеющегося материала», например: «И вот, Бог берет несколько земли, и творит из нее тело человека» (11: 72); «И взял Господь у Адама во время сна ребро, и создал из него жену... Господь не вновь создал женщину, а сотворил ее уже из готового вещества – ребра Адамова, и создал после мужа...» (11: 394).

Вообще слово «творение» в русском языке может иметь различный смысл. Оно означает: живое существо (какое она милое творение!); произведение, сочинение (Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского. Избранные творения); продукт творчества (плод работы скульпторов, художников, писателей и других творческих работников). Слово «творить» также имеет различные значения: создавать, производить, делать, совершать что-нибудь, готовить (творить себе кумира; творить добро, молитву, чудеса и пр.) (57: 663. См. «Творение», «Творить»).

В заключении данного раздела отметим, что богословский смысл глагола «творить», как создания чего-либо без использования при этом чего-либо ранее существовавшего, или создания «из ничего», в силу своего определения предполагает отсутствие каких-либо сил природы. Иначе говоря, процесс творения происходит без использования материи, наделенной какими-либо свойствами. Вместе с этим, данное положение не является дополнением к понятию «творить», оно является лишь прямым выводом (следствием) из определения этого понятия. Поэтому, понятие «творить» не нуждается в дополняющем разъяснении, что процесс творения происходит без использования сил природы, как это иногда делается в некоторых работах (поскольку, как уже говорилось, это разъяснение является не дополнением, а прямым выводом из определения понятия «творить»).

2.2. О создании Адама

2.2.1. Обзор мнений

О происхождении первого человека в Писании сказано: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). Выделим здесь следующие вопросы создания человека:

– Что понимать под человеком, созданным из праха земного?

– Что непосредственно произошло в результате вдуновения в лицо человеку дыхания жизни?

– Каково временное соотношение между созданием человека из праха и вдуновением в лицо его дыхания жизни?

По каждому из приведенных вопросов существуют различные мнения. Рассмотрим некоторые из них.

Свт. Иоанн Златоуст говорит, что из праха (персти) сначала было создано тело, которое до вдуновения Божиего было неподвижным (мертвым). Последующее после этого вдуновение дало телу жизненную силу, составляющую существо души (в другом варианте – дало телу разумную душу). При этом святитель не уточняет (не конкретизирует), была ли душа вдунута Богом или появилась каким либо другим образом в результате дыхания Божиего: «В самом деле, подумай о порядке создания (человека), и размысли, что такое был он прежде вдуновения Господня, которое стало для него дыханием жизни, – и стал душою живою? Он был просто истуканом бездушным, бездейственным и ни к чему негодным, так что все столько возвышающее его преимущество состоит в том Божием в него дуновении...

Итак, когда слышишь, что Писание говорит: сотворил Бог человека, понимай эти слова в том смысле, как и выражение: да будет, также, когда слышишь, что Бог вдунул в лице его дыхание жизни, разумея, что Он, как произвел безтелесные силы, так благоволил, чтобы и тело человека, созданное из персти, имело разумную душу, которая могла бы пользоваться телесными членами. Это тело, будучи создано по повелению Господа, лежало, как орудие, которое нуждается в двигателе,

или – лучше сказать – как лира, нуждающаяся в том, кто, при помощи своего искусства и ума, умел бы при помощи своих членов, как струн, возносить ко Господу приличную песнь. Вдунул, говорит, в лице его дыхание жизни и стал человек душою живою. Что значит: вдунул дыхание жизни? То, что Он восхотел и повелел, чтобы это созданное тело имело жизненную силу, которая у этого животного стала душою живою, то есть действующую и могущую выказывать свое искусство посредством движения членов...

С человеком было не так (как при создании животных – П. Д.), но прежде создается тело из персти, а потом дается ему жизненная сила, которая и составляет существо души ... при сотворении самого человека прежде является тело, а потом уже, что драгоценнее (его) – душа. Как бессловесная, предназначенная и на пользу и на службу ему, создаются прежде человека, чтобы тот, кому надлежало пользоваться ими, имел уже готовую услугу, так и тело создается прежде души, чтобы, когда по неизреченной мудрости Божией, создана будет, душа, можно ей было показать свою деятельность движением тела» (58: 100, 104, 105).

Аналогичного мнения придерживается архимандрит Сильвестр (Малеванский): «По изображению Бытописателя, Бог, вознамерившись создать человека, творит сперва тело его, творит его, хотя из земли, то есть из готовых уже земных и стихийных начал, но особеннейшим образом, являя в сем случае Свое особенное и непосредственное участие ... когда Бог создал человека, взяв персть из земли, тогда вдунул в лицо его дыхание жизни, вследствие чего только человек имел стать человеком с душою живою. Не будь, следовательно, божественного вдуновения дыхания жизни в тело человека, имеющего уже лицо или полное очертание человеческое, человек не был бы живым или полным, настоящим человеком ...» (9: 188, 189).

Архиепископ Филарет (Гумилевский) и протоиерей Григорий Дьяченко также считают, что Бог вначале создал бездушное (мертвое) тело человека, а затем произвел душу. При этом душу Бог вдохнул (вдунул) в человека: «Из персти земной Бог

образует телесный организм, в который вдыхает дыхание жизни, душу (Быт. 2: 7). ... Здоровое размышление должно признать несомненным, что человек создан во времени и, следовательно, Богом, что тело его как обращающееся в землю, должно иметь начало из земли, что дух его бессмертный – происхождения высшего» (7: 303, 307); «И вот Бог берет несколько земли, и творит из нее тело человека: вышло прекрасное тело человеческое, но тело мертвое, бездушное, как статуя; глаза не видели, уши не слышали, уста не отверзались, ноги не ходили: словом, оно было без души, без жизни. И вот, Бог вдыхает в лицо человека душу, дыхание жизни. И человек стал тотчас настоящим человеком, стал и видеть, и слышать, и говорить, и чувствовать, и ходить, и действовать; этого мало; он начал все понимать, всем повелевать. Сотворив человека из земли, Бог посему назвал его Адамом, то есть земляным» (11: 72).

О том, что Бог вдохнул в человеческое тело душу говорят и другие авторы, например: блж. Августин: «О душе же, которую Бог вдунул в человека дыханием в лице его, я утверждаю только, что она от Бога, но не субстанция Его...» (59. Кн. 7. Гл. 28, § 43); Великий Кирилл: «... дыханием Своим Бог вдохнул в человеческое тело душу...» (цит. по 5: 412); блж. Феодорит: «божественный Моисей говорит, что сначала было образовано тело Адама, а потом от Бога вдунута была душа» (цит. по 6: 431), «Бог создал тело из персти, вдунул в него душу и тем показал два естества, а не три» (цит. по 40: 185); свт. Тихон Задонский: «... Бог ... создал человека из земли, и вдохнул в него душу живую...» (цит. по 24: 1159); архиепископ Антоний (Амфитеатров): «...потом, в приготовленное таким образом тело вводит душу, и не простым повелением – да будет, но Сам вдыхает ее дуновением уст Своих...» (8: 108); архимандрит Сильвестр (Малеванский), «...первозданный человек стал душою живою, то есть истинным и действительным человеком, а вместе с сим и человеком по образу Божию, только после того, когда Бог вдунул в лице его дыхание жизни или душу (Быт. 2: 7)» (9: 260, 261); протоиерей Николай Малиновский: «...по совету Своему Бог творит человека ... особенным действием,

именно: Сам возьмет персть земную из нее образует тело человека ... потом в приуготовленное таким образом тело вводит душу ... Сам вдыхает ее дуновением уст Своих ... его (человека – П. Д.) душа есть дыхание уст Божиих, то есть она хотя и не есть в собственном смысле часть дыхания или существа Божия, но она богоподобна...» (10: 226, 227. Кн. 1). Та же мысль высказана архимандритом Никифором: «Сотворив первого человека Адама из земли, Бог вдунул в него “дыхание жизни”, то есть “душу, существо духовное и бессмертное” (Быт. 26, 27). По смерти душа возвращается к Богу, который дал ее (Еккл. 13: 7)» (60. См. «Душа человеческая»).

Заметим, что в иудейском богословии, при толковании Быт. 2: 7, также говорится, что душа человека была вдохнута в него Богом: «Это словосочетание (имеются в виду слова “существом живым, буквально душою живой” – П. Д.) может пониматься как “живой организм”. Но Онкелос, выполнивший во II в. н.э. перевод Торы на арамейский язык, переводит “душа живая” как “душа говорящая” (“Перевод Онкелоса” не является дословным, он представляет собой своеобразный комментарий). Таким образом, Онкелос указывает на то, что душа человека, которую Сам Творец вдохнул ему в ноздри, отличается от души животного, выпущенной землей: душа человека сразу же дала ему возможность мыслить и выражать свои мысли словами (Сончино)» (52).

Прп. Серафим Саровский придерживается иного мнения. Он считает, что Адам до вдуновения Божиего уже был живым существом и имел, помимо тела, также душу и дух. При этом все эти три части человека были созданы из персти земной, а в лицо была вдунута благодать Божия, от которой душа стала бессмертной⁵⁸: «...Очень уж мы стали невнимательны к делу нашего спасения, отчего и выходит, что мы многие слова Священного Писания приемлем не в том смысле, как бы следовало. А все потому, что не ищем благодати Божией, не допускаем ей по гордости ума нашего вселиться в души и потому не имеем истинного просвещения от Господа, посылаемого в сердца людей, всем сердцем алчущих и жаждущих правды Божией. Вот, например: многие толкуют, что

когда в Библии говорится – вдунул Бог дыхание жизни в лице Адама первозданного и созданного Им от персти земной, что будто бы до этого не было души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна, созданная из персти земной.

Неверно это толкование, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как св. апостол Павел утверждает, да будет всесовершенен ваш дух, душа и плоть в пришествии нашего Иисуса Христа. И все три сии части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим животным существом, подобно другим живущим на земле одушевленным Божиим созданиям. Но вот в чем сила, что если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его сего дыхания жизни, то есть благодати Господа Бога Духа Святого от Отца исходящего и в Сыне почивающего и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни был он совершенно превосходно создан над прочими Божиими созданиями, как венец творения на земле, все-таки пребыл бы неимущим внутри себя Духа Святого, возводящего его в Богоподобное достоинство, и был бы подобен всем прочим созданиям, хотя и имеющим плоть, и душу, и дух, принадлежащие каждому по роду, но Духа Святого внутри себя неимущим. Когда же вдунул Господь Бог в лице Адамово дыхание жизни, тогда-то, по выражению Моисееву, и Адам бысть в душу живу, то есть во всем Богу подобную, как и Он, на века веков бессмертную» (61: 55).

Свт. Феофан Затворник также полагает, что созданное из праха тело было живым, причем оживлялось оно душою животною, очевидно, созданной тоже из праха⁵⁹. После создания тела, в результате вдуновения душа животная, от воздействия Духа Божиего, стала душою человеческой и животное в образе человека стало собственно человеком: «Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетерька, или живое тело? Оно было живое тело – было животное в образе человека, с душою животною. Потом Бог вдунул в него дух Свой – и из животного стал человек – ангел в образе человека...

В человеке надо различать душу и дух. Дух содержит чувство Божества: совесть и ничем не удовлетворимость. Оно есть та сила, которая вдохнута в лице человека при сотворении. Душа – низшая сила, или часть той же силы, назначенной на ведение дел земной жизни. Она такая сила, как душа животных, но возвышенная ради сочетания с нею духа. Дух из Бога, сочетавшись с душою животных, возвел ее на степень души человеческой» (62: 344, 346).

У Протопресвитера Михаила Помазанского другое мнение о природе души: «Тем более возвышенный взгляд внушается нам словом Божиим на природу души. При создании души Бог ничего не взял для нее от земли, а наделил ею человека одним Своим творческим дуновением. Это ясно показывает, что, по мысли слова Божия, душа человеческая представляет собой сущность, совершенно отличную от тела и от всего вещественного и стихийного, имеет природу не земную, а премирную, небесную. Высокое преимущество души человеческой сравнительно со всем земным выразил Господь Иисус Христос в словах: “Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?” (Мф. 16: 26). Господь наставлял учеников: “И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить” (Мф. 10: 28)» (41: 104; 64: 83, 84).

Свт. Григорий Богослов говорит: «Душа есть Божие Дыхание, и, будучи небесной, она терпит смешение с перстным...

Так рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества. Так из персти и дыхания создан человек – образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Посему как земля привязан я к здешней жизни, как частица Божественного – ношу в груди любовь к жизни будущей...

Как тело, первоначально растворенное в нас из персти, стало впоследствии потоком человеческих тел и от первоначального корня не прекращается, в одном человеке заключая других, так и душа, вдохнутая Богом, с тех пор

сопривходит в образуемый состав человека, рождаясь вновь, из первоначального семени уделаяемая многим и в смертных членах всегда сохраняя постоянный образ» (Слово 7) (31: 130–132); «Во мне двоякая природа; тело сотворено из земли, потому и преклонно к свойственной ей персти; а душа есть Божие дыхание, и всегда желает иметь лучшую участь пренебесных» (цит. по 6: 446).

Из дословного понимания того, что «душа есть Божие дыхание» и «из персти и дыхания создан человек» можно сделать вывод, что персть и дыхание Божие являлись как-бы исходными материалами при создании (для создания) человека. Именно так и считает прп. Анастасий Синаит: «Душа же произошла не из земли и не из воздуха, не из воды, не из огня, не из света, не от солнца, не из облака и не из другой какой-нибудь субстанции или тварной сущности, видимой или умопостигаемой, но из самой пречистой, вечной, непостижимой, неизъяснимой, невидимой, безобразной, бессмертной, нетленной, неосязаемой, непреходящей и бестелесной природы Бога получила творение и происхождение, чрез оное божественное вдуновение, наша богообразная, богодарованная, богоподобная и богосозданная душа, происшедши как бы из некоего источника жизни живой и животворящей, будучи сотворена светом, как бы из сокровищницы света, исшедши чрез уста Божии и родившись как бы из некоего океана вечного аромата, как бы веяние благоухания, и вселившись в Адаме...

...тело его (человека – П. Д.) образовал Бог Своими собственными и Божественными руками, душу же, как невидимую, от совершенно невидимой души Своей Он произвел чрез вдуновение и, как думает Григорий, создал из Себя Самого, а не вложил ее в нас из того, что вне Его...

Ибо душа, как созданная из бессмертного и непреложного существа Бога, чрез вдуновение, хотя и преступила заповедь древа, однако осталась в своем нетлении и бессмертии по образу и подобию Божию... (65: 26, 27, 29).

Однако если персть действительно являлась исходным материалом для тела, то понимание дыхания Божиего, как исходного материала для души или саму душу, является

необоснованным. Действительно, из того, что душа человека создана из Божиего дыхания (Духа Святого), то есть из существа Божиего, следует, что и сама душа является чистейшим Духом. Иначе говоря, в этом случае, душа обладает Божественной природой и является Богом⁶⁰. При этом сам человек также становится, по сути дела, Богом в человеческом теле и, следовательно, безгрешным.

Неправильность предположения образования души из существа Божиего достаточно очевидна для признания его, по словам свт. Иоанна Златоуста, неразумным: «Здесь некоторые неразумные, увлекаясь собственными соображениями, ни о чем не мысля богоприлично, не обращая внимания и на приспособительность выражений (Писания), дерзают говорить, что душа произошла из существа Божия. О, неистовство! О, безумие! Сколько путей погибели открыл диавол тем, кто хотят служить ему! И чтобы понять это, посмотри, какими противоположными путями идут эти люди. Одни из них, ухватившись за выражение: вдунул, говорят, что души происходят из существа Божия; другие, напротив, утверждают, что они превращаются даже в сущность самых низких бессловесных. Что может быть хуже такого безумия? Так как ум их омрачился и они не познали истинного смысла Писания, то и несутся, как потерявшие духовное око, в противоположные друга другу пропасти, одни возносят душу выше того, чего она заслуживает, а другие низводят ниже надлежащего» (58: 103).

Митрополит Иерофей (Влахос) пишет: «Свт. Иоанн Златоуст, объясняя это дуновение Божие, говорит, что предположение, будто дуновение Бога было душой, душа же была передана от сущности Божией через рот Адама, “исполнено не только невежества, но и бессмыслицы”. Ведь если бы это было правдой, то душа не была бы в одном человеке мудрой, а в другом – глупой и неразумной; в одном – праведной, а в другом – неправедной. Сущность Бога “не разделяется и не изменяется, но пребывает неизменной”. Следовательно, дуновение Бога было “действием Святого Духа”. Как Христос сказал “примите Духа Святаго” (Ин. 20: 22), так и божественное дуновение, “называемое так по-

человечески, есть поклоняемый и Святой Дух». Согласно словам святителя душа – это не частица Бога, но действие Пресвятого Духа, Который сотворил и создал душу, однако сам не стал ею. «Изойдя, этот Дух не сделался душою, но сотворил душу; не сам преложился в душу, но создал ее. Ибо Дух Святой соиздатель, и он принимает участие и в создании тела, и в создании души. Ведь Отец, Сын и Дух Святой божественной силою творят создание»» (48: 101, 102). Аналогично рассуждали и другие авторы, например: «Сама душа не есть некоторая часть сущности Божией; но тем вдуновением обозначается ее природа, потому что разумная душа – дух» (блж. Феодорит) (цит. по 5: 412); «...дыханием Своим Бог вдохнул в человеческое тело душу; но что это дыхание Божие не есть сама именно душа» (Великий Кирилл) (цит. по 5: 412).

Очевидно, что свт. Григорий Богослов в «Словах 7, 38, 45» имел в виду не происхождение души из существа Божиего, а то, что Бог Своим вдуновением вложил в человека жизнь: «...художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство невидимое и видимая природа, созидает, говорю, человека. И из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир, в малом великий, – поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему Царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого» (Слово 45) (31: 92) (см. также Слово 38 (31: 112)).

Приведем по данному вопросу мнения других авторов. «Понимая эти слова (о том, что душа есть Божие Дыхание и что из персти и дыхания создан человек – П. Д.) буквально, мы должны были бы вывести из этих двух отрывков заключение о нетварном характере души и видеть в человеке некоего бога, отягченного телесной природой, или же, по крайней мере, видеть в нем некое смешение Бога и животного. Понятое так сотворение человека по образу Божию противоречило бы христианскому учению, которое видит в человеке существо,

призванное достигать единения с Богом, становится богом по благодати, но никак не видит в нем Бога по самому его происхождению. Не говоря уже о других невероятных последствиях подобного предположения, в этих условиях не была бы понятна проблема зла: либо Адам не мог согрешить, будучи Богом по своей душе – частице Божества, либо первородный грех отразился бы на Божественной природе – в Адаме согрешил бы Сам Бог. Св. Григорий Богослов не мог поддерживать подобной точки зрения. В своем слове о человеческой природе он обращается к своей душе: “И если ты – Божие дыхание и Божий жребий, как сама думаешь, то отложи неправду и тогда поверю тебе... Как же ты возмущаешься столько от приражений губительного Велиара, хотя и сопряжена с небесным духом? Если и при такой помощи клонишься ты к земле, то увь! увь! сколь многомогущен твой губительный грех”. Итак, смешанная с “небесным Духом”, душа вспомоществуется чем-то более высоким, чем она сама. Именно наличие в ней Божественной силы и заставляет именовать ее “частицей Божества”, ибо она берет свое начало во вднутой в нее “Божественной струе”, которая есть благодать. “Божие дыхание” указывает, таким образом, на модус сотворения человека, в силу которого дух человека тесно связан с благодатью и ею произведен, подобно тому как движение воздуха, производимое дуновением, содержит в себе это дуновение и от него неотделимо. Именно присущую душе причастность Божественной энергии и означает выражение “частица Божества”. Действительно, в одной из своих “Бесед” св. Григорий Богослов указывает на приобщение к Божеству, говоря о “трех светах”, из которых первый – Бог, “Свет высочайший, неприступный, неизреченный; второй – ангелы, “некая струя” или соучастие Первому Свету; третий свет – это человек, называемый тоже светом, ибо дух его озарен” “Первообразным Светом”, который есть Бог» (профессор В. Н. Лосский) (13: 89, 90).

«“И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою”. Значит, подчеркивают отцы, человек вылеплен Самим

Богом, Его руками, а не вызван одним только Его Словом (что приводит нас к “Совету” первого повествования, ибо Сын и Дух – “две руки Божии”, по слову св. Иринея), и дыхание Самого Бога превращает эту глину в “душу живую”. Некоторые понимали эту “душу живую” как духовность человека и, таким образом, усматривали в нашем интеллекте некую Божественную эманацию. Но если бы наша душа была нетварной, мы были бы Самим Богом, лишь обремененным земным прахом, а все творение было бы лишь иллюзорной игрой. И все же св. Григорий Богослов справедливо может говорить о присутствии в человеке “частицы Божества”. Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать – это дыхание Божие, “Божественная струя”, животворящее присутствие Духа Святого. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, то это произошло потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования. (Что же касается сближения “дыхание – ноздри”, то если дуновение Божие – дыхание человека, то сближение это обосновано конкретной символикой библейской космологии, и это вовсе не метафора, а реальная аналогия, которая еще сегодня находит свое применение в православной аскезе)» (профессор В. Н. Лосский) (13: 239).

«Об этом высоком достоинстве души св. Григорий Богослов выражается так: “Душа есть Божие дыхание, и будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый... Рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни; потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества” (Слово 7. О душе).

Нельзя, однако, из подобных возвышенных святоотеческих образных выражении делать основание для учения, что душа “божественна” в полном смысле слова, и, следовательно, имела свое бытие вечное до воплощения своего в земном человеке, в Адаме (такой взгляд встречается в одном из современных Богословско-философских течений, идущем за В.

С. Соловьевым). Само по себе выражение: Душа – происхождения небесного, — не значит, что душа божественна по существу. “Вдунул дыхание жизни” есть выражение человекообразное, и нет основания понимать его, как – дал от Своей Божественной субстанции: ведь и дыхание человека не является выдыханием элементов собственного человеческого, хотя бы и физического, существа; так и из библейского выражения нельзя делать вывод, что душа произошла из существа – или есть элемент – Божества» (протопресвитер Михаил Помазанский) (41: 104, 105).

Блж. Августин рассуждает об этом так: «Но, прежде всего, обратим внимание на самое изречение: вдуну или вдунул в лице его дыхание жизни. Ибо в некоторых кодексах стоит: “дохнул” или “испустил дыхание на лице его”. Но так как у греков имеется энефосэсен, то несомненно надобно сказать “дунул” или “вдунул”... Некоторые на основании этого выражения полагали, что душа – некая часть самой субстанции божественной или – одной природы с Богом, думая так потому, что, когда дышит человек, он испускает нечто из самого себя. Напротив, это-то именно и должно побуждать нас отвергать подобное, враждебное католической вере, мнение. Мы веруем, что природа или субстанция Божия, которую многие признают в Троице, но не многие понимают, совершенно неизменяема. А кто же сомневается, что душа может изменяться к лучшему или худшему? Поэтому, мнение, что душа и Бог одной субстанции, мнение нечестивое. Ибо чем другим будет оно, как не воззрением, что и Бог изменяем? Отсюда, надобно веровать и мыслить так и нисколько не сознаваться в том, как и что содержит правая вера, именно – что душа [имеет бытие] от Бога, как нечто Им сотворенное, а не как нечто рожденное или каким бы то ни было образом происшедшее от самой Его природы» (59. Кн. 7. Гл. 1, § 2; Гл. 2). Далее блж. Августин говорит, что душа произошла не из тела и не из Бога, а от Бога и является сотворенным Им духом: «... мы должны думать, что Он дыханием Своим сотворил душу ни из Себя Самого, ни из телесных элементов...

О душе же, которую Бог вдунул в человека дыханием в лице его, я утверждаю только, что она от Бога, но не субстанция Его, – что она бестелесна, т. е. не тело, а дух не из субстанции Его происходящий, а сотворенный Богом, но сотворенный не так, чтобы в его природу превратилась какая-либо природа тела или неразумной души, и, отсюда, сотворенный из ничего, – что она бессмертна по некоторому образу своей жизни, которой не может потерять ни в каком случае, по некоторой же изменяемости, по которой может быть и лучше и хуже, она справедливо может быть названа и смертной, так как истинное бессмертие имеет только Тот, о ком сказано: единый имеющий бессмертие (I Тим. 6: 16)» (59: Гл. 4, § 6; Гл. 28, § 43).

Прп. Иоанн Дамаскин о создании человека пишет: «Бог... творит человека и из видимой и невидимой природы⁶¹, ... тело образовав из земли, душу же, озаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего вдуновения...

Далее, тело и душа сотворены в одно время; а не так как пустословил Ориген, что одна прежде, а другая после» (5: 151, 152).

Такое же мнение высказано и другими авторами: «Другое важное обстоятельство, выделяемое святыми отцами, заключается в том, что тело не может существовать без души, равно как и душа без тела. Создавая тело, Бог тотчас же создает и душу⁶². Прп. Анастасий Синаит пишет: “Ибо не было ни тела прежде души, ни души прежде тела”...

Душа не существовала прежде создания тела, но создается вместе с ним: “Ибо Он не ставит душу до или после тела, но вместе с его возникновением создается и она”» (митрополит Иерофей (Влахос) (48: 102); «...В тот самый момент, когда земной прах принял фигуру (форму) человека, эта последняя особым, нарочитым действием Самого Бога получила душу, как начало разумной жизни» (профессор А. П. Лопухин) (17. См. толкование слов «и вдунул в лице его дыхание жизни...» из Быт 2: 7).

Свт. Василий Великий о различии в видах (типах) создания частей человека (тела и души) говорит: «“И взял Бог прах от земли и вылепил Бог человека”. Некоторые говорили, что слово

“вылепил” относится к телу, а слово “сотворил” – к душе. Пожалуй, такое толкование не лишено истины. В самом деле, когда говорится: “И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его”, то употребляется слово “сотворил”. Когда же нам повествуется о телесной сущности, то употребляется слово “вылепил”. На это различие между творением и лепкой указывает Псалмопевец, когда говорит: “Руки Твои сотворили меня и вылепили меня”. Сотворил внутреннего человека, вылепил внешнего. Ведь лепка имеет дело с глиной, а творение – с тем, что по подобию. Поэтому плоть вылеплена, а душа сотворена» (23. Беседа 11).

Протоиерей Николай Иванов также обращает внимание на то, что тело человека создано, а душа сотворена: «Человеческий организм, как и любой другой организм, состоит из материи. Следовательно, по телу он не сотворен, а создан, подобно организмам других живых существ, обладающих психикой.

Поэтому автор Книги Бытия, сказав о сотворении человека как принципиально нового существа⁶³, далее (в главе второй) говорит, что по телу, то есть как организм, человек не сотворен, а создан из праха земного...

Подытожим сказанное: как принципиально новое существо человек сотворен, ибо до него не было творения, подобного ему по одаренности. Он сотворен по образу и подобию Божию. Он носит в груди своей дыхание Самого Творца.

Но вместе с тем по своему телу он в принципе не отличается от всех остальных тварей, которых извела земля. В этом отношении он не представляет собой ничего принципиально нового, и поэтому о его появлении говорится в шестом дне мироздания, когда возникли все высшие животные. Поэтому о нем говорится, что он создан из праха земного» (22: 53, 131).

2.2.2. Анализ мнений

Исходя из приведенных в разд. 2.2.1 цитат о создании тела и духовного существа⁶⁴ человека, можно сделать следующие выводы:

общим мнением является то, что:

– тело человека создано (точнее преобразовано) из уже готового (исходного) материала – праха земного, полученного (преобразованного), в свою очередь, из первозданного (первобытного) вещества;

– душа человека (душа разумная) образована в результате (от) Божиего вдуновения;

по другим отдельным аспектам (вопросам) происхождения человека имеются различные мнения.

Ниже приведено рассмотрение некоторых из этих аспектов и соответствующих им мнений.

Под человеком, созданным из праха земного различные авторы понимают:

– безжизненное (мертвое) тело человека (свт. Иоанн Златоуст, архиепископ Филарет, протоиерей Григорий Дьяченко и др.);

– живое тело с душою животного (свт. Феофан Затворник);

– живое тело с душою и духом животными (прп. Серафим Саровский).

Заметим, что приведенное выше толкование Быт. 2: 7 прп. Серафимом Саровским, по видимому, обусловлено его дословным пониманием слова «человек» в Быт. 2: 7. Действительно, если под человеком в Быт. 2: 7 понимать живое существо, представляющее собой единство тела, души и духа, в соответствии со стихом 1Фес. 5: 23, на который и ссылается прп. Серафим Саровский, то тогда все эти три части до вдуновения Божиего следует считать созданными из праха земного.

Вместе с этим, поскольку душа живая означает физическую жизнь, или живое существо вообще⁶⁵, а человек стал душою живою (то есть живым) только после вдуновения Божиего (Быт.

2: 7), то, следовательно, человек, созданный из праха, не был живым. «Ты ... дал Адаму тело смертное, которое было также создание рук Твоих, и вдохнул в него дух жизни, и он (после вдыхания духа жизни – П. Д.) сделался живым пред Тобою...» (ЗЕзд. 3: 5).

Именно так и считает большинство авторов, полагая, что под человеком в Быт. 2: 7 понимается тело, которое стало живым только после (в результате) вдуновения. Действительно, в Библии нередко слово «человек» означает «тело» (используется в значении «тело»)⁶⁶, а слово «тело» – означает «человек»⁶⁷.

Однако, при таком понимании процесса создания человека, возникает вопрос: что именно понимать под дыханием жизни, вдунутым в лицо человека или каким именно образом появилась человеческая душа? На этот вопрос можно предложить три варианта ответа.

А). Душа появилась в теле из дыхания Божиего (из существа Божиего). Однако выше была показана неприемлемость и абсурдность такого мнения.

Б). Душа была вдохнута (вдунута) в тело Богом. Именно так считает ряд авторов (свт. Тихон Задонский, Великий Кирилл, блж. Феодорит, Архиепископ Филарет (Гумилевский), архиепископ Антоний (Амфитеатров), протоиерей Николай Малиновский и др.). Но здесь, в свою очередь, необходимо возникает вопрос: когда и каким образом была создана богообразная душа, вдунутая впоследствии в лицо человека?

Блж. Августин, подробно рассматривая данный вопрос в работе «О книге Бытия, буквально» говорит, что душа была сотворена Богом и до определенного времени скрыто находилась среди других творений: «...можно думать, что человек в шестой день сотворен так, что причинное начало его тела было сотворено в мировых элементах, душа же его сотворена так же, как создан первоначально и день, и, сотворенная, скрыто находилась в делах Божиих, доколе в свое время Бог не вложил ее Своим дыханием, то есть вдуновением, в образованное из персти земной тело» (59. Кн. 7. Гл. 24, § 35); «О душе же, которую Бог вдунул в человека дыханием в лице

его, я утверждаю только, что она от Бога, но не субстанция Его, – что она бестелесна, т. е. не тело, а дух не из субстанции Его происходящий, а сотворенный Богом, но сотворенный не так, чтобы в его природу превратилась какая-либо природа тела или неразумной души, и, отсюда, сотворенный из ничего, – что она бессмертна по некоторому образу своей жизни, которой не может потерять ни в каком случае, по некоторой же изменяемости, по которой может быть и лучше и хуже, она справедливо может быть названа и смертной, так как истинное бессмертие имеет только Тот, о ком сказано: единый имеющий бессмертие (1Тим. 6: 16)» (59. Кн. 7. Гл. 28, § 43).

Здесь (в мнении блаженного Августина), по видимому, следует считать, что душа сотворена в первый день, когда творился духовный мир. Об этом также говорит протоиерей Николай Иванов: «Небо – это весь духовный мир, то есть как весь мир ангельский, бытие которого исповедует Церковь, так и весь человеческий духовный мир, то есть все то, что в человеке является духовным, называемым, согласно принятой Церковью терминологии, духом, душой, бесплотным, невещественным (то есть то, что несводимо к объектам, изучаемым физикой)» (22: 70).

Однако такое понимание происхождения души связано с двумя недостатками. Во-первых, остается непонятным почему об этом не сказано в Библии конкретно, в то время, как о создании тела человека сказано вполне определенно, хотя «по откровенному учению тело, по сравнению с душой, есть низшая составная часть человеческой природы. Без души оно мертво есть (Иак. 2: 26), есть прах, чем и было действительно до оживления душой и становится по разлучении души от тела (Еклл. 12: 7)» (40: 175). Свт. Иоанн Златоуст говорит об этом так: «... при сотворении самого человека прежде является тело, а потом уже, что драгоценнее (его) – душа» (58: 105). Другим недостатком, причем весьма серьезным, является необходимость считать, что Бог вначале сотворил богообразную душу, а только потом стал размышлять об этом в Своем Совете: сотворим человека по образу Нашему... (Быт. 1: 26). О данном Совете протоиерей Григорий Дьяченко пишет: «Так как Бог

имеет три лица, то сначала между лицами Божества было как бы совещание о том, как сотворить человека. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему (Быт. 1: 26), такого сотворим, который был бы Нам подобен, который владел бы рыбами в воде, птицами в воздухе, животными на суше, и всею землею, и всем, что на земле, который чувствовал бы цену всего и умел бы пользоваться всем» (11: 72).

Отметим, что некоторые авторы, полагая, что душа произошла в результате вдуновения Божиего, не говорят, что она была именно вдувута в тело и вообще не конкретизируют способ ее происхождения (свт. Иоанн Златоуст, прп. Иоанн Дамаскин и др.).

В). Душа появилась в теле от воздействия (в результате) дыхания Божиего. Суть этого варианта заключается в следующем. Из праха земного Богом было создано не только одно тело, но также и «заготовка» для будущего духовного существа человека, или исходное духовное существо человека. Таким образом, с одной стороны, это было уже не просто безжизненное тело, а, с другой – еще и не человек в полном смысле этого слова. Это был «будущий человек».

При выборе из двух слов для обозначения созданного Богом из праха: «тело» или «человек», более по смыслу подходит все же слово «человек», поскольку мы даже и одно тело (без души) связываем с образом человека, называя, например, труп мертвым человеком. В данном же случае мы имеем дело не только с одним телом человека, но и с его будущим духовным существом, то есть с будущим человеком в целом.

Вдуновение же, или дыхание Божие, преобразовало исходное духовное существо, выполненное из праха земного (не смешиваясь с ним), в собственно духовное существо человека и человек стал живым. Иначе говоря, душа (душа и дух) образованы из праха земного под воздействием (от воздействия, в результате воздействия) на него чистейшего Духа. «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов. 33: 4). Аналогично этому, огонь, действуя на

металл и не смешиваясь с ним, изменяет его свойства. Другой аналогией может быть воздействие огня на дерево, в результате чего грубое дерево, не смешиваясь с огнем, преобразуется в более однородную и тонкую субстанцию – пепел.

Некоторым подтверждением создания человека из праха в целом, возможно, могут служить следующие стихи Священного Писания: «Авраам сказал в ответ: вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел...» (Быт. 18: 27); «Ибо Он знает состав наш, помнит, что мы – персть» (Пс. 102: 14); «... люди все – земля и пепел» (Сир. 17: 31); «И все люди из праха, и Адам был создан из земли...» (Сир. 33: 10); «Первый человек из земли – перстный; второй человек – Господь с неба» (1Кор. 15: 47).

Как легко видеть, в предлагаемом нами варианте толкования библейского повествования о происхождении человека имеется существенное сходство с отдельными аспектами рассмотренных выше вариантов. Вместе с этим в данном варианте и тело, и духовное существо человека созданы путем их преобразования из праха, то есть они не сотворены⁶⁸. Если в отношении тела здесь нет расхождений с другими мнениями, то в отношении духовного существа они как бы имеются. Так свт. Василий Великий говорит, что «...плоть вылеплена, а душа сотворена» (23. Беседа 11)⁶⁹. Протоиерей Николай Иванов также отмечает, что тело человека создано, а душа сотворена (22: 53, 131). Однако это расхождение не в существе вопроса, а лишь в используемой терминологии. Рассмотрим теперь этот аспект подробнее.

Протоиерей Николай Иванов, как уже указывалось выше, говорит, что «Автор Книги Бытия во всем повествовании о сотворении мира только три раза употребляет слово сотворил (древнееврейское бара). Во всех трех случаях речь идет возникновении принципиально новой сущности.

Первое бара – сотворение неба и земли.

Второе бара – сотворение души живой, то есть того, что теперь в науке называется психикой.

Третье бара – сотворение человека. Человек, будучи одним из организмов Земли, в то же время по своим духовным особенностям есть нечто принципиально новое в мироздании...

Подытожим сказанное: как принципиально новое существо человек сотворен, ибо до него не было творения, подобного ему по одаренности⁷⁰. Он сотворен по образу и подобию Божию. Он носит в груди своей дыхание Самого Творца...» (22: 52, 131).

Здесь первое бара (Быт.1: 1) означает первое создание «из ничего», которое, уже в силу этого, является и принципиально новым. Второе и третье бара (Быт.1: 20, 21, 26, 27) означают уже не создание «из ничего», а создание принципиально новых видов живых существ из имеющихся «материалов». При этом человек является принципиально новым существом по отношению к бестелесным ангелам потому, что представляет собой единство духовного существа и тела (то есть целое, составленное из духовного существа и тела), а по отношению к животным – потому, что создан по образу Божию, с возможностью подобию Божиего и, в частности, наделен разумом⁷¹.

В связи с изложенным, содержание термина «творить», приведенное нами в разд. 2.1, следует дополнить еще и созданием принципиально нового объекта из уже имеющихся (исходных) материалов и/или частей. Под принципиально новым объектом здесь понимается объект, у которого появились принципиально новые свойства. А именно такие свойства, которых не было у исходного материала и/или исходных частей и которые не могли появиться в результате механического, химического и других известных видов соединений, а также не были заложены в молекулярной или атомной структуре имеющихся объектов⁷². Это расширяет содержание термина «творить» и снимает указанное выше расхождение в терминологии.

Для пояснения сказанного отметим, что все сотворенное Богом можно разбить на две группы: объекты, представляющие собой вещественную или духовную субстанцию, и свойства⁷³, которыми Творец наделил эти объекты. Поэтому, с точки зрения новых особых свойств человека (образа и подобию), он сотворен. В Писании именно так и говорится о человеке с учетом его особых свойств: сотворим человека по образу

Нашему, по подобию Нашему (Быт. 1: 26); сотворил Бог человека по образу Своему (Быт. 1: 27).

Таким образом, творение мира состоит не просто в формировании какого-либо уже имеющегося материала, а в создании данного материала (первобытного или начального вещества), наделении его определенными свойствами, а также в таком изменении этого материала, при котором изменяются не только его формы, но и содержание (сущность).

Что касается временного соотношения между созданием человека из праха и вдуновением в лицо его дыхания жизни, то здесь возможны два мнения:

– вначале была создана «заготовка» человека (безжизненное тело и исходное духовное существо), а потом, в результате вдуновения – появился живой человек, причем временной интервал между этими событиями нам не известен⁷⁴;

– в момент окончания создания «заготовки» человека в нее сразу же (без временного интервала) Бог вдунул дыхание жизни и появился человек⁷⁵.

2.3. Создание Евы и концепция андрогина

О создании жены (Евы) в Священном Писании сказано: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел его к человеку. И сказал человек: вот, кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа» (Быт. 2: 21–23).

Вместе с этим в концепции андрогина⁷⁶ говорится о том, что Ева появилась в результате разделения Богом первосозданного человека – андрогина. Митрополит Сурожский Антоний приводит следующие сведения по данному вопросу:

«По учению некоторых отцов Церкви, которое, впрочем, совпадает с некоторыми научными исследованиями, первый человек был создан, содержа в себе все возможности и мужского, и женского бытия. То есть он не был гермафродитом в том смысле, что не был и мужчиной, и женщиной, – он был совокупностью всех тех возможностей, которые потом могли расцвести в полноте и женственности, и мужского состояния. Очень интересно видеть в библии, что Адам был создан, жил, и в какой-то момент – именно не изначально – Бог привел к нему всех существующих животных, и Адам увидел, что он – единственное существо, которое не имеет себе как бы напарника. Он один, а у всех других существ есть женский и мужской пол. И вдруг Адам осознал себя одиноким. В этот момент Бог сказал: не хорошо быть человеку одному, и, как говорится в наших переводах, навел на человека крепкий сон (Быт. 2: 18).

Это выражение не всегда удовлетворительно, вернее, меня не удовлетворяет. Греческий текст употребляет гораздо более интересное выражение: греческий текст нам говорит, что Адам вошел в состояние экстаза, исступления. Вы меня, может быть, спросите, какая разница? Разница громадная: уснуть – это потерять сознание и быть как бы ниже себя самого, исступление, экстаз – это состояние, когда человек теряет себя,

потому что перерастает себя, это состояние восторга по сравнению с состоянием уныния.

И вот в этом состоянии восторга из него как бы рождается Ева...» (70: 525, 526);

«В Ветхом Завете мы читаем, что изначально был сотворен человек, человеческое существо (Быт. 1: 26). Некоторые отцы Церкви говорят, что Адам, взятый из земли, созданный из персти земной, из основного как бы вещества тварного мира, содержал в себе все возможности человека. Он не имел пола, он был “всечеловеком”, и постепенно, по мере того как он созревал от невинности к святости, от младенческого состояния к взрослости, в нем происходила поляризация, потребовавшая разделения двух элементов. И пришел момент, когда Бог разделил это единое человеческое существо на два, но они оставались в полном единстве. В Ветхом Завете мы видим этот момент, когда Бог разделил первосозданного человека на мужчину и женщину. Переводы, и английский, и славянский, неудовлетворительны. Мы читаем, что Бог взял ребро у Адама (Быт. 2: 21). Одного раввина как-то спросили: почему Бог взял ребро, а не голову, что могло бы быть полезнее, или руку, что также полезно? И раввин ответил: потому что ребро – та часть, которая ближе всего к сердцу. Так, что, согласно такой терминологии, женщина была создана из того, что ближе всего к сердцу мужчины, но я не считаю это блестящим или единственно возможным объяснение! Очень часто в древних языках, во всяком случае в славянском, “ребро”, “ребра”, означает “бок”. Это выражение понималось в том смысле, что Бог разделил надвое первоначально единое существо, разделил две половины. Те, кто знает французский язык, уловят, что можно говорить о *côte* и *côté*: *côte* означает “ребро”, *côté* – бок, сторона. И когда Адам видит Еву лицом к лицу, он восклицает: это кость от костей моих, плоть от плоти моей. И дальше в переводе текст не ясен; там говорится: она будет называться женою, ибо взята от мужа (Быт. 2: 23). Но в еврейском тексте употреблено слово, которое одинаково в мужском и женском роде: иш и иша. Она – женская часть меня, я – ее мужская часть» (70: 858).

Однако, концепция андрогина имеет серьезные недостатки, заключающиеся в следующем:

- если предположить, что вначале было создано бесполое или двуполое существо – Адам андрогин, а затем произошло его разделение или преобразование на два существа: Адама мужчину и Еву женщину, то из этого следует, что мужчина Адам и женщина Ева произошли одновременно и одинаковым способом – разделением Адама андрогина. При этом, в момент указанного разделения, Адам андрогин перестал существовать как отдельный человек, как отдельная личность, как отдельное существо. Однако, в соответствии с Синодальным переводом Писания, после создания жены (Евы), Бог привел ее к человеку (Адаму) и человек сказал: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа (Быт. 2: 23). Так кто же мог сказать эти слова, Адам андрогин или Адам мужчина? Поскольку Ева появилась в результате разделения андрогина, как это следует из данной концепции, то, как очевидно, андрогин этого сказать не мог, поскольку он уже просто не существовал! Но этого не мог сказать и Адам мужчина, поскольку он, также как и Ева и одновременно с ней, произошел в результате преобразования андрогина;

- перед созданием Евы Господь Бог сказал: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему (Быт. 2: 18). Кто же здесь назван человеком, которому нужен был помощник? Мужчина или андрогин? С точки зрения концепции андрогина, с одной стороны, слово «человек» должно означать Адама андрогина, поскольку Адама мужчины еще не было (он должен был появиться одновременно с Евой). Однако, с другой стороны, поскольку андрогин перестал бы существовать после появления помощника – Евы, то слово «человек» не могло относиться к андрогину. Таким образом, данное слово могло относиться только к тому, кто уже существовал и кто будет продолжать существовать после появления помощника – Евы, то есть – к Адаму мужчине. Именно ему нужен был помощник, соответственный ему;

- в Библии, вообще, ничего не пишется, ни о двух Адамах, появившихся в раю, ни о различии в природе Адама до и после

создания Евы. При этом, о происхождении Евы сказано достаточно определенно, хотя ее отличия от андрогина аналогичны отличиям от него и Адама мужчины;

– в Писании повествуется:

* о различном виде происхождении Адама и Евы: Адам образован из земли и от дыхания Божиего – Быт. 2: 7, а Ева – из ребра Адама – Быт. 2: 22 или, по его выражению, – взята от мужа – Быт. 2: 23;

* о последовательном во времени происхождении Адама и Евы (Быт. 2: 7–22. См. также 1Кор. 11: 8, 12; 1Тим. 2: 13, 14);

– слова апостола Павла о том, что «жена от мужа» (1Кор. 11: 8, 12) ясно говорят, что Ева произошла от Адама мужчины, а не от Адама андрогина. Об этом же говорят и стихи 1Тим. 2: 13, 14⁷⁷.

Таким образом, идея андрогина не находит библейского обоснования и подтверждения ни в Синодальном, ни в церковно-славянском переводах Библии.

Необходимо отметить, что в Библии повествуется о трех различных типах (видах) происхождения человека:

– Адам был создан (точнее преобразован) Богом из праха земного и в результате воздействия вдуновения Божиего (Быт. 2: 7);

– Ева была преобразована Богом из ребра Адама (Быт. 2: 21–24);

– Каин был рожден Евой от Адама, то есть произошел, впрочем как и все последующие люди, от родителей.

Глава 3. Цель и смысл жизни человека

Кто я? откуда и для чего являюсь на земле? Какова вообще цель моего существования? Какова причина и цель моей земной жизни, этого странствования, краткого в сравнении с вечностью, продолжительного и утомительного в отношении к самому себе?

Свт. Игнатий Брянчанинов (39: 5, 6)

Имеет ли жизнь вообще смысл, и если да – то какой именно? В чем смысл жизни?...

Единственное человеческое дело только в том и состоит, чтобы вне всяких частных, земных дел искать и найти смысл жизни. Но где его искать и как найти?

Русский религиозный философ С. Л. Франк (71: 20: 44)

...Цель христианства – достичь блаженного состояния обожения.

Митрополит Иерофей (Влахос) (48: 22)

Мы имеем полное основание и право сказать, что вся жизнь человеческая, как личная, так и общественная, в последнем своем, глубочайшем основании, зиждется на вере в бессмертие души ... Поэтому-то, вера в бессмертие души есть повсюдный спутник каждого человека и каждого народа на жизненном пути. Ею обуславливается и определяется направление и цель всей жизни человеческой.

Е. Тихомиров (93: 42)

3.1. определение тематических понятий

В Божием творении мира можно, по отношению к человеку, выделить, в том числе, следующие аспекты: побуждение к созданию (причину создания) человека; цель создания, или назначение, человека⁷⁸; цель жизни созданного человека, или его призвание; смысл жизни человека.

Необходимо отметить, что о цели создания чего-либо или о назначении созданного объекта живой или неживой природы можно говорить лишь в том случае, если данный объект создан разумным существом. Поэтому вопрос о назначении человека, с точки зрения материалистического подхода (полагающего процесс появления жизни случайным событием, возникшим из случайной комбинации атомов и молекул) просто не имеет смысла. Действительно, какая цель или назначение может быть у случайного события?! С религиозной же точки зрения, вопрос о цели создания человека является не просто осмысленным, но и очень актуальным и важным. Ведь, как известно, даже горшечник делает свои изделия с разными целями. Ибо разве не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого? (Рим. 9: 21). Вместе с этим, если о цели создания человека можно говорить только с религиозной точки зрения, то о цели жизни человека можно говорить уже с любой точки зрения, в том числе – с атеистической.

Так что же представляют собою цель жизни и ее смысл для человека? Для ответа на данные вопросы рассмотрим вначале особенности этих понятий, подход к раскрытию их содержания, а также их общие определения⁷⁹ и определения смежных с ними⁸⁰ понятий.

Приведем по данному вопросу мысли русского религиозного философа С. Л. Франка.

«Имеет ли жизнь вообще смысл, и если да – то какой именно? В чем смысл жизни? Или жизнь есть просто бессмыслица, бессмысленный, никчемный процесс естественного рождения, расцветания, созревания, увядания и

смерти человека, как всякого другого органического существа? Те мечты о добре и правде, о духовной значительности и осмысленности жизни ... оправданы ли как-либо объективно, имеют ли какое-либо разумное основание, и если да – то какое?

Эти, как обычно говорится, “проклятые” вопросы или, вернее, этот единый вопрос “о смысле жизни» волнует и мучает в глубине души каждого человека. Человек может на время, и даже на очень долгое время, совсем забыть о нем ... но жизнь уже так устроена, что совсем и навсегда отмахнуться от него не может и самый тупой, заплывший жиром или духовно спящий человек: неустрашимый факт приближения смерти и неизбежных ее предвестников – старения и болезней, факт отмирания, скоропреходящего исчезновения, погружения в невозвратное прошлое всей нашей земной жизни со всей иллюзорной значительностью ее интересов – этот факт есть для всякого человека грозное и неотвязное напоминание нерешенного, отложенного в сторону вопроса о смысле жизни...

Допустим, что мечта о всеобщем спасении, об установлении в мире царства добра, разума и правды осуществима человеческими силами и что мы можем уже теперь участвовать в его подготовке. Тогда возникает вопрос: освобождает ли нас от бессмысленности жизни, дарует ли нашей жизни смысл грядущее наступление этого идеала и наше участие в его осуществлении? Некогда в будущем – все равно, отдаленном или близком, – все люди будут счастливы, добры и разумны; ну, а весь неисчислимый ряд людских поколений, уже сошедших в могилу, и мы сами, живущие теперь, до наступления этого состояния, – для чего все они жили или живут? Для подготовки этого грядущего блаженства? Пусть так. Но ведь они сами уже не будут его участниками, их жизнь прошла или проходит без непосредственного соучастия в нем – чем же она оправдана или осмыслена? Неужели можно признать осмысленной роль навоза, служащего для удобрения и тем содействующего будущему урожаю? Человек, употребляющий навоз для этой цели, для себя, конечно, поступает осмысленно, но человек в роли навоза вряд ли может чувствовать себя удовлетворенным и свое бытие осмысленным.

Ведь если мы верим в смысл нашей жизни или хотим его обрести, то это во всяком случае означает..., что мы предполагаем найти в нашей жизни какую-то ей самой присущую абсолютную цель или ценность, а не только средство для чего-то другого...

Почему одни должны страдать и умирать во тьме, а другие, их грядущие преемники, наслаждаться светом добра и счастья? Для чего мир так бессмысленно устроен, что осуществлению правды должен предшествовать в нем долгий период неправды и неисчислимо множество людей обречены всю свою жизнь проводить в этом чистилище, в этом утомительно долгом “приготовительном классе” человечества? Пока мы не ответим на этот вопрос – для чего?, мир остается бессмысленным, а потому бессмысленно и само грядущее его блаженство...

Так неумолимо стоит дилемма. Одно из двух: или жизнь в целом имеет смысл – тогда она должна иметь его в каждое свое мгновение, для поколения людей и для каждого живого человека, сейчас, теперь же – совершенно независимо от всех возможных ее изменений и предполагаемого ее совершенствования в будущем...

“Смысл жизни” – есть ли он в действительности, или его нет – должен мыслиться во всяком случае как некое вечное начало; все, что совершается во времени, все, что возникает и исчезает, будучи частью и отрывком жизни как целого, тем самым никак не может обосновать ее смысла. Всякое дело, которое делает человек, есть нечто производное от человека, его жизни, его духовной природы; смысл же человеческой жизни во всяком случае должен быть чем-то, на что человек опирается, что служит единой, неизменной, абсолютно прочной основой его бытия ... Искать недостающего смысла жизни в каком-либо деле, в свершении чего-то, значит впадать в иллюзию, как будто человек сам может сотворить смысл жизни своей, безмерно преувеличивать значение какого-либо по необходимости частного и ограниченного, по существу всегда бессильного человеческого дела...

Так мы видим, что замена вопроса о смысле жизни вопросом “что делать, чтобы спасти мир и тем осмыслить свою

жизнь?” содержит в себе недопустимый подмен первичного, в самом существе человека коренящегося искания незыблемой почвы для своей жизни – основанным на гордыне и иллюзии стремлением переделать жизнь и собственными человеческими силами придать ей смысл...

Только тогда, когда сознаешь с полной отчетливостью и осмысленностью очевидность этого ответа, сам вопрос “что делать?” меняет свой смысл и приобретает новое, отныне уже правомерное значение. “Что делать” значит тогда уже не: “как мне переделать мир, чтобы его спасти”, а: “как мне самому жить, чтобы не утонуть и не погибнуть в этом хаосе жизни”. Иначе говоря, единственная религиозно оправданная и неиллюзорная постановка вопроса “что делать?» сводится не к вопросу о том, как мне спасти мир, а к вопросу, как мне приобщиться к началу, в котором – залог спасения жизни. Заслуживает внимания, что в Евангелии не раз ставится вопрос “что делать?” именно в этом последнем смысле. И ответы, на него даваемые, постоянно подчеркивают, что “дело”, которое здесь может привести к цели, не имеет ничего общего с какой-либо “деятельностью”, с какими-либо внешними человеческими делами, а сводится всецело к “делу” внутреннего перерождения человека через самоотречение, покаяние и веру. Так, в Деяниях Апостольских передается, что в Иерусалиме, в день Пятидесятницы, иудеи, выслушав боговдохновенную речь апостола Петра, “сказали Петру и прочим апостолам: что нам делать, мужи-братия?” Петр же им сказал: “Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дары Святого Духа” (Деян. 2: 37–38) ... Слово Божие внушительно отмечает суетность всех человеческих дел и единственное подлинное нужное человеку и спасительное для него дело усматривает в самоотречении и вере.

Итак, “что делать?” правомерно значит только: “как жить, чтобы осмыслить и через то незыблемо утвердить свою жизнь?” Другими словами, не через какое-либо особое человеческое дело преодолевается бессмысленность жизни и вносится в нее смысл, а единственное человеческое дело только в том и

состоит, чтобы вне всяких частных, земных дел искать и найти смысл жизни. Но где его искать и как найти?...

Цель – если она подлинная, последняя цель, а не только средство для чего-либо иного – уже ни к чему не ведет и поэтому не может расцениваться с точки зрения своей целесообразности. Она должна быть разумна в себе, как таковая...

Жизнь наша осмысленна, когда она служит какой-то разумной цели, содержанием которой никак не может быть просто сама эта эмпирическая цель. Но в чем ее содержание и прежде всего при каких условиях мы можем признать конечную цель разумной?

Если разумность ее состоит не в том, что она есть средство для чего-либо иного, иначе она не была бы подлинной, конечной целью, то она может заключаться лишь в том, что эта цель есть такая бесспорная, самодовлеющая ценность, о которой уже бессмысленно ставить вопрос: “для чего?” Чтобы быть осмысленной, наша жизнь – вопреки уверениям поклонников “жизни для жизни” и в согласии с явным требованием нашей души – должна быть служением высшему и абсолютному благу.

Но этого мало... Если бы наша жизнь была отдана служению хотя бы высшему и абсолютному благу, которое, однако, не было бы благом для нас или в котором мы сами не участвовали бы, то для нас она все же оставалась бы бессмысленной ... абсолютным в смысле совершенной бесспорности мы можем признать только такое благо, которое есть одновременно и самодовлеющее, превышающее все мои личные интересы, благо, и благо для меня. Оно должно быть одновременно благом и в объективном и в субъективном смысле – и высшей ценностью, к которой мы стремимся ради нее самой, и ценностью, пополняющей, обогащающей меня самого...

Одно лишь самодовлеющее благо – благо в объективном смысле – нас не удовлетворяет; служение даже абсолютному началу, в котором я сам не участвую и которое не красит и не согревает моей собственной жизни, не может осмыслить последней. Но и одно благо в субъективном смысле –

субъективное наслаждение, радость, счастье – тоже не дарует мне смысла, ибо, как мы видим, всякая, даже самая счастливая жизнь отравлена мукой вопроса “для чего” не имеет смысла в самой себе. То, к чему мы стремимся, как к подлинному условию осмысленной жизни должно, следовательно, так совмещать оба эти начала, что они в нем погашены, как отдельные начала, а дано лишь само их единство... мы ищем осмысленной полноты жизни, такой блаженной удовлетворенности, которая в себе самой есть высшая, бесспорная ценность. Высшее благо, следовательно, не может быть ничем иным, кроме самой жизни, но не жизни, как бессмысленного текущего процесса и вечного стремления к чему-то иному, а жизни, как вечного покоя блаженства, как самознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе ... Жизнь в благе, или благая жизнь, или благо, как жизнь – вот цель наших стремлений» (71: 20, 21, 38– 45, 47–50).

О значении смысла жизни человека известный психолог В. Э. Франкл⁸¹ говорит: «В явном или неявном виде этот вопрос присущ самой природе человека. Сомнения в смысле жизни, таким образом, никогда нельзя рассматривать как проявления психической патологии, эти сомнения в значительно большей степени отражают истинно человеческие переживания, они являются признаком самого человеческого в человеке. Так, вполне возможно представить себе высокоорганизованных животных даже среди насекомых – скажем, пчел или муравьев, – которые во многом превзошли человека по части организации своих сообществ. Но невозможно представить, чтобы подобные создания задумывались о смысле собственного существования, сомневаясь, таким образом, в нем. Только человеку дано обнаружить проблематичность своего существования и ощутить всю неоднозначность бытия. Эта способность сомневаться в значимости собственного существования значительно больше выделяет человека среди животных, чем такие его достижения, как прямохождение, речь или понятийное мышление» (124: 417).

По мнению Е. Тихомирова: «Вопрос о конечной цели жизни – это и главный вопрос всей нашей жизни. Если мы не в состоянии отыскать для себя верховную цель нашего существования, которая всегда и повсюду светила бы нам путеводную звезду и двигала бы нас попутным ветром к пристани, в таком случае – нам остается одна участь: носиться на разбитом судне, без руля и без паруса, по бурному и безбрежному морю до тех пор, пока все мы, один за другим, погибнем в волнах его» (93: 93).

Приведем теперь определения понятий, связанных с целью жизни.

Под целью⁸², поставленной человеком перед собой, мы будем понимать определенное состояние (или определенное событие) которое человек, в соответствии со своим мысленным (идеальным) представлением о данном состоянии (событии), хочет достичь (хочет, чтобы оно произошло) в результате своей определенной и направленной деятельности. На основании данной цели формируются соответствующие задачи, решение которых необходимо и достаточно для достижения (реализации) поставленной цели. Иными словами, задача – это формулировка действия, совершение которого необходимо для достижения цели (то есть, решение задач является средством для достижения цели). Эти задачи можно рассматривать и как подчиненные цели, достижение которых также может быть связано с решением определенных задач и т. д.

С этой точки зрения, понятия «цель» и «задача» – понятия относительные. В зависимости от своей иерархии, данная цель может являться одной из задач для достижения другой, более высшей, цели и наоборот, данная задача может являться целью по отношению к нижележащим задачам. Так, например, целью в войне является победа над врагом. Эта цель формирует ряд задач: подготовку плана действий, подготовку наступательных и оборонительных средств и т. д. Эти задачи для их исполнителей – командующих соответствующими подразделениями, являются целями, предполагающими постановку и решение собственных задач и т. д.

С учетом сказанного, цель жизни человека можно определить как высшую, самую важную или стратегическую цель. Отметим одну из особенностей цели жизни: если другие цели могут являться задачами (средством) для достижения более высших целей, то цель жизни (как высшая цель), является абсолютной целью. Она не может являться задачей (средством) ни для какой другой цели, ибо все в жизни подчинено достижению именно этой стратегической цели.

Цель жизни человека можно определить и через понятие «сокровище»⁸³, а именно – как приобретение, сохранение и преумножение сокровища. Иначе говоря, самого дорогого, самого важного, самого нужного для (в жизни) человека. Иисус Христос в Нагорной проповеди говорил: где сокровище ваше, там будет и сердце ваше (Мф. 6: 2), то есть, где ваше сокровище, туда и вы будете стремиться всеми своими силами.

Представим еще одно общее определение цели жизни с использованием понятия «счастье»⁸⁴ или «блаженство»⁸⁵: цель жизни – достижение высшего состояния счастья – блаженства.

Отметим, что чувство блаженства является одной из целей создания человека Богом, о чем говорится в различной богословской литературе, посвященной целям творения, например: «...Как благая любовь Божия желает блаженства твари, так блаженство твари может состоять только в том, чтобы проявлялись в ней совершенства Божии, слава Божия» (архиепископ Филарет (Гумелевский) (7: 226) (более подробно об этом см. раздел «А. Побуждение к творению и его цели»). Вообще чувства составляют стратегическую основу человека (выполняют стратегическую роль). Именно на основании чувств, точнее результирующего чувства, и выбирается стратегическая (основная, конечная) цель – цель жизни. Человек будет стремиться к тому (желать того), что ему больше нравится (доставляет больше удовольствия, счастья, блаженства), с учетом ожидаемых последствий, в том числе в виде угрызений совести, и ряда других факторов (см. об этом подробнее в приложении 2).

Кандидат философских наук М. В. Бахтин приводит следующие сведения по данному вопросу:

«Анализ большого числа сентенций великих мира сего позволяет прийти к выводу о том, что стремление к счастью генетически заложено в каждом человеке и составляет неотъемлемую часть его природы. Осуществление же этого стремления вручено человеку как дар его свободной воли.

Итальянский мыслитель эпохи Возрождения Пьетро Помпонации (1442 – 1525) считал, что ...человеку естественно стремиться к счастью и избегать несчастья...

Французский философ, теолог, физик и математик Блез паскаль (1623 – 1662), стоявший у самых истоков философии Нового времени, выразил свои мысли на этот счет в следующем высказывании: Все люди стремятся к счастью – из этого правила нет исключений; способы у всех разные, но цель одна... Счастье – побудительный мотив любых поступков любого человека, даже того, кто собирается повеситься.

Людвиг Фейербах (1804 – 1872), выдающийся антрополог, представитель “золотого века” немецкой философской мысли, посвятивший много сил познанию человеческой природы, утверждал, что ...где нет стремления к счастью, там нет и стремления вообще и что стремление к счастью – это стремление стремлений. По его мнению, первая обязанность человека заключается в том, чтобы сделать счастливым самого себя. Если ты сам счастлив, – говорил Фейербах, – то ты сделаешь счастливыми и других. Счастливый может видеть только счастливых вокруг себя.

Философское осмысление темы счастья нашло свое отражение и в русской литературе. Многие произведения русской прозы и поэзии являются своеобразными философскими сочинениями, облеченными в литературную форму. Выдающийся русский писатель В. Г. Короленко говорил, что общий закон жизни есть стремление к счастью и все более широкое его осуществление.

Таким образом, значимость в жизни того, что люди называют словом “счастье”, вряд ли вообще можно ставить под сомнение, и чтобы осознать это, обязательно быть выдающимся моралистом, философом, богословом. Само по себе, стремление человека к счастью – явление более чем

очевидное. Приведенные же выше высказывания относительно данного предмета понадобились нам для того, чтобы высветить антропологический корень этого стремления – само существо человеческой природы» (75: 10, 11).

Приведем также и другие цитаты по данному вопросу. «Стремление к счастью, блаженству заложено в человеке Богом...» (104: 108); «Человек имеет в себе стремление к счастью. Он жаждет высшего блага, которое дало бы ему полное удовлетворение и утолило в нем его высшую внутреннюю потребность» (1: 17); «... Как бы не образовывались вкусы, они заставляют человека так устроить свою жизнь, такими окружить себя предметами и соотношениями, какие указывают его вкус и с какими мирен он бывает, удовлетворяясь ими. Удовлетворение вкусов сердечных дает ему покой сладкий, который и составляет свою для всякого меру счастья» (62: 34); «Сердце (под сердцем здесь понимаются чувства – П. В.) имеет весьма сильное влияние и на характер и направление мышления и всего поведения человека. От сердца, по словам Спасителя, исходят помышления злые (Мф. 15: 19; ср. Лк 6: 45). Это подтверждает и опыт. Замечено, что “каковы наши наклонности, таковы и мнения”» (10: 66. Кн. 1); «Желание Бога – вечное блаженство человека, чему доказательством служит сама природа человека, постоянно желающая и стремящаяся только к приятному в жизни, и ненавидящая и постоянно желающая уклониться от всего неприятного. Итак, блаженная вечная жизнь есть назначение человека ... Назначение человека – покой, радость, блаженство» (81: 10); «...Цель, поставленная перед тварью, состоит в обожении, в приобщении всего творения к Божественной славе, к блаженству Божества» (16: 172).

Необходимо отметить, что приведенные выше три определения цели жизни, с одной стороны, являются обобщенными (то есть охватывают общие аспекты данного понятия) и находятся в соответствии друг с другом, а с другой – все более конкретизируют это понятие. Вместе с этим, далее начинаются принципиальные расхождения в мировоззренческих подходах. Действительно, как стратегические цели, так и виды

сокровища и условия счастья (блаженства) для разных людей могут быть существенно различны. «Аристотель отмечал, что одним счастьем кажется добродетель, другим – рассудительность, третьим – известная мудрость...» (цит. по 69: 518. См. «Смысл жизни»). Добавим к этому, что четвертые видят счастье во власти, пятые – в богатстве, шестые – в удовлетворении различных физических (телесных) похотей и т. Д.

Рассмотрим теперь понятие «смысл жизни⁸⁶» и его соотношение с «целью жизни». По словам Зигмунда Фрейда «Вопрос о смысле человеческой жизни ставился бесчисленное количество раз; удовлетворительный ответ на него пока что не был найден, может быть его вообще не найти. Некоторые из вопрошавших добавляли: если жизнь не имеет никакого смысла, то она теряет для них всякую ценность. Но угроза такого рода ничего не меняет. Скорее, может показаться, что мы вправе отклонить этот вопрос. Его предпосылкой является человеческое сомнение, с многообразными проявлениями которого мы уже знакомы. Ведь не говорят о смысле жизни животных, разве что в связи с их предназначением служить человеку...» (30).

Русский философ и психолог А. И. Введенский по данному вопросу говорит: «Таким образом окончательное определение понятие “смысла вещи” будет следующим: под смыслом данной [вещи] всегда подразумевается назначение и действительная пригодность данной вещи для достижения такой цели, за которой почему-либо надо или следует гнаться. Таково общеупотребительное значение термина “смысл”, когда мы говорим о смысле любой вещи. Узнав же это, легко сполна выяснить, что следует или что мы логически обязаны иметь в виду, когда мы говорим о смысле жизни; ведь понятие “смысл жизни” составляет лишь частный случай понятия “смысл любой вещи”. Поэтому, если смысл любой вещи состоит в назначении и в действительной пригодности данной вещи для достижения ценной цели, то и смысл жизни должен быть понимаем как назначение и действительная пригодность жизни для

достижении ценной цели, то есть такой цели, за которой надо или следует гнаться.

Таким образом вопрос о смысле жизни совпадает с вопросом о цели жизни. Спрашивать – в чем состоит смысл жизни, то же самое, что спрашивать – какова ценная цель жизни...

А отсюда получается такое определение понятия смысла жизни: он состоит в том, чтобы наша жизнь была назначена и служила действительным средством для достижения абсолютно ценной цели, то есть такой цели, преследование которой было бы обязательно не ради других целей, для которых она служила бы средством, а ради нее самой.

Итак, смысл жизни сводится к назначению жизни для достижения абсолютно ценной цели – к тому, чтобы жизнь служила действительным средством для осуществления подобной цели...

Если только у жизни есть какой-нибудь смысл, то он состоит в назначении и в действительной пригодности жизни для осуществления такой цели, которая лежит вне жизни какого бы то ни было человека ... Поэтому одно из двух: или в человеческой жизни вообще нет никакого смысла или же он зависит от такой цели, которая осуществляется вне жизни всего человеческого рода – прошлого, настоящего и будущего. Таким образом одним из условий, именно логическим условием позволительности веры в смысл жизни служит вера в существование такой абсолютно ценной цели, которая осуществляется за пределами человеческой жизни. Верить в смысл жизни логически позволительно только в том случае, если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни и осуществляющейся через посредство жизни. Если же кто не хочет признать существование подобной цели вне человеческой жизни, тот должен отказаться и от веры в смысл своей жизни, ибо одно составляет логическое следствие другого; первая вера логически подразумевается во второй...

Говоря о смысле человеческой жизни, мы под словом “жизнь” все время подразумевали земное существование

человека; и полученный нами вывод, если его высказать более точным образом, ни о чем не умалчивая в виде подразумеваемых пояснений, будет таков: цель, осмысливающая земное существование человека, лежит вне этого существования...

Если мы не верим в бессмертие, то нельзя уже верить и в смысл жизни, ибо логические требования, вытекающие из содержания понятия смысла, вынуждают нас полагать цель, осмысливающую жизнь вне жизни; а нравственные требования запрещают допускать, чтобы личность была в каких бы то ни было руках, хотя бы и в руках Бога, только средством; между тем если нет бессмертия, а цель жизни остается вне жизни, то личность оказывается всего только средством или орудием. Если же, наоборот, мы верим или хотим верить в смысл жизни и в то же время не хотим нарушать ни логических, ни нравственных требований, то мы обязаны верить и в бессмертие. Другими словами: вера в личное бессмертие есть условие и логической, и нравственной допустимости веры в смысл жизни.

Таков окончательный вывод, к которому мы должны придти, рассматривая логическую связь понятий...

Если полагать смысл жизни в жизни, а не вне ее, то только в осуществлении той самой цели, которая составила бы цель деятельности, предписываемой нам нравственным долгом. Другими словами: если можно отыскать смысл жизни в самой жизни, то не иначе, как только в исполнении цели, указываемой нравственным законом» (цит. по 67).

Вообще, термин «смысл» означает: «1. Внутреннее, логическое содержание (слова, речи, явления), постигаемое разумом, значение... 2. Цель, разумное основание...» (57: 313). Таким образом, смысл жизни и цель жизни могут являться, с одной стороны, синонимами (в философско-религиозной литературе эти понятия в ряде случаев используются как тождественные), а с другой – могут различаться (если под смыслом понимать значение). В последнем случае смысл жизни состоит в достижении (реализации) цели⁸⁷. Это то, что определяет полноту нашей жизни, ее обусловленность, ее

обоснованность, придает жизни особую значимость (значение). Смысл жизни – это то, для чего живет человек. Цель жизни – это то, к чему стремится человек.

Далее представим принципиальные отличия в подходах к цели жизни для различных мировоззренческих систем (различных точек зрения).

3.2. О христианской точке зрения на цель жизни

Конечной (высшей) целью (стратегической целью), или целью жизни христианина, в соответствии с целью его творения (см. разд. «А. Побуждение к творению и его цели»), является спасение или вечное блаженство в Боге, а смыслом жизни христианина является достижение этого блаженства. Ибо «насколько тварь усвоит или отображает славу Божию или Его совершенства, и через то приобщается к Творцу, источнику истинного совершенства и блаженства, на столько возможно и блаженство ее» (протоиерей Николай Малиновский) (10: 188–190. Кн. 1). Именно данная цель и обуславливает постановку соответствующих задач, которые должен решать каждый христианин на своем жизненном пути. Вообще, «всякая религия... цель человеческой жизни полагает в тесном общении с Божеством и это общение понимает, как глубоко-интимное переживание...» (85: 339). Приведем по данному вопросу высказывания различных авторов (богословов и религиозных философов).

«Бог создал человека для блаженства, а не для страдания», – говорится в «Православном учении о искупительной жертве Спасителя на Кресте» (237. См. гл. «О искуплении Спасителем человека»).

Протоиерей Григорий Дьяченко пишет: «Человек создан Богом вначале блаженным и для блаженства, притом вечного; но грех, вошедший в мир, то есть во всех человеков, единым человеком, разрушил блаженство людей... Возвратный путь к блаженству – последование Его (Иисуса Христа – П. Д.) учению, житию, участие в Его таинствах и повиновение законным пастырям и учителям церкви. Иного пути к блаженству нет, как Он Сам говорит: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня (Ин. 14: 6). Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет (Ин. 10: 9)...

Истинное, полное и вечное блаженство наше, братия, на небе, там, где в непреступном свете живет всеблаженный Бог,

где водворяются лики праотцев, патриархов, пророков, преподобных и праведных и всех святых; там, где царствует вместе с Сыном Своим и Богом Царица небеси и земли, Пресвятая Богородица.

И так, где же нам найти истинный путь к блаженству? При руководстве и исполнении девяти заповедей Господних о блаженстве... Вот путь к истинному блаженству.

Будем же помнить, что мы сотворены были Богом для вечной жизни и вечного блаженства...» (80: 579, 580);

«По учению слова Божия, цель всей нашей жизни, всего нашего бытия сего, не что другое, как слава Божия. Не в твари, не в человеке – цель бытия человека, а в Самом Боге – Творце нашем... Вот цель, выше которой невозможна цель бытия тварей!» (11: 85).

Свт. Тихон Задонский говорит: «Ради чего мы родились и живем в мире сем? Не ради сего века, но ради будущего раждаемся в мир сей; житие бо наше в мире сем не иное что, как непрестанное путешествие к будущему веку. Но сей путь – пространный или тесный. Пространный к погибели, тесный в живот вечный идет... На тесноту идет новый, но от тесноты отвлекает ветхий человек. Тут надлежит искать новаго, чтобы укрепиться и не совратиться» (24: 1152 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 358); «Ведь ты пришел сюда (в христианство – П. Д.) не богатства, злата и серебра собирать, не чести и славы искать, не плоти и миру угождать, не греху и страстям работать, но Христу Господу работать и угождать, и тако спасение получить (24: 1152 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 174–175).

Протопресвитер Николай Малиновский полагает, что целью человеческой жизни является достижение подобия Божиего (40: 199). Об этом же говорит и Павел, епископ Никольск-Уссурийский: «Создавая человека, Господь Бог сказал: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (Быт. 1: 26). В образе и подобии Божию, которые находятся в душе человека, и заключается весь смысл нашей жизни, высшая ее цель: по своему образу и подобию мы должны стремиться к Первообразу, то есть к Богу, чтобы более и более

Ему уподобляться и в единении с Господом находить свое блаженство; короче говоря, цель существования человека – «богоуподобление». О таком назначении человека ясно сказано и в Ветхом Завете: Будьте святы, ибо Я... свят (Лев. 11: 44; 19: 2; 20: 7), и в Новом: Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5: 48). Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут едино (Ин. 17: 21)» (цит. по 83: 282. См. ст. «Смысл жизни»).

Прп. Симеон Новый Богослов отмечает, что «цель всех по Богу живущих – благоугодить Христу Богу нашему и примирится с Богом Отцем через приятие Святого Духа, и таким образом устроить свое спасение, ибо в этом состоит спасение всякой души. Если этого нет у нас (в цели и действии), то тщетен всякий другой труд и суетно всякое другое делание наше. Бесполезен всякий путь жизни, не ведущий к сему того, кто течет по нему» (цит. по 77: 34).

Приведем слова прп. Серафима Саровского о цели жизни для христиан: «Это было в четверток. День был пасмурный. Снегу было на четверть на земле, а сверху порошила довольно густая снежная крупа, когда батюшка отец Серафим начал беседу со мной в ближней пажнинке своей, возле той же его ближней пустыньки против речки Саровки, у горы, подходящей близко к берегам ее.

Поместил он меня на пне только что им срубленного дерева, а сам стал против меня на корточках.

– Господь открыл мне, – сказал великий старец, что в ребячестве вашем вы усердно желали знать, в чем состоит цель жизни нашей христианской, и у многих великих духовных особ вы о том неоднократно спрашивали...

Я должен сказать тут, что с 12-летнего возраста меня эта мысль неотступно тревожила, и я, действительно, ко многим из духовных лиц обращался с этим вопросом, но ответы их меня не удовлетворяли. Старцу это было неизвестно.

– Но никто, – продолжал отец Серафим, – не сказал вам о том определительно. Говорили вам: ходи в церковь, молись Богу, твори заповеди Божии, твори добро – вот тебе и цель жизни христианской. А некоторые даже негодовали на вас за то,

что вы заняты не Богоугодным любопытством и говорили вам: высших себя не ищи. Но они не так говорили, как бы следовало. Вот я убогий Серафим, растолкую вам теперь, в чем, действительно, эта цель состоит.

Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские сколько ни хороши они сами по себе, однако, не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божиего. Пост же и бдение, и молитва и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святого Духа Божиего. Заметьте, батюшка, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело, приносит нам плоды Святого Духа. Все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, но мзды в жизни будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией тоже не дает. Вот почему Господь Иисус Христос сказал: кто не собирает со Мною, тот расточает (Мф. 12: 30; Лк. 11: 23). Доброе дело иначе нельзя назвать, как собиранием, ибо хотя оно и не ради Христа делается, однако же добро. Писание говорит: во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему (Деян. 10: 35). И, как видим из последовательности Священного повествования, этот поступающий по правде до того приятен Богу, что Корнилию сотнику, боявшемуся Бога и делавшему правду, явился ангел Господень во время молитвы его и сказал: пошли людей в Иоппию и призови Симона, называемого Петром. Он гостит у некоего Симона кожевника, которого дом находится при море; он скажет тебе слова, которыми спасешься ты и весь дом твой (Деян. 10: 5, 6).

Итак, Господь все Свои Божественные средства употребляет, чтобы доставить такому человеку возможность за свои добрые дела не лишиться награды в жизни пакибытия. Но для этого надо начать здесь правой верой в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, пришедшего в мир грешных спасти, и приобретением себе благодати Духа Святого, вводящего в сердца наши Царствие Божие и прокладывающего нам дорогу к приобретению блаженства жизни будущего века.

Но тем и ограничивается эта приятность Богу дел добрых, не ради Христа делаемых: Создатель наш дает средства на их осуществление. За человеком остается или осуществлять их, или нет. Вот почему Господь сказал евреям: если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас (Ин. 9: 41). Воспользуется человек, подобно Корнилию, приятностью Богу дела своего, не ради Христа сделанного, и уверует в Сына Его, то, такого рода дело вменится ему, как бы ради Христа сделанное и только за веру в Него. В противном же случае человек не в праве жаловаться, что добро его не пошло в дело. Этого не бывает никогда только при делании какого либо добра Христа ради, ибо добро, ради Него сделанное, не только в жизни будущего века венец правды ходатайствует, но и в здешней жизни преисполняет человека благодатью Духа Святаго и притом, как сказано: не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все дал в руку Его (Ин. 34: 35).

Так-то, ваше Боголюбие. Так в стяжании этого-то Духа Божия и состоит истинная цель нашей жизни христианской, а молитва, бдение, пост, милостыня и другие ради Христа делаемые добродетели суть только средства к стяжанию Духа Божиего.

– Как же стяжания? – спросил я батюшку Серафима: – я что-то этого не понимаю.

– Стяжание все равно, что приобретение, – отвечал мне он: – ведь вы понимаете, что значит стяжание денег? Так все равно и стяжание Духа Божия. Вед вы, ваше Боголюбие, понимаете, что такое в мирском смысле стяжание? Цель жизни мирской обыкновенных людей есть стяжание, или наживание денег, а у дворян сверх того – получение почестей, отличий и других наград за государственные заслуги. Стяжание Духа Божия есть тоже капитал, но только благодатный и вечный, и он, как и денежный, чиновный и временный, приобретается одними и теми же путями, очень сходственными друг с другом.

Бог Слово, Господь наш Богочеловек Иисус Христос уподобляет жизнь нашу торжищу и дело жизни нашей на земле именуется куплею, и говорит всем нам: дорожа временем, потому

что дни лукавы (Еф. 5: 16), то есть выгадывайте время для получения небесных благ через земные товары. Земные товары – это добродетели, делаемые Христа ради, доставляющие нам благодать Всесвятаго Духа» (76: 12–16).

По мнению профессора В. Н. Лосского, в этом определении цели христианской жизни «в краткой форме содержится Предание Православной Церкви» (13: 148). В. Н. Лосский так комментирует слова прп. Серафима Саровского: «Другими словами для христианина не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати. Добродетели – не цель, а средства, или, вернее, симптомы, внешние проявления христианской жизни, так как единственная цель есть стяжание благодати» (13: 149). Он же далее говорит: «Божественная любовь хочет всегда одного свершения: обожения людей и через них – всей вселенной» (13: 280). Именно обожение и является единственной истинной и конечной целью человека, средством достижения которой было искупление нас Крестной смертью Иисуса Христа (13: 102, 281).

Митрополит Иерофей (Влахос) полагает, что: «...Цель христианства – достичь блаженного состояния обожения. Обожение и подобие Божие отождествляются между собою» (48: 22); «Высшая цель человека – приобрести ведение Бога, поскольку в этом заключается его спасение. Конечно, когда мы говорим о ведение Бога то подразумеваем не умозрительное знание, но “общение в бытии”, то есть ведение Бога есть общение человека с Богом. Где такое общение достигается, там человек обретает спасение» (48: 176, 177).

По словам прп. Иустина (Поповича): «Поскольку Бог сотворил человека по образу Своему и дал ему возможность уподобляться Ему, Он тем самым определил и цель человеческого существования. В таинственной сущности своего существа человек носит богоданную цель своей жизни и средства к ее осуществлению. Образ Божий в человеке – это реальное сходство образа с Первообразом, а подобие – это цель человеческой жизни, осуществляя которую, человек

должен во всем уподобиться Богу как своему Первообразу. Новый Завет весь сосредоточивается в этой мысли: цель человеческого существования – все содержание, все свойства существа своего уподобить Богу, стать совершенным, как Бог совершенен (Мф. 5: 48; ср.: 1Пет.1: 16), достигнуть обожения (“феосис”) всего своего естества общением в Божием естестве (2Пет.1: 4). Постепенным уподоблением Богу через веру, любовь, надежду, молитву, пост, кротость, смирение, боголюбие, братолюбие и прочие добродетели человек в действительности переживает все большее и большее блаженство, участвует в нем всем своим существом, поэтому и прославляет Бога. Творца и Спасителя своего. Отсюда подобие Божие как цель человеческого бытия означает деннонощное совершенствование себя Богом и по Богу, служение Богу, прославление Бога, блаженствование в Боге. Своим благодатно-подвижническим возрастанием к Богу и божественному совершенству человек в то же время и выразительнее всего прославляет Бога и действительнее всего переживает божественное блаженство как содержание своего существования. Человек, несомненно, идет к своей богоданной цели, если каждую часть своей души, своего существа устрояет во имя Божие и ради славы Божией (ср.: 1Кор. 6: 20, 10: 31; Мф. 5: 16), если живет достойно Бога (1Сол. 2: 12; Кол. 1: 10). Бог по благодати Своей сотворил человека богообразным: и душа, будучи образом божественной благодати и красоты, имеет целью как можно больше уподобиться своему Первообразу (свт. Григорий Нисский, *De hominis opific.* С.16,10; с.12,10). “Душа сотворена богообразной. чтобы человек всем существом своим стремился к соединению с Богом” (свт. Григорий Богослов. *Orat.* 45,7; t.36, Col. 632BC). По учению святого Василия Великого, и самое устройство человеческого тела свидетельствует об этом: “Устройство тела твоего для тебя – школа цели, ради которой ты сотворен стройным, для того чтобы не влачил всю свою жизнь по земле, а взирал бы на небо, к Богу, там пребывающему, и чтобы не бегал за скотскими наслаждениями, но, согласно с данным тебе разумом, жил небесной жизнью” (*De homin. structura.* *Orat.*11). “Люди сотворены для того, чтобы

добрыми подвигами неумоимо стремиться к цели своего существования – обожению (“феосис”) – и достигать ее” (свт. Григорий Богослов. Orat.4,124; t.35, Col. 664 C). “Сотворяя людей по образу Своему, Бог дал им через Слово Свое силы жить св. жизнью и. таким образом, участвовать в блаженстве”(свт. Афанасий Великий. De incarn. Verbi. 3; t.25 Col.101 В: сопр. ibid. 4 et 5). “Бог сотворил человека богообразным, чтобы он, врожденным ему стремлением к Богу, постепенно возрастая в духовном и моральном совершенстве, достигал конечной цели своего таинственного существования – обожения” (св. Иоанн Дамаскин. De fid. 11,12; Col. 924 A; ср. св. Иринея. Contra haer. IV, 38,3)» (84. Гл.: Возникновение человеческого мира, § 4).

Аналогичное ранее говорили о цели жизни человека святые отцы и учителя Церкви, например: «Человек есть тварь, получившая повеление стать богом» (свт. Василий Великий) (цит. по 13: 95); «Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать Богом...» (святые Иринея Лионский, Григорий Богослов, Григорий Нисский) (цит. по 13: 102); «Сын Божий вочеловечился, чтобы мы обожились» (свт. Афанасий Великий) (цит. по 25: 93). «Господь наш Иисус Христос стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим» (свт. Иринея Лионский) (цит. по 25: 50 со ссылкой на: Свт. Иринея Лионский. Против ересей. Пер. протоиерея П. Преображенского. СПб., 1900. С. 240); «Бог на то создал нас, чтобы мы соделовались общниками Божеского естества (2Пет. 1: 4) и причастниками Его присносущности, и подобными Ему являлись (1Ин. 3: 2) по благодатному обожению, ради коего все сущее устроено и пребывает, и не сущее еще приводится в бытие и порождается» (прп. Максим Исповедник)(цит. по 1: 60, 61).

Профессор Осипов А. И. отмечает, что цель жизни человека «определяет направление и характер всей его деятельности. Эта цель ясно выражена Христом: “Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам”» (176: 374).

Таким образом, различные формулировки цели жизни человека: спасение; обожение; достижение Царства Небесного

(Царства Божиего или Рая); стяжание Духа Святого; Богоуподобление; святость; слава Божия и др., представляют по своей сущности одно и то же.

Некоторым людям (достигшим высочайшего духовного уровня) еще при жизни на земле был показан рай (небесные обители). Апостол Павел говорит об этом так: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю – в теле или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которые человеку нельзя пересказать» (2Кор. 12: 2–4); «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1Кор. 2: 9)⁸⁸. Прп. Серафим Саровский, которому неоднократно открывались небесные тайны, поведал о себе следующую историю: «Усладился я словом Господа моего Иисуса Христа: в доме Отца Моего обителей много (Ин. 14:2). И остановился я, убогий, на сих словах, и возжелал видеть оные небесные обители, и молил господа Иисуса Христа, чтобы Он показал мне их, и Господь не лишил меня, убогого, Своей милости. Вот я и был восхищен в эти небесные обители, – только не знаю, с телом, или кроме тела, Бог весть, это непостижимо. А о той радости и сладости небесной, которую я там вкушал – сказать тебе невозможно» (88: 53). Приведем еще рассказ блж. Андрея: «Блж. Андрей, Христа ради юродивый, в течении двух недель пребывал в созерцании невидимого мира. Об этом он поведал иерею Никифору: “Я увидел себя в раю прекрасном и удивительнейшем, и, восхищаясь духом, размышлял: что это? Знаю, что живу в Константинополе, как же очутился здесь – понять не могу. Я видел себя обличенным в самое светлое одеяние, как бы исканное из молний; венец был на главе моей, и я был опоясан поясом царским. Радуюсь этой красоте, дивясь умом и сердцем несказанному благолепию Божия рая, я ходил по нему и веселился. Там были многие сады с высокими деревьями; они колебались вершинами своими и увеселяли зрение; от ветвей их исходило великое благоухание... Птиц в этих садах было великое множество... и

пели прекрасно; от сладкого пения их я не помнил себя... Стояли те прекрасные сады рядами, как бы полк против полка. В то время, как я ходил между ними в веселии сердца, увидел реку великую, текущую посреди них и напояющую. На другом берегу реки был виноградник, которого лозы, украшенные золотыми листьями, златовидными гроздьями, широко раскидывались. Дышали там от четырех стран ветры тихие и благоухающие; от их дыхания колебались сады..."» (89. См. листок от 15 октября по новому стилю).

Поэтому и призывали апостол Павел и прп. Серафим к тому, чтобы с благодарением переносить временные земные скорби и страдания: «...нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» (Рим. 8: 18); «...кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2Кор. 4: 17, 18); «Ах, если бы ты знал, какая сладость ожидает праведного на небе, то ты решился бы во временной жизни переносить скорби с благодарением. Если бы самая эта келлия была полна червей, и они бы всю жизнь нашу ели нашу плоть, то и тогда надо бы на это со всяким желанием согласиться, чтобы только не лишиться той небесной радости» (88: 53).

Иоанн Златоуст пишет: «Если нам открыто Царствие Небесное и показано воздаяние в будущей жизни, то уже не стоит и исследовать, почему праведные здесь терпят скорби, а порочные живут в удовольствиях. Ибо если там ожидает каждого награда по заслугам, то для чего возмущаться здешними событиями, счастливыми и несчастными? Этими бедствиями Бог покорных Ему упражняет, как мужественных борцов, а более слабых, нерадивых и не могущих переносить ничего тяжкого предварительно вразумляет на добрые дела» (цит. по 64 : 107).

«Велики и радостны обетования Христа для тех, кто последовал за Ним: "Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его" (1Кор. 2: 9). Эти сокровища не временные, а вечные. И

каждый может приобрести их. Для этого христианин должен жить так, чтобы дерзновенно сказать с ап. Павлом: “Для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение” (Флп. 1: 21). И тогда вместо скорбной песни: “Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть” – у христианина в душе зазвучат другие победные слова ап. Павла: “Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? (1Кор. 15: 55)”» (79: 132).

Иисус Христос учил: В мире будете иметь скорбь... (Ин. 16: 33); ...но печаль ваша в радость будет (Ин. 16: 20); ...и радости вашей никто не отнимет у вас... (Ин. 16: 22).

Свт. Тихон Задонский о блаженстве, которое ожидает праведных, говорит: «Блаженство убо тамо (в Царствие Небесном – П. Д.) будет сие: увидим Бога лицом к лицу; от чего неизреченное утешение, веселие, радость и восклицание сердечное произыдет. Увидим лице Божие и от радости будем восклицати. Увидим Господа и Икупителя нашего Иисуса Христа в Божественной его славе – Того, Который за нас так страшная пострадал и поносною смертию умер, и тако нас от смерти избавил. Насладимся тогда всех даров Святого Духа, яко источника животворящаго. Будем иметь любезное дружество со святыми Ангелами и всеми святыми, от создания мира угодившими Богу. Будем торжествовать над всеми врагами нашими...» (24: 50 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 63); «Но что будет в будущей жизни человеку, по неложному обещанию Божию? Какое добро, какое блаженство, какая честь, какая слава! Как река, непрестанно потечет умом непостижимое и языком неизреченное, вечное его блаженство. “Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его” (1Кор. 2: 9). Возсияют люди Божии, яко солнце, во царствии Отца небеснаго; будут как ангели, будут как бози втории; будут царие и господие; будут царствовать во веки веков... Но знай точно, возлюбленне, что все сие блаженство погубляет человек, когда Богу неблагодарен показуется, и беззаконует, – и бывает подлейшим и беднейшим всякия твари. Берегись убо греха, как ядовитаго змия, да не лишит тебе христианскаго блаженства и вринет в беднейшее

состояние» (24: 51 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 350); «О сподоби, Господи, и тамо видеться, где Бог “видится лицом к лицу”, и тем видящих оживляет, утешает, радостотворяет, увеселяет и вечно блаженными делает! Тамо люди, яко солнце, сияют; тамо истинная жизнь; тамо истинная честь и слава; тамо истинная радость и веселие, тамо истинное блаженство, и все вечное и бесконечное» (24: 51 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 375); «Поверь слову сему, что ежели бы человек частицу некую будущия оныя славы во мгновении ока увидел, тако бы к ней распалился желанием и любовью, что всю бы мира сего славу, честь, утеху и богатство как гной вменял, и тоя бы единыя со всяким тщанием искал, и не токмо бы похотьми мира сего, но и никакою бы бедою и злостраданием от той отвратиться не мог» (24: 55 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. 1899 г. Т. 2. С. 144).

Вообще христианское учение о Рае, или Царстве Небесном, и аде есть учение соответственно о месте блаженства, уготованном для верующих в Господа и любящих Его, и месте мучений: «...наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин. 5: 28, 29); «Итак, мы воскреснем, так как души опять соединяются с телами, делающимися бессмертными и совлекающими с себя тление, и явимся к страшному судейскому Христову седалищу; и диавол, и демоны его, и человек его, то есть Антихрист, и нечестивые люди, и грешники будут преданы во огонь вечный, не вещественный, каков огонь, находящийся у нас, но такой, о каком может знать Бог. А сотворившие благое, как солнце, воссияют вместе с ангелами в жизни вечной, вместе с Господом нашим Иисусом Христом, всегда смотря на Него, и будучи видим Им, и наслаждаясь непрерывным, истекающим от Него веселием, прославляя Его со Отцом и Святым Духом, в бесконечные века веков» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 344); «По смерти две дороги: одна ведет в вечное блаженство праведных; другая ведет в вечное неблагополучие грешников ожесточенных и непокаявшихся»

(свт. Тихон Задонский) (24: 933 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 1. 1899 г. С. 187); «...святые духи будут вечно блаженствовать в селениях небесных. Вместе со святыми духами примут участие в наслаждениях неба и рая воскресшие святые человеки в телах своих...» (свт. Игнатий Брянчанинов) (172: 226); «Не знаете разве, братия мои, какому страху и какой нужде подвергаемся в час исшествия своего из сей жизни, при разлучении души с телом?... К душе приступают добрые ангелы и множество небесного воинства, также все сопротивные силы и князи тьмы; те и другие хотят поять душу или назначить ей место. Посему, если душа приобрела здесь добрые качества, вела жизнь честную и была добродетельна, то в день ее исшествия добродетели сии, какие приобрела здесь, делаются добрыми ангелами, окружают ее, и не пропускают к ней прикасаться какой-либо сопротивной силе; но в радости и веселии со святыми ангелами поемлют ее, и относят ее ко Христу, Владыке и Царю славы, и поклоняются Ему вместе с нею и со всеми небесными силами. И наконец отводится душа в место упокоения, в неизглаголанную радость, в вечный свет, где нет ни печали, ни воздыхания, ни слез, ни забот, где бессмертная жизнь и вечное веселие в Царстве Небесном со всеми прочими, угодившими Богу. Если же душа в этом мире жила срамно, предаваясь страстям бесчестия и увлекаясь плотскими удовольствиями и суетой мира сего; то в день исшествия ее из этой жизни те страсти и удовольствия, какие приобрела она в жизни сей, делаются лукавыми демонами и окружают бедную душу, и не позволяют приблизиться к ней ангелам Божиим; но вместе с сопротивными силами, князьями тьмы, берут ее жалкую, проливающую слезы, унылую и сетующую, и отводят в места темные, мрачные и печальные, где блюдутся все грешники на день суда и вечного мучения, куда низринут диавол со своими ангелами» (прп. Ефрем Сирин) (166: 355, 366).

Свт. Тихон Задонский приводит из Ветхого и Нового Заветов пути достижения блаженства: «Не то есть истинное блаженство, которое люди по слепому разуму мнят и утверждают, но то, которое словом Божиим, которое есть

правило и зеркало нашего разсуждения и христианского жития, поставляется и утверждается. Послушай убо, душа грешная, кому оно приписует блаженство. Глаголет оно: “Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей, но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!” (Пс. 1: 1, 2). “Блаженны все, уповающие на Него” (Пс. 2: 12). “Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты!” (Пс. 31: 1)⁸⁹. “Блажен народ, у которого Господь есть Бог, – племя, которое Он избрал в наследие Себе” (Пс. 32: 12). “Блажен, кто помышляет о бедном! В день бедствия избавит его Господь” (Пс. 40: 2). “Блажен, кого Ты избрал и приблизил, чтобы он жил во дворах Твоих” (Пс. 64: 5). “Блаженны живущие в доме Твоем: они непрестанно будут восхвалять Тебя” (Пс. 83: 5). “Блажен человек, которого сила в Тебе” (Пс. 83: 6). “Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим” (Пс. 93: 12). “Блаженны хранящие суд и творящие правду во всякое время!” (Пс. 105: 3). “Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его” (Пс. 111: 1). “Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем. Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его” (Пс. 118: 1, 2). И Христос, праведный судия, ублажает: “Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах” (Мф. 5: 3–12). Таковыя же блаженства и подобныя и на прочих Святаго Писания местах видим. Видишь убо, что слово Божие не богатых, славных и в веселостях века сего находящихся ублажает, но поучающихся в законе Господни, надеющихся на Господа, нищих духом, плачущих, алчущих и жаждущих правды, кротких, милостивых сердцем, миротворцев,

изгнанных правды ради, поношение терпящих ради имени Христова, и проч.» (24: 51, 52 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 3. 1899 г. С. 157, 158).

Рассмотрим теперь, с учетом сказанного о цели жизни, концепцию логотерапии⁹⁰ психолога В. Э. Франкла, отрицающую «принцип удовольствия»⁹¹.

В. Э. Франкл пишет: «... С нашей точки зрения, принцип удовольствия является искусственной психологической конструкцией. Удовольствие – это не цель наших стремлений, а следствие их удовлетворения. В свое время это отмечал еще Кант. Также и Шелер, обсуждая гедонистическую этику (эвдемонизм⁹²), заметил, что удовольствие не вырисовывается перед нами в качестве цели нравственного действия, скорее напротив – нравственное действие влечет удовольствие за собой. Теория, основанная на принципе удовольствия, упускает из вида важное качество всей психической деятельности – интенциональность⁹³. И вообще люди желают не удовольствия как такового, они просто хотят того, что хотят. Человеческому желанию может соответствовать любое множество целей – самого различного вида, – тогда как удовольствие всегда выступает в одной и той же форме, независимо от того, каким способом оно доставлено – нравственным или безнравственным. Отсюда очевидно, что принятие принципа удовольствия привело бы – в этическом плане – к выравниванию всех потенциальных человеческих целей. И стало бы невозможным отличить одно действие от другого, поскольку все они преследовали бы одну и ту же цель. При таком подходе можно было бы сказать, что некая сумма денег, потраченная на собственное пропитание, или та же сумма, розданная в виде милостыни, послужила одной и той же цели: в каждом из этих случаев человек потратил деньги, чтобы избавиться от своих неприятных чувств» (123: 424, 425).

Мы не можем согласиться с мыслью о том, что «удовольствие всегда выступает в одной и той же форме, независимо от того, каким способом оно доставлено – нравственным или безнравственным». Для обоснования этого рассмотрим соотношение психических сил человека. Человек

будет стремиться к тому (желать того), что ему больше нравится (доставляет больше удовольствия, счастья, блаженства), с учетом ожидаемых последствий, в том числе в виде угрызений совести, и ряда других факторов. «Стремление к счастью, блаженству заложено в человеке Богом...» (104: 108). Ум человека решает, как достичь цели рациональным путем, то есть выбирает путь достижения цели, определяемой чувствами. Далее, воля (сила воли) обеспечивает (при возможности) движение к цели (достижение цели) тем путем, который выбрал разум. При этом роль (действие) воли, в общем, заключается в стремлении к достижению цели (в решимости достичь цель). Более конкретно – в преодолении различных временных удовольствий, отвлекающих от цели или являющихся преградами на пути ее достижения, а также в добровольном принятии временных неприятностей (неудобств, неудовольствий), связанных с реализацией пути (поведения), выбранного разумом (43: 117–125).

Неточность В. Э. Франкла состоит в том, что он не учитывает в своей схеме такие факторы, как совесть и волю. Влияние совести может быть столь значительно, что человек может даже покончить с жизнью из-за угрызений совести (см. о совести ч. 2, разд. 4.1.1.В). Поэтому форма доставления удовольствия (нравственная или безнравственная) весьма важна. Следует отметить, что человек способен в данный момент пойти на некоторые неудобства для получения в дальнейшем большего удовольствия. При этом, чем на больший промежуток времени человек способен с помощью разума предвидеть результирующее удовольствие и с помощью воли реализовать принятое решение, тем сильнее развиты у него ум и воля. Без учета совести и воли поведение человека приближается к поведению животного, а критерием поведения становится получение максимального удовольствия непосредственно сейчас.

«Стоит определить поведение таким образом (то есть принять принцип удовольствия в качестве критерия поведения – П. Д.) – и вы обесцените в человеке любой его истинно нравственный порыв ... Если было бы справедливо, например,

что мы читаем хорошую книгу только ради удовольствия, которое мы испытываем во время чтения, мы с таким же успехом могли бы потратить деньги на хорошее пирожное. В действительности наша жизнь почти не имеет дело с удовольствием или неудовольствием. Для зрителя в театре не так важно, что он смотрит – комедию или трагедию; что привлекает его – так это содержание и собственная, истинная ценность пьесы. Конечно, никто не будет утверждать, что отрицательные эмоциональные переживания, которые овладевает зрителями, увлеченными трагическими событиями на сцене, составляют действительную цель посещения ими театра. В этом случае всех театралов можно было бы считать замаскированными мазохистами...» (123: 425).

Человек может предпочесть купить книгу вместо вкусного пирожного не потому, что книга принесет ему большее удовольствие сейчас, а потому, что прочитав книгу и получив определенные знания, он сможет в дальнейшем использовать их и получить в результате этого гораздо большее удовольствие (например, устроившись на более лучшую работу и получая большую зарплату).

Что же касается «зрителя в театре», то «истинная ценность пьесы» определяется именно теми чувствами и тем состоянием, которые вызывает эта пьеса. Человек может предпочесть трагедию комедии не в силу «замаскированного мазохизма», а потому, после просмотра данной трагедии человек облагораживается, становится лучше, становится более духовным. И это может нравиться человеку больше, чем временное веселие и смех от просмотра комедии.

«Если весь смысл жизни свести к удовольствию, в конечном итоге мы неизбежно придем к тому, что жизнь покажется нам лишенной смысла. Удовольствие никак не может придать жизни смысл. Ибо что такое удовольствие? Состояние. Материалист – а гедонизм обычно связывается с материализмом – сказал бы даже, что удовольствие есть не что иное, как состояние клеток мозга... Любому несчастному, для которого вся жизнь сводится к погоне за удовольствием, пришлось бы усомниться в каждом моменте такой жизни, будь он сколько-нибудь последователен...

Сама жизнь приучает большинство из нас к тому, что “мы на этом свете не для того, чтобы наслаждаться” ... Простой пример убеждает, насколько неудовлетворителен принцип удовольствия – как в теории, так и в практике. Если мы спросим человека, почему он не делает того, что, по нашему мнению стоило бы делать, а он отказывается просто потому, что ему просто не хочется это делать, так как это не доставляет ему удовольствия, то такой ответ покажется нам явно неудовлетворительным. Очевидно, что подобный ответ недостаточен из-за того, что мы никогда не рассматриваем удовольствие или неудовольствие в качестве аргумента за или против того или иного действия...

Однако радость может сделать жизнь осмысленной, только если она сама имеет смысл. Смысл радости не может заключаться в ней самой. В действительности этот смысл лежит за ее пределами – поскольку радость всегда направлена на какой-либо объект. Шелер убедительно показал, что радость является направленной эмоцией – в отличие от просто удовольствия, которое он считает ненаправленной эмоцией и относит к классу так называемых “эмоций состояния”. Удовольствие, таким образом, – это эмоциональное состояние. Здесь мы снова возвращаемся к Эрвину Штраусу и его представлениям о “сиюминутном” модусе жизни. В этом модусе человек остается в условном состоянии удовольствия (скажем, в опьянении), не достигая мира предметов, который в этом случае выступал бы миром ценностей. Индивид ощущает истинную радость только тогда, когда эмоции выступают как ценности. Этим объясняется почему радость никогда не может быть самоцелью – радость сама по себе невозможно преследовать как цель. Как удачно эта мысль выражена в максиме Кьеркегора: “Дверь к счастью открывается наружу”. И тот, кто, пытаясь открыть эту дверь, толкает ее вперед, только еще плотнее закрывает ее! Человек, который отчаянно рвется к ощущению счастья, таким образом, отрезает к нему дорогу. В конце концов оказывается, что никакое стремление к счастью само по себе не может быть ни основным принципом, ни предельной целью человеческой жизни...

Наши замечания по вопросу о смысле жизни сводятся к радикальной критике вопроса как такового, если он поставлен в общем виде. Спрашивать о смысле жизни вообще – ложная постановка вопроса, поскольку она туманно апеллирует к общим представлениям о жизни, а не к собственному, конкретному, индивидуальному существованию каждого» (123: 426–429).

Удовольствие не может придать жизни смысл, если речь идет о сиюминутном удовольствии или «погоне за удовольствием». Если же иметь в виду «стратегическое блаженство», являющееся целью жизни, то именно оно и придает земной жизни высший смысл. Для чего святые вели праведную жизнь, которая была совершенно непонятна неверующим людям? Для чего они постились, раздавали последние деньги, непрестанно находились в молитве, совершали духовные подвиги? Для того, чтобы спастись, то есть попасть в Царство Небесное и в дальнейшей жизни наслаждаться в соединении с Богом, а не мучиться во мраке ада, ибо в аде нельзя найти утех (Сир. 14: 17). Поэтому «цель земной жизни человека, по христианскому учению, состоит в подготовке к вечности» (профессор А. И. Осипов) (176: 129). Иначе говоря, цель нашей временной жизни на земле – заработать себе вечное райское блаженство (наслаждение).

3.3. О ложной цели жизни (ложном сокровище или ложном блаженстве)

В миру люди часто (или даже в основном) устремляются к ложной цели, ложному сокровищу, ложному блаженству. А именно – к власти, славе, богатству, удовлетворению своих похотливых желаний. Таким образом, власть, слава, богатство, похотливые удовольствия становятся своеобразными типами сокровища для человека, становятся его богами. При этом у человека развивается и любовь к этим ложным богам: властолюбие, славолубие, сластолюбие, сребролюбие. И он становимся их рабами.

Следует отметить, что «Спаситель не запрещает Своим последователям обладание благами земными, но только заповедует верующим прежде всего заботиться о благах духовных. Ищите прежде царствия Божия и правды его, говорит Господь, и сия вся приложатся вам (Мф. 6, 33.), – т.е. стремление к добродетелям, ведущим в Царствие Божие, должно быть господствующим в жизни человека, покоряющим себе все другие стремления. Главным предметом исканий человеческих должны быть Царствие Небесное и ведущая в оное праведность, потом уже и земные блага в такой мере, в какой искание сих благ не препятствует добродетели, не замедляет, не останавливает стремление к ней. Но в том и дело, что человек извратил этот порядок своих стремлений, хотя такой порядок необходим и по суду даже разума, который учит предпочитать высшие блага низшим и след. блага небесные и вечные предпочитать земным и временным. Добродетель становится делом второстепенным; главным предметом человеческих забот, исканий и стремлений делается не Царствие Божие, но устройство жизни земной и наполнение ее доступными благами» (237. Гл.: О искуплении Спасителем человека).

Прп. Иоанн Лествичник учит: «Как огонь не рождает снега; так и ищущий земной славы не получит небесной» (87: 215. См. Слово 26, гл. 219).

Свт. Феофан Затворник говорит: «Хуже всего поступают те, которые и целью жизни ставят сласти сердца и наслаждение, как говорят, жизнь. Так как сласти и наслаждения плотские и чувственные дают себя сильнее чувствовать, то такие лица всегда ниспадают в грубую чувственность и становятся ниже той черты, которая отделяет человека от прочих живых тварей» (2: 36).

По словам архимандрита Рафаила (Карелина): «Большинство наших современников видит счастье в материальном богатстве; для них деньги – эквивалент благополучия. Но могут ли деньги принести человеку действительную радость? Может ли он купить за деньги дружбу, преданность, способность быть любимым и самому любить? Чаще всего материальное благополучие угашает внутреннюю жизнь, переводит человека во внешнее. Царь Соломон молился: суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне (Прит. 30: 8). Богатство, как и нищета, становится прессом, который давит на человеческую душу, оно наполняет ее постоянной тревогой. Еще никого богатство не делало лучше, напротив, чаще всего в богатых семьях дети вырастают неблагодарными эгоистами. У людей богатых обычно атрофируется чувство сострадания, сердце их как бы заключается в металлический футляр. Не случайно у нищих сложилась поговорка: “Не ходи за милостыней в кварталы богатых” .

Счастлив ли богатый человек? Нет, у него есть живая душа, а душа не от земли, а от неба, поэтому она не может удовлетвориться ничем на земле. Едва получив то, что хотела, она уже стремится к новому, желает еще большего. Страсть человека – это душевный провал, который не имеет дна. То, что недавно казалось благополучием, сегодня представляется нищетой. Жизнь превращается в безостановочный бег в неизвестное, бег в пустоту.

Такая душа никогда не скажет: “Я получила то, что желала, и теперь счастлива”, напротив, она втайне говорит: “Как я могу быть счастливой, если на земле не все мое”.

Человек желает внешнего благополучия. Христианство под благополучием понимает необходимое, то, что в молитве названо “хлебом насущным”. А для человеческих страстей границ здесь нет, они похожи на морскую воду: чем больше пьешь, тем больше жаждешь. С внешним изобилием происходит деградация внутреннего, то есть самого человека.

Что делает жизнь человека прекрасной, даже в мирском понимании? Наверное, способность бескорыстно любить; и чем глубже любовь, тем более глубокой становится жизнь человека. Здесь богатство становится предателем, оно лишает человека этой драгоценной способности. Церковное Предание сохранило слова Спасителя о богатом юноше, который отошел от Него (см. Мф.19: 16–24). Если бы этот человек действительно исполнил бы заповеди, то он не смог бы оставаться богатым. Господь сказал: где сокровище ваше, там будет и сердце ваше (Мф. 6: 21). У людей, чье “богатство” лишь здесь, на земле, постоянно грызет сердце скрытый червь – тревога и беспокойство за свое имущество, за свои деньги. Так господин оказывается рабом своего раба. Образно говоря, деньги рассыпаны по земле, и тот, кто хочет собрать их, не может даже взглянуть на небо. Такой человек не имеет свободы и покоя в сердце, часто он теряет то, что собрал и тогда впадает в тоску и даже в отчаяние. А если он даже сохранил и умножил то, что имел, то все равно рано или поздно расстанется с жизнью самым последним нищим» (90: 113–115).

Иеромонах Анатолий (Берестов) пишет: «Настоящее человечество ушло столь далеко от своего первоисточника – Бога и зашло в такой нравственный тупик, что, если не повернется к своему Первообразу, то ему грозит физическое и нравственное самоуничтожение» (91: 44).

Священномученик архимандрит Кронид, при толковании Еф. 5: 14 наставляет: «Не знаете ли, братия, о каком тут сне (имеются в виду слова св. апостола Павла из Еф. 5: 14: Встань, спящий, и воскресни из мертвых – П. Д.) говорит св. Павел? Не о телесном сне говорит он, а о духовном, о том сне, в котором иногда проводит человек всю жизнь и однако же вовсе того не чувствует. Таким сном многие, очень многие спят, но не думают,

что спят. Этот сон – не что иное, как нерадение о спасении души. Как спящий человек не рассуждает о настоящем, не вспоминает прошедшего, не спрашивает о будущем, так и нерадящий о своем спасении грешник вовсе не помышляет ни о том, Кто его создал, ни о том, для чего он создан, что с ним происходит теперь и что будет по смерти. Говори спящему, что хочешь, – он не услышит, говори нерадивому грешнику, как хочешь о спасении души – он не почувствует... Отсюда видно, что он настолько прилепился к жизни и ее благам, что как будто совсем забыл, что ему надобно умереть. Он полагает все свое счастье и блаженство в благах мира сего» (89. См. листок от 2 декабря по новому стилю).

Свт. Филарет Московский, толкуя слова: «Горе вам, смеющиеся ныне!» (Лк. 6: 25) говорит: «Мир не любит плакать, когда не исторгает слез страсть или беда. Он любит веселие и смех. Спешит скачущую ногою достигнуть минутного блаженства. Кажется, он стремится теперь к такому совершенству суеты, чтобы совсем ничего не делать, а только забавляться. Столько забавляются увеселениями, столько говорят о них и пишут, и печатают, что непонятно, как людям не наскучит веселие, простираемое до пресыщения и утомления.

Знаете ли вы, думаете ли вы, куда ведет сей путь, к каким последствиям приближает сия всепоглощающая страсть к увеселениям, к роскоши, к непрерывным чувственным наслаждениям? Суд уже произнесен; и произнесен таким Судиею, Которого определения неизменны, потому что Он бесконечно праведен и вечен. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете. Это ныне, которое вы с такими усилиями наполняете обаянием и мечтами, вскоре прейдет; обаяние и мечты исчезнут, и вы восплачете о расстройстве сил душевных, и что всего плачевнее, возрыдаете о том, что не плакали кратковременными слезами покаяния и умиления, которые принесли бы вам вечное утешение...» (89. См. листок от 17 декабря по новому стилю).

Прп. Симеон Новый Богослов отмечает: «Из тех, которые сподобились соделаться едино с Богом, соединяясь с Ним содействием Святого Духа, и вкусить неизреченных благ Его,

никто не услаждается пустою, скажу – бесчестною и пустою славою, приносимую ему от людей; не возделевает он также ни денег, ни одежд дорогих, ни камней многоценных, как называют их люди неразумные; не любит прилеплять сердца своего к богатству, текучему и непостоянному, переносящемуся от одного к другому; не любит и того, чтобы знаему быть царям и начальствующим, которые не суть поистине начальники, будучи обладаемы и господствуемы многими страстями; он и не почитает их за что – либо великое и высокое и не думает, чтобы они особою какою облакали славою тех, кои близкими становятся к ним; не желает быть близким и к другому кому из именитых и славных в мире сем...» (цит. по 89. См. листок от 3 июня по новому стилю).

Приведем по данному вопросу мнение протоиерея Григория Дьяченко: «Как всякий из нас жаждет блаженства! Как каждый боится и убегает от скорбей и болезней! Только, к сожалению, мы жаждем и ищем блаженства на земле, где его нет, а не на небе, где оно пребывает во веки. В самом деле, какое блаженство в изгнании, в ссылке, в темнице? ибо все мы изгнаны за грехи из рая в мир сей, как в темницу. Какое блаженство у осужденных на смерть? Вы скажете: есть много и на земле невинных удовольствий, которыми Сам Бог пользоваться не запрещает, например, Сам Бог дал вино, веселящее сердце человека, или открыл людям искусство играть на псалтири, гусях, органе, тимпане и на многих других музыкальных инструментах; Сам научил составлять лики и ликования; Сам распростер перед нашими глазами величественное зрелище природы, в которой повсюду видим радость и счастье тварей, как бы зовущих и нас к сорадованию. Так, если по благодати Божией некоторые невинные утешения и в этом мире, оставленные нам, уязвленным смертным жалом, для облегчения нашего страннического пути, наших скорбей и печалей; но этими утешениями надо пользоваться весьма умеренно и отнюдь не прилепляться к ним, а стремиться к обещанному блаженству наипаче тесным путем труда, бдения, молитвы, воздержания, чистоты и всякой добродетели, в

которой невозможно преуспеть без великих скорбей и искушений.

Истинное, полное и вечное блаженство наше, братия, на небе, там, где в непреступном свете живет всеблж. Бог, где водворяются лики праотцев, патриархов, пророков, апостолов, иерархов, мучеников, преподобных и праведных и всех святых; там, где царствует вместе с Сыном Своим и Богом Царица небеси и земли, Пресвятая Богородица. А здешнее блаженство – земное, плотское, призрачно, мимолетно, как сон, часто грубо и нечисто» (80: 579, 580).

Свт. Тихон Задонский рассуждает так: «Много христиан таковых есть, которые блаженство свое полагают в чести, славе, богатстве и роскоши мира сего: но, когда со вниманием в Святое Писание посмотрят, и Божие слово прилежно послушают, в ином мнении находиться будут. Тамо бо Бог, Судия праведный, блаженство наше поставляет не в чести, славе, богатстве и прочих веселостях мира сего, но в ином...

Бог истинный Судитель всего и источник всякого блаженства, ублажает тех, которые Господа за Бога “своего” имеют, и в Нем все блаженство свое полагают...

Не тое бо есть истинное блаженство, которое люди мнят, но тое, которое есть согласно Божью слову. Ибо слово Божие есть достоверное правило мнений, помышлений и деяний человеческих, которого неуклонно держаться должно нам, когда не хотим погрешить и заблудить» (цит. по 24: 50 со ссылкой на: Творения свт. Тихона 6-е изд. Т. 3. 1899 г. С. 200, 201).

Немецкий, епископ Эмесский говорит: «Итак, зная какого благородства мы причастны, (зная) что мы составляем небесное растение, не посрамя нашей природы, не окажемся недостойными столь великих дарований и не лишим сами себя толикой власти, славы и блаженства, променяв наслаждение всем вечным на кратковременные и незначительные удовольствия: наоборот, через добрые дела, воздержание от пороков и благонамеренность, чему наиболее содействует обыкновенно Божество, и через молитвы будем охранять наше благородство» (33: 35, 36).

Свт. Григорий Богослов о благах земных и небесных поучает: «Да не хвалится, сказано, мудрый мудростью своею, ни богатый богатством своим, ни сильный силою своею (Иер. 9: 23), если бы и достиг кто самой высокой степени – или мудрости, или богатства, или силы. А я к этим словам Писания прибавлю еще и то, что с ними согласно: да не хвалится ни славный своей славой, ни здоровый здоровьем своим, ни красивый красотой своей, ни юный юностью, кратко сказать – ничем таким, что прославляют здесь, да не хвалится надмевающийся тем. Одним только да хвалится хвалящийся – именно тем, чтобы разуметь и усердно искать Бога (Иер. 9: 24), сострадать страждущим и уготовлять себе что-нибудь доброе для будущего века. Ибо здешние блага быстро протекают, даются на час, и, подобно как камешки в игре, перекидываются с места на место и переходят то к тем, то к другим; ничего здесь нельзя назвать своим, все или время отнимет, или зависть переведет в чужие руки. Напротив, блага душевные постоянны и прочны, никогда не отойдут и не отпадут от нас, никогда не обманут надежд того, кто им поверил. Но и это самое, что ни одно из здешних благ не верно людям и непрочно, мне кажется прекрасно, как и все прочее, устроено предусмотрительным Художником – Словом и Премудростью, превосходящею всякий ум (1Кор.1: 24; Флп.4: 7); это самое, что видимые блага подвергаются и подвергают нас то тем, то другим превратностям, то возносятся вверх, то падают вниз и кружатся как в вихре, и прежде, нежели овладеем ими, убегают и удаляются от нас, и таким образом играют нами, обманывают нас, – не направлено ли к тому, чтобы мы, усмотрев их непостоянство и переменчивость, скорее устремились к пристанищу будущей жизни? В самом деле, что было бы с нами, если б земное наше счастье было постоянно, когда и при непостоянстве его мы настолько к нему привязаны? Когда обманчивая приятность и прелесть его держит нас, как рабов, в таких узах, что мы ничего и представить себе не можем лучше и выше настоящего, и это тогда, как мы слышим и верим, что мы сотворены по образу Божию, Который, Пребывая на небесах, и нас влечет к Себе (Кол. 1: 15; Ин. 3: 13; 12: 32)?

Кто мудр, чтобы познать это (Ос. 14: 10)? Кто решится убегать от вещей убегающих? Кто прилепится к вечно пребывающему? Кто научится размышлять о настоящем, как о преходящем, а об уповаемом, как о постоянно присущем? Кто хочет отделять истинно сущее от кажущегося, и к первому стремиться, а последнее презирать? Кто желает отличить список от истины, дальнюю хижину от горного града (2Пет. 1: 13; Евр. 13: 14), ночлег от постоянного жилища, тьму от света, глубокое благо (Пс. 68: 3) от земли св., плоть от духа, Бога от миродержателя, тень смертную от жизни вечной? Кто желает купить настоящим будущее, тленным богатством нетленное, видимым невидимое? Поистине, блажен, кто, различая это и рассекая мечом слова, отделяющим лучшее от худшего, полагает, как сказал в одном месте божественный Давид, восхождения в сердце своем (Пс. 83: 6), и убегая, сколько сил есть, из этой юдоли плача, вышних ищет (Кол. 3: 1), и распинаясь миру со Христом, со Христом и воскресает (Гал. 6: 14; Кол. 3: 1), со Христом и восходит к наследию жизни уже не изменяющейся, не обманчивой, где нет более змия, угрызающего на пути, уязвляющего в пяту и уязвляемого в голову (Быт. 49: 17; 3: 15). А нас тот же Давид, как некий громогласный проповедник, прекрасно оглашает высокой и всенародной проповедью, в которой называет нас тяжкосердыми и любящими ложь и учит не слишком прилепляться к видимому, и не полагать всего земного благополучия единственно в обилии пшеницы и вина (Пс. 4: 3, 8) – этих скороистлевающих стяжаний. И блж. Амос (в некоторых манускриптах вместо слова Амос написано Михей), может быть, то же самое имел в мыслях, и так же против земных и мнимых благ вооружался, когда говорил: Приблизьтесь к горам вечным: встаньте и уходите, ибо страна сия не есть место покоя (Мих. 2: 9). И это, даже в самих выражениях, почти совершенно сходно с повелением Господа и Спасителя нашего, каким же именно? – Встаньте, пойдем отсюда (Ин. 4: 31), сказал Он, не тогдашних только учеников побуждая перейти с известного места на другое, как может подумать кто – нибудь, но и всех учеников Своих, во все времена, этим воззванием привлекая от земли к

небесам, и от земных благ к небесным» (31: 551–553. Слово 14. О любви к бедным).

Свт. Григорий Палама так пишет о тех, кто опорой своею считает не Бога, а земное богатство: «Неверующий в Промышление сие на богатстве опирается надеждою своею. Такой, хотя слышит слова Господа, что удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие (Мф. 19: 24), но ни во что вменяя Царствие, и притом царствие Небесное и вечное, вожделевает земного и текущего богатства, которое и когда не имеется в руках вожделевающих его, самым тем, что вожделевается, величайший приносит вред. Ибо, желающие обогащаться впадают в искушения и сети диавольские, как говорит Павел (1Тим. 6:9). Оно и когда присуще, – имеется в руках, дома, – показывает свою ничтожность тем, что, несмотря на свое присутствие, все еще жаждится неразумными, коих не умудряет даже опыт. Ибо эта несчастная страсть не от бедноты, а скорее беднота (чувство бедноты) от нее; сама же она от безумия, по которому весьма праведного от общего Владыки всяческих Христа получает имя и оный, разоряющий житницы свои и большие созидающий (см. Лк. 12: 18). Ибо, как не безумен тот, кто ради вещей, никакой существенной пользы принести не могущих (ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения. – Лк. 12: 15), таких вещей ради предаёт наиполезнейшее» (цит. по 77: 259, 260).

Свт. Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский указывает, что: «Бион, философ Смирнский, будучи спрошен: “кто в жизни сей кажется печальнейшим более всех?” – отвечал: “тот, кто полагает все благополучие в обладании многими богатыми вещами – он тысячекратно сокрушается заботами, чтобы желаемое получит, получивши же, печалится, как бы не лишился его”, ибо о приобретении трудимся, не получивши скорбим, стяжавши – боимся: отнятое у нас причиняет нам печаль, подлежащее отнятию прибавляет скорби и весьма смущает нас. Каждый же кто всецело предан воле Божией, свободен со всех сторон?: он не сокрушается о том, чтобы приобретать, или о том, чтобы не потерять, но как в том,

так и в другом соглашается с волей Божией и покоряется ей» (143: 482).

Св. апостол Павел наставляет: «Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога живаго, дающего нам все обильно для наслаждения; чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни» (1Тим. 6: 17–19).

3.4. Сравнение различных точек зрения

В различных, приведенных выше точках зрения о цели и смысле жизни, как уже отмечалось, можно выделить и одинаковые, и различные аспекты. Одинаковым здесь является стремление к достижению высшего счастья – блаженства (или стремление к достижению сокровища), а отличием, причем принципиальным, является вид (тип) этого блаженства (или вид сокровища). Рассмотрим теперь основу этих отличий (их корень) или их логические предпосылки.

Основу в подходе к цели жизни человека определяет (задает) его отношение к бессмертию души. Если человек не верит в бессмертие души, то от жизни земной, как жизни единственной, он, вполне логично (с точки зрения данной ложной мировоззренческой системы, отвергающей бессмертие души), ждет максимум наслаждений, с учетом различных ограничивающих факторов, включая стыд, совесть, государственное законодательство и пр.

Е. Тихомиров говорит: «теряя веру в бессмертие, человек должен или отчаяться в жизни, не видеть в ней никакого смысла и потому отказаться жить, или же, если уж жить, то жить одною низменною, животную жизнью, держась эпикурейского правила: “Станем есть и пить, а завтра умрем!” (1Кор. 15: 32). А к чему приводит последование этому правилу? “Сие правило (приведем слова одного из знаменитых наших проповедников), которое Апостол, от лиц не знающих или не желающих знать Воскресения мертвых, приводит в поругание им, которое очень годилось бы для нравственной философии бессловесных, если бы они имели преимущество философствовать, – в самом деле, составило бы и у людей всю мудрость, всю нравственность, все законы, если бы удалить от них мысль о будущей жизни. Тогда – не прогневайся, ближний и брат, если и ты сделаешься пищею людей, которые любят ясти и пити; ибо если не стоит труда благоучреждать собственную жизнь, потому что утром умрем, то точно также не стоит труда щадить и жизнь другого, которую завтра без остатка поглотит могила. Такое забвение о будущей

жизни ведет к забвению всех добродетелей и обязанностей и превращает человека в скота или зверя"...⁹⁴

Итак, вера в бессмертие души, служа выражением нормального, здорового состояния природы человека, составляет основание нравственно-разумной жизни человеческой. Ею же держится и весь строй общественной жизни человеческой: она связывает между собою людей во имя общих высших интересов их, во имя общего высшего их назначения, не оканчивающегося здешнею земною жизнью» (93: 46, 48).

По словам Ф. М. Достоевского: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна, и, именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные высшие идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают...

Бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, то есть, кроме земной, и бессмертная, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит – именно – напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее» (цит. по 93: 42 со ссылкой на: Ф. М. Достоевский. Дневник Писателя. №12, 1876. С. 320, 321).

Архимандрит Кирилл (Павлов) пишет: «...Одним из главных вопросов, имеющих весьма важное значение для всех и каждого, является вопрос о загробной жизни. Над ним задумывается и религиозный человек, и человек равнодушный к религии. Всех занимает вопрос о том, как мы будем жить после своей смерти. Мы, верующие, знаем, что будущая жизнь есть и будет, но как она сложится, в чем будет состоять эта новая жизнь – всех этих подробностей нам знать не дано, от нас это сокрыто...

Наша земная жизнь непрочна, превратна и скоротечна и в любой момент может пресечься смертью...

Но люди, отрицающие будущую вечную жизнь и бессмертие души, иначе смотрят и на настоящую нашу земную жизнь, ища в

ней только одного наслаждения и удовлетворения своих чувственных удовольствий. Видя непрочность благ и постигающие их искушения и скорби, такие люди очень часто приходят в разочарование, отчаяние, а иногда даже прибегают к самоубийству, считая его средством избавления от всех бед и несчастий настоящего. Забывая о вечности, они ходят во тьме и не знают, куда идти, подчас поддаются горькому пьянству и в конце концов приходят к ложному концу. Для них жизнь есть дар напрасный и случайный, имеющий не действительную, а призрачную ценность. Напротив, верующий человек надеется, что загробная жизнь есть, и надежда эта, ожидание жизни сей становится источником истинного утешения и успокоения...» (83: 112, 113. См. ст.: О значении веры в будущую загробную жизнь).

Если человек верит в жизнь вечную (то есть в бессмертие души), то его отношение к временной жизни земной принципиально меняется. Поскольку наша земная жизнь определяет наше состояние после физической смерти⁹⁵, то исцеление души (обожение, богоуподобление, стяжание Духа Святого) приобретает единственно логически обоснованный смысл жизни человека на земле, как необходимое средство для достижения Царства Небесного, то есть вечного блаженства в соединении с Богом⁹⁶.

Действительно, ведь, например, в мирской жизни обычной ситуацией является сознательное принятие временных трудностей для приобретения в дальнейшем желаемых благ. При этом, чем больше ожидаемые блага, тем большие неудобства готов претерпеть человек для их достижения. Так что же тогда можно сказать о временных тяготах в жизни земной, если они необходимы для достижения вечного блаженства в Царстве Небесном? Даже простой здравый смысл говорит нам, что не может быть для нас ничего более выгодного и правильного, чем сознательное и смиренное принятие временных скорбей в обмен на Царство Небесное⁹⁷.

Ведь Господь наш и Спаситель, Иисус Христос, говоря полюбившемуся Ему юноше: «пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах»⁹⁸ (Мк.

10: 21), по сути дела, предлагал ему обменять один вид сокровища – сокровище земное (в виде имени и богатства) на другой его вид – сокровище небесное. Иными словами, вместо сознательно принимаемого временного земного неудобства получить вечное Небесное блаженство.

Поэтому и говорил прп. Серафим Саровский: «Ах, если бы ты знал, какая сладость ожидает праведного на небе, то ты решился бы во временной жизни переносить скорби с благодарением. Если бы самая эта келлия была полна червей, и они бы всю жизнь нашу ели нашу плоть, то и тогда надо бы на это со всяким желанием согласиться, чтобы только не лишиться той небесной радости» (88: 53). Заметим, что милостыня и искренняя благотворительность есть не что иное как обмен сокровища материального (вещественного, земного) на сокровище духовное (небесное).

Митрополит Московский Филарет пишет: «О человек, непременно бессмертный, хотя бы о том не думал, хотя бы и не хотел того! Берегись забывать свое бессмертие, чтобы забвение бессмертия не сделалось смертоносною отравой и для смертной жизни твоей и чтобы забываемое тобою бессмертие не убило тебя на веки, если оно тебе, не ожидающему его и неготовому, внезапно явиться. Не говори отчаянно: утре умрем, чтобы тем необузданнее устремляться за наслаждениями смертной жизни. Говори с надеждою и страхом: “утре умрем на земли и родимся или на небесах или в аде”. Итак, надобно поспешать, чтобы положить, надобно подвизаться, чтобы питать и укреплять в себе начало к небесному, а не к адскому рождению» (цит. по 93: 93 со ссылкой на: Филарет, митрополит Московский. Слово в день воскресный и Святителя Алексия).

Священное Писание учит и наставляет нас: «Какую пользу принесет нам высокомерие, и что доставило нам богатство с тщеславием? Все это прошло как тень и как молва быстротечная! (Прем. 5: 8, 9); «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут...» (Мф. 6: 19–21); «Ибо всякая плоть – как трава, и всякая слава

человеческая – как цвет на траве: засохла трава, и цвет ее опал» (1Петр. 1: 24). В Каноне покаянном ко Господу Иисусу Христу говорится: «Не надейся, душе моя, на тленное богатство и на несправедливое собрание, вся бо сия не веши кому оставиши, но возопий: помилуй мя, Христе Боже, недостойного. Не уповай, душе моя, на телесное здравие и на скоромимоходящую красоту, видиши бо, яко сильные и млади умирают; но возопий: помилуй мя, Христе Боже, недостойного. Воспомяни, душе моя, вечное житие, Царство Небесное, уготованное святым, и тьму кромешную и гнев Божий злым, и возопий: помилуй мя, Христе Боже, недостойного» (песнь 7).

Иисус Христос учил: «смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения. И сказал им притчу: у одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих? И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12: 15 – 21).

Таким образом только любовь к Богу, включающая исполнение Его заповедей и соединяющая с Ним человека, делает нас истинно свободными⁹⁹ и истинно счастливыми. «Ибо Ты – истинная цель стремления и неизъяснимая радость любящих Тебя, Христос Бог наш, И Тебя воспевают все творение вовеки. Аминь» (Благодарственные молитвы по Святом причащении. Молитва 1-я).

«Нетленный Царю веков, содержащий в деснице Своей все пути жизни человеческой силою спасительного промысла Твоего! Благодарим Тебя за все ведомые и сокровенные благодеяния Твои, за земную жизнь и за небесные радости Царства Твоего будущего. Простирай нам и впредь Твои милости поющим: Слава Тебе, Боже во веки. Слабым, беспомощным ребенком родился я в мир, но Твой Ангел

простер свои светлые крылья, охраняя мою колыбель. С тех пор любовь Твоя сияет на всех путях моих, чудно руководя меня к свету вечности. Славлю щедрые дары Твоего промысла, явленные мне с первого дня и доныне. Благодарю и взываю со всеми, познавшими Тебя: Слава Тебе, призвавшему меня к жизни. Слава Тебе, явившему красоту вселенной. Слава Тебе, раскрывшему предо мной небо и землю как великую книгу премудрости. Слава Твоей вечности среди мира временного. Слава Тебе за тайные и явные милости Твои. Слава Тебе за каждый вздох груди моей. Слава Тебе за каждый шаг жизни, за каждое мгновение радости. Слава Тебе, Боже, во веки» (Акафист благодарственный «Слава Богу за все». Кондак 1, икос 1).

Часть 2. О первородном грехе и его последствиях (с учетом возможности искусственного зарождения)

Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть Дух.

(Ин. 3: 6)

Введение

Правда Божия осуждает первородный грех как расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой. Но она же и предлагает безвозмездно, без всякой человеческой заслуги надежное средство для освобождения от наследственной греховности – вступление в Новый Завет с Богом чрез посредство Таинств святого Крещения, Миропомазания, Покаяния и Причащения Тела и Крови Господа Иисуса Христа, или Второго Адама (1Кор. 15: 47), Родоначальника искупленного и спасаемого Им и в Нем человеческого рода.

Протоиерей Ливерий Воронов (25: 37, 38)

А). Общие сведения о первородном грехе

«Учение о первородном грехе, распространившемся от Адама и Евы на весь род человеческий, чрезвычайно важно в христианстве. Если в людях нет первородного греха и природа их не повреждена; если они рождаются чистыми и невинными пред Богом, каким вышел из рук Творца первый человек, в таком случае искупление для них не нужно; Сын Божий напрасно приходил на землю и вкусил смерть, и христианская вера подрывается в самых основах. Потому-то и доказывал блж. Августин, что грех Адамов и искупление, совершенное Христом Спасителем, суть как бы два средоточия, вокруг которых вращается все христианское учение» (6: 492, 493). Учение о первородном грехе является одним из центральных положений христианской догматики (94: 5).

Необходимо подчеркнуть исторический характер сказания Моисея о грехопадении. «Сказание это должно быть понимаемо буквально. По разным соображениям многие не находят возможным такое понимание. Еще в древности некоторые (Филон, Климент Александрийский, Ориген) понимали его как аллегорию, иносказание. В новейшее время отвергают его исторический характер рационалисты. Но нельзя предположить, чтобы Бог в откровении столь существенно важной истины, как происхождение зла в мире, через аллегорию и символы вводил людей в разные недоумения и колебания, переходящие нередко в заблуждения. Сам бытописатель научает видеть в своем повествовании подлинную историю происхождения зла и греха в мире. В связи с рассказом о грехопадении в тех же главах его несомненно исторической книги находятся географические, этнографические и чисто исторические указания, не допускающие аллегорического понимания.

...Священные писатели и Ветхого и Нового Завета ссылаются на этот рассказ, принимая его за подлинную историю грехопадения (например: Ос. 6: 7; Прем. 2: 23, 24; Сир. 25: 27, Рим. 5: 12–21; 2Кор. 11: 3; 1Тим. 2: 14 и др.). Равно и отцы и учителя Церкви обыкновенно понимали и объясняли рассказ о

грехопадении в собственном, буквальном смысле, как истинную историю. Наконец, подтверждением исторического характера его могут служить существующие у многих языческих народов сказания о начале зла в мире, сходные с библейским. Это сходство состоит не в общей или в основной только мысли, но и в подробностях. В них упоминается о жене как первой виновнице несчастий человека, о божественной заповеди, о каком-то особенном растении, от вкушения которого произошло зло на земле, о злом существе в образе змея или другого какого-либо чудовища, искушавшего жену и т. п. Очевидно, сходство преданий о грехопадении, как и о райской жизни, может быть объяснено только тем, что в основе их лежит воспоминание о действительных событиях, совершившихся на заре человеческой истории и описанных в Библии» (10: 314, 315. Кн. 1).

Б). Краткий обзор некоторых учений о первородном грехе в авраамических религиях¹⁰⁰

Б.1. Римо – католическое учение

По римо-католическому учению сущность последствий первородного греха заключается в потере Божественной благодати и связанного с ней безгрешного и невинного состояния – первобытной праведности. А поскольку праведность прародителей не была составной частью их природы (естества), а являлась лишь даром благодати (дополнением к естественным силам человека), то природа человека и образ Божий в нем не претерпели изменений. При этом в человеке, вследствие двусоставности его природы, и до грехопадения происходила некоторая борьба между духом и телом. Эта борьба сдерживалась и контролировалась первобытной праведностью, являющейся всецелым даром Божественной благодати (16: 250; 6: 495; 10: 338–341. Кн. 1; 41: 145; 76: 66).

«Таким образом, наследственный грех в потомках Адама состоит только в лишении первобытной праведности и тяготеющих вслед за сим вине и осуждении, но не в греховной наследственной порче природы. Наследуется же грех через плоть или тело, а душа всякий раз творится Богом и вливается или вдувается Им в образовавшееся в утробе матери тело; как дело рук Божиих, она сама по себе чиста и непричастна греху Адама и оскверняется им только через соединение с телом, носителем греха» (10: 340, 341. Кн. 1).

«В учении о первобытном состоянии прежде всего не правильно представление, будто природа человека до грехопадения, если мысленно ее отделить от первобытной благодати, была тем же, чем стала по падении и разрыве своего общения с Богом. Борьба между духом и чувственностью есть следствие грехопадения человека, а не может быть свойством его богосозданной природы. Признать ее природным достоянием человека и видеть источник ее в чувственности или в теле человека не означает ли материю признавать началом зла в мире, а Бога, как Творца материи, Творцом этого зла и Виновником греха в человеческом роде? Другой недостаток

римского учения о первобытном состоянии – это чрезмерное разъединение между благодатным даром и природою человека. Человек является как будто безучастно воспринимающим дар благодати и вся его праведность – только внешний сверхъестественный дар, а собственные его силы осуждены на бездеятельность. Но если человеку, как созданному по образу Божию, по самой природе своей свойственно влечение к богоподобной жизни и общению с Богом, то очевидно, что силы первоизданного, если они воспринимали благодать, не могли не оживать, не развиваться и не возрастать в том направлении, какое соответствовало их назначению. А отсюда понятно, что невинное и блаженное состояние первого человека нельзя представлять только сверхъестественным даром благодати в римо-католическом смысле... Наследственный грех превращается Римскою Церковью в одну юридическую вину и осуждение, лежащие на всех людях вследствие родового союза с прародителями. Откровение же учит не об утрате только даров первобытного состояния вследствие грехопадения, но и о положительном глубоком повреждении духовно-телесной природы человека» (10: 341, 342. Кн. 1).

Б.2. Протестантское учение

«Протестантство в своем учении о первобытном состоянии и первородном грехе впало в противоположную, по сравнению с римским учением, крайность. Оно признает первобытную святость и праведность человека безусловно естественным состоянием; человек при своем творении получил от Бога всю совокупность совершенств (совершенных духовных и телесных сил, направленных к Богу) и сам по себе, по своей природе, мог проявлять их совершеннейшим образом, собственными силами любить Бога выше всего, веровать в Него, уповать на Него и соблюдать заповеди Его... иначе говоря, не только образ Божий, но и подобие Божие даны были человеку при сотворении, независимо от его свободы, даны вместе с природою.

Понятно, что при таких представлениях о первобытной праведности состояние человека после падения должно было явиться полною противоположностью – состоянием глубочайшего извращения человека грехом первородным... Это повреждение природы грехом было настолько глубоко, что он не оставил ничего здорового и неповрежденного ни в теле, ни в душе человека, извратил и низшие и высшие силы – ум, сердце и волю...

Мысль о повреждении грехом природы человека в протестантстве доведена до крайности. Писание, хотя утверждает глубокое повреждение природы человеческой, но не до совершенного бессилия и неспособности человека к деланию добра духовного. И в падшем человеке осталось стремление к истине (Рим. 1: 19, 20), хотение добра (Рим. 7: 18) и природное влечение к нему (Рим. 7: 14), совесть, одобряющая человека за исполнение закона (Рим. 7: 16) и осуждающая за нерадение о нем (Рим. 2: 15), соуслаждение закону Божию (Рим. 7: 22), способность преуспевать в добродетели, как показывает история обращения сотника Корнилия (Деян. 10 гл.)...» (10: 342, 343, 345. Кн. 1).

Б.3. Иудейское учение¹⁰¹

«В начале книги Бытия – книги, священной как для иудеев, так и для христиан, – рассказывается о том, как Первый Человек, Адам, совершил свой первый грех: в Саду Эдемском, нарушив запрет Бога, он вкусил от плода Дерева Познания Добра и Зла. Это первое грехопадение повлекло за собой вселенскую катастрофу – изгнание первых людей из рая. И иудаизм, и христианство согласны в том, что последствия греха Адама люди несут на себе до сих пор».

Далее П. Полонский отмечает, что в вопросе о последствиях грехопадения прародителей для их потомков (то есть для всего человечества) «христианство и иудаизм принципиально расходятся в своих концепциях». Эти расхождения заключаются в следующем.

«Христианство учит, что вина за грех Первого Человека – наследственная, она передается всем его потомкам: каждый человек от рождения “виноват” перед Богом уже в том, что он – человек, сын Адама... Для иудаизма совершенно неприемлема христианская концепция греха Адама как универсальной “вины”, унаследованной его потомками».

Мнение о христианстве, как учении о непосредственной виновности в грехе Адама всех людей, не соответствует действительности. Так, например, в сноске 181 приведены цитаты, в том числе из известных православных догматических богословий, в которых говорится именно об отсутствии личной вины потомков за грех Адама и Евы (см. также ч. 2, гл. 6, разд. 6.1.1).

«Сам христианский термин “первородный грех” неприемлем для иудаизма, ибо он подразумевает, что “от рождения” на каждом человеке лежит вина перед Богом, что каждый как бы от рождения уже грешник. Иудаизм со всей определенностью утверждает, что каждый человек, кем бы он ни был, получает от рождения чистую душу, и только от его собственного выбора зависит – сделать ее грешной и “виновной перед Богом”, или же сделать ее праведной и чистой; спастись или погибнуть.

Ежедневная утренняя молитва еврея начинается со слов: “Бог мой! Душа, которую Ты дал мне, – чиста... ”».

Такое мнение о христианстве также является неправильным. Термин «первородный грех» в отношении потомков Адама и Евы означает последствия грехопадения прародителей в раю, передающиеся от родителей к детям (смертность, уклонение ко злу и пр.), а не изначальную (от рождения) вину каждого человека в данном грехе¹⁰² (о чем уже говорилось выше).

Что же касается получения от рождения чистой души, которую в дальнейшем можно сделать праведной или виновной, то, соглашаясь со второй частью этого утверждения, полностью соответствующей православному пониманию, в отношении первой ее части отметим следующее. После грехопадения в раю, прародители, в соответствии с Божиим предупреждением (Быт. 2: 17), должны были умереть. Однако, как известно, физическая смерть Адама наступила в возрасте 930 лет (Быт. 5. 5). Из этого следует, что смерть, о которой говорил Бог, была не физической, а духовной. Иначе говоря, произошло разъединение душ прародителей с Богом и их покинула благодать Божия (см. раздел 5.1). Благодать, о которой неоднократно говорится в Ветхом Завете (Быт. 6: 8; Суд. 6: 17; Пс. 45: 2; 84: 11; Пр. 3: 34; 8: 35; 18: 22; Еккл. 10: 2; Зах. 4: 7; 12: 10. См. также раздел 5.1), очевидно, имеет самое непосредственное влияние на душу человека и, в частности, на такие ее стороны (способности, силы, проявления) как сердце, ум, волю. В связи с этим, указанные стороны души без благодати Божией должны были повредиться, то есть должен был исказиться образ Божий (см. разделы 5.2–5.4). Далее, поскольку рождение – суть создание из (от) себя подобного себе, то и потомки Адама и Евы должны рождаться с поврежденным образом Божиим, или с уклонением ко греху (но не грешными изначально!) (см. ч. 2, гл. 6, разд. 6.1.1). В Ветхом Завете грешное состояние человека, являющееся следствием его врожденного уклонения ко греху, характеризуется, например, словами: «И воззрел (Господь) Бог на землю, и вот,

она растленна, ибо всякая плоть извратила путь свой на земле» (Быт. 6: 12). (См. также сн. 166).

«Существует один теологический вопрос, на первый взгляд, не столь важный, но при дальнейшем углублении оказывающийся очень существенным для понимания человеческой психологии. В этом вопросе иудаизм и христианство радикально расходятся, и в его свете весьма характерно вырисовываются их основные различия. Речь идет о свободе воли ангелов...

“Сатан – он же и есть ангел смерти, и он же и есть дурное побуждение внутри человека”, – так говорится в Талмуде о том, кого христиане считают, по существу, основным действующим персонажем миротворения.

В иудаизме ангелы вообще и “сатан” в частности, в отличие от человека, мыслятся как существа, не наделенные свободой воли. Это орудия, служебные духи, которые, проявляя расторопность внутри предписанной им миссии, заведомо лишены каких-либо собственных интересов. В частности, миссия сатана – осуждать человека, то есть провоцировать человека на поступки, противные его достоинству и назначению, и отмечать грехи. Сатан выступает на Божественном Суде как обвинитель человека перед Богом (то есть как “небесный прокурор”, необходимая часть правильного судопроизводства), но отнюдь не как независимый судья, не как “противник Бога”, облеченный хоть какой-либо самостоятельной властью».

Таким образом, из сказанного можно сделать вывод о том, что ангелы, включая дьявола, по сути дела, являются в Иудаизме как бы некими кибернетическими существами, или духовными (невещественными) роботами, жестко запрограммированными на совершение только определенных заданий, полученных от Бога. Из этого, в свою очередь, следует, что дьявол (в образе змея), соблазняя Еву ко греху (Быт. 3: 1–5), действовал по велению Бога. Однако, с данной точки зрения становится совершенно не понятным почему же тогда дьявол, являющийся только послушным орудием Бога, был проклят (наказан) Богом (Быт. 3: 15. См. также часть 2, гл. 4, раздел 4.1.1. г.) за столь успешно выполненное им «Божие поручение»

– соблазнение Евы ко греху (Быт. 3: 1–7)!? При этом о наказании Богом змея говорится и в еврейской энциклопедии: «... Змей был ее (Евы П. Д.) совратителем, а она стала “змеем” – совратителем Адама. В наказание за этот поступок Бог обрек Змея ползать на брюхе, питаться прахом, а также положил вечную вражду между ним и человеком (Быт. 3:14–15)» (95. См. «Грех»).

С другой стороны, если считать, что с Евой общался не дьявол, а животное – змей, то вопрос об идентификации змея в Иудаизме еще более запутывается. В иудейском богословии, при толковании соответствующего места Торы (Быт.1: 1), говорится: «мудрецы Талмуда описывают змея как существо, которое обладало даром речи и по своим умственным способностям превосходило всех других животных. Испытывая зависть по отношению к человеку, змей искал способ уничтожить его» (52). Однако, исходя из беседы змея с Евой (Быт. 1 – 4), можно сказать, что змей здесь выступает как существо, которое по своим умственным способностям не только «превосходит всех других животных», но и не уступает человеку в этих способностях, а возможно даже и превосходит его. Такой вывод можно сделать из того, что змей достиг своей цели, обманув Еву, а Ева так и не смогла разгадать уловку змея. При этом змей использовал весьма хитрое изобретение – полую ложь, или полуправду (правда заключалась в том, что прародители, в соответствии с Быт. 3: 22, стали знать добро и зло. Ложь заключалась в словах, что они при этом не умрут)¹⁰³. Таким образом необходимо будет признать, что Богом был создан еще один вид разумных существ, имеющих свободную волю, наделенных умом и владеющих речью. Однако ни в Библейской, ни в научной антропологии таких существ неизвестно. Кроме того, в случае создания такого существа, в Быт. 1: 27 не использовался бы применительно к человеку глагол «сотворил (бара)», означающий или создание из «ничего», или создание принципиально новой сущности из уже имеющихся материалов (см. об этом подробнее ч. 1, гл. 2, разд. 2.1.).

Отметим, что христианское понимание первородного греха лишено указанных в настоящем разделе недостатков и дает ответы на вопросы, как о роли, так и о конкретной вине дьявола в первом грехопадении в роде человеческом. В частности, св. Иоанн Дамаскин говорит: «Должно знать, что ангелы, будучи разумными, суть свободны, и, как сотворенные, также – и изменчивы. И [это] показал дьявол, который был создан от Творца добрым, но самовластно сделался изобретателем порока, также и те силы, которые отпали вместе с ним, то есть, демоны; между тем, остальные чины ангелов пребывали в добре» (5: 182).

Б.4. Исламское учение

В Коране, аналогично Библии, также говорится о заповеди, данной прародителям в раю, подстрекательстве к ее нарушению со стороны дьявола, грехопадении прародителей и их изгнании из рая:

«Потом Аллах сотворил жену Адаму и сказал: “О Адам, поселитесь с супругою своею в раю и питайтесь, как хотите и где пожелаете, в своё удовольствие, но не приближайтесь к этому дереву, не вкушайте от его плодов, чтобы не оказаться из неправедных, не повинующихся Аллаху”.

Но из-за зависти и ненависти Иблис¹⁰⁴ обманул их и соблазнил отведать плодов от запретного дерева, и они совершили грех, поддавшись этому соблазну. Таким образом, шайтан привёл их к утрате блаженства, дарованного им Богом. И Аллах сказал им: “Низвергнитесь! Вы будете жить на земле вместе со своим потомством, будучи врагами друг другу! И будут одни из вас враждовать против других из-за козней и подстрекательства шайтана. Отныне на земле для вас место пребывания и использование её для проживания до времени, назначенного Мной”» (Сура 2. Аяты 35, 36. [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.imam.ru/koran.html>) (см. также Коран: 7: 19–22; 20: 120, 121, 123).

При этом шайтан (дьявол), в отличие от иудейского учения, обладает свободой воли и нарушает волю Бога:

«Мы сотворили вашего праотца Адама и дали ему определённый образ, затем повелели ангелам: “Поклонитесь Адаму!” Все поклонились ему, повинаясь своему Господу, кроме Иблиса, который не повиновался и был из непоклонившихся.

Аллах спросил Иблиса, осуждая его за неповиновение: “Что мешает тебе почтить Адама, раз Я повелел тебе?” Иблис ответил с упрямством и высокомерием: “Я – лучше Адама, ибо Ты сотворил меня из огня, а его – из глины, а огонь благороднее глины”.

Аллах наказал Иблиса за его упрямство и тщеславие изгнанием из рая и сказал ему: “Низвергнись же отсюда, где ты

был в высоком блаженном месте. Здесь, в раю, не подобает превозноситься и не повиноваться! Выходи же отсюда! Отныне ты будешь в числе презренных и ничтожных!” (Коран: 7: 11–13. [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.imam.ru/koran.html>) (см. также Коран: 20: 116, 117).

В Коране, в отличие от библейского изложения, прародители были заранее предупреждены о том, что дьявол их враг (7: 22); раскаялись в своем грехе (7: 23); были прощены (20: 122).

Приведем теперь выдержки из работы Юрия Максимова, посвященной разногласиям исламского и христианского учений о грехопадении прародителей.

«Ни в Коране, ни в позднейшем мусульманском богословии не прояснено, почему Бог, даровав прощение Адаму (см. Коран: 29: 122 – П. Д.), не возвратил его в Эдем? Если Адам был изгнан за свой личный грех (а Коран подчеркивает, что это именно так) и если этот его грех не имеет последствий на дальнейшее человечество (как утверждает исламское богословие), то почему мы, его потомки, также не рождаемся и не живем в Эдеме, но в земле изгнания? Можно сказать, что наше нынешнее состояние не соответствует фитре, то есть первоначальному состоянию человеческой природы. Наши условия *de facto* весьма различны по сравнению с условиями, в которых находились Адам и Ева в Эдеме, так что по умолчанию некая ответственность за чужой грех все же подразумевается и требования коранической справедливости все равно не удовлетворены...

Д-р Осман Яхья из Каирского университета в своем докладе, прочитанном на встрече мусульманских богословов и представителей Католической Церкви, очерчивает проблематику этого вопроса еще рельефнее: “Коран сталкивает нас с человеком в двух основных состояниях: в его первоначальном виде – прототипе, созданном по образу Божию, и в его настоящем положении. В своем первоначальном виде человек был исключительно гармоничен. Он был само совершенство. Коран дает нам описание: Мы создали человека в наиболее благородном виде. В противоположность этому

идеальному типу, человек в его нынешнем состоянии является слабым (4: 28), безнадежным (11: 9), неверным (14: 34), сварливым (16: 4), тираном (96: 6), погибшим (105: 2) и т.п. Мусульманское богословие действительно не говорит о первородном грехе и о передаче его из поколения в поколение. Но в свете приведенных цитат мы ясно видим два состояния человека: первозданное совершенство и нынешнее падение. Возможность избавления человека и его последующий путь были указаны в Коране и адресованы грешникам, отцам человеческой расы: “Идите отныне вперед, и, если будет вам Мое водительство, тот, кто последует за Мной, не будет более бояться, не будет убогим” (2: 38). Этим твердым заявлением сам Бог предпринимает шаги для спасения человека на пути к праведности. Таким образом, исламская традиция располагает средствами привести человека к его исходному совершенству”» (96. Гл.: Первый грех).

По словам Ю. Максимова: «Слабость исламского богословия в этом вопросе состоит в том, что оно не объясняет состояние современного человека, в то время как христианское учение о грехе, как говорил еще св. Григорий Нисский, “не баснословное сказание, но в самом естестве нашем черпает свою вероятность” (св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово./ Восточные Отцы и Учители Церкви IV в. Т. II. М., 1999. С. 159)...

Грехопадение качественно изменило отношения человека с Богом, образовав пропасть между ними, и осквернило само человеческое естество. А поскольку искаженная, помраченная природа не может породить природу чистую и первозданную, каждый человек от рождения получает природу, пораженную грехом (природу с уклонением ко греху – П. Д.)...

Мусульманское богословие такой удобопреклонности ко греху падшего человеческого естества формально не признает. Однако эмпирическая очевидность этого явления нашло выражение в таком понятии, как нафс (душа). “Естественной стороной человеческой души является нафс – источник отрицания. Человек приближается к Аллаху через воспитание нафса. Воспитывая животные чувства, преодолевая темные

устремления к материальному миру, душа человека, подобно птице, вырвавшейся из клетки на волю, возвратится на свою волю, возвратится к Аллаху” (Хайдар Али. Основы ислама. Курс лекций по основам ислама. Казань, 1997. С. 5). Мы видим, что так же, как и с последствием первого грехопадения, мусульманское богословие косвенно признает наличие повреждения в современной человеческой природе, признавать же напрямую это невозможно, прежде всего, в силу того, что в таком случае будет нарушено понятие о божественной справедливости, а также придется признать необходимость Спасителя для человека. То, что как таковой калам, мусульманское богословие, складывался в процессе противостояния христианской полемике, не могло не найти себе отражения. Ислам пытается осмыслить реально наблюдаемую в естестве каждого человека отрицательную силу в категориях творческого замысла Создателя, по сути, списывая ответственность за это на Бога» (96. Гл.: Первый грех).

В). Постановка задач

«Учение о первородном грехе как о прирожденной нравственной и физической порче человеческой природы, в наказание за грех Адама тяготеющей на всех его потомках, хотя ни один из этих потомков лично не участвовал в грехопадении своего прародителя, составляет один из труднейших, таинственнейших пунктов христианской догматической системы – один из таких пунктов, внутренний смысл которых не поддается обыкновенному человеческому пониманию и объяснению. “Нет ничего известнее, – говорит Августин, – учения Церкви о первородном грехе, но в то же время нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания”» (97: 37, 38).

Вопросы первородного греха рассмотрены в православной христологии и антропологии весьма подробно и включают в себя, в том числе, как собственно грех Адама и Евы и его последствия для них, так и последствия этого греха для всего человечества в целом, в связи с их наследственной передачей от родителей к детям (см., например, 6: 459–514; 10: 301–352. Кн. 1; 41: 136–148; 84; 11: 90–99).

Мысль о способе передачи первородного греха (точнее его последствий) была сформулирована и предложена блаженным Августином в процессе борьбы с пелагианством (см., например, 97: 11–76). Этот способ заключается в том, что «Явившись первоначально в Адаме вследствие его грехопадения, первородный грех перешел, переходит и будет переходить на всех его потомков посредством наследственной передачи его от родителей к детям в акте плотского рождения вообще и через чувственную похоть родителей в особенности; при этом передача его нисколько не зависит от известного нравственного состояния родителей, он одинаково передается и в христианстве, и вне христианства, и в браке, и вне брака, и праведными, и грешными родителями. Существовая в людях как прирожденная порча их природы, передаваемая наследственно от родителей к детям, первородный грех не есть, однако же, что

– либо субстанциальное в человеческой природе, а есть известное греховное состояние или качество этой природы...» (97: 67).

Иначе говоря, последствия первородного греха передаются в семенном зачатии, происходящем вследствие чувственной похоти и сопровождаемым ею. Действительно, для естественного зачатия, которое до определенного времени было единственным способом размножения людей, необходимо мужское семя, излияние которого, в свою очередь, необходимо связано с чувством сладострастия, называемым плотским вожделением, или чувственной похотью. Таким образом, вещественное семя и невещественная похоть – суть два элемента, необходимые для зачатия ребенка. Поэтому вполне логично было и принять их в качестве носителей первородного греха от родителей к детям. Такой вариант также успешно объяснял отсутствие первородного греха, точнее укоризненных страстей (см. сн. 162. б), у Иисуса Христа. Как пишет свт. Лев Великий: «Итак, возлюбленные, Спаситель рождается не из семени плоти, но от Святого Духа, поэтому Его не коснулось проклятие первородного греха»; «Непорочное девство не познало похоти и, между тем, доставило вещество плоти. Итак, Господь принял от Матери естество, но не грех» (98: 53).

Однако с появлением возможности искусственного зарождения, то есть беспохотливого семенного оплодотворения (искусственного изъятия терапевтическим или хирургическим путем мужской половой клетки – сперматозоида, искусственного или естественного соединения его с женской половой клеткой – яйцеклеткой с последующим искусственным или естественным выращиванием человеческого зародыша) и беспохотливого бессеменного зарождения (клонирования) необходимо внести соответствующие коррективы в концепцию первородного греха, точнее в способ передачи его последствий¹⁰⁵.

Эти коррективы, приведенные в настоящей работе и являющиеся одной из ее задач, не только находятся в согласии с православным учением о первородном грехе, но и исходят из этого учения как из догмата о всеобщей наследственной передаче последствий грехопадения. С учетом важности темы

первородного греха, другой задачей работы является последовательное рассмотрение основных аспектов грехопадения. При этом, для систематичности изложения, мы начнем именно с рассмотрения этих аспектов, обращаясь, по необходимости, к ряду смежных вопросов.

Глава 1. Состояние прародителей в раю

Бог сотворил разные твари; сотворил небо и землю, солнце, луну, воды, древа плодоносные, всякие роды животных. Но ни в одной из сих тварей не почивает господь. Всякая тварь во власти Его; однако же не утвердил он в них престола, не установив с ними общения; благоволил же о едином человеке, с ним вступил в общение, и в нем почивая. Видишь ли в этом сродство Бога с человеком и человека с Богом?

Прп. Макарий Великий (цит. по 99: 149, 150)

1.1. О физическом состоянии прародителей

По вопросу физического состояния Адама и Евы (смертности или бессмертия их тел) в раю существуют различные мнения. Одни авторы считают, что тело человека до грехопадения было бессмертным¹⁰⁶. Другие – что оно являлось смертным¹⁰⁷. Третьи – что состояние тела было не вполне определенным в отношении бессмертия или смертности¹⁰⁸. Отметим, что в 123-м правиле Карфагенского Собора сказано: «Признано всеми епископами Карфагенской Церкви, представшими на св. Собор, которых имена и подписания внесены в Деяния, что Адам не смертным от Бога сотворен. Если же кто речет, что Адам, первоизданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, – не в наказание за грех, но по необходимости естества, да будет анафема» (106).

Примирение большинства мнений о физическом состоянии прародителей в раю до их грехопадения, содержится в словах блаженного Августина: «Если понимать бессмертие в смысле положительной невозможности смерти, то есть что бессмертен только тот, кто никогда и ни в каком случае не может умереть, то само собой разумеется, что Адам и до своего грехопадения заключал в себе возможность смерти – он мог умереть, потому что мог согрешить. Но если принимать бессмертие в смысле возможном и условном, то есть что бессмертным называется и тот, кто может не умереть, – в таком случае Адам был бессмертен – он мог не умереть, потому что мог и не согрешить... А так как первобытное состояние Адама и Евы не было еще состоянием окончательного утверждения в добре, то бессмертие их тела не было еще бессмертием необходимым, бессмертием по природе, а было только возможным, бессмертием по благодати» (цит. по 97: 24, 25); «...По устройству душевного тела он (Адам – П. Д.) был смертен, а по милости Создателя – бессмертен. Ибо раз тело его было душевное, оно непременно было и смертно, так как могло

умереть, хотя, с другой стороны, оно было и бессмертно, потому что могло и не умереть...» (59. Кн. 6. Гл. XXV).

Действительно, из Быт. 2: 17; 3: 22; 5: 5 следует, что прародителям не было свойственно бессмертие по природе, как невозможность умереть (невозможность смерти)¹⁰⁹. С другой стороны, из Быт. 2: 17; 3: 22 также следует, что прародителям не была свойственна и смертность по природе, как невозможность не умереть (необходимость смерти). Таким образом, прародители не обладали способностью жить вечно, но обладали возможностью жить вечно. Они были созданы с возможностью как бессмертия (потенциально бессмертными), так и смертности (потенциально смертными). Находясь в условиях рая, Адам и Ева могли, сохраняя послушание Богу, сохранять свою жизнь вплоть до получения ими свойства бессмертия (бессмертия по природе⁷⁰) как награды за свое послушание¹¹⁰. В этом случае бессмертие человека, по терминологии блаженного Августина, перешло бы из второго рода – «возможное отсутствие смерти при известных условиях» в первый род – «невозможность смерти» (97: 24).

Окружающий Адама физический мир не мог принести ему вреда, ибо он был сотворен «не подлежащим действию ни одной из сотворенных Богом стихий, что его ни вода не топила, ни огонь не жег, ни земля не могла пожрать в пропастях своих, ни воздух не мог повредить каким бы то ни было своим действием. Все покорено было ему как любимцу Божию, как царю и обладателю твари. И все любовались на него как на всесовершенный венец творений Божиих» (76: 29). Свт. Игнатий Брянчанинов пишет: «Тело Адама не сгорало в огне, не тонуло в воде, не опалялось солнцем, не подвергалось влиянию стихий, которые сами находились в совершенном благоустройстве и мире» (39: 52). По словам Макария Великого: «Сначала человек был поставлен от Бога князем века сего и господином всех видимых: ни огонь не мог явить над ним своей силы, ни вода потопить, ни зверь навредить, ни ядовитое что-либо подействовать» (цит. по 39: 52). То же можно сказать и о Еве, поскольку она кость от костей Адама и плоть от плоти Адама (Быт. 2: 21–23). Как пишет митрополит Макарий (Булгаков):

«Человек вышел из рук Творца своего совершенным и по телу. Как создание бесконечно-Премудрого, оно, при своем изумительном устройстве, которое сохраняет и до ныне, без сомнения, не получило от Творца никаких недостатков, ни внутренних, ни внешних, и, будучи облечено силой (Сир. 17: 3), обладало силами свежими и неиспорченными, не имело в себе ни малейшего расстройства, и следовательно было совершенно свободно от всяких болезней и страданий: потому-то болезни и страдания и представляются у Моисея уже следствиями падения наших прародителей и наказаниями за грех (Быт. 3: 16)» (6: 465, 466).

Таким образом, тела Адама и Евы до грехопадения находились в состоянии как потенциального бессмертия, так и потенциальной смертности. При этом, дальнейшее физическое состояние прародителей определялось не их первоизданной природой (допускающей возможность как бессмертия, так и смертности), а их духовным состоянием. Иными словами, выбор прародителями в раю своей духовной (нравственной) направленности, определял и дальнейшее состояние духовно-вещественной природы человека в целом и состояние его тела, в частности.

1.2. О духовном состоянии прародителей

Бог создал человека достаточно совершенным. «До преступления они были облечены Божией славой... Адам, пока держался заповеди, был другом Божиим и с Богом пребывал в раю... Человек был в чести и чистоте, был владыкою всего, начиная от неба и до дольного, умел различать страсти, чужд был демонам, чист от греха или пороков...» (прп. Макарий Великий) (цит. по 99: 151). «Итак, Бог сотворил человека непричастным злу, прямым, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами, как бы некоторый второй мир – малый в великом, другого Ангела...» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 152). «Что иное сотворено по образу Создателя? Спрашивает св. Василий Великий. Кому иному даны начальство и власть над всеми тварями, живущими в водах, на суше и в воздухе? Не много ниже он ангельского чина, и то по причине соединения с земным телом. Он создан по образу Творца, почтен паче неба, паче солнца, паче звездных сонмов. Какой образ Творца имеют в себе солнце, или луна, или прочие звезды ... Смотри, как необъятны небо и земля, как драгоценны на них твари, и как величественно их устройство! Но человек драгоценнее всего этого (Макарий Египетский)» (цит. по 11: 77).

Действительно, такое положение о совершенстве человека: «вытекает из свидетельства Моисея, который, как только сказал о создании человека, вдруг делает общее замечание: и увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма (Быт. 1: 31);

необходимо допускается здравым разумом на основании одной идеи о Боге как существе бесконечно премудром, Который и не мог создать кого-либо несовершенным, то есть, недостаточным для цели» (6: 463, 464);

указывается Моисеем, свидетельствующим о том, что человек был создан по образу Божию (Быт. 1: 27; 9: 6);

подтверждается пророком и царем Давидом, который сказал про созданного Богом человека: «Не много Ты умалил

его пред ангелами; славою и честью увенчал его» (Пс. 8: 6);

подтверждается премудрым Соломоном, сказавшим: «я нашел, что Бог сотворил человека правым» (Еккл. 7: 29);

основывается на словах Иисуса, сына Сирахова, сказавшего, при перечислении славных мужей и отцов (Сир. 44: 1), через которых Господь являл величие Свое от века (Сир. 44: 2): «...но выше всего в творении – Адам» (Сир. 49: 18).

«Ум их (Адама и Евы – П. Д.) был светел и без труда знал все окружающее. Сам Господь Бог был светом их разума, и самое первое – животворнейшее для них знание было знание Господа Бога.

Сердце их было полно любви к Богу и друг к другу и блаженно сею любовью; предметы же мирской суеты, например: богатство, слава, излишние житейские удобства, прихоти, увеселения, ни мало не удовлетворяющие бессмертного духа человеческого и сильно занимающие людей нынешнего света, – тогда не могли иметь ни малейшего места в их чистом сердце: мир и радость о Духе Святом – неизменно, постоянно обитали в сердцах прародителей, а с миром и радостью – Сам Господь Бог.

Воля была у них святая; она стремилась прилепиться к Господу Богу, она хотела делать только угодное Ему. Как невинные дети, первые люди жили Богом, – Богом утешались, Богом дышали: и началом и концом их мысли и желания и дела – был Господь Бог (прот. Иоанн Кронштадтский. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 102, 103)» (цит. по 11: 77).

Однако совершенство человека следует понимать не как высшую степень духовного состояния, при которой человек уже нравственно не может (не хочет, не будет) грешить, а как достаточную степень этого состояния, при которой человек уже вполне может не грешить. Ибо, «Бог сотворил человека правым...» (Еккл. 7: 29). Иными словами, «эта безгрешность была относительной, не абсолютной; она лежала в свободной воле человека, но не была необходимостью его естества... Грех не был составной частью их богосозданного естества, но мог стать достоянием их свободной воли» (84: 19). Св. Иоанн Дамаскин говорит: «Сотворил же его (Адама – П. Д.) Бог по

природе – безгрешным и по воле – независимым. Но безгрешным называю не потому, что он не был восприимчив ко греху, ибо одно только Божество не допускает греха, а потому, что совершение греха обуславливалось не природою его, но скорее свободною волею... (5: 152, 153).

Приведем и другие цитаты по данному вопросу:

«Первый человек вышел из рук Творца совершенным. Конечно, это было не то совершенство, которое достигается в результате продолжительной целеустремленной деятельности и составляет нравственную цель человека, как это показывают слова Господа: “Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный” (Мф. 5: 48). Это было лишь изначальное совершенство его богосозданной природы, которое означало, что человек со всеми его силами и способностями вполне отвечает тому назначению, для которого он создан» (25: 29);

«Первый человек создан был Богом совершенным по всей своей природе... Однако, совершенство первозданной природы человека, при ее безгрешности, не было полнотою духовно-нравственного совершенства, состоянием раскрывшихся в познании и утвердившихся в добре сил человека. Развивать и укреплять свои силы предстояло человеку путем собственной самодеятельности; в богоподобной и безгрешной природе дарована ему только способность к беспрепятственному, постепенному и нескончаемому совершенствованию» (10: 302. Кн. 1).

«Человек был создан совершенным. Это не означает, что его первозданное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента своего сотворения. До грехопадения Адам не был ни “чистой природой”, ни человеком обоженным... Св. Иоанн Дамаскин видит глубочайшую тайну в том факте, что человек был сотворен “обоживающимся”, тяготеющим к соединению с Богом. Совершенство первозданной природы выражалось прежде всего в этой способности приобщаться к Богу, все более и более прилепяться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу... Таким образом, человек должен был соединить по благодати две

природы в своей тварной ипостаси, стать “тварным богом”, “богом по благодати”... Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих волей: с одной стороны – обожаящая Божественная воля, сообщающая благодать Духом Святым, присутствующим в человеческой личности; с другой – человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем приятии благодати, в ее стяжании, в отдаче своей природы для полного благодатного проникновения» (13: 96, 97).

«...Первобытное состояние первых людей не было состоянием какой либо грубости или косности в духовной жизни, а было, благодаря цельности и неповрежденности их природы, а также особеннейшему содействию Божью, состоянием самого быстрого и гармонического развития и возрастания всех их сил, и притом развития и возрастания, прямо направленного к главной высшей цели бытия их, к нравственному уподоблению Богу и теснейшему с Ним единению ... Но, находясь в таком состоянии, первый человек, понятно, был только в начале пути к своей цели, а не вблизи ее. От него требовалось не кратковременное только, а постоянное и неуклонное стремление к Богу, стремления до духовно-нравственного уподобления Ему через утверждение свое в добре или приобретение святости, что могло и должно было быть достигнуто не иначе, как путем испытания и подвига, и повод к чему представлен был Самим Богом в данной человеку заповеди.

Тем ни менее состояние первых людей, при чувстве их своей близости и правоты в отношении к Богу, при чувстве в себе гармоничного соотношения и действия своих духовных и телесных сил, а также при чувстве совне со стороны видимой природы самого благоприятного, ничем вредным и разрушительным для тела не угрожающего положения, было состоянием самого возвышенного довольства или блаженства. И это блаженное состояние первых людей имело еще более увеличится и сделаться их всегдашним достоянием, только бы они устояли в выполнении заповеди Божией и через это навсегда утвердились в добре и повиновении Богу...

Но такое духовно-нравственное состояние первого человека не было состоянием полного совершенства, а только началом или ступенью к нему. Он украшен был, конечно, ценными перед Богом свойствами, – правотою, (блж. Августин), простотою и невинностью (Феофил Антиохийский), соединенными с чистыми его стремлениями и влечениями любви к Богу (Григорий Нисский), но ему не доставало нужной опытности в отношении к совершенному образу жизни (Иринеи), недоставало еще постоянства и устойчивости в стремлении любви к единому добру, а также твердости и непоколебимости в его достижении (прп. Иоанн Дамаскин). А потому для него необходимы были и подвиг, почему и дана ему Богом заповедь (Ibid с. 30), от соблюдения которой должно было зависеть как всегдашнее утверждение его в добре, так и всегдашнее продолжение нераздельного с сим его блаженного состояния (Иринеи, Григорий Богослов)» (9: 406–408, 413, 414).

Глава 2. Первая заповедь в раю

И заповедовал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь.

Быт. 2: 16, 17

Заповедь, данная Богом Адаму в раю (Быт. 2: 16, 17) – являлась первым повелением, первым законом для Адама и, поскольку он был первым человеком, для человеческого рода вообще. Она устанавливала, что можно делать, что нельзя и предупреждала о наказании за нарушение этого запрета.

«В законе, данном Адаму, – пишет Тертуллиан, – находим прикрытыми все заповеди, впоследствии объявленные через Моисея, как то: “И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими” (Втор. 6: 5); “... Люби ближнего твоего, как самого себя...” (Лев. 19: 18); “Не убивай. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего” (Исх. 20: 13, 15, 16); “Почитай отца твоего и мать твою...” (Исх. 20: 12); “Не желай... что есть у ближнего твоего” (Втор. 5: 21). Таким образом, первый закон, преподанный в раю Адаму и Еве, является как бы некой матерью всех прочих заповедей Божиих. На самом деле, если бы Адам и Ева любили Господа Бога своего, они не поступили бы против Его заповеди; если бы любили ближнего, то есть друг друга, они не поверили бы навету змия и не убили бы непосредственно после этого себя, потеряв бессмертие нарушением заповеди; они бы не совершили кражи, вкусив тайно от плода дерева и стараясь скрыться от лица Божия; они не стали бы соучастниками лжецу – дьяволу, поверив ему, что они станут, как боги¹¹¹; наконец, если бы они не возжелали чужого, они бы не вкусили от запрещенного плода. Значит, в том общем и первоначальном законе Божиим содержались все заповеди последующего закона, которые были объявлены в свое время» (84: 26, 27).

Свт. Игнатий (Брянчанинов) говорит: «Посреди рая находилось древо жизни, вкушением плода его поддерживалось

бессмертие тела человеческого (см. приложение 3). Находилось посреди рая и другое дерево, дерево познания добра и зла. Господь, введши первозданных в рай, заповедовал Адаму: От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт. 2: 16, 17). Эта заповедь объясняет многое. Очевидно, что плоды деревьев райских... гораздо тоньше и сильнее, нежели плоды земные, действуют не только на тело, но на ум и душу. Одно дерево было деревом жизни, а другое дерево – деревом познания добра и зла. Познание этого хранилось, отлагалось, может быть, для усовершенствовавшихся деланием и хранением рая, – для новосозданных оно было преждевременно и смертоносно. Такое суждение заимствуем из опытного учения великих иноков. Они завещают новоначальным подвижникам немедленно отвергать всякую злую мысль, только что она явится уму, потому что ум новоначального еще слаб и неопытен, еще не разрушил вражды со грехом и, вступив в беседу с ним, непременно увлекается и низлагается им. Напротив того, отцы завещают преуспевшим подвижникам не тотчас отвергать злую мысль, нужно сперва рассмотреть, истязать, обличить и тогда уже отринуть ее: подобным образом действия доставляется особенная опытность в невидимой борьбе с духами злобы, изучаются их лукавство, их козни, сила веры, смирения и молитвы» (101: 163, 164 со ссылкой на: Достопамятные сказания, об авве Иосифе Панефосском. Гл 3).

В дальнейшем людям неоднократно давались заповеди (заветы, уставы, законы, определения, постановления, повеления), в которых определялось: что надо делать и что нельзя; что ожидает людей, если они будут выполнять постановления Божии (волю Божию) (см., например, Исх. 15: 26; Лев. 25: 18; 26: 3–12; Втор. 10: 12, 13; 11: 13–15, 22–27; 13: 17, 18; 15: 4–6; 26: 16–19; 28: 1–14; 30: 1–16, 19, 20; Мф. 7: 21; 19: 17; 1Ин. 2: 17) и что ожидает, если не будут (см., например, Лев. 26: 14–41; Втор. 8: 19, 20; 11: 26, 28; 28: 15–68; 30: 15, 17–19; 31: 20, 21, 29). Заповедь, аналогичная по структуре заповеди, данной Адаму, приведена, например, во Втор. 30: 15–19. В ней, в частности, говорится: «... жизнь и смерть предложил я тебе,

благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое...» О наказании смертью за невыполнение заповедей Божиих сказано, например, во Втор. 8: 20; 30: 15, 17–19.

Глава 3. Грехопадение прародителей в раю (первородный грех)

До преступления они были облечены Божиею славою... Адам, пока держался заповеди, был другом Божиим и с Богом пребывал в раю...

Природа наша удобоприемлема и для добра и для зла, и для Божией благодати и для противоположной силы. Она не может быть приневоливаема. Так и Адам по собственной своей воле преступил заповедь и послушал лукавого...

Адам должную любовь к Создателю своему обратил к созданию Его и так тяжко согрешил.

Прп. Макарий Великий (цит. по 99: 151, 152, 226)

3.1. Аспекты первородного греха

К падению прародителей (Быт. 3: 1–6) имеют отношение следующие факторы:

- свободная воля человека¹¹²;
- искушение дьяволом (в образе змея) Евы и Евой – Адама;
- ограниченность естества прародителей.

Отметим, что при устранении хотя бы одного из них не было бы и греха. Однако, несмотря на это сходство в данных факторах, все они являются различными по своему типу. Вообще, в системе причинно-следственной связи событий, касающихся первородного греха, можно выделить, помимо собственно причины и следствия грехопадения, также необходимые и достаточные условия и подстрекательство.

Рассмотрим с этой точки зрения отношение к падению прародителей указанных факторов.

3.1.1. О свободной воле человека¹¹³

Свободной воле человека придается (приписывается) значение причины (сопричины) греха (зла)¹¹⁴, начала (корня) зла (греха)¹¹⁵, предмета искушения (чем искушают)¹¹⁶, объекта искушения (кого искушают) (см. об объекте, предмете и субъекте искушения ниже: ч. 2, разд. 3.1.1).

Однако, свободная воля в отношении греховного, равно как и праведного, поступка не является его причиной, или поводом к его совершению, или его началом. Она является причиной возможности нравственного выбора. Другими словами, свободная воля является не причиной греха или праведности, а является необходимым условием для выбора и совершения нравственного (то есть грешного или праведного) поступка вообще. Без свободной воли нет ни праведности, ни греховности. Только получив свободу, человек может стать святым или грешным¹¹⁷. Иначе говоря, нельзя стать святым не имея при этом возможности совершить грех, также как нельзя стать грешным, не имея возможности стать святым.

Архиепископ Филарет (Гумилевский) говорит: «... Возможность греха неотделима от свободы...» (7: 246). Блж. Феодорит пишет: «Поелику от произволения зависит избрание доброго и противного тому, то справедливо одни получают победные венцы, а другие несут наказание за произвольные грехи» (цит. по 11: 89). Протопресвитер Василий Зеньковский полагает, что «... Вне образа Божия нет места для свободы, а потому и греха, а есть (как у животных) природная подчиненность законам бытия, влечениям жизни» (114).

Вообще, для совершения какого-либо нравственного поступка необходимы, и вместе с этим достаточны два условия: наличие возможности совершить этот поступок при возможности не совершать его, то есть иметь свободный выбор (свободную волю)¹¹⁸ и наличие желания (воли¹¹⁹ или свободного волеизъявления) совершить поступок (реализовать возможность выбора). При этом, если наша свободная воля дана нам по воле Божией, является таким же необходимым и

неотъемлемым свойством (аспектом, атрибутом) нашего естества как, например, ум¹²⁰ и одним из аспектов образа Божия в нас, не зависящим от нас¹²¹, то сам результат выбора (проявление этой воли) уже, очевидно, будет зависеть от нас.

Иначе говоря, наличие в человеке собственно нравственной свободы не может являться причиной греха, поскольку эта свобода дается нам без нашего ведома (согласия) и входит в нашу природу. Кроме того, если свободу считать причиной греха, то тогда и Самого Бога, как виновника свободы, необходимо будет признать (считать) первопричиной греха. Мы ответственны не за наличие свободы, а за ее реализацию (использование), то есть за наш выбор, определяемый нашим результирующим желанием. Таким образом, причиной греха является не свобода, а желание использовать эту свободу для удовлетворения своих похотей. Это обусловлено тем, что в отличие от физической свободы, на которую можно повлиять и которую можно ограничить в самой различной степени, на нравственную свободу (то есть на собственно возможность нравственного выбора) принципиально нельзя повлиять и ограничить ее.

Приведем по данному вопросу мысли доктора богословия, профессора М. Олесницкого: «Как в физической природе господствует всеобщий и неизменный закон, производящий повсюду порядок и красоту, так и в мире духовном, и в частности в области человеческой жизни, господствует такой же всеобщий и неизменный закон, устанавливающий повсюду порядок и производящий благо. Оба закона имеют свое основание в святой, всемогущей и благой воле Бога. Но если в физической природе закон осуществляется с необходимостью, то в человеческой жизни он исполняется свободно. Там принужденность и неизбежность, а здесь обязательство (то есть повеление без принуждения). Свободное или добровольное исполнение обязательств, налагаемых на нас законом или волей Бога, как Творца и как Искупителя нашего, называется нравственностью или нравственной жизнью, точнее – христианской нравственностью (115. См. разд.: Введение).

Свт. Тихон Задонский говорит: «Есть телесная и духовная свобода. Телесная свобода есть, когда человек другому человеку не работает, власти его не подлежат; таковые суть цари и князи, власти земной не подлежащие. Такожде телесная свобода есть, когда человек телом свободен есть, не связан, не скован, не заключен в темнице, и проч. Духовная свобода есть, когда человек от греха и диавольские власти благодатию Божиею освобожден, не попускает греху и диаволу над собою царствовать, противиться страстям и похотям своим, плоть духу покоряет, единому Богу свободным духом служит. Таковой может быть телом раб человеку, связан, окован, в темнице, во узах, в пленении, но духом везде и всегда свободен есть. Духа бо поработить и связать никто не может.

“Раби и крестьяне, господам подчиненные”. Вы смирении и кроткие овечки Христовы, отсюда утешение свое почерпайте, что ж хотя и называетесь рабами человеческими, но есте свободники Христовы; телом работаете людям, но души ваши свободны от работы греховныя; не имеее свободы и благородия, якоже господа ваши, но души выши свободою и благородием христианским украшаются. Радуйтесь убо и веселитесь, яко и вас ждет наследие сынов Божиих» (цит. по 24: 824, 825).

За человеком всегда остается возможность выбора нравственной направленности поступка – идти к Богу или от Него, быть праведным или грешным. Апостол Павел учит: «Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или рабы греха к смерти, или послушания к праведности?» (Рим. 6: 16). Свт. Василий Великий говорит: «В нашей воле – или удержаться от порока, или быть порочным» (44). По словам св. Иоанна Дамаскина, сотворенный Богом человек «имел возможность пребывать и преуспевать в добре... равно как и отвращаться от прекрасного и очутиться во зле по причине обладания свободною волею...» (5: 152, 153). Св. Ефрем Сирий наставляет: «Бог создал человека свободным, почтив его умом и мудростью и положив пред очами его жизнь и смерть, так что если пожелает по свободе идти путем жизни, то будет жить

вечно; если же по злему произволению пойдет путем смерти, то вечно будет мучиться» (116: 396). Прп. Макарий Великий пишет: «Природа наша удобоприемлема и для добра и для зла, и для Божией благодати и для противоположной силы. Она не может быть приневоливаема» (Беседа 15, гл. 23. Цит. по 99: 152). По мнению свт. Тихона Задонского: «Человек, прежде чем грешить, стоит между двумя противоположными силами – Богом и сатаной – и имеет свободное произволение обратиться к тому или другому. Бог зовет его к добру и отзывает от зла: сатана прельщает и отзывает от добра, склоняет к злу и греху – своему делу. Итак, когда человек слушает Бога и творит добро, – он обращается лицом к Богу. А когда слушает сатану и творит зло, – обращается лицом к сатане, спиной к Богу, и так, отвернувшись от Бога, идет за сатаной. Отсюда можешь видеть, христианин, как тяжело согрешает человек перед Богом, когда обращается к греху, диавольскому делу» (117 со ссылкой на: доц. архим. Иоанн Маслов. Свт. Тихон Задонский и его учение о спасении. Симфония по творениям свт. Тихона Задонского : прил. к магистер. диссер. Загорск, 1981, Т. 1–5, С. 475, 476). Прп. Марк Пустынник отмечает: «Необходимо понимать, что нас заставляет делать грех причина, лежащая в нас самих. Следовательно, от нас самих зависит, слушать ли нам веления нашего духа и познавать их, идти ли нам путем плоти или путем духа... ибо в нашей воле делать что-либо или не делать» (цит. по 118: 131 со ссылкой на трактат «О святом крещении»).

Именно поэтому мы и должны нести ответственность за любой нравственный поступок. Робот или механизм, не обладая таким выбором, не могут грешить, так как действуют по заранее заданной им программе без возможности ее изменения. Если же мы, понимая греховность поступка, совершаем его или, понимая, что нужно делать добро и зная, что требует от нас Господь («О, человек! сказано тебе, что – добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» – Мих. 6: 8), не делаем этого, то здесь проявляется недостаток нашей воли¹²². И тогда мы становимся рабами греха, поскольку

делаем не то, что хотим, не то, что считаем разумным, а то, что хотим и считаем разумным не делаем¹²³.

По вопросу возможности искушения свободой отметим следующее. В искушениях можно выделить, например, такие общие аспекты, как: объект искушения (кого искушают), субъект искушения (кто искушает) и предмет искушения (чем искушают). Свобода может являться предметом искушения только в случае ее отсутствия у объекта искушения, например, для узника, выпущенного на свободу под обязательство вернуться. С той точки зрения, строго говоря, прародители не могли быть искушаемы свободой, так как она у них уже была. Человек был искушаем не свободой, а дьяволом. Он злоупотребил своей свободой, данной Творцом, заменив в своей душе уверенность в Творце доверием к лживому дьяволу. Вместе с этим, свобода прародителей имеет непосредственное отношение к их падению, так как является одним из необходимых условий для совершения нравственного поступка вообще и греховного в частности.

В «Катехизисе Католической Церкви» (Москва, «Рудомино», 1996. С. 96) один из его разделов назван: «искушение свободы». То есть свобода (свободная воля) выступает здесь как объект искушения. Однако объектом искушения является не собственно свобода человека, а сам человек (в том числе его психические силы (способности): сердце, ум, воля. Иными словами, объект искушения включает свободную волю, но не тождественен ей.

3.1.2. Об искушении дьяволом

Искушение Евы дьяволом иногда рассматривается как повод к падению¹²⁴. Здесь необходимо внести некоторое уточнение. Соотношение причины и повода довольно метко выражено в известной поговорке: «Была бы причина, а повод всегда найдется». Поэтому, если приписывать искушению значение повода, то необходимо будет считать Еву, а затем и Адама, уже заранее, как бы внутренне, подготовленными ко греху, для совершения которого достаточен только (лишь) небольшой побудительный толчок. Однако такое мнение не соответствует православному пониманию того, что прародители были созданы достаточно совершенными для противления греху.

При понимании искушения от дьявола как непосредственно одной из причин (внешней причины) падения прародителей¹²⁵ мы также сталкиваемся с определенными проблемами. Во-первых, если сами прародители являлись лишь одной из причин падения, то и расплата за это должна была бы быть не полной, а только частичной и пропорциональной весомости, или вкладу, этой причины в совершение греха. Однако попытка Адама оправдаться, перенеся часть вины на Еву и Самого Бога (Быт. 3: 12), так же как и попытка Евы оправдаться, перенеся часть вины на змея (Быт. 3: 13), не была успешной¹²⁶, что видно из Быт. 3: 16–19, 23, 24. Во-вторых, указанное понимание искушения, по сути дела, основано на следующем положении: «если бы не было искушения, то не было бы и греха». Но на основании подобной «логики» необходимо будет признать первопричиной преступления и Самого Бога как сотворившего ангельский мир (в том числе и Денницу) и создавшего Еву, соблазнившую Адама (именно подобным образом и пытались оправдаться прародители).

Бог не только не подталкивал прародителей ко греху, а наоборот: Он создал человека достаточно совершенным для выбора и достижения бессмертия и предупредил его о последствиях непослушания (Быт. 2: 17). При этом Бог, как

Творец всего (Иер. 51: 19. См. также: Быт. 1; Ис. 45: 12; 44: 24; Иер. 27: 5; Отк. 24: 11; Прем. 11: 25; Сир. 24: 8; 43: 36) предоставил прародителям две дороги (два жизненных пути). Одна из них вела к бессмертию, как следствию постоянного укрепления прародителей в праведности. Другая – вела к смерти духовной и физической, как следствию нарушения воли Божией. Каждый человек, в соответствии со свободой, данной ему Богом, сам выбирает свой путь. Ибо «Он (Бог – П. Д.) от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его... Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему» (Сир. 15: 17).

Как сказано в Священном Писании: «Бог не сотворил смерти (то есть Бог не вводил смертности в человека, человек сам ввел в себя это свойство обязательного наступления физической смерти – П. Д.) и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия...» (Прем. 1: 13, 14); «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего...» (Прем. 2: 23); «Бог не хотел погубить человека, но сами сотворенные обеславили имя Того, Кто сотворил их, и были неблагодарными к Тому, Кто подготовил им жизнь» (3Езд. 8: 59, 60).

Святые отцы рекомендуют людям, совершившим грех, рассматривать его причиной самого себя и чистосердечно в этом раскаиваться, не пытаясь оправдаться внешними обстоятельствами, в роли которых иногда выступают и другие люди, соблазняющие нас¹²⁷. Прп. Антоний Великий говорит: «... В соделанных нами грехах не будем винить ни рождения нашего, ни другого кого, а только себя самих, ибо если душа самоохотно предается разленению, то не может быть непобеждаемой» (цит. по 99: 63, 64). Каждый сам виновен в совершении им греха, так как «... искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (Иак. 1: 14–15)¹²⁸.

Отметим, что «... Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (Иак. 1: 13) и делает для нас возможным преодоление искушения, поскольку «... не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение,

так чтобы вы могли перенести» (1Кор. 10: 13). «Ибо Господь всемогущ и крепче всех и во всякое время бывает победителем в смертном теле, когда идет вместе с подвижниками на брань. Если же бывают они побеждены, то явно, что... по своему произволению, неразумием своим обнажили себя от Бога» (прп. Исаак Сириянин) (ит. по 13: 152). «Поскольку супротивная сила только побуждает, а не принуждает, то и благодать Божия побуждает, по причине свободы и трезвенности естества. Если теперь человек, побуждаемый сатаной, будет делать зло, то не сатана осуждается вместо него, но терпит истязание и наказание сам человек, как по собственной воле подчинившийся пороку. Подобным образом, если человек обратиться к добру и Божия благодать превозможет, то благодать не себе прописывает доброе, но воздаст за него человеку и прославляет его: потому что человек сам для себя виновник добра (такова природа его), и приходящая к нему благодать нимало не связывает его воли принуждающей силою и не делает его неизменным в добре, хотя бы он хотел или не хотел этого. Напротив и присущая в человеке Божия сила дает место свободе, чтобы обнаружилась воля человека, уважает ли или не уважает он душу, согласуется ли или не согласуется с благодатью (Слово о хранении сердца гл. 12)» (прп. Макарий Египетский) (цит. по 120: 364). «Вступившие в борьбу “по внутреннему человеку” и испытывшие ее не сомневаются, что враги спасения “непрестанно наветуют нам”, подстрекают ко злу, противоборствуют нашему деланию добра. В этом они имеют некоторую свободу – “им дана власть подстрекать”. Но и человеку дана Богом сила отвергать все их действия и, более того, сокрушать их “вредоносную славу” или свободно соглашаться с ними» (прп. Иоанн Кассиан Римлянин) (цит. по 125: 182 со ссылкой на: Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания/ пер. с лат./ Репринтное издание. Свято-Троицкая Лавра; РФМ, 1993). «Никто не может быть прельщен дьяволом, кроме того, кто сам пожелает отдать ему согласие своей воли» (прп. Иоанн Кассиан Римлянин) (цит. по 78: 130). «Дьявол способен предложить, но не способен навязать нам наш выбор... Мы сами выбираем грех» (св. Кирилл

Александрийский) (цит. по 118: 131). «... Дьявол не имеет власти над человеком...» (110: 430. См. ответ на вопрос 691). «Господь позволяет диаволу искушать людей потому, что наделил человека оружием победы над ним: “братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекайтесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских”» (121: 47).

Вместе с тем, дьявол лживыми обещаниями («... ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи». Ин. 8: 44) о том, что прародители, вкусив плоды запретного дерева и став «как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3: 5), не умрут (Быт. 3: 4), подтолкнул их на путь греха и смерти. Здесь «человекоубийца притворяется человеколюбом» (22: 228). Симеон Новый Богослов говорит: «ибо диавол так делает, что, будучи врагом, принимает вид друга и, будучи тьмою, представляется светом» (126). При этом дьявол, хотя и непосредственно подтолкнул Еву к гибели, сделал это не насильственным образом (ибо в противном случае и греха не было бы для человека, так как грех подразумевает свободное волеизъявление), а с помощью хитрости¹²⁹ (дьявол украсил путь греха лживыми обещаниями и с помощью этого ложного украшения сделал данный путь привлекательным для Евы) и с использованием свободы воли Евы. Поэтому и говорится, что «... завистью диавола вошла в мир смерть...»¹³⁰ (Прем. 2: 24).

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл по данному вопросу пишет: «Змий внушает жене: Бог потому запрещает вам вкушать от этого древа, что, вкусив, вы познаете добро и зло и “будете, как боги”. То есть стоит лишь вкусить от древа сего – и сделаешься как Бог.

Но вот что удивительно: а не к тому же, собственно, призвал и Господь человека, создавая его по образу и подобию Своему? Ведь мы уже говорили о том, что уподобление творения Творцу есть цель, которую Бог поставил перед человеком. Человек призван развить все свои внутренние силы для того, чтобы уподобиться Богу, стать как Он. На первый взгляд цель одна и та же – и диавол говорит: “Будете, как боги” (Быт. 3: 5), и Бог говорит: “Будьте совершенны, как совершен

Отец ваш Небесный” (Мф. 5: 48). А между тем разница есть, и принципиальная. Бог призывает человека достичь этой цели через развитие и самосовершенствование. Такое совершенствование требует огромного напряжения сил, жизненного подвига. И Бог помогает человеку на этом пути: подает ему Свою благодать, Свою энергию, делится с ним даром Своей Божественной жизни. Тогда как диавол предлагает путь, не требующий каких-либо усилий со стороны человека и не зависящий от воли Божией. Ибо вкусить от плода означает прибегнуть к неким силам и средствам, действующим магически, помимо Бога, и не исходящим от Него. При этом подразумевается, что человек уже не будет нуждаться в Боге, ибо сам займет Его место.

Первородный грех – это отречение человека от Бога, непослушание Богу, то есть сознательный отказ от исполнения того плана, который Господь имеет о мире и человеке, отказ от Богом определенного порядка жизни, преступление Божия закона» (127).

Из сказанного следует, что искушение Евы дьяволом является не причиной греха или поводом к его совершению, а подстрекательством ко греху, что само по себе уже является самостоятельным преступлением. Кстати говоря, и в современном уголовном праве подстрекательство к преступлению также является наказуемым деянием.

Отметим, что дьявол из-за гордости первым согрешил среди бестелесных разумных существ – Ангелов, до появления человека. Он же первым согрешил и среди всех разумных существ, после появления человека, так как из-за зависти к блаженству человека способствовал его падению своими лживыми речами. Лев, папа Римский говорит: «диавол сначала сделался гордым, чтобы пасть, потом завистливым, чтобы вредить нам» (цит. по 120: 308). «Он (дьявол – П. В.) был человекоубийцей от начала...» (Ин. 8: 44). При этом в обоих случаях дьявол соблазнил и других: вначале ангелов, которых увлек за собою, затем – человека (Еву). В Священном Писании сказано: «Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил» (1Ин. 3: 8). «...Дьявол... был создан от

Творца добрым, но самовластно сделался изобретателем порока...» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 182). «Он (грех – П. Д.) – изобретение свободной дьявольской воли» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 325). «Грех – злой плод злого семени дьявола... грех и беззаконие не Его (Бога – П. Д.), но дьявольское изобретение и дело есть... начальник и изобретатель его (греха – П. Д.) есть дьявол» (свт. Тихон Задонский) (цит. по 24: 237, 260). «Грех – это изобретение свободной воли дьявола» (архимандрит Иустин (Попович) (84: 36).

Дьявол и в дальнейшем не оставил своей преступной деятельности – подстрекательства (склонения) человека ко греху. Святые апостолы учат: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш дьявол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить» (1Пет. 5: 8); «...Лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых. И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света...» (2Кор. 11: 13,14); «Наконец, братья мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было встать против козней дьявольских...» (Еф. 6: 10,11); «Должны же мы, братья, наблюдать насчет своего спасения, чтобы лукавый, незаметно подкравшись к нам с обольщением, не отвратил нас от нашей жизни» (апостол Варнава) (цит. по 120: 13).

Свт. Григорий Богослов наставляет: «Первейший из небесных светов, по гордости своей утратив свет и славу, преследует всегдашней ненавистью человеческий род. От него и первый человек вкусил убийственного греха и смерти, которая по его ухищрению зажгла во мне пламень. Такова природа зла, которому он отец» (31: 96); «Злобный враг, после того как изверг из рая первого Адама, обольстив его вредоносным плодом человекоубийственного древа, подобно тому как поражают оружием воинство, в котором убит предводитель, старался и в детях Адамовых насадить зло и смерть» (31: 133, 134).

Прп. Макарий Великий говорит: «Лукавый князь – царство тьмы, вначале пленив человека, так обложил и облек душу властью тьмы, как облачают человека, чтобы сделать его царем и дать ему все царские одеяния, и чтобы от головы до ногтей

носил он на себе все царское. Так лукавый князь облек душу грехом, все естество ее, и всю ее осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы. Как в теле (при болезни) страждет ни один ее член, но все оно всецело подвержено страданиям: так и душа вся пострадала от немощей пороков и греха. Лукавый всю душу – эту необходимую часть человека, этот необходимый член его – облек в злобу свою, то есть в грех, и таким образом тело сделалось страждущим и тленным... (Беседа 2, гл. 1).

Оковами тьмы связывают (падшую) душу духи злобы; почему не может она ни, сколько желает, любить Господа, ни, сколько желает, веровать, ни, сколько желает, молиться, потому что со времени преступления первого человека противление и явно и тайно во всем овладело нами... (Беседа 21, гл. 2).

Сатана и князи тьмы со времени преступления заповеди воссели в сердце, в уме и теле Адамовом, как на своем собственном престоле...» (прп. Макарий Великий. Беседа 6, гл. 5) (цит. по 99: 152–154, 162).

Архиепископ Антоний (Амфитеатров) выражает эту мысль так: «Воюя против целого рода человеческого, духи злобы не оставляют и каждого человека порознь. По учению Священного Писания, каждый человек, не просвещенный святым Крещением, подлежит власти злого духа (Еф. 2: 1–3; Кол. 1–3); почему святая Церковь, вводя человека в христианскую веру через таинство Крещения, употребляет известные заклинания на дьявола и молится об освобождении человека из-под его власти. Впрочем и после того усилия его овладеть человеком не прекращаются... Дьявол постоянно старается вредить нам, склонять на зло и запинать в добрых делах. Он, без сомнения пользуясь поводами со стороны нашей, то возбуждает в нас злые намерения; например, вложил в сердце Иуды предать Иисуса Христа (Ин. 13: 2) и упоминаемые у апостола Павла раскаленные стрелы лукавого (Еф. 6: 16) суть не что иное, как дьявольские побуждения ко злу; то препятствует благим делам; например, апостол Павел жалуется, что сатана несколько раз препятствовал придти ему к Солунянам (1Сол. 2: 18); то удаляет

и похищает средства ко спасению, например, семя, посеянное при дороге, по изъяснению Иисуса Христа означает тех, кои слушают слово Божие, но к которым потом приходит дьявол и уносит слово из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись (Лк. 8: 12). Почему апостол Павел внушает для борьбы с дьяволом облечься в чрезвычайное всеоружие (Еф. 6: 12–18)» (8: 105, 106).

По словам архимандрита Сильвестора (Малеванского): «А что действительно дьявол с другими падшими духами не обнаруживает никаких признаков раскаяния, которые всегда готов принять Господь, свидетельством этому служат непрерывно продолжающиеся пагубные действия в мире, направленные единственно к тому, чтобы призванных на служение к Богу людей всячески отдалять от Бога и всякого добра и вовлекать в рабство греха и смерти. Уже то одно, что он своим искушением первых людей причинил им духовную и телесную смерть, лежит на нем неизгладимым кровавым пятном, которое всегда должно свидетельствовать о его самой ожесточенной и неисправимой злобе. Между тем здесь только начало его губительной деятельности в мире. Проложивши путь через грех и смерть к своему господству в мире, он (дьявол – П. Д.) распростер его над всеми людьми древнего мира, злых и порочных возвеличивая, а добрых и благочестивых преследуя и доводя даже до смерти. Но особенно же враждебную и губительную для людей силу проявил он в язычестве и идолопоклонстве, которое было его делом, и которое послужило для него самым важным и пригодным орудием для распространения лжи и обмана, заблуждений и пороков. Не прекратилась также и не прекращается его смертоносная деятельность и с устройением здесь благодатного царства Христова, потому что и после он продолжает властвовать над остающимися вне этого царства, всецело поработая себе их души, а иногда овладевая самими их телами, что видно из многих примеров бесноватых во время земной жизни Иисуса Христа и после. Кроме того, он непрестанно вторгается и во внутрь самого царства Христова, стараясь всячески наносить ему ущерб, для чего и неустанно ведет, хотя и невидимую и

неуловимую, тем ни менее самую упорную и опасную борьбу как со слабейшими, так в особенности с более сильными в вере и благочестии, борьбу, нередко оканчивающуюся если не полною гибелью, то чувствительными поражениями последних» (9: 396–398).

О связи человеческого греха с дьяволом св. праведный Иоанн Кронштадтский пишет: «...не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети дьявола, который уловил их в свою волю (2Тим. 2: 25, 26). Богопросвещенному взору Апостола люди представляются заживо захваченными в сеть дьявольскую. Как эта сеть есть мысленная, духовная, то выражение Апостола значит то, что люди опутаны духовно и так удалены от духовного Света и Источника жизни – Бога, что они не видят ни Его, ни себя в том виде, в каком они есть; не имеют в себе жизни (не будете иметь в себе жизни – Ин. 6: 53) и заживо умерли душою: мысли погибельные, желания и намерения, клонящиеся к гибели, слова и дела – все у них направляется дьяволом к их гибели, и он водит их как слепцов, опутав их и зрение, и руки, и ноги их. В сеть дьявольскую, как мы видим, уловлены им и пастыри и пасомые – и первым наложил он печать молчания на уста или старается всячески достигнуть этого так, что они не глаголют народу именем Господним, не просвещают его сердечных очей, ослепленных дьяволом, или сами живут беспечно, порочно, не радея о своем спасении; а других (в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода (Мк. 4: 19 – П. Д.) связал он печалью века сего (Мк. 4: 19), или попечениями о житейском, лестью богатства, жгучею любовью к приобретениям, или расслаблением душевных и телесных сил, не занятых трудами; страстями многоразличными: страстью к выездам, развлечениям, болтливости или страстями ненависти, мщения, зависти, скупости, неблагоприятными привычками и наклонностями и всяким видом греха. – Жалко и больно видеть человечество в этой дьявольской сети, которой оно и не замечает, – что еще горче (у него опутано все: и сердце, и ум, и вся душевная деятельность, и оно не замечает этих пут), и

которую оно, кажется, охотно держит на себе и добровольно влечется в погибель» (128: 322, 323); «Грех есть духовное прелюбодейство души человеческой с диаволом: человек подставляет ему сердце свое, и враг, соединяясь с душою, изливает свое семя в сердце человека – яд греха...» (128: 163, 164). При этом, св. отец сравнивает губительное действие греха на сердце с действием моли на одежду: «Есть моль для одежды, есть и для сердца человеческого. Это – грех» (128: 206). То есть, как моль разъедает и уничтожает одежду, так и грех разъедает и умерщвляет душу.

В Библии об искушении (обольщении, прельщении) дьяволом людей говорится, например, в 1Кор. 7: 5 и Откр. 20: 7, 10. Дьявол также пытался искусить Иисуса Христа (Мф. 1–10; Мк. 1: 12, 13; Лк. 4: 1–13).

Искушитель в Священном Писании называется древним змием, диаволом, сатаною, человекоубийцей, лжецом и отцом лжи¹³¹.

3.1.3. Об ограниченности естества прародителей

Рассмотрим теперь роль ограниченности естества Адама и Евы в их падении, или отношение сил (способностей) души прародителей к их падению.

Перед вкушением запретных плодов прародители, очевидно, должны были принять решение об этом. Такие решения принимаются в области ума, ибо «начало всякого дела – размышление...» (Сир. 37: 20). Однако из этого не следует инициативность ума в отношении греха, которую можно понимать двояко. Во-первых, как то, что ум из всех сил души явился наиболее ответственным за грех, то есть явился «инициатором греха»¹³². Во-вторых, как то, что человек впервые согрешил помышлением, то есть «падение человека произошло именно в области ума»¹³³.

При общей оценке ума, как уже говорилось ранее (ч. 1, разд. 1.2) целесообразно использовать два критерия – направленность ума и его развитость. Направленность ума – это то, о чем именно мыслит человек, в каком направлении он думает: о небесном или о земном. Развитость ума – это то, как именно мыслит (как думает) человек, насколько эффективно он может предвидеть результаты своих действий и находить решения поставленных задач. При этом данные критерии не связаны между собою взаимно-однозначно. Таким образом, ум (впрочем, как и другие силы души – сердце и воля) является векторным понятием и представляет собой духовный вектор, характеризуемый величиной и направленностью (см. приложение 2).

Направленность ума, или направленность мышления, человека определяется его чувствами. Именно на основании результирующей чувств и выбирается цель. Иными словами, человек будет стремиться к тому, что ему больше нравится (доставляет больше удовольствия, счастья, блаженства), с учетом ожидаемых последствий, в том числе в виде угрызений совести, и ряда других факторов.

Каждый человек, как уже говорилось выше, в соответствии со своим вкусом будет стремиться к своему сокровищу. Только для одних этим сокровищем будут земные блага, земная слава, о быстротечности которой пишет св. апостол Петр¹³⁴, а для других – небесные блага, небесная слава, к которым так ярко и так ясно призывают, например св. апостол Павел (для удобства чтения в сносках 136 и 137 повторно приведены соответствующие цитаты)¹³⁵ и прп. Серафим Саровский¹³⁶. Ум человека решает, как достичь цели рациональным путем, то есть выбирает путь достижения цели, определяемой чувствами. «Разум – слуга сердца», – говорит св. Иоанн Кронштадтский (130: 51). Далее, воля (сила воли) обеспечивает (при возможности) движение к цели (достижение цели) тем путем, который выбрал разум (см. приложение 2).

С этой точки зрения, инициатором греха являются чувства, а не мысли, и падение человека началось в области сердца, а не ума. Иначе говоря, в падении прародителей основную роль сыграла именно их чувственная сторона, а не разумная. Действительно, из Быт. 3: 6 следует, по словам профессора В. Н. Лосского, что для Евы «... появляется некая ценность вне Бога» (13: 253), или, как говорит протоиерей Н. Малиновский: «... к чисто духовному желанию быть как боги присоединилось желание преступного чувственного удовольствия» (10: 313. Кн. 1). Когда для прародителей появилась кажущаяся им возможность получить приятные чувства (удовольствие) вне Бога, вопреки Его воле, или путем греховных действий (во грехе), то их более привлекла (им более понравилась) реализация этой возможности (перспектива быть как боги, знающие добро и зло), вопреки воле Бога – Отца, создавшего их, чем перспектива послушания Ему.

Другими словами об этом можно сказать следующим образом. До искушения дьяволом ум человека, так же как и другие силы души, не находился в состоянии необходимости выбора между грехом и праведностью. У человека не было ни внутренних, ни внешних искушений. В условиях рая, «когда потребное... для жизни тела давалось само собою, ум не праздным оставался, имея все время свободным от трудов

телесных, но непрестанно восторгался к духовным созерцаниям, разливавшим в нем неистощимое веселье. Сие делание воспитывал в нем Сам Бог, по Своему благоизволению приходявший к нему каждодневно для собеседования», – пишет прп. Нил Синайский (цит. по 131: 239). То есть вначале ум прародителей, очевидно, предавался созерцанию Бога – своего Создателя и Отца, оберегающего и питающего их. Когда же Адаму и Еве был предложен выбор: или стать как боги, знающие добро и зло (Быт. 3: 5), вопреки Богу-Отцу, или быть Ему послушными, – именно чувства выбрали первый путь (порочную цель). И тогда уже ум и воля человека перевели его из состояния возможности совершить (или не совершить) грех в состояние совершения греха.

Приведем по данному вопросу мнение протоиерея Николая Иванова: «Человек видит, что плоды от древа познания добра и зла хороши для пищи, то есть, что это хорошо для его материального существования, а все остальное в мире представляет собой лишь “пищу” для “я”. Душа забывает о своей связи с Источником и со всей природой, она хочет лишь удовлетворения своих вожделений. Нормальное самоутверждение плоти и та радость ощущения, которая возникает при становлении, превращается в похоть – похоть плоти. Такова первая ступень грехопадения.

Человек видит, что возникшее представление о новых возможностях, не только чисто материальных, хорошо для пищи, но и приятно для глаз, и желанно – хорошо для глаз и вожделенно, ибо дает душе удовлетворение. Целый комплекс душевных сил находит свое удовлетворение на пути вкушения добра и зла, то есть на том пути, где добро и зло – лишь одинаково приемлемые средства для удовлетворения желаний. В себе самом человек может помышлять: “Все то, что мне представляется, что ко мне относится, должно относиться ко мне так, чтобы давать наслаждение”.

Вторая ступень грехопадения – это кажущаяся возможность жизни по-новому. Гармония красоты целого, когда все в мире прекрасно лишь в силу того, что отражает в себе славу Божию и восхваляет Творца, – эта гармония и красота становятся

хороши, лишь поскольку они хороши для меня. Мое “я” становится в центре гармонии и центре красоты и желает всего только для себя. Такова вторая ступень грехопадения – похоть очей.

И наконец, третья ступень грехопадения. Человек хочет иметь знание в смысле владения тем, что видит... Но если человек станет на самостоятельный путь, упиваясь полной свободой выбора, забыв о заповеди, данной ему Творцом, то легко может потянуться к “злomu” знанию, то есть знанию лишь того, что выгодно ему, но губительно для его собратий. И он будет упорствовать, стремясь овладеть этим знанием.

Путь познания (фактически смешения) в себе добра и зла есть путь индивидуалистического самоутверждения. Он дает опыт борьбы, самовозвышения, наслаждения в чувстве самолюбования, чувство превосходства над теми, кто может быть превращен в объект наслаждения и господства. Предлагаемый путь есть путь гордости собой, своим знанием и своим мнимым совершенством. Этот путь есть путь созерцания своего превосходства. Такова третья ступень грехопадения – гордость житейская» (22: 235–237)¹³⁷.

3.1.4 О возможности дополнительных факторов, имеющих отношение к падению прародителей

Некоторое дополнительное влияние на соблазн к совершению греха, возможно могли оказать еще два второстепенных фактора психологического характера:

– запретность плода с дерева познания добра и зла, ибо как говорится в известной поговорке: «Запретный плод сладок». В Притчах Соломона по данному вопросу сказано: Воды краденые сладки, и утаенный хлеб приятен (Прит. 9: 13–18);

– инициирование дьяволом повышенного внимания Евы к запретным плодам, после чего и увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно... (Быт. 3: 6). Прп. Иоанн Лествичник по данному вопросу говорит: «...ибо когда мы не видим запрещенного плода, то не так сильно его и желаем» (87: 28. См. Слово 3, п. 9).

3.2. Почему в природе человека заложена возможность греха

Таким образом, прародители впали в порочные чувства, мысли и желания до нарушения ими заповеди Божией – вкушения плодов запретного дерева¹³⁸. «С сердцем лукавым первый Адам преступил заповедь...» (3Езд. 3: 21). Отсюда следует, что возможность получать удовольствие вне Бога (возможность греха) была у человека до грехопадения и потери благодати, то есть входила в его природу (была заложена Богом в природу человека при его создании).

Такое положение представляется вполне понятным и логичным. Действительно, «если бы все граждане не могли достигать личного счастья иначе, как содействовать общему благу, то только сумасшедшие были бы порочными; все люди были бы вынуждены быть добродетельными» (французский материалист Гельвеций) (цит. по 132: 110). Св. Ириней Лионский говорит об этом так: «А если бы некоторые по природе были добры, а другие злы, то ни добрые не заслуживали бы похвалы, ибо они таковыми устроены, ни те не были бы достойны порицания, ибо они так созданы» (цит. по 120: 103). В данном случае, человек при физической (принципиальной) возможности грешить не делал бы этого, потому что не хотел бы этого в силу своей врожденной природы. Таким образом, речь здесь идет о природной нравственной невозможности грешить. В этом еще нет личной заслуги человека.

Приведем другой вариант природной нравственной невозможности грешить. Поскольку Адам, до своего грехопадения, не имел внутренних искушений (внутреннего уклонения ко греху), то без внешнего искушения он не согрешил бы. Но такая безгрешность являлась бы заслугой не Адама, а исключительно его Создателя – Бога. Именно поэтому и был допущен искуситель к человеку – чтобы человек сам выбрал свой путь.

Противоположный вариант «безгрешности» заключается в том, что человек принципиально не мог бы грешить вообще.

«Кто дерзнет утверждать, что Бог не мог создать свободы, недоступной греху и неодолимой злом? И из камней Он может воздвигнуть детей Аврааму (Мф. 3: 9). Но чем такая свобода отличалась бы от необходимости? “Бог, – говорит св. Григорий Богослов, – почтил человека свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена онаго”. “Говорят, – рассуждает св. Василий Великий, – почему в самом устройстве не дано нам безгрешности, так что нельзя было бы согрешить, хотя бы и хотели? Потому же, почему и ты не тогда признаешь слугителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что они добровольно выполняют пред тобою свои обязанности”. Возможность зла так первоначально необходима и естественна человеческой свободе, что, и по суду разума, уничтожить эту возможность в человеке – значило бы то же, что пересоздать человека; точно так же, как теперь остановить в человеке возможность греха значило бы то же, что совершать над ним постоянное чудо» (93: 15). Св. Василий Великий также учит: «Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что в нас; и что в нас, то свободно. Посему, кто порицает Творца, что не устроил нас по естеству безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной неразумную, природе, одаренной произволением и самодеятельностью, – неподвижную и не имеющую никаких стремлений» (44).

«Спасти человека без его хотения, против воли, насильно, было бы недостойно и Бога, даровавшего человеку свободу, и человека, как существа свободного. К чему бы тогда была и сама свобода. Бог, насильно влекущий человека ко спасению, разрушил бы Свой собственный дар свободы, и человек, насильно увлекаемый к блаженству, был бы и неспособен к блаженству и недостойн его. Св. Ефрем так рассуждает о сем: милость Божия может и насильно соделать человека праведным, но она не уничтожает в нем силу ума, хотя и знает, что может сделать человека праведным. Не употребит над нами насилия Бог, когда сам Он дал человеку свободу. Кто хочет,

чтобы вели его насильно, тот недостоин милости» (237. Гл.: О искуплении Спасителем человека).

Св. праведный Иоанн Кронштадтский говорит: «Почему Бог допустил падение человека, Своего любезного создания и венца всех творений земных? На этот вопрос надо отвечать так: что если бы не допускать человека до падения, то его не надобно было создавать по образу и подобию Божию, не давать ему свободной воли, которая есть неотъемлемая черта образа Божия, а подчинить его закону необходимости подобно бездушным тварям – небу, солнцу, звездам, земному кругу и всем стихиям, или подобно бессловесным животным; но тогда на земле не было бы царя земных тварей, разумного песнословца Божией благодати, премудрости, творческого всемогущества и примышления; тогда человек не мог бы ничем доказать своей верности и преданности Творцу, своей самоотверженной любви; тогда не было бы подвигов борьбы, заслуг и нетленных венцов за победу, не было бы блаженства вечного, которое есть награда за верность и преданность Богу и вечное упокоение после трудов и подвигов земного странствования» (цит. по 41: 136, 137).

Приведем и другие высказывания по данному вопросу.

Св. Иоанн Дамаскин пишет: «... добродетель не есть что-либо совершаемое по принуждению» (5: 153).

По словам свт. Григория Нисского: «... добродетель – вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью» (133: 54).

Немесий, епископ Эмесский, на основании коррелятивности разума и свободной воли (см. сн. 121), полагает, что: «те, которые обвиняют Бога в том, что Он не создал человека невосприимчивым ни к какому пороку, а дал ему свободную волю, незаметно для самих себя обвиняют Бога за то, что Он создал человека разумным, а не неразумным. Необходимо, ведь, одно из двух: или чтобы он произошел неразумным, или чтобы, будучи разумным и вращаясь в сфере деятельности, был одарен свободной волей» (33: 176).

По мнению протоиерея Николая Малиновского: «Что же касается дарования человеку свободы с возможностью греха, то

без такой возможности свобода не отличалась бы от необходимости. Тогда и добродетель не была бы заслугою и он пользовался бы блаженством не по праву» (10: 316. Кн. 1).

Священник Александр Мень отмечает, что: «Стремление человека к своему божественному идеалу, его любовь к Истине, к Богу и его служение высшим замыслам – все это проявления свободы. Но свобода была бы призрачной, если бы не предполагала возможности воспротивиться призыву Творца и избрать свой путь. “Бог вкладывает в человеческую личность возможность любви и следовательно – отказа (профессор В. Н. Лосский)”» (108. Гл. 3: Человек и свобода); «Когда не будет возможности совершать зла, когда все буде запрограммировано в одну сторону, то у человека не будет ни завоеваний, ни подвигов, ни личности, ни свободы – ничего. Это будет просто театр Образцова, где невидимые руки дергают все за ниточку» (134: 76).

В. П. Вихлянцев в Библейском словаре выражает эту мысль так: «Ясно, Бог хотел, чтобы человек выбрал путь совершенствования через послушание, но Он не отнял у него возможности и ослушаться, то есть сделать собственный и добровольный выбор. Некоторые говорят, почему Бог не закрыл этот путь? Но тогда разве была бы свобода человека истинной? Имея возможность убить, разве обязательно нужно убивать? Не более ли заслуги в том, чтобы сдержаться? Если бы человек был во всем автоматически послушен воле Божией, он был бы робот, но Бог хочет иметь дело со свободной личностью, способной сделать правильный выбор, имея все возможности» (55. См. «Грех»).

Русский религиозный философ С. Л. Франк говорит: «Где-то в Талмуде, фантазия еврейских мудрецов рассказывает о существовании святой страны. В которой не только все люди, но и вся природа повинуетя беспрекословно заповедям Божиим, так что, во исполнении их, даже река перестает течь по субботам. Согласились бы мы, чтобы Бог с самого начала создал нас такими, чтобы мы автоматически, сами собой, без размышления и разумного свободного решения, как эта река, исполняли Его веления? И был ли бы тогда осуществлен смысл

нашей жизни? Но если бы мы автоматически творили добро и по природе были разумны, если бы все кругом нас само собой и с полной, принудительной очевидностью свидетельствовало о Боге, о разуме и добре, то все сразу стало бы абсолютно бессмысленным. Ибо “смысл” есть разумное осуществление жизни, а не ход заведенных часов, смысл есть подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего “Я”, а наше “Я” немыслимо вне свободы, ибо свобода, спонтанность требуют возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает, что не все идет гладко “само собой”, что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград.

Царство Божие, которое получалось бы совсем “даром” и было бы раз навсегда предопределено, совсем не было бы для нас Царством Божиим, ибо в нем мы должны быть свободными соучастниками божественной славы, сынами Божиими, а тогда мы были бы не то что рабами, а мертвым винтиком какого-то необходимого механизма. “Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его” (Мф. 11: 12; Лк. 16: 16), ибо в этом усилии, в этом творческом подвиге – необходимое условие подлинного блаженства, подлинного смысла жизни. Так мы видим, что эмпирическая бессмыслица жизни, с которой должен бороться человек, против которой он должен в максимальной мере напрягать свою волю к подвигу, свою веру в реальность Смысла, не только не препятствует осуществлению Смысла жизни, но загадочным, до конца не вполне постижимым и все же опытно понятным нам образом есть само необходимое условие его осуществления. Бессмысленность жизни нужна как преграда, требующая преодоления, ибо без преодоления и творческого усилия нет реального обнаружения свободы, а без свободы все становится безличным и безжизненным, так что без нее не было бы ни осуществления нашей жизни, жизни самого моего “Я”, ни осуществления самой его жизни, в ее последней подлинной глубине. Ибо “широки врата, и пространен путь, ведущие в погибель, и тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь” (Мф. 7: 13). Лишь кто возложит крест на плечи свои и последует за

Христом, обретет подлинную жизнь и подлинный смысл жизни... Мы видели, что зло и несовершенство нашей эмпирической природы каким-то непостижимым образом нужно для осуществления смысла жизни, ибо без него невозможна была бы свобода подвига, а без последней смысл жизни не был бы подлинным смыслом, не был бы тем, чего мы ищем» (135: 96–99).

По мысли Н. А. Бердяева: «Все достоинство творения, все совершенство его по идее Творца – в присущей ему свободе. Свобода есть основной внутренний признак каждого существа, сотворенного по образу и подобию Божию; в этом признаке заключено абсолютное совершенство плана творения. Безрелигиозное сознание мысленно исправляет дело Божие и хвастает, что могло бы лучше сделать, что Богу следовало бы насильственно создать космос, сотворить людей неспособными к злу, сразу привести бытие в то совершенное состояние, при котором не было бы страдания и смерти, а людей привлекало бы лишь добро.

Этот рациональный план творения целиком пребывает в сфере человеческой ограниченности и не возвышается до сознания смысла бытия, так как смысл этот связан с иррациональной тайной свободы греха. Насильственное, принудительное, внешнее устранение зла из мира, необходимость и неизбежность добра – вот что окончательно противоречит достоинству всякого лица и совершенству бытия, вот план, не соответствующий замыслу Существа абсолютного во всех своих совершенствах. Творец не создал необходимо и насильственно совершенного и доброго космоса, так как такой космос не был бы ни совершенным, ни добрым в своей основе. Основа совершенства и добра – в свободе, в свободной любви к Богу, в свободном соединении с Богом, а этот характер всякого совершенства и добра, всякого бытия делает неизбежным мировую трагедию.

По плану творения космос дан как задача, как идея, которую должна творчески осуществить свобода тварной души. В плане творения нет насилия ни над одним существом, каждому дано осуществить свою личность, идею, заложенную в

Боге, или загубить, осуществить карикатуру, подделку. Всему творению дано свободным и соборным усилием мировой души превратиться в космос, осуществить божественную гармонию. Бог лучше знал, какое творение совершеннее и достойнее, чем рационалистическое, рассудочное сознание людей, беспомощно останавливающихся перед великой тайной свободы.

Свобода греха, поистине, есть величайшая тайна, рационально непостижимая¹³⁹, но близкая каждому существу, каждым глубоко испытанная и пережитая. Но и для философствующего разума ясно, что насильственное добро, насильственная прикованность к Богу не имела бы никакой ценности, что существо, лишенное свободы избрания, свободы отпадения, не было бы личностью. В нашем первоначальном опыте дано оправдание Творца, сотворившего свободный мир, в котором свободно и творчески должен гармонизироваться хаос и образоваться космос. Идея Творца полна достоинства и свободы: Он возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел человек за Творцом, прельщенный и плененный Им (слова Великого Инквизитора)...

Великая тайна человеческой свободы сокрыта в том, что Сын Бога умер на кресте, был унижен и растерзан. Этим бессилием и унижением Самого Бога была открыта миру тайна свободной любви, смысл творения. Смысл творения в том, чтобы человек и за ним весь мир полюбили Бога – Любовь, а не уstraшили Бога – Силы. Если бы Христос явился как царь земли, то этим история мира закончилась бы, никакой дальнейшей истории не могло бы быть. Это было бы то же, как если бы Бог создал творение неспособным к греху, насильственно совершенным и потому лишенным свободы. Если тайна греха в свободе, то тайна искупления и спасения – в свободе же, но в свободе, соединенной с любовью, с божественной любовью. (136. Ч. 2. Гл. 5: Происхождение зла и смысл истории, §1: О происхождении зла и грехе. О троичности Божества; §3: Христос и Новый Завет).

В православном календаре, о свободе воли сказано: «Господь дал нам свободу воли, чтобы мы могли испытывать себя, преодолевать свои страсти и пороки. Когда нам дают

оружие для защиты нашей жизни, не есть ли это знак дружеского попечения? И если, несмотря на предостережения и наставления, которые нам даны, чтобы действовать им разумно, мы обратим оружие против себя, кто будет причиной наших ран? Не мы ли одни?

Так поступает с нами Бог: Он дает нам свободу делать добро или зло, но Он употребляет все средства, чтобы мы избрали добро: наставления, предостережения, милосердные призывы, – Он не жалеет ничего. Он осыпает нас милостями, готов подать нам помощь всемогущей благодати Своей, но Он не принуждает нас. Он уважает в нас Свои Дары» (92. См. листок за 24 декабря. Ст. Свобода воли) (см. также разд. 3.1.1).

Иначе говоря, Бог, с одной стороны, не желает греха, а с другой – не стесняет нравственную свободу человека. При этом Бог, чтобы удержать свободный выбор человека от греха, дает ему закон внутренний (закон совести) и закон внешний (через Моисея) и предупреждает о последствиях их невыполнения.

Митрополит Сурожский Антоний говорит: «Бог сотворил мир и дал миру право и страшную власть самоопределения. Никто не может стать святым механически, насильно» (138: 103). Игумен Иларион (Алфеев) пишет: «Парадокс заключается в том, что без свободы человек не мог достичь богоуподобления, так как богоуподобление предполагает добровольное усвоение человеком божественных свойств через упражнение в добродетели» (139. Гл. 3: Грехопадение). Из сказанного ясно, что принципиальная невозможность грешить полностью исключает личную заслугу человека в такой «безгрешности». Таким образом, невозможно стать святым без наличия возможности стать грешным (совершить грех).

Выделим еще один тип (вариант) невозможности грешить, заключающейся в том, что путем последовательного и систематического укрепления своей праведности человек может постепенно перейти, по терминологии блаженного Августина, от возможности не грешить к невозможности грешить. Речь здесь идет о приобретенной, в результате синергии (сотрудничества, сотрудничества, соединения) воли Бога и воли человека, нравственной невозможности грешить, при которой человек,

обладая принципиальной возможностью совершить грех, не будет делать этого, потому что принципиально не хочет грешить.

Профессор А. И. Осипов пишет: «Блж. Августин говорит: “Велика свобода быть способным не грешить”, т.е. уметь удерживаться от греха. “Но величайшая свобода – не быть способным грешить”. Вот что такое духовная свобода. Оказывается человек может достичь такой чистоты, такой святости души, такой силы духа, когда, если хотите, как выражается блж. Августин, он становится не способным даже грешить» (140). Такое состояние, достигнутое человеком при содействии Бога, безусловно, засчитывается человеку в заслугу.

Об этом состоянии архимандрит Платон (Игумнов) говорит как об идеальной нравственной свободе: «Идеальная нравственная свобода характеризуется сверхъестественным харизматическим даром, доводящим реальную свободу до совершенства. Идеальная нравственная свобода – это свобода святых праведников, находящихся в обладании Божественной благодати. В состоянии идеальной свободы нравственный выбор теряет свою драматическую напряженность, человек может желать, выбирать и творить только добро, в результате чего совершение зла ни теоретически, ни практически является невозможным. Идеальная нравственная свобода – это полная свобода человека от власти греха, достигаемая духовным подвигом человека при содействии Божественной благодати» (118: 114).

Подчеркнем одно из различий между принципиальной (физической) и нравственной невозможностью грешить, заключающейся в том, что первое свойственно роботу или животному (но не человеку), а второе – человеку (но не роботу или животному). Вообще, перечисленные варианты безгрешности, за исключением последнего, приводят к исчезновению (обуславливают устранение) самого понятия греха как нравственного поступка.

Св. Исаак учит: «Бесстрастие не в том состоит, чтоб не ощущать страстей, но в том, чтоб не принимать их» (цит. по 77: 390). Архимандрит Паисий Величковский пишет: «Бесстрастен тот, кто победил пристрастие во всех прилогах, понуждающих

или прельщающих, и, став выше всех страстей, не возмущается ни за какую вещь мира сего...» (141: 22). По словам Блаженного Марка: «Ибо, когда душа не сдружится со страстями помышлением о них, тогда, поскольку непрестанно занята она иною заботою, сила страстей не может в когтях своих удержать духовных чувств ее» (цит. по 77: 390). Прп. Антоний Великий говорит: «Если хочешь, можешь быть рабом страстей, и если хочешь, можешь остаться свободным, не поклоняясь под иго страстей: ибо Бог создал тебя самовластным» (цит. по 99: 71). По мнению священника Афанасия Гумерова: «Свобода воли неизбежно предполагает свободу выбора, которая уже по определению включает возможность грехопадений. Если бы человек был создан как механическая игрушка с заложенной в него программой поступать правильно, то он бы не имел условий для грехопадений. Но не было бы и никакой заслуги. Не имел бы основания и для награды» (121: 33). Священник Андрей Лоргус полагает, что «свобода приводит человека к выбору, и выбор может быть ко злу, но и добродетель без свободы невозможна» (27: 178). Профессор В. Н. Лосский говорит: «Личные существа – это апогей творения, потому что они могут по своему свободному выбору и по благодати стать Богом. Сотворяя личность, Божественное всемогущество осуществляет некое радикальное “вторжение”, нечто абсолютно новое: Бог создает существа, которые, как и Он – вспомним здесь о Божественном Совете книги Бытия – могут решать и выбирать. Но эти существа могут принимать решения, направленные и против Бога... Творя “новое”, Бог действительно вызывает к жизни “другого”: личное существо, способное отказаться от Того, Кто его создал. Вершина Божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий Божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви – следовательно, и отказа. Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраним: в самом своем величии – в способности стать Богом – человек способен к падению; но без этой способности

пасть нет и величия. Поэтому, как утверждают отцы, человек должен пройти через испытание, чтобы обрести сознание своей свободы, сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог.

“Бог сотворил человека животным, получившим повеление стать Богом”, – вот строгое слово Василия Великого, на которое ссылается св. Григорий Богослов. Чтобы исполнить это повеление, надо быть в состоянии от него отказаться. Бог становится бессильным перед человеческой свободой, Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества. Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две – в Обожении. Одна воля для создания образа, но две – для того, чтобы образ стал подобием. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения. Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков Божественный Промысл, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подаяния любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать» (13: 243, 244). Другими словами, «... без свободы человек не был бы человеком в полном смысле этого слова, он был бы высокоорганизованным запрограммированным автоматом. Бог, создав человека разумным и свободным, не хочет насильного спасения его. Ведь человеку дано все, чтобы он мог осознать свое действительное положение в мире, поверить Богу, ответить на Его любовь, наиболее полно проявившуюся в том, что Бог отдал Своего Сына ради людей (Ин. 3: 16), своею любовью, и построить всю свою жизнь согласно своему призванию ко спасению и к вечной жизни» (15: 96).

Таким образом, если бы возможность получать удовольствие от греховных поступков не была бы свойственна природе человека, то не могло бы быть и духовных подвигов. Это обусловлено тем, что человеку нечего было бы преодолевать. Иными словами, если бы не было внутренней

(духовной) борьбы, то не было бы и побед и, соответственно, наград (духовных венцов) за них. Прп. Иоанн Лествичник пишет об этом так: «...борьба бывает причиною венцов ...» (87: 133. См. Слово 15, гл. 73); «Между лукавыми и завистливыми духами некоторые такого рода, что отступают от святых умышленно с тем, чтобы не доставить боримым венцов за победы в бранях» (87: 206. Слово 26, гл. 147). По мнению Б. И. Гладкова «Человек одарен свободой воли и поэтому подвергается награде и наказанию только за свои произвольные поступки. Если в нем происходит борьба между плотью и духом, и он силою духа своего побеждает греховные похоти плоти, то честь и слава ему! а если такая борьба даже невозможна, то не может быть и победы, не стоит он и похвалы» (142: 470). Ибо небесные награды даются только за духовные победы (духовные подвиги). «Без победы нет венца победного, нет наследия Царства Небесного: ибо ничто скверное или нечистое не войдет в Царство Небесное, в царство святости» (св. праведный Иоанн Крондшадтский) (187: 23). А как известно, самая трудная победа – это победа над собой, над своими похотями. «Бой с самим собой – есть самый трудный бой. Победа из побед – победа над собой», – говорит Ф. Логау (цит. по 105: 11). «Трудно побеждать себя. Нет на свете труднее победы, как победа над самим собою, но надо непременно побеждать себя, то есть побеждать зло, гнездящееся и действующее в сердцах наших и во плоти нашей или многоразличные страсти плотские и духовные, воюющие ежедневно во плоти нашей», – пишет св. праведный Иоанн Крондшадтский (187: 23). Эта победа одерживается только в духовной борьбе (внутренней брани), которую ведет каждый христианин.

Возможность получать удовольствие как следуя к Богу, так и следуя от Него, дана человеку для свободного сознательного выбора: быть с Богом или вне Его; совершать праведные поступки, преодолевая временные соблазны и совершенствуясь духовно, или грешить, истлевая в обольстительных похотях (Еф. 4: 22), незаметно для себя попадая в духовные капканы, или чувственные ловушки с расставленными злыми духами

«приманками удовольствий»¹⁴⁰; находиться, в соответствии с этим, в добре или зле.

Искушения (соблазны) допускаются к нам (в нас) по милосердию Божию для возможности получения наград (венцов) за их преодоление. Поэтому Бог и не попускает искушений сверх наших сил¹⁴¹.

В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова сказано: «Сын мой! если ты приступаешь служить Господу Богу, то приготовь душу твою к искушению» (Сир. 2: 1). «Мир этот есть состязание и поприще для состязаний. Время это есть время борьбы» (Исаак Сирин) (цит. по 13: 152). «Побеждающий страсти плотские венчается нетлением. Если б не было страстей, не было бы ни добродетелей, ни венцов, даруемых от Бога людям достойным... Но когда человек с мудростью и рассуждением, хорошо повоевавши, одолеет и победит страсти, тогда уже не бывает борим, но мирствует душою и увенчивается от Бога как победитель» (прп. Антоний Великий) (цит. по 99: 71, 73). «Искушение не есть зло, но – добро. Оно хороших делает еще лучшими. Это – горнило для очищения золота, это – мельница для сотрения жестких зерен пшеницы. Это – огонь, истребляющий волчцы и терния, чтобы сделать землю способною к принятию добрых семян» (свт. Иоанн Златоуст) (цит. по 144: 7). «Никто без искушений не может войти в Царство Небесное; не будь искушений, никто бы и не спасся» (прп. Варсонофий Великий) (цит. по 68. См. ст. епископа Вениамина (Милова) «О пользе искушений» – листок от 27.11.2007 по новому стилю). «Чем прославились все святые и получили Царство Небесное? Скорбями, искушениями, подвигами. Одни переносили тяжкие мучения и истязания и за это получили венец мученический; другие предавались подвигам в пустыне и за то стяжали себе Царствие Небесное: и для чего бы Бог попустил святым терпеть столько опасностей, искушений, скорбей, если бы можно было получить Царствие Небесное без всего этого? Посему не будем унывать, когда приключаются нам огорчения и скорби, а напротив того, станем радоваться, что Господь заботится о нас, искушая нас в скорбях и бедствиях, как золото в огне» (144: 12). «Война, братие, война для

христиан вся здешняя жизнь, война с врагами нашими, диаволом, со страстной нашей плотью и с развращенным миром. Надо заслуживать венцы, надо стараться быть достойными жизни со Христом. А этого можем достигнуть мы только добрым, христианским подвигом. Не напрасно же страдали апостолы и святые мученики и, сохраняя веру, отреклись от самой временной жизни. Не напрасно же пустынные подвижники оставили мир и избрали себе безусловное смирение, совершенное целомудрие и всецелое нестяжание. Смирением они победили козни диавола, целомудрием – похоти плоти и нестяжанием – прелести мира. Будем и мы, укрепляясь благодатью Божией, подражать им в терпении и подвигах, да получим от праведного Мздовоздаятеля Бога победные венцы. Боже наш, слава Тебе!» (протоиерей В. Нордов) (цит. по 145: 349). «Всеблагой Господь праведным посылает различные скорби, во-первых, для того, чтобы не ослабевали в подвигах благочестия и, разленившись, не уклонились в противную сторону и не погибли... Во-вторых, праведным Господь посылает различные скорби для того, чтобы через это они совершенно очистились от грехов и страстей и получили велие воздаяние в будущем веке по сказанному: яко злато в горниле искуси их, и яко всеплодие жертвенное прият я (Зах. 13: 9; Мал. 3: 3 – П. Д.).

На грешных же наводит Господь различные напасти и болезни, чтобы привлечь их к покаянию, как Он Сам говорит во святом Евангелии: Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мф. 9: 13 – П. Д.)» (старец Амвросий Оптинский) (146: 83).

Архимандрит Сильвестр (Малеванский) говорит: «А между тем и самые искушения дьявольские Господь попускает не для чего иного, как для посрамления же и уничтожения искушителя, равно как и для укрепления, возвеличения и торжества своих верных последователей. Потому что последние в борьбе с этого рода искушениями, если бывают верны своему призванию, не только ничего не теряют, но еще много приобретают, сознавая и врачую через это свои духовные недуги, укрепляясь и усовершаясь в добре, а вместе с сим заслуживая больше прав

на награды в вечной жизни. “Человеколюбец Бог, пишет св. Василий Великий, употребляет жестокость демонов к нашему уврачеванию, подобно тому как мудрый врач употребляет яд ехидны к излечению больных”» (9: 400).

Приведем также ответ свт. Иоанна Златоуста на вопрос: почему Бог не уничтожил дьявола?: «если кто спросит почему Бог не уничтожил древнего искушителя, мы ответим, что это Он сделал не почему либо иному, как по великой попечительности о нас. Ибо если бы лукавый овладевал нами насильно, то тогда бы этот вопрос имел некоторую основательность. Но так он не имеет такой силы, могши только к себе склонять нас, тогда как мы можем и не склоняться, то для чего ты устраняешь повод к заслугам и отвергаешь средство к достижению венцов?... Бог для того оставил дьявола, чтобы те, которые побеждены им, низложили его самого, а доблестные имели случай к обнаружению своей (твердой) воли ... Дьявол зол для себя, а не для нас: потому что, если мы захотим, можем приобрести через него и много добра, конечно против его воли и желания, в чем и открывается особенное чудо и необычайно великое человеколюбие Божие ... Когда лукавый устрашает и смущает нас, тогда мы вразумляемся, тогда познаем самих себя, и тогда с большим усердием прибегаем к Богу» (цит. по 9: 400, 401).

Вместе с этим, свт. Григорий Богослов говорит о практической невозможности человека не совершать грехов вообще: «Знаем, что вовсе не грешить – действительно выше человека и принадлежит одному Богу... (Слово 15)» (31: 490); «...Великое дело – вовсе не грешить или, по крайней мере, не согрешать тяжко, потому что быть совершенно безгрешным – Бог поставил выше человеческой природы (Слово 5)» (31: 505).

Однако эти слова не следует понимать дословно. Действительно, если бы безгрешность человека Бог поставил выше человеческой природы (выше человеческих возможностей), то есть в природе человека была бы заложена необходимость греха, то человек уже не смог бы нести ответственность за свои греховные действия, так как их совершение было бы заложено в его естестве и противление греху было бы непреодолимо для него. Иначе говоря, то что

заложено в человеке без его воли и является для него непреодолимым, необходимым и насильственным, уже не является для него грехом. Здесь пропадает само понятие греха, как именно свободного, а не необходимого (не насильственного) действия. Кроме того, такое мнение противоречило бы словам св. апостола Павла о том, что Бог не попускает искушения сверх наших сил: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (Кор. 10: 13).

По видимому, приведенные выше слова святителя можно толковать как указание на то (поучение того), что после падения прародителей в раю, в жизнь человека внедрилось уклонение ко греху в такой степени, что человеку стало практически невозможно преодолеть все соблазны на своем жизненном пути. Однако не потому, что в его природе заложена необходимость греха, а потому, что несмотря на возможность преодоления греха, человек либо сам (по своей свободной воле) выбирает грешный поступок (мыслью, словом, действием), либо не понимает греховности совершаемого им поступка.

Другим, по нашему мнению более правильным, толкованием слов святителя является следующее. Здесь нам, по видимому, указывается не на невозможность человека не грешить вообще, а только на невозможность собственными силами избежать греха и спастись. Св. Макарий Великий говорит: «Душа может противится греху, но не может без Бога победить или искоренить зло» (цит. по 215: 10). Действительно, Иисус Христос, в ответ на вопрос Своих учеников: кто же может спастись? (Мф. 19: 25; Мк. 10: 26), возрев, сказал им: человеку это невозможно, Богу же все возможно (Мф. 19: 26. См. также Мк. 10: 27).

Поскольку Бог всегда готов помочь человеку и стоит у дверей души его и ждет пока Ему отворят (Отк. 3: 20), то именно в воле человека остается принять или отвергнуть эту помощь. Поэтому человек и ответственен за все свои грехи, даже с учетом невозможности их преодоления собственными силами,

так как в возможности человека находится прибегнуть или нет к помощи Божией.

Здесь можно привести следующую аналогию. Человек в своей жизни находится как бы в некоем жизненном море, где вместо морских волн бушуют волны страстей и похотей. И стоит Бог и протягивает руку помощи, руку спасения. И в воле человека, оказавшись вдали от берега и не имея возможности добраться до него собственными силами, взять эту руку (этот спасательный духовный круг) или оттолкнуть ее, но тогда уже сам человек будет виноват в своей гибели.

3.3. О виновности самих прародителей в их грехопадении

Из сказанного выше в разделах 3.1 и 3.2 следует, что в своем падении виноваты сами прародители¹⁴². Конкретная вина Адама и Евы состоит в том, что они нарушили заповедь (волю) Божию, хотя в их воле¹⁴³ было сохранить заповедь, даже находясь под воздействием дьявола.

«В чем заключался грех первого человека? Блж. Августин видит его в непослушании: “Не может быть, чтобы собственная воля не обрушилась на человека великой тяжестью падения, если он высокомерно предпочитает ее воле высшей. Это человек и испытал, преслушав заповедь Божию, и через этот опыт узнал различие между... добром послушания и злом непослушания”.

Большинство же древне-церковных писателей говорят, что Адам пал из-за гордости: “Где случилось грехопадение, там прежде поселилась гордость, – говорит прп. Иоанн Лествичник. – Наказание гордому – падение, досадитель же – демон... От одной этой страсти без всякой другой некто (дьявол) ниспал с неба”. Об этом же говорит и прп. Симеон Новый Богослов: “Эосфор, а вслед за ним и Адам, один будучи ангелом, а другой – человеком, вышли из своего естества и, возгордившись перед своим Творцом, сами захотели стать богами”. Гордость – это стена между человеком и Богом. Корнем гордости является эгоцентризм, обращенность на себя, самолюбие, самовожделение. До грехопадения единственным объектом любви человека был Бог, но вот появилась ценность вне Бога – дерево показалось “хорошо для пищи, приятно для глаз и вожделенно” (Быт. 3:6) – и вся иерархия ценностей рушится: на первом месте оказывается мое “я”, на втором – предмет моего вожделения. Для Бога места не остается: Он забыт, изгнан из моей жизни» (147. Гл. 5. Разд.: Грехопадение).

Иными словами, причина падения заключалась не в излишке свободы воли, дарованной людям от Бога, а в недостатке их силы воли или в их собственном свободном

желании совершить греховное действие (в греховной направленности воли, более конкретно, в похотливом желании стать как боги), то есть желания, обусловленном греховностью их чувств и мыслей. Данное желание, в свою очередь, является не смягчающим обстоятельством, а наоборот – отягчающим. И, в соответствии с этим, всеобщий Судья принял Свое праведное решение в отношении первого преступления, сделанного людьми. Ибо «совершенны дела Его, и все пути Его праведны. Бог верен, и нет неправды в Нем; Он праведен и истинен» (Втор. 32: 4). «... Праведен Ты, Господи, и все дела Твои и все пути Твои – милость и истина, и судом истинным и правым судишь Ты вовек !» (Тов. 3: 2).

Произошедшее падение, очевидно, связано с ограниченностью естества прародителей, сердце, ум и воля которых поддались искушению. Однако указанная ограниченность не является причиной падения. Она является лишь одним из необходимых условий для возможности этого падения. «Стоило им (прародителям – П. Д.) только захотеть воспротивиться обольстителю и устоять в добре, и они бы устояли: все зависело от одной их воли, а сил достало с избытком» (6: 485).

Первая заповедь фактически создала для человека и первую шкалу ценностей: соблюсти заповедь Божию или стать как боги, знающие добро и зло, вопреки воле Божией. При этом человек, вместо стремления от образа к подобию, или от богообразия к богоуподоблению, устремился к ложной ценности (ложному сокровищу, ложной цели), что и привело его к гибели.

Как говорит митрополит Минский и Слуцкий Филарет: «Будучи частью мира и одновременно Богом поставленным властелином мира, человек возжелал получить свою часть бытия и распоряжаться ею абсолютно самостоятельно – помимо Бога. Так человек отпал от Бога, и связь с Тем, Кто его создал, разорвалась... Будучи образом Божиим, человек самообожествил себя и оказался вне рая благодетия» (103: 10).

Профессор В. Н. Лосский по данному вопросу пишет: «В чем же состоял первородный грех? Святые отцы различают

несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Момент нравственный, а значит – и личный, заключается, по мнению всех отцов, в непослушании, в нарушении Божественного порядка. Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, он ответил бы на Божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только Богом, чтобы устремляться только к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которой ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения – путь отрешения от всего, что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный; отделившись от Бога, она подчинилась власти дьявола. Св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник обращают особое внимание на физическую сторону греха: вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру; вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному» (13: 100).

При этом, если бы Адам и Ева, полностью признав свою вину в совершении греха, молили бы Всемилоственного Бога о прощении, то, возможно, Бог по Своему великому милосердию, видя это раскаяние, простил бы их. Свт. Феофан Затворник говорит: «Если б покались поскорее, может быть, Бог возвратился бы к ним, но они упорничали, и при явных обличениях ни Адам, ни Ева не сознались, что виноваты» (2: 88)¹⁴⁴. Заметим, что св. Симеон Новый Богослов именно в таком отношении прародителей к своему грехопадению (когда человек, вместо раскаяния, пытался оправдать себя перед Богом) видит постепенное развитие греха (13: 100).

«Запретный плод не прибавил человеку счастья; напротив, человек вдруг ощутил свою наготу: ему стало стыдно, и он пытается скрыться от Бога. Ощущение собственной наготы означает лишение той Божественной покрывающей светоносной одежды, которая защищала человека от “познания зла”. Жгучее чувство стыда за собственный срам – вот первое ощущение

человека после того, как он совершил грех. Второе – желание скрыться от Бога, показывающее, что он утратил понятие о всеприсутствии Божия и ищет какое-нибудь место, где нет Бога» (147. Гл. 5. Разд.: Грехопадение).

Таким образом, на земле, человеком совершилось первое преступление и в его жизнь, а также в окружающий его мир, вошли грех и зло (см. гл. 4).

3.4. К вопросу об используемой терминологии

Нумерацию грехов можно проводить в виде сплошной (абсолютной) нумерации и в виде тематической (относительной) нумерации. В первом случае, каждому последующему греху присваивается номер на единицу больше, чем предыдущему. Во втором – грехи разбиваются на группы по какому-либо тематическому признаку, причем в каждой группе действует сплошная нумерация, начиная с единицы.

С точки зрения сплошной нумерации, грех в раю не являлся первым, так как первый известный нам грех совершил дьявол, увлекший за собой и других ангелов. С точки же зрения тематической нумерации – грех в раю был первым грехом, совершенным в роде человеческом (среди людей), или сокращенно – первородным грехом.

В Священном Писании ясно различаются, по отношению ко греху прародителей, два вида событий (см. сн. 161):

- нарушение воли Божией, заключающееся в определенных действиях Адама и Евы;

- наказание Божие, последовавшее за этими действиями и заключающееся в том, что прародители и их потомки стали находиться в определенном состоянии (состоянии смертности, уклонения ко греху и пр.).

Поэтому представляется более целесообразным называть указанные действия прародителей первородным грехом, а последующее за этим известное состояние, как их самих, так и их потомков, – последствиями этого греха, или злом (а, например, не соответственно, первым грехом и первородным грехом). Вместе с тем, известны и другие терминологические системы, предлагаемые различными авторами для описания греха прародителей и его последствий. Например:

«Под именем прародительского греха в самих прародителях разумеется и грех их, и вместе то греховное состояние их природы, в которое вошли они через этот грех; а в нас, их потомках, разумеется собственно одно греховное состояние

нашей природы, с которым и в котором мы рождаемся» (6: 493, 494);

«Грех первородный: в христианстве – изначально греховное состояние, в котором рождается любой человек, а также причина такого состояния. Грех первородный берет начало от грехопадения первочеловека Адама, вкусившего запретный плод с древа познания Добра и Зла (148. См. «Грех первородный»).

«...Эта прирожденная греховность, путем рождения переходящая от предков к потомкам, вместе с виновностью или ответственностью перед судом правды Божией за эту прирожденную греховность природы, известна под именем греха первородного или прирожденного...» (10: 327. Кн. 1);

«Нужно различать, – говорит Августин, – три понятия: грех в обыкновенном смысле этого слова, как отдельный акт свободной воли человека, затем – наказание за грех, как естественное следствие греха, и, наконец, то, что составляет вместе и то и другое, то есть и грех, и наказание за грех. Первородный грех не подходит под понятие греха в обыкновенном смысле, потому что он не есть только частный акт свободной воли человека; он не подходит и под понятие наказания за грех, потому что он не есть только одно наказание; но он подходит под понятие того и другого, то есть вместе и под понятие греха, и под понятие наказания» (цит. по 97: 46).

Глава 4. Грех и зло

Что есть грех?... Он есть отступление от Бога живаго и животворящаго; он есть измена, которую присягу, на крещении Богу учиненную, нарушаем; он есть разорение святого, праведнаго и вечнаго Божия закона; он есть сопротивление святой и благой благого Бога воли; он есть огорчение вечныя и безконечныя Божия правды; оскорбление великаго, бесконечнаго, неописаннаго, страшнаго, святаго, благого и вечнаго Бога, Отца и Сына и Святаго Духа, пред Которым блаженнии дуси, ангели святы, весьма благоговеют.

Свт. Тихон Задонский (цит. по 24: 235)

... Зло – это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога.

Профессор В. Н. Лосский (13: 252)

4.1. О понятии «грех»

4.1.1. О различных точках зрения на формирование понятия «грех»

А) Первая точка зрения

Термин «грех», включая производные от него формы, встречается в канонической части Библии 958 раз, причем в Синодальном издании Библии данный термин впервые появляется в Быт. 4: 7. Под грехом обычно понимается нарушение (делом, словом, мыслью) воли Божией¹⁴⁵, выраженной в законах (заповедях, заветах, уставах, определениях, постановлениях, повелениях) Божиих. С данной точки зрения, для факта греха необходимо наличие закона¹⁴⁶. Вместе с этим незнание или непонимание закона не освобождает от ответственности за его нарушение, или неосознанный (из-за незнания или непонимания) грех также вменяется в вину. Так в Ветхом Завете говорится о виновности за непреднамеренный грех (то есть грех, совершенный по ошибке, по незнанию) и необходимости принесения жертвы за него (Лев. 4: 1–35; 5: 1–19). Другим подтверждением данного мнения, по-видимому, могут служить приведенные в Псалмах просьбы к Богу: научить Своим уставам (Пс. 118: 12, 64); не скрывать Своих заповедей (Пс. 118: 19); дать уразуметь Свои повеления (Пс. 118: 27); вразумить (Пс. 118: 34); указать Свои пути (научить путям Своим) (Пс. 24: 4; 26: 11). В Новом Завете об этом сказано так: «Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; а который не знал и сделал достойное наказания, бит будет меньше» (Лк. 12: 47, 48).

Прп. Иоанн Лествичник пишет: «Господь часто промыслительно скрывает от нас волю Свою, ведая, что мы, и познавши ее, преслушались бы и заслужили бы сим большее наказание» (87: 201. Слово 26, гл. 119); «Господу, по особому Его о нас смотрению, нередко бывает угодно скрывать от нас волю Свою, ибо ведает Он, что мы, узнав волю Его, не послушали бы ее и за это понесли бы уже тягчайшие наказания» (цит. по 120: 366, 367)¹⁴⁷. Именно из-за вменения в

вину неосознанного греха мы и просим Бога простить прегрешения наши, совершенные бессознательно, невольно и неведомо для нас: «... прости нам прегрешения наши, совершенные нами... сознательно или бессознательно...» (молитвы утренние. Молитва 5-я св. Василия Великого); «.. и прости им все согрешения вольные и невольные...» (молитвы утренние. Молитва о усопших); «...прости ... вольные мои грехи и невольные, ведомые и неведомые...» (молитвы вечерние. Молитва 3-я, ко Пресвятому Духу); «Боже, отпусти, оставь, прости мне согрешения мои, которыми я согрешил перед Тобою ... вольно или невольно...» (Последование ко Святому Причащению. Молитва св. Иоанна Златоустого, 7-я).

Приведем также определение термина «грех» из энциклопедии «Религия»: «Грех: в иудаизме и христианстве – действие вопреки воле Бога, отступление от Завета (см. Берит) с Ним, от Его заповедей, прежде всего тех, которые содержатся в Декалоге (см. Десять Заповедей). В христианской традиции – в общем понимании (изложение П. П. Васильева) – всякое (и свободное, и сознательное; и несвободное, и бессознательное) отступление делом, словом и помышлением от заповедей Божиих и нарушение Закона Божия. Грех происходит от злоупотреблений разума и воли разумных существ, от замены св. Его Воли своею» (148. См. «Грех»).

Митрополит Сурожский Антоний пишет: «Кто-то из древних писателей говорит о грехе, что это переход из области Божией в область смерти, в область темных сил. Когда нам до отчаяния хочется что-нибудь сделать, или сказать, или даже в мыслях чем-нибудь греховным насладиться, то в этот момент мы переходим Рубикон, переходим грань. На одной стороне – Бог со всей Его святостью, со всей Его чистотой, со всей Его любовью к нам, со всей Его жертвой крестной, а мы выбираем другую область, потемки, сумерки, потому что нам кажется, что достаточно того, что и там светит сколько-то свет, что мы не в полной тьме, что мы не потеряны, что мы не пропали, что мы не отреклись, что мы не обезбожились. И однако, мы находимся по ту сторону этой грани. Это уже не та область Божия, а область,

куда Бог вступает ценой воплощения, крестной смерти из-за нас, из-за меня лично» (70: 302, 303).

Отметим, что закон обратной силы не имеет. Иначе говоря, в настоящее время не вменяется в вину поступок, который в будущем (в соответствии с будущим законом) будет признан греховным. Такая точка зрения вполне соответствует и гражданскому (светскому) пониманию преступления.

Примером такого поступка может являться следующее. Авраам был женат на дочери своего отца – Сарре (Быт. 20: 12). Такой брак в дальнейшем стал греховным, так как в одной из заповедей, данных Богом Израилю через Моисея, сказано: «Проклят, кто ляжет с сестрою своею, с дочерью отца своего или дочерью матери своей!... Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним!» (Втор. 27: 22, 26). Однако, поскольку Авраам был праведным человеком (Быт. 15: 6; Иак. 2: 23) и назван другом Божиим (2Пар. 20: 7; Ис. 41: 8; Иак. 2: 23), то, следовательно, он не мог быть виновен и грешен в этом поступке. Также и любой человек не может быть грешен уже сегодня в нарушении будущего закона (иначе говоря, закон обратной силы не имеет). Если бы Богу было угодно раньше явить человеку Свою волю, в отношении запрета или повеления какого-либо действия, Он так бы и сделал. В связи с этим, если Бог не сделал этого раньше, то Ему так было угодно. Это еще раз подтверждает, что в рассмотренном случае не было нарушения воли Божией Авраамом и не было его греха в браке с дочерью своего отца. Это относится не только к данному случаю, но и к другим аналогичным случаям.

Вообще, закон, целесообразный в определенное время, может и не являться таковым в другое время. Так, например, когда на земле были лишь Адам и Ева, то их первые внуки могли появиться только непосредственно от сожителства их сына и дочери. Очевидно, что при этом не соблюдалась приведенная выше заповедь (Втор. 27: 22), в дальнейшем данная Богом людям. Поскольку размножение людей благословлено Богом (Быт. 1: 28; 9: 1, 7), то становится понятным, почему данная заповедь (Втор. 27: 22) появилась лишь в определенное историческое время. Иначе, теоретически

могла бы сложиться абсурдная ситуация: выполнение Божиего повеления плодиться и размножаться являлось бы нарушением Божией заповеди о запрете сожителства с дочерью отца своего или дочерью матери своей (Втор. 27: 22). Потому блж. Феодорит на вопрос: «кого имел Каин в супружестве?» отвечает: «очевидно сестру, – в тогдашнее время это еще не было преступлением».

Можно привести и обратный, по отношению к предыдущему, пример, когда вначале Богом был дан завет об обрезании (Быт. 17: 9–14), а впоследствии он фактически был отменен. Как говорит апостол Павел: «Обрезание ничто и необрезание ничто, но все – в соблюдении заповедей Божиих» (1Кор.7: 19); «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5: 6); «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал. 6: 15). По данному вопросу свт. Иоанн Златоуст пишет: «Для чего, в самом деле, скажи мне, хотят они ныне обрезываться? Тогда (то есть в Ветхом Завете) они (иудеи – П. Д.) получили эту заповедь, чтобы не смешиваться с другими нечестивыми народами, а ныне, когда по благодати Божией все (народы) приводятся к свету истины, какая польза в обрезании? Разве отсечение плоти способствует сколько-нибудь свободе души (то есть от страстей)? ... Так как это знамение введено было между вами (иудеями – П. Д.) только для того, чтобы народ, пришедший от патриарха, очевидным образом отличался от других (народов), то, как скоро из тех народов, ради которых вы приняли такой знак, одни уже совершенно исчезли, а часть других обратилась к свету истины, следовало уже и вам не носить (на себе) свидетельства своего неразумия, но отменить его и возвратить себе прежнее достоинство. Рассуди, что ведь чудный тот (муж), говорю о праотце, еще прежде, чем получил заповедь об обрезании (а он был уже девяносто девяти лет, когда дана была эта заповедь), был угоден Богу, и тысячекратно прославлен Господом. И только тогда уже, когда приблизилось время исполнения обетований Божиих, когда надлежало родиться Исааку и роду его размножиться, а самому праотцу преставиться от этой жизни,

только тогда он получил заповедь обрезания, и сам обрезывается уже в такой старости, чтобы сделанное праотцем послужило как бы законом и правилом для всех его потомков» (58: 431, 432).

Приведем еще один пример об упразднении закона. «... В Послании (имеется в виду “Послание против иудействующих христиан” апостола Варнавы – П. Д.) говорится о том, что обрядовый Моисеев закон упразднен, его жертвы заменены Евхаристией, посты – делами милосердия; но будучи освобожденными от него, мы должны подвизаться в исполнении заповедей Божиих (далее следует цитата из второй главы указанного Послания – П. Д.).

“Господь объявил нам через всех пророков, что ни в жертвах, ни во всесожжениях, ни в приношениях Он не имеет нужды. Вот что Он некогда сказал: К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота; и крови тельцов, и агнцев, и козлов не хочу. Когда вы приходите являться пред лице Мое, кто требует от вас, чтобы вы топтали дворы Мои? Не носите больше даров тщетных; курение отвратительно для Меня; новомесячий и сabbот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие – и празднование! (Ис.1: 11–13).

Итак, Он это упразднил, чтобы новый закон Господа нашего Иисуса Христа, будучи без ига необходимости, имел не человекотворное приношение (в этих словах можно видеть указание именно на таинство Евхаристии). Напротив, говорит Он в другом месте: ибо отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но вот что заповедовал им: пусть никто из вас не питает в сердце своем злобы против ближнего и клятвы ложной не любите (Иер. 7: 22, 23; Зах. 8: 17)”» (120: 12, 13).

О замене животной жертвы на бескровную приведем также слова протоиерея Александра Меня: «Издавна заключение Завета сопровождалось окроплением верующих кровью животного, посвященного Богу. Все, на кого падали ее капли, обретали новое духовное родство и связь с Богом (Исх. 24: 3–8;

Зах. 9: 11; ср. Евр. 9: 16–21). Таков был смысл заклания пасхального агнца. Подобные обряды знал не только Израиль, но и большинство древних народов. Христос заменяет кровь жертвы соком виноградной лозы, вином трапезы, которая знаменует богочеловеческую жертву, страдания и торжество Мессии – Икупителя» (134: 232). Процитируем еще по данному вопросу протоиерея Валериана Кречетова, старшего духовника Московской епархии: «Но суть жертв Ветхого Завета, которые приносились патриархами, заключалась в том, что эти жертвы являлись прообразом жертвы Сына Божия за грехи всего мира. Поэтому ветхозаветная жертва и была жертвой кровавой. Она несла в себе символ Агнца, закланного за весь мир. И когда совершилось исполнение этого прообраза, тогда кровавая жертва престала. Поэтому в православном мире всякие кровные жертвоприношения отсутствуют» (153: 20).

Эти примеры еще раз показывают, что закон начинает действовать только с определенного момента и обратной силы не имеет, а также – что целесообразное действие закона может быть ограничено во времени и закон может быть упразднен. (О грехе см. также тематические цитаты в приложении 5).

Б) Вторая точка зрения

Вместе с тем, необходимо иметь в виду, что известные первые повеления (законы) Божии были даны людям вначале Богом непосредственно (например, Быт. 2: 16, 17; 9: 4–6; 17: 9–14), а затем – через Моисея (Исх., Лев., Чис., Втор.). Однако первый грех был совершен еще до появления человека – среди бестелесных разумных существ, обладающих свободной волей – ангелов, то есть до появления известных нам законов. Последующий грех был совершен дьяволом (в образе змея) уже после появления первой заповеди в раю, причем данная заповедь относилась к человеку, а не к ангелам. Но факт проклятия дьявола за соблазнение им человека ко греху (Быт. 3: 15) говорит именно о том, что дьявол согрешил. Поэтому нам следует расширить понятие греха: под грехом вообще, со второй точки зрения, можно понимать неповиновение Богу в виде сознательного противодействия Ему¹⁴⁸ или невыполнение (нарушение) данных Им заповедей (заветов, уставов, законов,

определений, постановлений, повелений). Такая точка зрения является более общей, чем первая, и включает ее в себя как частный случай (один из вариантов).

В) Третья точка зрения

Рассмотрим теперь иную точку зрения на грех. В Быт. 4: 11, 12 говорится о наказании Господом Каина за убийство им своего родного брата Авеля; в Быт. 6: 5 – о великом развращении людей на земле; в Быт. 6: 19–23 – о том, что за это развращение, в результате потопа, посланного Господом, «истребилось всякое существо, которое было на поверхности земли... остался только Ной и то, что было с ним в ковчеге».

Таким образом, в то время, когда еще не было каких – либо известных нам законов (за исключением Быт. 2: 16, 17) и, следовательно, не могло быть их нарушения, люди уже подверглись наказанию за личные деяния (убийство и развращение). Кроме того, при отсутствии законов, в Быт. 4: 7 говорится о добре и грехе, а в Быт. 6: 8 – о том, что «Ной же обрел благодать пред очами Господа», из чего следует, что Ной был праведным. Заметим также, что Каин в ответ Богу на вопрос: «Где Авель, брат твой?» – сказал: «Не знаю, разве сторож я брату моему?». То есть, Каин не захотел признаться в убийстве своего брата, из чего можно сделать вывод, что Каин сам оценивал свой поступок как плохой. Иначе говоря, у Каина, при отсутствии в то время явных (осознанных) законов, возникло понимание своей вины.

Все это обусловлено наличием основ нравственного закона в совести человека. «Под именем естественного нравственного закона разумеется тот, присущий нашей душе внутренний закон, который посредством разума и совести показывает человеку, что добро и что зло (по определению профессора протоиерея Н. Стеллецкого, “под именем естественного нравственного закона разумеются сознанные и формулированные умом правила внутреннего и внешнего поведения человека, на основании предшествовавшего неоднократного возбуждения нравственного сознания и чувства, и имеющие настолько силы над волей человека, насколько свидетельства нравственного сознания и чувства подкрепляют их требования”) (Опыт

нравственного православного Богословия, т. I, ч. 1-я. Харьков, 1914. С. 107–108)...

Свт. Иоанн Златоуст пишет: “Ни Адам, ни другой какой человек, никогда кажется не жил без закона естественного... Как скоро Бог сотворил Адама, вложил в него и этот закон, сделав его надежным сожителем для всего человеческого рода” (свт. И. Златоуст. Толкован. на Посл. к Рим. Беседа 12-я). Св. Исидор Пелусиот говорит: “Поистине достойны похвалы те, которые исполняют долг по внушению естественного закона. Ибо сама природа носит в себе точный и неповрежденный критерий добродетелей, на который указывает Сам Христос в видах побуждения или поощрения, говоря: “Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними” (цит. по проф. Стеллецкому, с. 113)» (154. Гл. 2. О нравственном законе и нравственном действовании).

Апостол Павел учит: «... когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую... » (Рим. 2: 14, 15). Толкуя эти слова, архимандрит Платон (Игумнов) говорит: «...В учении апостола Павла о естественном нравственном законе можно выделить следующие основные положения.

1. Естественный нравственный закон дан Богом и является общим достоянием всех людей.

2. Это закон разума, ориентирующий каждого человека в выборе добра.

3. Знание добра имеет не просто теоретический характер, но и внутренне обязывающую силу.

4. Все люди ответственны за нарушение требований нравственного закона и знают, что неповиновению закону влечет за собой будущее возмездие» (118: 34).

Приведем и другие сведения о нравственном законе из работы архимандрита Платона (Игумнова): «Отцом учения о естественном нравственном законе следует считать святого Иустина Философа. Св. Иустин учит о Христе как Предвечном Логосе. Человеческий разум и нравственная мудрость имеют

свое начало во Христе. Основное положение учения святого Иустина состоит в том, что Бог сотворил человека способным избирать истину и поступать справедливо. Свой взгляд на естественный нравственный закон св. Иустин Философ яснее всего излагает в “Разговоре с Трифоном-иудеем.” “Бог установил то, что всегда и везде является справедливым, и любой народ знает, что блудодеяние, супружеская измена, убийство и тому подобное есть грех. И всякий человек, совершающий такие дела, не может освободиться от мысли, что совершает беззаконие, за исключением людей, одержимых нечистым духом или испорченных плохим воспитанием и привычками.”

Другой представитель ранней патристики – св. Иринеи Лионский говорит, что при творении Бог вложил в человека восприятие нравственного закона: Он дал ему знание добра и зла, и это знание состоит в том, чтобы верить и повиноваться Богу и исполнять Его заповеди.

Климент Александрийский, следуя святому Иустину Мученику, стремится обогатить христианскую мысль всеми достижениями греческой философии. Он отмечает, что знание добра и зла достигается человеком посредством естественного закона, данного Богом: “От Бога закон природы и закон Откровения, которые составляют нечто одно.”

Ориген, рассматривая человека как образ Божий, выделяет способность человека правильно поступать. Согласно Оригену, эта способность присуща человеку, благодаря установленному Богом естественному закону.

Замечательные рассуждения о естественном нравственном законе мы находим у Тертуллиана. Он пишет: “Итак, прежде Моисеева Закона, написанного на каменных скрижалях, я утверждаю, существовал неписанный закон, который обыкновенно понимался естественным образом и соблюдался предками”. Тертуллиан говорит, что естественный нравственный закон является общим для всего человечества, и учит, что все совершенное человеком против природы должно заслужить осуждение среди людей, как нечто позорное и ужасное. На вопрос язычников, что такое закон, Тертуллиан отвечает: “Вы

спрашиваете о законе Божиим – он общий для всего человечества и высечен на скрижалях нашей природы, на которые указывает апостол.”

Св. Мефодий Олимпский в своей теодицее “О Воскресении” ссылается на естественный нравственный закон, который побуждает наши мысли к добру.

Таким образом, еще в доникейский период мы встречаем со стороны отцов и церковных писателей признание естественного нравственного закона. Следует, однако, упомянуть об отцах более позднего периода, чтобы сделать вывод о том, что представление о естественном нравственном законе было четко определено патристической мыслью.

Епископ Евсевий Кесарийский учит: “Создатель всего сущего дал каждой душе естественный нравственный закон в помощника и союзника в деле совершения тех дел, которые нужно исполнять.” Св. Афанасий Великий говорит об оправдании древних праведников через естественный закон. Св. Григорий Богослов пишет: “Бог дал нам пророков прежде всякого закона, и даже прежде них Он дал неписанный естественный закон, следящий за исполнением того, что следует исполнять.” Св. Василий Великий в своем “Шестоднев” высказывает мысль, что всеобщий порядок и гармония в сотворенном мире есть прообраз порядка в человеческой жизни.

О естественном нравственном законе говорят св. Кирилл Александрийский, блж. Феодорит, св. Максим Исповедник, но наиболее полно из всех восточных отцов высказался свт. Иоанн Златоуст. Для него закон природы – это истинный закон и любой другой закон, который ему противоречит, следует считать ложным. Закон природы всеобщ и вечен, он является нравственным руководителем человечества: “Бог вложил в человека врожденный закон, который управляет человеком, как капитан кораблем или как наездник лошадью.”

Таким образом, патристическая традиция рассматривает естественный нравственный закон как универсальную основу нравственной жизни человека и общества. Можно сказать, что отцы и христианские писатели Восточной и Западной Церквей патристического периода проповедовали нравственность

естественного закона. При этом естественный нравственный закон понимался не иначе как в свете истины Божественного Откровения и тесно связывался со всем христианским опытом» (118: 35–37).

Иначе говоря, «... в совести человека находился весь закон нравственный...» (6: 473). Действительно, из Рим. 2: 14, 15 следует, что «... язычники, не имеющие Богооткровенного закона, будут судимы Богом по закону совести, написанному в сердцах их...» (155: 191, 192). «Не зная писаного закона Божиего, язычники обычно пользуются каким-то сводом общих правил. Эти нормы создают подсознательную культуру, включающую понятия о справедливости, честности, доброте и сострадании к другим, что и отражает Божий закон в их сердцах. Их приверженность к некоторым добрым делам и неприятие некоторых злых дел указывают на внутреннее познание закона Божия – знание, которое будет свидетельствовать против них в день суда» (156: 1747, см. пояснения к словам: «по природе законное делают» и «сами себе закон» из Рим 2: 14). Священник Афанасий Гумеров пишет: «Созданный по образу и подобию Божию человек, даже не просвещенный Божественным откровением, имеет начатки боговедения. Через премудро устроенный мир и черты богоподобия в себе он может, хотя и смутно, прозревать Творца. Люди, жившие в языческом обществе, по своей религиозности были весьма неодинаковыми. Одни искали и чтили неведомого Бога – о чем говорил св. апостол Павел в Афинском ареопаге (см.: Деян. 17: 23), другие находились во мраке неверия» (121: 67).

Совість представляет собой «инстинктивное чувство правильного и неправильного, которое порождает ощущение вины. Помимо подсознательного обладания Божиим Законом люди обладают предупредительной системой, которая действует при незнании или нарушении этого закона. Павел призывает верующих не заглушать голос своей совести и не учить этому других...» (156: 1747. См. пояснение к слову «совість» из Рим. 2: 15). «Бог поместил свидетельство о своем существовании в самой природе человека посредством разума и нравственного закона» (156: 1745, см. пояснение к словам

«явно для них» из Рим. 1: 19). Поэтому, «Все люди ответственны перед Богом за свой отказ принять то, что Он явил им о Себе в Своем творении. Даже те, кто никогда не имел возможность слышать Благою весть, получили ясное свидетельство о существовании и характере Бога, но пренебрегли этой истиной. Если человек ответит на данное ему откровение – даже когда это откровение дано только природой – Бог предоставит для такого человека возможность услышать Евангелие» (156: 1745, см. пояснение к словам «они безответны» из Рим. 1: 20).

Архимандрит Платон (Игумнов) пишет: «Апостол Павел говорит... о всеобщей виновности людей перед Богом, ибо никто не может оправдаться тем, что не знал, как поступать в своей жизни, и тем, что не знал о будущем Божественном воздаянии и наказании за совершенные дела, поскольку Бог через Свое творение явил Свое могущество и присутствие в мире¹⁴⁹. Нечестивые остаются без оправдания, потому что, несмотря на возможность познать Бога и поступать в соответствии с этим знанием, прославляя и благодаря Бога, они отвратились от знания о Боге и с омраченным разумом добровольно вверглись в мрак неверия. Результатом этого отвержения естественного знания о Боге явилось то, что они лишились Его Божественной помощи и присутствия, сделались неспособными выполнить свое предназначение в жизни и подверглись нравственному падению» (118: 34).

Учитывая важное значение совести в формировании понятия грех, приведем и другие высказывания по данному вопросу:

«Когда Бог сотворил человека, – говорит прп. авва Дорофей, – Он вселил в него нечто Божественное, как бы некоторый помысел, имеющий в себе, подобно искре, и свет, и теплоту; помысел, который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое, – сие называется совестью, а она есть естественный закон... Последуя сему закону, то есть совести, (ветхозаветные) патриархи и все святые, прежде писанного закона угодили Богу (прп. авва Дорофей. Душеполезные поучения. 10-е изд.// Поучение 3-е. О совести)» (цит. по 154. Гл. 2. О нравственном законе и нравственном действовании).

«Бог, созидая человека, насадил в душе его совесть, дабы тою аки правилом управлялся и, что творить и от чего уклоняться, наставлялся. Совесть не иное что, как закон естественный или природный; почему и с законом Божиим написанным совесть сходна. Чего бо научает закон Божий, того научает и совесть... Не слушает кто совести: не слушает и закона Божия и Самого Бога» (свт. Тихон Задонский) (цит. по 24: 956).

«Совесть есть законодатель, блюститель закона, судия и воздаятель. Она есть естественные скрижали завета Божия...» (2: 40).

«Нелицеприятный судья, то есть совесть, восстав, взывала громким голосом, упрекала их (прародителей – П. Д.), показывала и как бы выставляла перед глазами тяжесть преступления... увидел он (Адам – П. Д.), что на него восстал сильный обличитель, то есть совесть. Не было у него другого обличителя и свидетеля греха, кроме того, которого он носил внутри себя» (58: 138, 139).

«Наша совесть, как прилипчивый соперник (см. Мф. 5: 25, 26 – П. Д.), совопросник идет рядом с нами в течение всей нашей жизни. Соперник наш – совесть – каждую минуту жизни как бы пристает к нам, не дает нам покоя, все время напоминает нам о том, что должно бы быть – и чего нет; напоминает как мы живем, что мы говорим, каковы наши мысли, не достойные ни нас, ни любимых, ни Бога, который в нас верит и который нас любит даже в грехе нашем. Соперник этот идет рядом с нами постоянно, напоминая нам, что рано или поздно этот путь будет закончен, что он не бесконечен, что в какой-то момент мы станем перед лицом живого бога; и тогда уже будет поздно, тогда надо будет дать отчет, как же прошли эти годы, что происходило на пути. И тогда, может быть, с болью наша совесть нас упрекнет, соперник наш станет свидетелем того, что мы знали правду, потому что он нам ее говорил, напоминал, внушал, и что мы отвернулись от Божией правды.

Этот голос совести в нас звучит очень различно: то требовательно, то сурово, как имеющий власть над нами, имеющий право требовать от нас того величия, какое Бог

задумал, того величия, ради которого он стал человеком, чтобы нам показать, чем мы не только можем, но должны быть; то голос совести нашей звучит, словно плач матери, которая видит, как губит себя сын или дочь недостойной, порочной, мелкой жизнью, и с плачем просит нас измениться, и ждет, молится, плачет, и на слезы, на мольбу которой мы большей частью не отзываемся. Порой совесть наша звучит, как голос друга, который знает наши пути, знает, на что мы способны, в самом лучшем смысле слова, и знает, как мы отступаем от этого, как мы недостойны своего звания, знает, что мы носим звание человека, как Христос Себя назвал Сыном Человеческим, и что мы так недостойны этого звания. Речь идет именно о человечестве нашем, о том, достойны ли мы называться таковыми, хотя бы зачаточно, хотя бы в том состоянии, в котором мы теперь находимся» (159: 266, 267).

«Совесть – это данное человеку Богом второе “я”, которое независимо от воли человека оценивает его мысли и поступки и укоряет его, когда он поступает против установленного порядка. Совесть человека проявилась только после грехопадения, после того, как впервые был нарушен установленный Богом порядок (Быт. 3). Совесть может проснуться в человеке, когда он только еще намеревается совершить греховный поступок. Так она заговорила в Пилате, когда по настоянию иудеев он отдал Иисуса на распятие (Мф. 27: 24). Совесть может пробудиться в человеке и в момент совершения им несправедливого поступка, как, например, у Давида, когда он отрезал край верхней одежды Саула (1Цар. 24: 6 и след.). И наконец, совесть может наказывать человека за уже совершенное преступление. Некоторые грехи оставляют в сердце человека след, который не стирается на протяжении всей жизни (1Тим. 4: 2). Проснувшаяся совесть может подтолкнуть человека к обращению (2Цар. 24: 10), а также, как в случае с Каином, повергнуть в отчаяние: “Наказание мое больше, нежели снести можно” (Быт. 4: 13). Если человек совершил несправедливый поступок, то совесть “укоряет” (Иов. 27: 6), “беспокоит” (см. 1Цар. 25: 31), постоянно преследует (1Тим. 4: 2) до тех пор, пока Бог не очистит его (Евр.

9: 14; 10:22) и не дарует ему непорочную совесть (Деян. 24: 16)...» (160. См. «Совесть»).

«Бог промышляет о людях чрез совесть каждого человека. Совесть – это наш судия нелицемерный: она тщательно смотрит за нашими мыслями и желаниями, словами и делами – ничто от нее не укроется» (161: 26).

«Она (совесть – П. Д.) – закон, Богом начертанный в сердцах людей, в освещение путей их и в руководство во всем достодолжном, как учит апостол Павел, называя ее делом законным, написанным в сердцах (Рим. 2, 15); основываясь на чем, св. Нил такой дает каждому урок: во всех делах твоих, как светильником, пользуйся руководством совести.

В четырех отношениях должно тебе блюсти совесть свою безукоризненную: в отношении к Богу, к себе самому, к ближним и ко всем вещам, кои в руках у тебя» (прп. Никодим Святогорец) (162).

О том, что совесть (вернее ее состояние) является критерием греха, фактически говорится и в Рим. 14: 23: «... все, что не по вере (не по совести, осуждается совестью – П. Д.) – грех». Свт. Феофан при толковании этих слов пишет: «Отсюда общее правило: все обязаны иметь ясную совесть (то есть отсутствие осуждения своею совестью, или отсутствие угрызений совести – П. Д.) относительно того, что предпринимают и делают, чтобы все делалось с ясным сознанием правоты своего дела» (163: 408).

«Она (совесть – П. Д.) всегда свидетельствует о богоподобии человека и необходимости исполнения заповедей Божиих ... Еще древние говорили при взгляде на совесть: *est Deus in nobis*; то есть в совести ощущается нами не только человеческая, но и выше – человеческая или божественная сторона...» (86: 2086).

«Проводником, ведущим человека в его ответах на вопросы, поставленные жизнью, в принятии им ответственности за свою жизнь, выступает его совесть. Негромкий, но настойчивый голос совести, которым она “говорит” с нами, – это неоспоримый факт, переживаемый каждым. И то, что подсказывает совесть, каждый раз становится нашим ответом.

С психологической точки зрения религиозный человек – это тот, который воспринимает не только то, что говорится подобным образом, но и самого говорящего, то есть его слух в этом смысле острее, чем слух неверующего. В диалоге верующего с собственной совестью – в этом самом сокровенном из всех возможных диалогов – его Бог становится его собеседником» (164: 442).

«Истинное счастье на земле может быть уделом только истинного христианина, потому что только он один может наслаждаться чистой спокойной совестью – драгоценнейшим из всех сокровищ...» (Макарий, митрополит московский) (83. См. ст. «Вступая во врата нового лета»).

Иммануил Кант говорит: «Есть две вещи, которые меня поражают: звездное небо надо мной и нравственный закон (закон совести – П. Д.) во мне» (цит. по 107: 309). И то и другое, по мнению протоиерея А. Меня, является отражением Бога (107: 309).

Таким образом, даже при отсутствии явного (осознанного) закона Божиего в совести человека, являющегося образом Божиим, даны в неявном (бессознательном, подсознательном) виде основы этого нравственного закона. Иначе говоря, в совести, как на духовных скрижалях, записаны законы Божии. Несоблюдение (нарушение) данного закона (впрочем, как и осознанного закона) вызывает неприятные, иногда очень мучительные чувства, называемые угрызениями, или мучениями совести, что и сигнализирует об отрицательной оценке поступка, то есть – о грехе. Прп. Григорий Синаит говорит: «Вкусить мучение совести здесь или в будущем не всех удел, а одних тех, кои погрешают против веры и любви. Она, держа меч ревности и обличения обнаженным, без жалости мучит повинных. Кто противится греху и плоти, того она утешает; а кто подчиняется им, того преследует, пока не покаются. И если не покаются, мучение переходит с ними в другую жизнь, и там продлится во веки» (цит. по 77: 198, 199). Прп. Иоанн Лествичник называет совесть неподкупным судьей: «Кто стяжал страх Божий, тот устранился лжи, имея в себе неподкупного судию, – свою совесть» (87: 11. Слово 12, гл. 7).

Митрополит Сурожский Антоний (Блум) пишет: «Священное Писание говорит: нет на свете ничего принудительнее, требовательнее, чем суд совести» (159: 285).

Заметим, что сказанное выше о совести опровергает мнение о том, что «... грехи, делавшиеся в следствие всеобщей порчи, до обнародования положительного закона, не признавались за грехи...» (7: 368).

По мнению священника – психолога Бориса Ничипорова: «Голос совести человек может “слышать” непосредственно. Известны “муки, суд” совести. Человеку несовершенному часто трудно отделить “голос” совести от “крика” собственных страстей. В связи с этим в Церкви с древних времен существует институт духовничества или старчества, где человек имея здоровое недоверие к себе, советуется со старцем относительно подлинности того или иного выбора, как в поступках, так и в помыслах. Как известно огромная часть времени и сил расходуется на то, чтобы “убежать” от мук совести. При этом диапазон “используемых возможностей” невероятно широк – от пьянства до внезапного “увлечения” рыбалкой, филателией и др. (хотя в последних, самих по себе, нет ничего предосудительного). Важен мотив – почему (!) вдруг он (она) так увлеклись этим делом. Единственным способом восстановления внутреннего мира и согласия с совестью является покаяние в Боге (отличается от простого раскаяния)» (165: 188). «Лишь только замыслил человек совершить что – либо дурное, сейчас же является на свой пост совесть, предостерегая его и угрожая ему. А после совершения дурного дела совесть немедленно карает и мучит его» (86: 2086). «Потому и обвиняюсь, потому и осуждаюсь я, злосчастный, своею совестью, строже которой нет ничего в мире» – говорится в Великом Каноне Андрея Критского (Песнь 4. Читается в понедельник первой седмицы Великого Поста).

Влияние угрызений совести может быть столь велико, что человек, не выдержав нравственной боли, может даже покончить с жизнью. По словам свт. Тихона Задонского: «За грех содеянный тяжко и люто мучит совесть человека, так что часто человек умерщвляет себя, не стерпя совестного мучения» (цит.

по 24: 259 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 130 и Т. 1. С. 252). Монах Митрофан говорит: «Совесть – это глас закона, глас Божий в человеке, по образу и подобию Божию созданном. Как естественная прирожденная сила души, совесть не оставит человека никогда, где бы душа ни была. Действие совести – суд и осуждение, приговоры вечные, никогда не умолкающие. Ее воздействие (на спасенных в раю и на осужденных в аду) не прекращается никогда. Суд совести, суд Божий – нестерпим. Вот почему еще на земле души, преследуемые своей совестью и не умеющие умиротворить ее покаянием блудного сына, или мытаря, или апостола Петра, или блудницы – посягают на самоубийство, думая в нем найти конец терзанию совести» (81: 174). Так Иуда, предавший Иисуса Христа, «... раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную... пошел и удавился»¹⁵⁰ (Мф. 27: 3–5). Б. И. Гладков при толковании Мф. 27: 3–5 пишет: «Он (Иуда – П. Д.)... хотел уйти от своей совести, от ее преследований; но куда бы он не уходил, куда бы не убежал, всюду преследовал его призрак креста; совесть все громче и громче обличала его, угрызения ее становились все мучительнее... он не выдержал этой пытки и, с отчаяния, повесился» (142: 638).

Вообще, совесть можно назвать духовным инстинктом, который по аналогии с физиологическими инстинктами (например, сохранения индивидуальной жизни и жизни рода) заложен в природе человека и предназначен для сохранения его жизни, но, в отличие от них, предохраняет непосредственно не от физической, а от духовной смерти.

«Совесть имеет такое значение для нравственно – практической деятельности, какое логика имеет для мышления, или присущие человеку идеи такта, рифмы и т. д. – для музыки, поэзии и т. д.» (86: 2086). Основополагающее значение совести признается и в светском мире. Так, например, присяжные заседатели, в соответствии с действующим законодательством, при вынесении своего решения о виновности или невиновности

подсудимого должны руководствоваться своими внутренними убеждениями и совестью.

Отметим, что внутренний закон (свидетельство совести) не устраняет необходимости внешнего закона (заповедей Божиих), они находятся в согласии между собой. Свт. Феофан Затворник пишет: «Какие мы имеем средства распознавать добрые дела от худых? Закон Божий внутренний, или свидетельство совести, и закон Божий внешний, или заповеди Божии» (163: 97). Свт. Тихон Задонский говорит: «Закон и совесть совместно обличают в человеке грех» (24: 958 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 2. 1899 г. С. 130); «Согрешая убо человек противу совести, согрешает и противу закона Божия; делая согласно и сходно совести своей, делает согласно и сходно закону Божию. Поступай убо, христианине, так, как совесть христианская требует, и будешь согласно закону Божию жить. И сия-то причина есть, что люди доброго человека называют совестным, но злаго бессовестным назавают» (24: 958 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 191); «Что слово обличительное, то и совесть делает душе человеческой. Совесть бо согласна с законом и словом обличительным. Сего свидетеля внутреннего свидетельство верно есть: что видит в душе, то свидетельствует и обличает; чего не видит, того и не обличает. Тако два свидетеля душе человеческой положил Бог: вне, закон Свой; внутрь души, совесть. Оба эти свидетеля верно и согласно свидетельствуют и обличают нас. Они будут свидетели всякому и на Втором Христовом пришествии. Что мы ни делали ныне, о том они тамо будут свидетельствовать. Совесть и слово Божие согласны между собой» (цит. по 24: 957 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 388); «Чтобы жить по слову Божию, следует повиноваться совести» (24: 957 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 3. 1899 г. С. 211); «Как бо закон божий написанный, так и естественный сей закон, хотя бы в грешнике и потемненный, всегда обличает грех и суд Божий грешнику означает. Закон бо Божий и совесть воедино сходятся и что закон Божий на хартии глаголет: “не укради”, тожде и совесть твоя тебе глаголет. Откуда бывает,

что и самые великие беззаконники ищут сокровенного места к творению беззаконных дел. Никто бо не хочет явно грешити, и содеянный грех всячески утаевает. Сие же не отъинуды, как от совести присходит, которая обличает грешника, что он худо делает, и стыд в нем соделывает (24: 384, 385 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 2. 1899 г. С. 130); «Бог, созидавая человека, насадил в душе его совесть, дабы тою аки правилом управлялся и, что творить и от чего уклоняться, наставлялся. Совесть не иное что, как закон естественный или природный; почему и с законом Божиим написанным совесть сходна. Чего бо научает закон Божий, того изучает и совесть. Откуда и самые язычники, совестью убеждаемые, единого Бога признавали. Закон Божий повелевает Бога паче всех созданий почитать и Ему единому высочайшую честь отдавать: то повелевает и совесть... Закон Божий запрещает вредить человеку, и живот у него отнять: запрещает и совесть. Закон Божий повелевает в случае и нужде помогать человеку: повелевает то и совесть. Закон божий запрещает прелюбодействовать и блудодействовать: слышит человек то и в совести, и она внутри человеку гремит, дабы не осквернил себя нечистотою. Закон Божий запрещает касаться чуждаго добра, без воли хозяина: тожде вопиет и совесть. Закон Божий повелевает просящему давать: слышит то человека и от совести своей. Закон Божий запрещает лгать, льстить, обманывать: запрещает и совесть... Тако закон Божий и совесть между собою сходны суть, и к единому концу, то к ближнему нашему намеривают. Оттуда и самые язычники, философским учением просвещенные, много полезных установлений написали: сие не отъинуды, как от совести, или естественного закона, многим трудом и обучением просвещенного, произошло. – Сего ради всяк, кто против совести грешит, – грешит и противу закона Божия и Самого Законодателя – Бог. Не слушает кто совести: не слушает и закона Божия и Самого Бога» (24: 956 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 214–215).

В Пространном Христианском катехизисе сказано: «Если есть в человеке внутренний закон, то на что еще дан внешний?

Он дан потому, что люди не слушались внутреннего закона и, продолжая плотскую и греховную жизнь, заглушали в себе глас духовного закона: почему и нужно было напомнить его им внешне, посредством заповедей» (20: 98).

Приведем по данному вопросу выдержки из «Полного православного богословского энциклопедического словаря»: «Воля Божия становится известною человеку двояким способом: во-первых, посредством его внутреннего существа и, во-вторых, посредством откровения или положительных заповедей, сообщенных Богом и воплотившемся Господом Иисусом Христом и записанных пророками и апостолами. Первый способ сообщения воли Божией называется внутренним или естественным, а второй – внешним или сверхъестественным. Первый – психологического характера, второй – исторического... Так как совесть есть не откровенный голос, а естественный, то есть слышимый в самой природе человека, то совесть, вследствие этого, находится в тесной связи со всем состоянием человеческой души, в зависимости от естественного и нравственного развития ее, – от образования, образа жизни и вообще истории... Отсюда следует, что содержание совести не у всех одинаково, что голос ее может быть и истинным и неистинным, и то и другое в различной степени. Потому то Апостол Павел в послании к коринфянам говорит о немощной или заблуждающейся совести, о совести идолов, то есть совести, признающей идолов за действительные силы. Следовательно, не может быть принято мнение тех, которые думают, что в совести каждый человек носит “полный и организованный нравственный закон, одинаковое и всегда равное содержание”, и потому, в случае заблуждения и нравственной порчи, ему следует “только присмотреться к своей совести”, чтобы постигнуть заблуждение и почувствовать извращенное состояние свое, побуждающее обратиться на лучший путь» (86: 2084, 2085, 2087, 2088. См. «Совесть»).

В связи со сказанным о совести, с третьей точки зрения, предыдущее определение греха следует дополнить и представить в виде: «Грех есть неповиновение Богу в виде

сознательного противодействия Ему или невыполнения (нарушения) Его заповедей (заветов, уставов, законов, определений, постановлений, повелений), в том числе данных в совести человека». Как видно из данного определения, оно является более общим, чем предыдущее и включает его.

Г) Четвертая точка зрения

Любой неугодный Богу поступок, вне зависимости от того, понимает ли человек его греховность или нет (то есть имеется ли у человека критерий нравственности этого поступка в явном или бессознательном виде или нет), уже является грехом именно вследствие его неугодности Богу.

При таком, предельно общем и строгом, понимании греха необходимо приносить раскаяние не только за те невольные (неосознанные) грехи, критерии которых представлены в законе, но мы о них не знаем или не понимаем их, но и за те невольные грехи, критерии которых отсутствуют в законе (явном или бессознательном).

Одним из обоснований такого подхода ко греху может являться рассказ о бесплодной смоковнице (Мф. 21: 18, 19; Мк. 11: 12–14, 20, 21), которая была проклята Иисусом Христом и засохла за то, что когда Он взалкал, то при этом не нашел на смоковнице ничего, кроме одних листьев. То есть смоковница была проклята за то, что не сделала угодное Богу, хотя еще не время было собирания смокв. Этот рассказ имеет огромное нравственное значение. Ибо мы не знаем часа своей смерти. Свт. Тихон Задонский говорит: «Видишь, что заведенные часы непрестанно идут, и спим мы или бодрствуем, делаем или не делаем, непрестанно движутся и приближаются к пределу своему. Такова и наша жизнь – от рождения до смерти непрестанно течет и убавляется; покоимся или трудимся, бодрствуем или спим, беседуем или молчим, непрестанно совершает она течение свое и приближается к концу, и уже стала ближе к концу сегодня, чем была вчера и третьего дня, в этот час, чем в прошедший. Так неприметно сокращается наша жизнь, так проходят часы и минуты! А когда кончится цепочка и перестанет ударять маятник, – этого мы не знаем. Промысел Божий скрыл от нас это, чтобы всегда были готовы к отходу,

когда бы ни позвал нас к себе Владыка наш Бог. “Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими” (Лк. 12, 37). Окаянны те, которых Он застанет погруженными в греховный сон¹⁵¹.

Этот пример и рассуждение учат тебя, христианин, тому, что время нашей жизни беспрестанно уходит; что прошедшего времени возвратить невозможно; что прошедшее и будущее – не наше, а нам принадлежит только то время, которое теперь имеем; что кончина наша нам неизвестна; следовательно, всегда, на всякий час, на всякую минуту, мы должны быть готовы к исходу, если хотим блаженно умереть; отсюда заключается, что христианин должен находиться в непрестанном покаянии, подвиге веры и благочестия; каким кто хочет быть при исходе, таким должен стараться быть во всякое время своей жизни, потому что никто не знает с утра – дождется ли вечера, и с вечера – дождется ли утра. Мы видим, что те, которые с утра были здоровы, к вечеру лежат на смертном одре бездыханными; и те, которые с вечера засыпают, утром не встают и будут спать до трубы архангельской. А что случается с другими, то же самое с тобой и со мной может случиться» (цит. по выпискам св. отцов о смерти на сайте: <http://serafimov.narod.ru/temmat/smert.html>. См. рубрику «Не бойся смерти, но готовься к ней»).

Никто из нас не знает, когда Сын Божий опять придет во славе, чтобы судить живых и мертвых (Символ веры). Внезапно придет Судия, и деяния каждого обнаружатся (Молитвы утренние. Тропари Троичные). Поэтому нужно постоянно быть угодными Богу, чтобы не погибнуть навеки, как смоковница¹⁵², ибо в аде нельзя найти утех (Сир. 14: 17). (См. по данному вопросу также «Послесловие»).

Дополнительно к этому, отметим следующее. В Быт. 3: 14, 15 говорится, соответственно, о физическом змее и о духовном змее – дьяволе (156: 21, см. прим. к Быт. 3: 14, 15). При этом физический змей, хотя и «был хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3: 1), но был все же животным, то есть существом, не имеющим разума и свободной воли. А следовательно, он не мог быть нравственно ответственным за действия духовного змея

(дьявола). Однако проклятие физического змея (Быт. 3: 14), наряду с духовным змеем (Быт. 3: 15), говорит именно о том, что и физический змей сделал неуютное Богу и вызвал Его гнев. Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Но, может быть, скажет кто: если совет дал диавол, употребив змия в орудие, то за что же это животное подвернулось такому наказанию? И это было делом неизреченного человеколюбия Божия. Как чадолюбивый отец, наказывая убийцу своего сына, ломает и нож и меч, которым тот совершил убийство, и разбивает их на мелкие части, – подобным образом и всеблагий Бог, когда это животное, как меч какой, послужило орудием злобы диавола, подвергает его постоянному наказанию, чтобы мы из этого чувственного и видимого явления заключали, в каком находится он бесчестии. Если послуживший орудием (змей – П. Д.) подвергся такому гневу, то какое наказание должен понести тот (дьявол – П. Д.)?» (58: 146). По словам профессора А. П. Лопухина: «Форма проклятия змею: “ты будешь ходить на чреве твоём” (Быт. 3: 14) дала повод возникновению в последствии предания, что до этого проклятия змей ходил в стоячем положении. Но этому противоречит самое устройство организма змея, очевидно, приспособленного именно к ползанию, совершаемым с замечательным искусством. Смысл проклятия тот, что в наказание за коварство, сделавшее из змея пагубное орудие истинного врага для погубления человеческого рода, естественный способ его передвижения, отнюдь сам по себе не унижительный и не жалкий, а напротив, возбуждающий удивление своим замечательным проворством и изумительною изворотливостью, сделался отселе знаком и печатью проклятия Божия и, как такой, должен был возбуждать (как и возбуждает теперь) ужас, отвращение и презрение. “Пресмыкание” сделалось отселе синонимом низости и позора» (18: 610). Возможно, определенной аналогией этому может быть и побитие камнями, в соответствии с ветхозаветным законом (Исх. 21: 28), неразумного животного – вола в случае убийства им человека, «ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9: 6). Как говорит прп. Ефрем Сирин: «... если кто человеку сделает что доброе или худое, сие относится к Нему Самому; потому от

Него происходит всякий суд, воздающий по заслугам: Он отмщает за Свой образ» (116: 396).

Приведем и другие примеры, обосновывающие данный подход ко греху. Из Ветхого Завета известно, что «Господь поразил тяжкими ударами фараона и дом его за Сару, жену Аврамову» (Быт.12: 17), которая была взята в дом фараона за ее красоту (Быт. 12: 14, 15). Поскольку фараон не знал, что Сара имеет мужа (Быт. 12: 18, 19), так как был введен в заблуждение хитростью Аврама, специально сокрывшего этот факт для собственной защиты и безопасности (Быт. 12: 10–13), то он (фараон) не сделал сознательного греха. Аналогичный случай приведен также и в Быт. 20: 1–18. Здесь фактически конкретно говорится о том, что если бы Авимелех сожительствовал с Саррой, то это был бы грех (Быт. 20: 6), «ибо она имеет мужа» (Быт. 20: 3). Однако Авимелех (так же, как и фараон) не знал о том, что Сарра – жена Авраама (Быт. 20: 1, 2, 4, 8–10), поскольку также был введен в заблуждение Авраамом, сокрывшем свое семейное положение (Быт. 20: 2, 5, 11–13).

Таким образом, ни фараон, ни Авимелех, с учетом того, что запреты прелюбодеяния и пожелания жены ближнего были даны Богом позже (Лев. 20: 14, 17), не нарушили какого – либо закона, в том числе данного Богом в совести человека. Их совесть молчала в связи с сокрытием Аврамом (Авраамом) того, что Сара (Сарра) является его женой. Однако действия Бога в отношении фараона и Авимелеха показывают, что они сделали неугодное Богу.

В Новом Завете говорится, что люди, слышавшие Иисуса Христа (Ин. 15: 22) и видевшие совершенные Им чудеса, каких никто другой не делал (Ин. 15: 24) и, при этом, не поверившие в Христа и противодействующие Ему, не имеют извинения в грехе и грех остается на них (Ин. 9: 41, 15: 22, 24). Отметим, что эти люди не поверили Иисусу Христу, потому что не восприняли Его как Сына Божиего, как Богочеловека. То есть, они, по своей духовной слепоте, не поняли (а следовательно и не знали) что Он есть истинный Бог и истинный человек. Потому и молчала их совесть, и не слушали они Его пояснений и толкований закона. Потому и не понимали, что Христос объясняет им, привыкшим

исполнять букву закона, его сущность (его дух, основу, внутреннее содержание). В связи с чем, данные люди сознательно не нарушили какой – либо известный им закон. Однако, несмотря на это, на них всё же был грех (Ин. 9: 41; 15: 22, 24). Такое положение можно объяснить именно тем, что даже неосознанное противодействие Богу или неугодное Ему уже является, в силу этого, грехом. При этом, Бог, по Своей великой справедливости¹⁵³ и милости, учитывая ограниченность и греховность человеческого естества, не вменял людям в вину неверие в Себя до того, как говорил с ними и показал Себя в многочисленных чудесах: Если бы я не пришел и говорил с ними, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем (Ин. 15: 22); Иисус сказал им (некоторым из фарисеев – П. Д.): если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас (Ин. 10: 41); Если бы я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха... (Ин. 15: 24).

Некоторый аналог этому находим и в Ветхом Завете. Для того, чтобы имя Господа возведено было...по всей земле (Исх. 9:16), чтобы египтяне узнали Господа (Исх. 7: 5, 16; 8: 10, 22; 9: 14, 16, 29; 14: 4, 18) и Его силу (Исх. 9: 16), чтобы фараон отпустил народ Божий, Бог последовательно насылал на Египет 10-ть казней (Исх. 7: 20, 21; 8: 6, 17, 24; 9: 6, 10, 11, 23 – 26; 10: 13, 15, 22, 23; 12: 29, 30), представляющих собой сверхъестественные явления, то есть, чудеса.

Представим по данному вопросу еще один довод. В Быт. 1: 28; 9: 1, 7 говорится о благословение Божиим плодиться и размножаться. Однако, поскольку естественное размножение людей связано с излиянием мужского семени, то это, в соответствии с Лев. 15:18, делает супругов временно нечистыми. С другой стороны, рождение ребёнка также связано с временными нечистотой и греховностью (Лев. 12: 6–8). Такое положение, когда выполнение заповеди Божией связано с определёнными нечистотой и греховностью, характеризует недостаточность предыдущих определений греха. Это положение может быть объяснено тем, что родители, не

нарушая каких – либо законов Божиих, производят при этом ребёнка с греховной природой, что не может быть угодным Богу.

Таким образом, грех – это негодный Богу поступок, под которым понимается определенное действие или, в зависимости от воли Божией, отсутствие должного действия¹⁵⁴. При этом конкретным выражением данного действия могут быть мысли, слова, желания, физические воздействия. Грех имеет определенную длительность, то есть существует временно, в процессе его совершения. (О грехе см. также тематические цитаты в приложении 5).

4.1.2. О механизме (процессе) возникновения греха в человеке

Рассмотрим теперь механизм (процесс) возникновения греха, заключающийся в определенных последовательных событиях, происходящих в человеке и приводящих его к собственно греху.

«Святые подвижники свидетельствуют, что все грехопадения человеческие совершаются не иначе, как с постепенностью. Первая ступень есть прилог, когда без намерения и против воли входят в душу греховные представления или через внешние и внутренние чувства, или через воображение. Это пока еще безгрешно, но создает возможность греха. И самые великие святые в самые священные времена подвергались прилогам и принуждены были бороться с ними.

Следующая ступень – сочетание, что означает принятие прилога, добровольное размышление о нем: это уже не безгрешно. Далее идет сложение – услаждение души пришедшим помыслом или образом, когда кто-то, принимая помыслы или образы, представленные врагом, и с ними беседуя мысленно, вскоре сложит в мысли своей, чтобы было так, как внушает помысел. Здесь нужно немедленное покаяние и призывание Бога в помощь. Далее идет уже пленение – состояние души, когда принужденно и невольно отводится ум на худые мысли, нарушающие мирное устройство души, и душа с усилием, только при помощи Божией возвращается в себя.

Это переходит в страсть – долговременное и обратившееся в привычку услаждение страстными помыслами, влагаемыми от врага и утвердившимися от частого размышления, мечтания и собеседования с ними. Здесь потребна уже великая и напряженная борьба и особенная благодатная помощь, чтобы оставить грех (см. 87: 133, 134)» (22: 237, 238).

Свт. Феофан Затворник по данному вопросу говорит: «Скажу вам, когда начинается грешность. Вот как идет искушение: 1) представляется в мыслях худое или глаз что

увидит, и виденное пробуждает мысли недобрые! Это есть прилог или приражение. Тут нет грешного, ибо и то и другое невольно нападает. Если вы тотчас, как только сознаете, что это худое, воспротивитесь ему и к Господу обратитесь, вы сделаете должное – подвиг духовный. Но если вы не воспротивитесь, а станете думать и думать, не сопротивляясь и не ненавидя, не отвращаясь, то это уже не доброе. Душа пошатнулась. Тут нет еще греха, но шаг ко греху сделан...

Но если кто займется помыслом этим и станет думать о нем и думать, то он сделает второй акт грехопадения: 2) внимание к злему помыслу или собеседование с ним. Тут нет еще греха, как я сказал, а полагается ему начало; 3) третий момент в грехопадении – сочувствие худому помыслу: приятно думать и самое дело приятно. Тут больше греха (ближе к греху – П. Д.), но еще нет его. Это нечистота. И бывает, сочувствие вырывается вдруг – непроизвольно; 4) четвертый момент в грехопадении есть склонение воли, пожелание дурного, хотя еще не решительное. Тут грех есть, ибо есть дело произвольное. Чувствами не всегда можно владеть, но пожелания в нашей власти. Однако ж все это не настоящий грех, а только преддверие к нему; 5) пятый момент – согласие на грех или решение согрешить. Тут грех настоящий, только внутренний. За этим не замедлит явиться и 6) грех делом... И се настоящее падение, пагуба души, потеря благодати, подпадание под власть врага. Так вот... гоните помыслы, не вступая с ними в разговоры, подавляйте тотчас сочувствие, уничтожайте пожелания... Тут вся борьба... И бывает, что помысел, сочувствие и пожелание – все в один момент произойдут... Ничего... В таком случае они все стоят будто прилог... И борьба всё удобно прогонит их.

Чувство грешно, когда соизволяют на него, удерживают и разжигают его; а когда оно невольно врывается в душу, душа не хочет его и напрягается вытеснить его – тут греха нет, а есть борьба добрая... Грешное дело так идет: мысль, чувство и сочувствие, соизволение, решение или избрание и дело. Кто прогонит мысль... чист остается. С чувства и сочувствия

начинается грешность по мере соизволения. Где нет соизволения, там нет греха» (цит. по 62: 339–341).

4.2. О понятии «зло»

Под злом мы будем понимать последствия греха, то есть наказание, или возмездие (воздаяние)¹⁵⁵ за грех. При таком определении зла оно становится нравственным понятием¹⁵⁶ (обзор ложных мнений о происхождении зла приведен, например, в 10: 346–352. Кн. 1). С этой точки зрения, не будут являться злом как следствием личных грехов (то есть нравственным злом), например, болезни, физические недостатки, различные трудности, неприятности, горести и страдания, попускаемые Богом для испытания верности Ему и смирения (см., например, Втор. 8: 2, 3), очищения и укрепления в праведности (см., например, Иов.); необходимые для явления дел Божиих¹⁵⁷ и славы Божией¹⁵⁸; происходящие по «естественным» причинам, то есть в соответствии с физическими законами, или «законами природы»¹⁵⁹.

Зло представляет собой определенное физическое и/или духовное состояние (см., например, 6: 375) разумного и свободного (нравственного) существа (человека или ангела) как результат его личного выбора. В этом состоянии нравственное существо может находиться неопределенное время. Иными словами, зло, в отличие от греха, может существовать неопределенно долго. Например, в течение нескольких дней в виде легкой болезни человека, в течение всей жизни, в течение жизни нескольких поколений, в течение жизни всех поколений людей. Ибо грех делается, а зло остается, грех совершили, а зло осталось¹⁶⁰. Соотношение между грехом и злом можно выразить в следующем виде: сделанный человеком грех является, через его последствия, злом для человека, или в более краткой и условной форме: грех человека есть зло для него.

Заметим, что термины «грех» и «зло» иногда смешиваются. Так, например, о зле говорится как о нарушении заповеди Божией: «... или оно (зло – П. Д.) существовало как риск – риск нарушения запрета Адамом...» (13: 248, 249); как о прямом противодействии Богу: «Зло есть бунт против Бога...» (13: 250).

То есть зло здесь отождествляется с грехом. С другой стороны, в той же работе под злом понимается определенное состояние личности: «Зло не есть природа, но состояние природы, и в этом высказывании отцов заключается большая глубина... Точнее, зло есть определенное состояние этой природы; это воля, ложная по отношению к Богу ... зло – это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога» (13: 252). Заметим, что в этой же работе о зле говорится и как о последствии греха: «Таким образом, зло имеет своим началом грех одного ангела» (13: 252), то есть здесь грех и зло ясно различаются.

Митрополит Сурожский Антоний приводит пример из раннехристианского произведения, в котором говорится, «что грех – это состояние человека, который из Божией области перешел в чужую область, в область без Бога» (26: 770). Заметим, что в данном определении фактически представлены два аспекта: действие, являющееся переходом в «чужую область», которое и есть собственно грех, и состояние человека в результате этого перехода, то есть – зло.

Блж. Диадок Фотикийский говорит о зле не как о состоянии после греха, а как о действии, то есть о грехе: «Природа добра могущественнее навыка ко злу, так как первое существует, а второе не существует, разве только при совершении его...» (цит. по 125: 34). В альтернативных переводах Рим. 7: 21, 25, приведенных в 47: 120, 121, значения терминов «грех» и «зло» практически тождественны: «... Когда я хочу сделать что-нибудь доброе, нечто немедленно заставляет меня творить зло»; «... будучи всего лишь слабым человеком, я подчиняюсь внутренней силе, заставляющей меня грешить». Аналогичные значения имеют указанные термины и в 10: 93. Кн. 1: «... злом в собственном и строгом смысле должно считать грех, нарушение свободой человеческой воли Божией...». Там же говорится о зле и как о следствии греха: «Грехи же, следствием которых бывает физическое зло...» (10: 93. Кн. 1).

В Полном Православном богословском энциклопедическом словаре о зле говорится как о явлении, противоположном добру, а о нравственном зле – как о грехе: «Зло есть явление,

противоположное добру, отрицание последнего. Но истинный путь для распознавания и отличия добра и зла можно найти лишь в Священном Писании и у христианских мыслителей. Рассматривая добро как должное, а зло, как недолжное, при определении должного и недолжного необходимо руководствоваться указаниями воли Божией, как она выразилась в естественном и сверхъестественном откровении. В начале Библии под добром понимается все то, что получает свое бытие от Бога (Быт. 1: 4, 8, 10 и др.). Поэтому зло, как противоположность долженствующему быть, получающему свое бытие от Бога, есть явление случайное, то, чему не следовало быть и что не согласно с волей Божией, так как не входило в план мироздания. Зло проявляется в разрушении, беспорядке, уничтожении бытия и разделяется на 1) зло физическое – все, что нарушает развитие физического бытия (болезни и т. д.) и 2) зло нравственное – все, что противоречит в нравственной жизни воле Божией и что обыкновенно называется грехом» (28: 915. См. «Зло»).

Глава 5. Последствия первородного греха для прародителей и их потомков (рода человеческого)

...грех вошел в мир, и грехом – смерть...

(Рим. 5: 12)

Праотеческого греха зло неисцельно заразило душу нашу со всеми ее силами, так что умом слеп, волею преслушлив, сердцем отвращен от Бога учинился человек... Яд тело умерщвляет, грех душу.

Свт. Тихон Задонский (цит. по 24: 229, 230)

5.1. О смерти духовной и физической

Нарушив заповедь в раю, прародители подверглись наказанию¹⁶¹ в соответствии с Божиим предупреждением «... а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2: 17). В частности, их тела стали смертными, а души лишились благодати Божией, то есть подверглись смерти духовной. В Новом Завете о связи греха со смертью сказано: «... сделанный грех рождает смерть» (Иак.1: 15); «... грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5: 12); «... возмездие за грех – смерть» (Рим. 6: 23).

О состоянии людей после первородного греха свт. Григорий Богослов говорит: «Когда же, по зависти диавола и по обольщению жены, которому она сама подверглась как слабейшая, и которое произвела как искусная в убеждении (о немощь моя! ибо немощь прародителя есть и моя собственная), человек забыл данную ему заповедь и побежден горьким вкушением; тогда чрез грех делается он изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога, облачается в кожаные ризы (может быть в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познает собственный стыд и укрывается от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть – в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом, самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» (168. Слово 45); «Да погибнет зло и первое основание зла – лукавый, спящим нам посеявший плевелы, (Мф. 13: 25) (чем означает, что началом зла бывает нерадение о добре, равно как началом тьмы – удаление света)! Вот что произведено древом и горьким вкушением, и завистливым змием и преслушанием, за которое осуждены мы проводить жизнь в поте лица. От этого я стал наг и безобразен, познал наготу, облекся в кожаную ризу, ниспал из рая, обратился в землю, из которой взят, и вместо наслаждения имею одно то, что узнал собственное свое бедствие, вместо кратковременного

удовольствия осужден на непрестанную скорбь и неприязнь к тому, который ко вреду был много возлюблен и привлек меня к себе посредством вкушения. Такова мне награда за грех! Вследствие этого я должен родиться на труд, жить и разрушаться (Слово 19)» (31: 508).

Свт. Григорий Палама, архиепископ Солунский пишет: «Ибо как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. И это есть главным образом смерть, смерть души. На нее указывал Бог, когда, давая заповедь в раю, сказал Адаму: в какой день вкусишь от запрещенного древа, смертью умрешь (Быт. 2, 17). Ибо тогда умерла душа его, через преступление отделившись от Бога; по телу же он продолжал жить с того часа и далее до девятист тридцати лет (Быт. 5: 5 – П. Д.). Но смерть, прибывшая через преступление, не душу только сделала непотребною и человека подклятвоным, а и тело, сделав многоболезненным и многострастным, предала наконец смерти: ибо тогда же вслед за умертвием внутреннего человека через преступление перстный Адам слышал: проклята земля за тебя... терние и волчцы произрастит она тебе... в поте твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься (Быт. 3: 17–19). Если в будущем оном пакибытии с воскресением праведных воскреснут тела и беззаконных и грешников, то лишь для того, чтоб быть преданными второй смерти, муке оной вечной, червь неумерающему, скрежету зубов, тьме кромешной, мрачной геене огненной неугасимой, по слову пророка, который говорит: и будут гореть вместе (отступники и грешники – П. Д.), – и никто не потушит. Ибо это есть вторая смерть, как научил нас св. Иоанн через Откровение. Прослушай и великого Павла: ибо если живете по плоти, то умрете, в если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете (Рим. 8: 13). О жизни и смерти говорит он тех, кои будут в будущем веке, жизнью называя наслаждение вечного Царства, а смертью – вечную оную муку. Таким образом, преступление заповеди Божией является причиною всякой смерти и для души и для тела, и той, которая

бывает в сем веке, и той, которую составит нескончаемая она мука...

И вот настоящая смерть, когда душа разъединяется с Божественною благодатию и сочетается с грехом ... Ибо как смерть души есть настоящая смерть, так и жизнь души есть настоящая жизнь. Жизнь же души есть единение с Богом, как жизнь тела – единение его с душою» (цит. по 77: 250, 251)¹⁶².

В «Катехизисе» приводятся следующие сведения о первородном грехе: «Этот библейский рассказ дает ключ к пониманию зла. Христианство, развивая учение Библии, выработало понятие “первородного” греха; это понятие выражает то изменение в самой природе человека, в силу которого действие образа Божия в человеке постоянно ослабляется проявлениями греховности, гнездящейся уже в природе человека (в силу первородного греха). Это учение христианства дает разрешение труднейшего вопроса, который всегда волнует людей, – о смысле происхождения зла. Сущность зла, по христианскому учению, заключается лишь в отходе от Бога, в разрыве с Ним. Конечно, и невежество, и тяжелые социальные условия толкают людей на злые дела, причиняющие страдания, но источник зла в самом человеке, в его воле, в свободном избрании им пути жизни, т. е. в выборе того, быть ли ему с Богом, или без Него, или даже против Него. Эта “склонность к греху” присуща даже малым детям, у которых еще не развито сознание, не раскрылась личность и ее волевая сила, – и это значит, что корень зла не в самой личности, а в нашей природе, в вошедшей в нашу природу греховности, – т. е. в следовании не тому, что от Бога, а тому, что рождается из противления Его воле» (15: 101).

Архимандрит Платон (Игумнов) отмечает, что «По учению Церкви, в грехе было нарушено единение человека с Богом как источником жизни. Своим свободным самоопределением человек пресек свое участие в благодатных действиях Святой Троицы, лишился причастности к Божественному свету, Стал чуждым благодати Святого Духа, облекся в дебелую и грубую плоть и оказался в тиранической власти своих собственных страстей. В духовно – телесной природе человека произошел

необратимый процесс разлада и разъединения духовной и телесной жизни. Физическая смерть явилась неизбежным следствием этого разъединения.

Потерю человеком естественного и сверхъестественного блага следует рассматривать как результат первородного греха. Наряду с потерей сверхъестественной благодати человек вместе с первородным грехом унаследовал физическую немощь своей природы. Личный грех усугубляет эту немощь, делает зло более легко совершаемым, а добродетель более трудной. Однако оставшийся неповрежденным в грехе дар трансцендентальной свободы позволяет каждому человеку заново осуществить свою эмпирическую свободу и поступать в ситуации морального выбора так, как он этого хочет. Физическая немощь человеческой природы и ее склонность к греху вовсе не исключает возможности естественных сил стремиться к добру...

Но главным последствием греха является потеря человеком сверхъестественного блага, лишение плодов спасительной благодати, сообщающей человеку дары духовного мира, радости, любви и свободы.

Утрата благодатных даров ведет личность к отчуждению в области межличностных отношений и к внутреннему обеднению, которое человек, в случае одержимости страстью гордости, пытается компенсировать путем достижения внешнего превосходства над всеми, кто его окружает. Поэтому отчуждение личности и ее установку на соперничество также следует считать важнейшими последствиями греха» (118: 143).

Благодать была той духовной пуповиной, которая связывала прародителей с Богом и была перерезана вследствие их греха¹⁶³. При этом, несмотря на продолжающееся общение прародителей и их потомков с Богом, благодать Божия была доступна уже не всем людям, а только избранным. Ибо, разве «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим. 9: 21)

Прп. Серафим Саровский говорит об этом так: «Когда же (Адам и Ева – П. Д.) вкушением от Древа познания добра и зла – преждевременно и противно заповеди Божией – узнали

различие между добром и злом и подверглись всем бедствиям, последовавшим за преступлением заповеди Божией, то лишились этого бесценного дара благодати Духа Божия, так что до самого пришествия в мир Богочеловека Иисуса Христа Дух Божий не был в мире, ибо Иисус не был прославлен (Ин. 7: 39).

Однако это не значит, чтобы Духа Божия вовсе не было в мире, но Его пребывание не было таким полномерным, как в Адаме или в нас, православных христианах, а проявлялось только извне, и признаки Его пребывания в мире были известны роду человеческому. Так, например, Адаму после падения, а равно и Еве, были открыты многие тайны, относившиеся до будущего спасения рода человеческого. И Каину, несмотря на его нечестие и преступление, удобопонятен был глас благодатного, хотя и обличительного, Божественного собеседования с ним. Ной беседовал с Богом. Авраам... видел Бога и день Его и возрадовался (Ин. 8: 56 – П. Д.).

Благодать Святого Духа, действовавшая отвне, отражалась и во всех ветхозаветных пророках и святых Израиля. У евреев потом заведены были особые пророческие училища, где учили распознавать признаки явления Божиего или Ангелов и отличать действия Духа Святого от обыкновенных явлений, случающихся в природе неблагоприятной земной жизни. Симеону Богоприимцу, Богоотцам Иокиму и Анне и многим бесчисленным рабам Божиим бывали постоянные, разнообразные Божественные явления, гласы, откровения, оправдывающиеся очевидными чудесными событиями.

Не с такою силой, как в народе Божием, но проявление Духа Божиего действовало и в язычниках, не ведавших Бога Истинного, потому что и из их среды Бог находил избранных Себе людей. Таковы, например, были девственницы – пророчицы, сивиллы (прорицательницы, упоминаемые античными авторами), которые обрекли себя на девство для Бога Неведомого, но все же для Бога, Творца вселенной и Вседержителя, и Мироправителя, каковым Его и язычники сознавали.

Также и философы языческие, которые хотя и во тьме неведения Божественного блуждали, но, ища истины,

возлюбленной Богу, могли быть по самому этому боголюбезному ее исканию причастными Духу Божию, ибо сказано: Язычники, неведующие Бога, по природе законное делают (Рим. 2: 14)» (76: 31, 32).

В «Догматическом богословии» протопресвитера Михаила Помазанского о потере благодати Божией сказано: «Человек после первого падения отошел сам душою своею от Бога и стал невосприимчив к открытой для него благодати Божий, перестал слышать обращенный к нему Божественный голос, и это привело к дальнейшему укоренению в нем греха.

Однако Бог никогда не лишал человека Своей милости, помощи, благодати, а особенно избранный народ, и из этого народа вышли такие великие праведники, как Моисей, Илия, Елисей и позднейшие пророки. Апостол Павел в XI главе Послания к евреям называет целый сонм ветхозаветных праведников, говоря о них, что это “те, которых весь мир не был достоин”; все они усовершенствовались не без дара свыше, не без благодати Божией. В книге Деяний приведена речь первомученика Стефана, где он говорит о Давиде: Сей обрел благодать пред Богом и молил, чтобы найти жилище Богу Иакова (Деян. 7: 46), то есть создать Ему храм. Величайший из пророков св. Иоанн Предтеча Духа Святого (исполнился) еще от чрева матери своей (Лк. 1: 15)» (41: 146, 147).

О благодати Божией, даваемой людям в период от первородного греха и до Искупительной Жертвы Христа, в Священном Писании говорится и в отношении Ноя (Быт. 6: 8, 9), Гедееона (Суд. 6: 17–23), Иеремии (Иер. 1: 5), Девы Марии (Лк. 1: 30), а также в отношении непоименованных людей, обладающих определенными качествами: смирением, премудростью (Прит. 3: 34; 8: 35).

5.2. Об искажении образа Божиего в человеке

В результате утраты благодати Божией, силы души человека повредились¹⁶⁴ и произошло искажение образа Божиего «Картину греховного состояния отдельных сил падшего человека св. Иоанн Дамаскин рисует в таком виде. Прежде всего ум человека, отвлекшись от Бога, подвергся болезни и впал в мрачное неведение; говоря иначе, умное око человека покрылось тиною. Владычественное место ума заступила неразумная похоть, которая стала управлять разумной душой. Отягченное греховною праотчею печалью, сердце человеческое стало беспрестанно обуреваться нестерпимой душетленной бурей страстей, превратившихся в целое неистово волнующееся море. Вообще вся душа человека сделалась омраченной, а тело его, воемое (боримое – П. Д.) законом греховным во удах своих, стало легко склоняться ко греху» (112: 90).

Таким образом, и чувства, и мысли, и желания человека уклонились ко греху. Иначе говоря, если раньше благодать была внутри человека, а соблазн вне его, то после падения соблазн стал внутри человека, а благодать вне его. После грехопадения возможность зла «перешла в нас почти в необходимость зла или, по крайней мере, в преобладающую склонность ко злу, в страсть греха»¹⁶⁵ (93: 15). Св. апостол Павел пишет: «Знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу... Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7: 18, 22, 23). Прп. Антоний Великий говорит: «Зло приразилось к естеству, как ржавчина – к меди и грязнота – к телу» (цит. по 16: 251). Прп. Макарий Великий пишет: «После того, как человек уклонился от заповеди и подвергся осуждению гнева, грех взял его в свое подданство, и сам, как некая бездна горечи, и тонкая и глубокая, вошедши внутрь, овладел

пажитями души до глубочайших ее тайников... обратился в привычку и предубеждение, с младенчества в каждом возрастает, воспитывается и учит его худому» (цит. по 99: 156).

Приведем и другие цитаты по данному вопросу.

«Много удивляюсь я одному странному в нас действию: почему мы, имея помощниками на добродетель и всемогущего Бога, и Ангелов, и святых человеков, а на грех одного беса лукавого, удобнее и скорее преклоняемся к страстям и порокам, нежели к добродетели? Говорить о сем подробно я не могу, и не хочу» (87: 203. Слово 26, гл. 133).

«... Воля преклонилась более ко злу, нежели к добру» (Православное исповедание. Вопрос 23. Цит. по 10: 319. Кн. 1).

«Преступлением заповеди Божией грех разлился по душе человеческой, и дьявол основал в ней закон греха и смерти, и, таким образом, она своими желаниями обращается большей частью в круг греховного и смертного» (84: 43);

«Этот факт общеизвестный. Наша воля повреждена, видимо страдает наклонностью нарушать законы нашей нравственной природы. Грех есть всеобщее признаваемый факт. И не одно Откровение говорит, что все люди грешники. Это подтверждается нашей совестью, на это указывает повседневный опыт жизни, все голоса народов оплакивают это» (1: 11).

«Был человек подлинно блажен, но потерял свое блаженство. Был подобен Богу, по образу Божию и по подобию сотворен, но “приложися скотом несмысленным, и уподобися им” (Пс. 48: 21). Был нетленен, но сотворился тленным; был безсмертен, но сотворился смертным; “ибо возмездие за грех – смерть” (Рим. 6: 23). Был премудр, но сделался безумен. Был богат, но сделался нищ. Был красен, но сделался безобразен. Был свят и чист, но сделался скверен и нечист. Был храмом и жилищем Святаго Духа, но сделался обиталищем нечистых духов. Был господин и обладатель, но сделался рабом и пленником. Был жителем пресладкого рая, яко царь прекрасного дворца; но изгнан в мир сей, яко в ссылку. Толикаго блаженства лишился, и толикому неблагополучию подпал

человек» (24: 50 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 217).

«Праотеческого греха зло неисцельно заразило душу нашу со всеми ее силами, так что умом слеп, волею преслушлив, сердцем отвращен от Бога /учинился человек. Отсюда воспоследовало, что между добром и злом распознать не может и часто вместо добра зло избирает, добродетель пороком и порок добродетелью называет; радуется о том, что ему зло и вредно, печалится о том, что ему полезно. Сия пагубная тьма разум человеческий объяла. Сердце и воля человеческая не иное что замышляет и хочет, как только противное воле Божией...» (24: 229 со ссылкой на: Творения святителя Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 154).

«Болезнь греховная не похожа на болезни телесные. Больной телом ищет врачевства, и жаждет выздоровления: но больной грехом почасту любит свою болезнь, услаждается ее развитием, не ищет врачевства, не хочет выздоровления. На его испорченный вкус горечь греха представляется сладостно. В его растленном сердце нестроение греховное ощущается, как вожденное благосостояние» (237. Гл.: О искуплении Спасителем человека).

«Наклонность к злу получает человек вместе с бытием, с душою и с плотью. Всеянное в природу человеческую семя зла быстро возрастает; и человек решительно не имеет никакой возможности не только искоренить из себя силу зла, но даже с успехом противиться ей. Даже при любви к добру и при ненависти к злу, человек непреодолимо отторгается от добра и любимого, и влечется к злу и ненавидимому. Апостол говорит то, что каждому говорит собственное сознание и опыт: “Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю ... но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих” (Рим. 7: 19, 23). Если сила греха проникла все существо человека, то совершенное уничтожение этой силы означает то – же, что обновление, воссоздание человека; следовательно, есть дело невозможное для ограниченной твари...

Восстановление человека не должно было стеснять его свободы, совершаться против его воли, и без его воли. На первый взгляд представляется странным, чтобы в свободе падшего человека могло быть нехотение предлагаемого ему спасения, отречение от него. Но в том-то и открывается великая сила греховного растления, что грешник не только не ищет спасения, но даже может чувствовать ненависть к святым и благодати (Мф.7:6), и благочестие представляется ему мерзостью, как выражается сын Сирахов (Сир. 1: 25), и мудрость ненавистною, как говорит Мудрый (Прит. 1: 21)» (237. Гл.: О искуплении Спасителем человека).

Приверженность ко греху настолько укоренилась в человеке, что свт. Григорий Богослов, как уже указывалось выше (см. ч. 2, разд. 3.2), даже говорит о практической невозможности человека не совершать грехов вообще (31: 490; 31: 505), что можно понимать как невозможность собственными силами, без помощи Божией, преодолеть греховные влечения.

5.3. О страстях

5.3.1. Общие сведения

Конкретным проявлением греховности природы человека после его грехопадения и оторванности от Бога является то, что человеку стало больше нравиться телесное насыщение, чем душевное, и душевное больше, чем духовное. Иначе говоря, душевно – телесные удовольствия стали доминировать над душевными (более привлекать, чем душевные), а душевные – над душевно – духовными. Профессор В. Н. Лосский по данному вопросу говорит: «С этого момента (после первородного греха – П. Д.) человек находится во власти лукавого. Оторвавшись от Бога, его природа становится неестественной, противоестественной. Внезапно опрокинутый ум человека вместо того, чтобы отражать вечность, отображает в себе бесформенную материю: первозданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшем ее в мир, – перевернута. Дух должен был жить Богом, душа – духом, тело – душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными, подобными той автономной доброте и красоте, которые змий открыл женщине, когда привлек ее внимание к дереву. Душа в свою очередь становится паразитом тела – поднимаются страсти. И наконец тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть» (13: 253).

Отметим, что тело само по себе, как вещество, не является греховным. «Ни тело, ни материя сами по себе не являются источниками греха», – говорит митрополит Минский и Слуцкий Филарет (103: 14). «Причина греха не тело, а душа сама по себе» (священномученик Мефодий Патарский) (цит. по 27: 126). «Тело не само собою согрешает, но посредством тела (согрешает) душа» (Кирилл Иерусалимский) (цит. по 27: 126). «Тело, само по себе не виновато и не является источником греха, а только орудием, через которое тот или иной греховный помысел может проявиться» (171). «Не тело виновно в наших пороках, но душа» (104: 100)¹⁶⁶. «Уже на самых первых порах в церкви христианской мы встречаемся с совершенно ясным и

определенным об этом учением (о том, что тело является существенной составной частью природы человеческой – П. Д.), а именно у древних христиан апологетов, особенно же у святого Иустина, Афинагора, Тертуллиана и святого Иренея. Имея дело с гностиками, видевшими в теле нечто лишнее и даже зловредное в отношении к душе, а потому и не заслуживающее воскресения, все они с одинаковою силою настаивали на том, что тело само по себе не есть зло, которое истекает не из него, а из души...» (9: 195). «По христианскому учению, лежащему в основе церковной мистики, мир – творение Божие и среда осуществления царства Божия, материя в факте воплощения Сына Божиего воспринята в единство его Божеской Ипостаси, тело человека – храм Духа Божия (1Кор. 6: 19) и, как и душа его подлежит преображению и прославлению. Понятно, что уже поэтому христианский мистик не может относиться к миру и телу, как к метафизическому злу. Отсюда его задача заключается в отречении не от мира, как творения Божия, а от мира, как явления в зле лежащего (1Ин. 5: 19; 2: 16), не от материи, как таковой, а от пристрастия к материальным вещам, от предпочтения материально-чувственной жизни духовно-разумной. Зло не вещи, а неправильное пользование вещами» (85: 342, 343). Вместе с этим тело, при соединении с душой, оказывает определенное и очевидное влияние на ее чувства, мысли и желания. Поэтому мы и просим Господа: «...очисти, Господь, смиренную мою душу от всякой скверны плоти и духа» (молитвы на сон грядущим. Молитва 1-я, святого Макария Великого, к Богу Отцу) и Ангела – хранителя: «...не дай возможности злему демону подчинить меня себе преобладанием этого смертного тела...» (молитвы утренние. Молитва 9-я, к Ангелу – хранителю). Одним из примеров такого влияния является желание насыщения вещественного тела, обусловленное получением при этом невещественною душою чувства удовольствия, а также и другие аналогичные желания¹⁶⁷, например, сексуального характера.

Другим примером связи состояния тела и состояния души может являться то, что на основании определенных телесных анализов можно судить о предрасположенности человека к

алкоголизму (то есть пристрастия к алкоголю, или страсти пьянства). Если данный тест дает положительные результаты, то тестируемому рекомендуется особо внимательно относиться к принятию алкогольных напитков, чтобы указанная предрасположенность не перешла в алкогольную зависимость.

Указанные чувства и желания их получить можно условно назвать душевно-телесными¹⁶⁸.

В отличие от них, для душевных чувств и желаний (например, гордости, зависти) так же, как и для душевно-духовных (например, страха Божия, любви Божией), наличие тела не является обязательным условием. «В душе и без телесного естества, естественно, есть похоть и раздражительность, это суть страсти души», – говорит прп. Исаак Сирин (цит. по 27: 142 со ссылкой на: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 20). Такие чувства и страсти могут испытывать и бестелесные существа – души людей после их физической смерти и ангелы. Так, например, бестелесный дьявол первый грех совершил из-за гордости, а затем – из зависти к блаженству прародителей. О душевных удовольствиях епископ Немесий пишет: «Душевные (удовольствия – П. Д.), конечно, те, которые свойственны одной только душе, самой по себе, каковы удовольствия, возникающие при занятиях науками и при созерцании» (33: 115). Священник Андрей Лоргус к нетелесным (душевым) чувствам (страстям) относит «страсть власти или славы» (27: 147). Заметим, что в вечерних молитвах, при исповедании грехов повседневных, также говорится о грехах душевных и телесных.

Сильная склонность к данному греху (обусловленная желанием данного греховного удовольствия), ставшая, в результате его многократного повторения, привычкой к этому греху, называется страстью или похотью плоти¹⁶⁹. Страсти возникли в человеке после первородного греха и играют в его жизни существенную роль. Они, воздействуя на душу и тело человека, могут погубить их. Именно через страсти дьявол сделал человека своим рабом и получил силу и власть над ним (16: 251). Страсти являются одним из важных

антропологических понятий. В связи с этим, рассмотрим данный вопрос подробнее.

«Страсть есть неестественное движение души или по несмысленной любви, или по безрассудочной ненависти к чему-нибудь чувственному, или за что-нибудь чувственное: по несмысленной любви или к яствам, или к женам, или к имению, или к преходящей славе, или к иному чему-нибудь чувственному, или ради сего; по ненависти несмысленной, когда ненавидят, как выше сказано, без рассуждения что-либо из вышесказанного или кого-либо по причине того» (прп. Максим Исповедник) (цит. по 152: 179).

«Слово “страсть”, как легко видеть, происходит от глагола “страдать” и обозначает внутреннюю болезнь... необходимо подчеркнуть тот факт, что страстью называется какой-либо грех, если он повторяется часто и таится в душе долгое время. Прп. Никита Стифат поясняет разницу между страстью и грехом следующим образом: “страсть в душе движется, а делание греховное телом видимо совершается”» (цит. по 48: 248). Вот как дает определение страстям древний подвижник прп. авва Исаия: «Страстями называются свойства человеческие в их болезненном состоянии, произведенном падением. Так способность питаться превращается в наклонность к объедению и лакомству; сила желания – в прихоти и похоти; сила гнева или душевная энергия – в вспыльчивость, ярость, злобу, ненависть; свойство скорбеть и печалиться – в малодушие, уныние и отчаяние; естественное свойство презирать унижающий естество грех – в презрение к ближним, в гордость и прочее» (цит. по 211)¹⁷⁰.

По словам преподобного Иоанна Лествичника «страстию называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе, и чрез навык сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится» (87: 133. Слово 15, гл. 73). Свт. Игнатий Брянчанинов о страстях пишет: «Страсти суть греховные навыки души, обратившиеся от долгого времени и частого упражнения в грехе как бы в природные качества. Таковы: чревообъядение, пьянство, сладострастие, рассеянная жизнь, сопряженная с

забвением Бога, помятозлобие, жестокость, сребролюбие, скупость, уныние, леность, лицемерие, лживость, воровство, тщеславие, гордость и тому подобное. Каждая из этих страстей, обратившись в характер человека, и как бы в правило его жизни, соделывает его неспособным к духовному наслаждению на земле и на небе...» (172: 165). «Страсти – рассуждает свт. Феофан, – это сильные стремления внутреннего настроения порочного сердца. Они глубоко входят в естество души и долгим властвованием над нею и привычным удовлетворении их до такой степени сродняются с нею, что составляют, наконец, как бы ее природу» (цит. по 125: 170 со ссылкой на: Святитель Феофан. Адские мучения. “Домашняя беседа”. 1873, вып. 41, октябрь. С. 996).

Страсти, по сути дела, представляют собой как бы духовный магнит, притягивающий человека ко греху. Подчинение таким страстям (желаниям)¹⁷¹ переводит человека из состояния возможности достичь подобия Божия¹⁷² в состояние подобия бессловесным (в скотоподобное состояние)¹⁷³.

О проявлении греховности (после падения прародителей) можно сказать и другими словами. Человек уже с рождения стал склонен более к удовлетворению собственных похотей, чем к устремлению к Богу¹⁷⁴. «Вместо любви к Богу в человеке победила любовь к миру и самому себе» (103: 10). А как известно из Священного Писания: «... дружба с миром есть вражда против Бога! Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4: 4); «Плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8: 7); «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...» (1Кор. 3: 19); «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей; ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего). И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1Ин. 2: 15–17).

Приведем и другие цитаты по данному вопросу:

«Мир есть жизнь человеков на земле единственно для земли, единственно с целью для удовлетворения своим греховным пожеланиям, с целью плотского наслаждения, с

целью вещественного преуспевания, с целью, вполне противоположною той высокой и всеблагой цели, с которою человек помещен Богом на земле» (свт. Игнатий (Брянчанинов) (101: 176);

«... Мир – это совокупность человеческих страстей... Где страсти прекращают свое течение, там мир умер» (св. Исаак Сирин) (цит. по 13: 151);

Прп. Иоанн Лествичник говорит: «Отречение от мира есть произвольная ненависть к веществу, похваляемому мирскими, и отвержение естества, для получения тех благ, которые превыше естества» (87: 16. Слово 1, п. 4); «Кто истинно возлюбил Господа, кто истинно желает и ищет будущего царствия, кто имеет истинную скорбь о грехах своих, кто поистине стяжал память о вечном мучении и страшном суде, кто истинно страшится своего исхода из сей жизни, тот не возлюбит уже ничего временного, уже не позаботится и не попечется ни об имениях и приобретениях, ни о родителях, ни о славе мира сего, ни о друзьях, ни о братьях, словом ни о чем земном; но отложив все мирское и всякое о нем попечение, еще же, и прежде всего, возненавидев всякую плоть свою, наг, и без попечений и лености последует Христу, непрестанно взирая на небо и оттуда ожидая себе помощи, по слову святого, сказавшего: к Тебе прилепилась душа моя (Пс. 62: 9)...» (87: 23. Слово 2, п. 1); «Устранившись мира, не прикасайся к нему более; ибо страсти удобно опять возвращаются» (87: 27. Слово 3, п. 7).

Дополним сказанное о соотношении связей человека с миром и Богом мыслями религиозного философа С. Л. Франка. «Вся человеческая жизнь, просветленная своей связью с Богом и утвержденная через нее, оправдана; вся она может совершаться во “славу Божию”, светло и осмысленно. Единственным условием этого является требование, чтобы человек не служил миру, “не любил мира и того, что в мире” как последних самодовлеющих благ, а чтобы он рассматривал свою мирскую жизнь и весь мир как средство и орудие Божия дела, чтобы он употреблял их на служение абсолютному добру и подлинной жизни.

Жизнь как наслаждение, власть, богатство, как упоенность миром и самим собой есть бессмыслица; жизнь как служение есть Богочеловеческое дело и, следовательно, всецело осмыслена. И каждое мнимое человеческое благо: любовь к женщине, богатство, власть, семья, родина, – использованное как служение, как путь к истинной жизни и озаренное лучами “света тихого”, теряет свою суетность, свою иллюзорность и приобретает вечный, т. е. подлинный смысл. Христос благословил брак в Кане Галилейской, Он повелел платить дань Кесарю – под условием несмешения его с Богом. Иоанн Креститель, наряду с абсолютным требованием – сотворить достойные плоды покаяния, на вопрос “что делать?” заповедовал народу делиться одеждой и пищей с неимущими, мытарям – не требовать более определенного им, а воинам – никого не обижать, не клеветать, довольствоваться своим жалованием (Лк. 3: 8–14).

И все же здесь остается еще неясность. Сказано ведь: “Царство Мое не от мира сего”, “Не любите мира и того, что в мире”. Служение Богу ведь и есть отречение от мира, ибо нельзя сразу служить двум господам, Богу и маммоне. Каким же образом возможно мирское служение, оправдание мирской жизни через связь ее с Богом?

Человек по своей природе принадлежит двум мирам – Богу и миру; его сердце есть точка скрещения этих двух сил. Он не может служить этим двум силам сразу и должен иметь только одного господина – Бога. Но Бог есть и Творец мира, и через Бога и в Боге оправдан и мир. Кто может отречься всецело от мира, от всего того в мире, что не согласуется с Богом и не божественно, и идти прямо к Богу, тот поступает праведно, тот кратчайшим и вернейшим, но и труднейшим путем обретает оправдание и смысл своей жизни. Так идут к Богу отшельники и святые. Но кому это не дано, у того другое предназначение: он вынужден идти к Богу и осуществлять смысл своей жизни сразу двумя путями – пытаться по мере сил неуклонно идти прямо к Богу и возвращать в себе Его силу и вместе с тем идти к нему через переработку и совершенствование мирских сил в себе и вокруг себя, через приспособление их всех к служению Богу.

Таков путь мирянина. И на этом пути необходимо и правомерно возникает та двойственность, в силу которой отречение от мира должно сочетаться с любовным соучастием в нем, с усилием его же средствами содействовать его приближению к вечной правде.

Другими словами, существует истинное и ложное отречение от мира. Истинное заключается в действительном подавлении в себе мирских страстей, в свободе от них, в ясном и действительно подтверждаемом усмотрении призрачности всех мирских благ. Ложное отречение состоит в фактическом пользовании жизненными благами, в рабстве перед миром и желании вместе с тем не соучаствовать действительно в жизни мира и наружно не соприкасаться с его греховностью. При таком мнимом отречении человек, стараясь воздерживаться от внешнего соучастия в грехах мира, но пользуясь его благами, грешит на самом деле больше, чем тот, кто, соучаствуя в мире и обременяя себя его греховностью, стремится в самом этом соучастии к конечному преодолению греховности» (135: 118, 119).

Приведем также мнение Н. Д. Гурьева о соотношении греховности, как общего источника греха, и собственно греха, как проявления этой греховности. «Соотношение общей греховности и конкретного греха можно уподобить соотношению между давлением жидкости в трубе и ее прорывами в слабых местах: такой прорыв будет вероятен при высоком давлении и совершенно невозможен, если давления нет. Понимание этого отразилось в поговорке “где тонко, там и рвется”. “Починка трубы” в данном конкретном месте не устраняет возможность аварии, пока сохраняется давление. Точно так же человек, чья греховность воплощалась в чревоугодии, может “починить” трубу и ограничить прием пищи, но тогда греховность “прорвет трубу” раздражительностью, жадностью, а “починка” в этих местах “прорвет ту же самую трубу” тщеславием, самолюбием и прочим. Так будет продолжаться, пока греховность наличествует...

Можно сказать, что всякий грех является воплощением греховности, воплощением устремленности желаний и внимания человека ко внешнему. Будучи направлен на внешнее

и во внешнее, всякий грех представляет из себя ту или иную форму самоутверждения человека в окружающем мире, способ расширения границ своего влияния и возможностей. На границе между сферой влияния человека и остальным миром обычно возникают неприятные, ему неподвластные ситуации, возникают конфликты. Но при этом увеличивается протяженность ее границ и неизбежно возрастает число возникающих конфликтов. Поскольку такое “расширение” используется для получения приятных ощущений, вредность греха не сразу делается очевидной. Святые отцы говорят, что всякий грех сладок и приятен, а плоды его горьки, отвратительны и непереносимы»¹⁷⁵ (173: 25, 27). Св. Андрей Критский пишет: «Вместо Евы чувственной во мне восстала Ева мысленная – страстный плотский помысел, обольщающий приятным, но вкусу доставляющий всегда горький напиток» (Андрей Критский. Великий Канон, читаемый в понедельник первой недели Святого и Великого поста. Песнь 1). (По данному вопросу см. также приложение 7).

Протоиерей Владислав Свешников определяет греховность как «падшесть человеческой природы на нравственном материале», как «склонность личности и человечества вообще к греховным, то есть искаженным нормам, установкам и практике нравственной жизни» (174: 64).

Вообще, греховность, вошедшая в природу человека после первородного греха, – это стремление (склонность) человека (точнее его сердца, ума, воли) ко греху. Психической основой (основанием, корнем) греховности является стремление (желание) получать удовольствие от мыслей и действий, которые, по своей сути, являются греховными. Иначе говоря, возможность получать удовольствие от греха, заложенная в природе человека, превратилась, после его грехопадения в раю, в склонность (приверженность, побуждение) именно к такому виду удовольствий. То что у праведного человека будет вызывать отвращение, у подверженного греху будет вызывать удовольствие, наслаждение и счастье, переходящие в любовь, например, к славе земной (славолюбие), власти (властолюбие),

похотливым утехам (сластолюбие) и, как одному из средств достижения всего этого, – к богатству (сребролюбие).

Отметим, что «греха и страсти, естественно, нет в природе человека, Бог не творец страстей. Добродетели же многие даровал Он нашей природе... И да постыдятся те, которые извиняют неделание добродетелей своим бессилием» (прп. Иоанн Лествичник) (цит. по 131: 491). «Бог не есть виновник зла. Он даровал человеку разум, способность различать добро и зло, и самовластие; злые же страсти рождаются уже от нерадения и беспечности людей. Отнюдь не виновен в них Бог. По свободному выбору воли демоны сделались злыми, равно как и большая часть людей» (прп. Антоний Великий) (цит. по 99: 75). «Зла нет в естестве, и нет никого злого по естеству, ибо Бог не сотворил ничего злого. Но когда кто с похотением сердечным вносит в себя образ зла, тогда оно, несмотря на то, что не есть в естестве, начинает быть в таком виде, как возжелал сего тот, кто так делает» (блж. Диадокх, епископ Фотикийский) (цит. по 152: 11). «... Человек не был создан вместе со страстями, как они проявляются сегодня в плотском человеке, лишенном действия Всесвятого Духа. Страсти не имеют ни сущности, ни бытия. Страсть подобна мраку, который не существует сам по себе, но есть отсутствие света. “Душа, по сластолюбию уклонившись от добродетелей, водворяет в себе страсти и укрепляет их против себя” (Авва Дорофей. С. 144). Таким образом, можно сказать, что страсти представляют собой извращение душевных сил. Бог не создал человека вместе с постыдными страстями... Естественное состояние человека заключается в присутствии добродетелей, в то время как страсти есть состояние противоестественное» (48: 251).

«Авва Дорофей различает три состояния человека в отношении страстей. «Есть три состояния в человеке: он или действует по страсти (греховная склонность), или сопротивляется ей, или искореняет ее. Действует по страсти тот кто приводит ее в исполнение, удовлетворяется ей. Сопротивляется ей тот, кто не действует по ней и не отсекает ее, но благоразумно минует как бы страсть, однако имеет ее в

себе. А искореняет страсть тот, кто подвизается и действует против страсти.

Действующий по страсти подобен человеку, который будучи поражен от врага своего стрелами, берет из и собственными руками вонзает их в свое сердце. Сопrotивляющийся страсти подобен осыпаемому стрелами от врага, но облеченному в броню, и потому не получающему ран. А искореняющий страсть подобен тому, кто, будучи осыпая стрелами врага своего, сокрушает их, или возвращает в сердце врага...» (цит. по 137. См. листок от 2 ноября по новому стилю).

«Грех не есть существенное свойство нашей природы, но уклонение от нее. Подобно тому, как и болезнь и уродство не присущи нашей природе, но противоестественны, так и деятельность, направленную к злу, нужно признать искажением врожденного нам добра» (свт. Григорий Нисский) (цит. по 117 со ссылкой на: Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского, епископа. М., 1871. Ч. 8. С. 467).

Прп. Иоанн Лествичник говорит: «Бог не есть ни виновник, ни творец зла. Посему заблуждают те, которые говорят, что некоторые из страстей естественны душе; они не разумеют того, что мы сами природные свойства к добру превратили в страсти. По естеству, например, мы имеем семя для чадородия; а мы употребляем оное на незаконное сладострастие. По естеству есть в нас и гнев, на древнего одного змия; а мы употребляем оный против ближнего. Нам дана ревность для того, чтобы мы ревновали добродетелям; а мы ревнуем порокам. От естества есть в душе желание славы, но только горней. Естественна и гордиться, но над одними бесами. Подобным образом естественно душе и радоваться, но о Господе и о благих деяниях ближнего. Получили мы и памятозлобие, но только на врагов души нашей. По естеству желаем мы пищи, но для того, чтобы поддержать жизнь, а не для сластолюбия» (87: 207. Слово 26, гл. 155).

В соответствии со сказанным, совершенство Адама, до его грехопадения, следует понимать в его природных качествах (в частности, уме и отсутствии внутренних соблазнов), но не в стремлении к подобию Божию. Некоторые люди, не обладая

такими природными совершенствами, как Адам, и рождаясь с греховной природой (природным уклонением ко греху)¹⁷⁶, тем ни менее, становятся великими святыми. Поэтому, такие люди, много уступая Адаму в природных качествах, в то же время, много превосходят его в стремлении от богообразия к богоуподоблению.

5.3.2. Классификация страстей

Святые отцы (преподобные Иоанн Кассиан Римлянин, Нил Синайский, Иоанн Лествичник, Ефрем Сирианин, Иоанн Дамаскин) в качестве главных называют восемь страстей (духов зла, страстных помыслов): чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость (131: 18, 224–259, 365, 485, 501–536; 175; 87: 180 – см. Слово 26, гл. 3)¹⁷⁷. По поводу количества главных страстей прп. Иоанн Лествичник говорит: «Некоторые имеют обыкновение писать о тщеславии в особенной главе, и отделять оное от гордости; посему и говорят они, что начальных и главных греховных помыслов восемь. Но Григорий Богослов и другие насчитывают их семь. С ними и я более согласен; ибо кто, победив тщеславие, может быть обладаем гордостью? Между сими страстями такое же различие, какое между отроком и мужем, между пшеницею и хлебом; ибо тщеславие есть начало, а гордость конец» (87: 1. Слово 22, гл. 1). Заметим, что: «один из первых церковных писателей, различавших тщеславие от гордости, есть Кассиан. Он считал восемь главных страстей, между коими поставлял тщеславие седьмою страстию, а гордость – восьмою. Святой же Григорий Богослов в 39 слове, на Богоявление Господне, говорит, что есть семь духов злобы, как семь же считается и духов добродетелей (Творения Григория Богослова. М., 1844. С. 259. Ч. 3.)» (87: 293. См. примечание «щ» к Слову 22, гл. 1).

Прп. Иоанн Кассиан Римлянин отмечает различные виды страстей: «Страсти бывают двух родов: естественные, вырождающиеся из естественных потребностей, как например чревоугодие и блуд, и не естественные, не коренящиеся в естестве, как например сребролюбие. Действия же их проявляются четверою: некоторые действуют только в теле и через тело, как чревоугодие и блуд, а некоторые проявляются и без содействия тела, как тщеславие и гордость; далее, иные возбуждаются извне, как сребролюбие и гнев, а иные исходят из внутренних причин, как уныние и печаль. Подобное действие страстей подает повод допустить в них еще два рода, деля их

на плотские и душевные: плотские в теле зарождаются и тело питают и услаждают; а душевные из душевных склонностей исходят и душу питают, на тело же нередко действуют разрушительно. Эти последние врачуются простым врачеванием сердца внутренним; а плотские двояким лекарством врачуются – и внешним и внутренним.

Поясним нечто из сказанного более пространным рассуждением. Страсти чревоугодия и блуда, коренясь в теле, возбуждаются иногда без содействия души, по одному раздражению потребностей, из которых исходят, но влекут и душу по ее связи с телом... Тщеславие и гордость зарождаются в душе без посредства тела. Ибо какую нужду имеет тщеславие в телесном, когда из-за одного желания похвал и славы доводит до падения плененную им душу? Или какое телесное действие имело место в возгордении Люцифера, когда он зачал его в одной душе и в помышлении, как говорит пророк: “А говорил в сердце своем: взожду на небо... буду подобен Всевышнему” (Ис. 14: 13, 14). Не имел он в такой гордости подстрекателя извне; она и зародилась и созрела вся внутри него» (цит. по 131: 18, 19).

Прп. Антоний Великий самыми злыми страстями души считает «ненасытное желание богатства и удовольствий, славолубие и тщеславие при неведении истины» (слово 4. Цит. по 99: 59). В другом месте он называет самыми большими страстями чревоугодие и ненасытное желание житейских благ (99: 72).

«По свидетельству преподобного Аввы Дорофея, “все отцы говорят, что всякая страсть рождается от сих трех причин: от славолубия, сребролюбия, сластолюбия¹⁷⁸”» (72: 37).

Свт. Григорий Нисский называет корнем всех зол сребролюбие: «Привлекательность вещества кажется для сребролюбцев добром, но корень всем злым (всех зол – П. Д.) оказывается сребролюбие (1Тим. 6: 10)»¹⁷⁹ (133: 65). То же говорит и прп. Иоанн Лествичник: «Сребролюбие есть и называется корень всем злым (1Тим. 6, 10); и оно действительно такого, ибо производит ненависть, хищения, зависть,

разлучения, вражды, смущения, злопамятство, жестокость и убийства» (87: 141. Слово 17, гл. 14).

Прп. Иоанн Лествичник также учит, что главой, начальником и дверью страстей является объединение: «Начальник бесов есть падший денница; а глава страстей есть объединение» (87: 119. Слово 14, гл. 30); «Спросим же и сего нашего врага, паче же главного начальника наших злых врагов, дверь страстей, т.е. объединение. Сию причину падения Адамова, гибели Исава, пагубы Израильян, обнажения Ноева, истребления Гоморрян, Лотова кровосмешения, погубления сынов Илии священника, и руководителя ко всяким мерзостям» (87: 121. См. Слово 14, гл. 34). При этом прп. отец самой лютой из всех страстей называет отчаяние (87: 121. Слово 14, гл. 36), а гордость считает страстью, которая:

- способна по своей силе заменить все другие страсти: «... бесы с намерением отступают от нас, оставляя беса гордости, который один заменяет собою всех прочих» (87: 121. Слово 15, гл. 62); «Один почтенный муж сказал мне: положим, что есть двенадцать бесчестных страстей; если произвольно возлюбишь одну из них, то есть гордость, то и одна сия наполнит место прочих одиннадцати» (87: 157. Слово 23, гл. 5);

- является начальницей и совершительницей всех зол (87: 156. Слово 22, гл. 45), а также родительницей всех страстей (87: 160. Слово 23, гл. 38). В другом месте прп. отец говорит: «Сластолюбие и лукавство суть родительницы всех зол; одержимый ими не узрит Господа; но и удаление от первого, без удаления от второго, не принесет нам никакой пользы (87: 189. Слово 26, гл. 50). По мнению блаженного Фалассия: «Предшествует всем страстям самолюбие; после же всех их следует гордость.

Три главнейшие страсти греховные порождение свое имеют из страсти самолюбия.

Эти три суть: чревоугодие, тщеславие и сребролюбие, из которых исходят все другие страсти.

За чревоугодием следует блуд, за тщеславием – гордость, прочие же – за всеми тремя.

За всеми тремя последуют – печаль, гнев, злопамятство, зависть, лень и прочие...» (Аввы Фалассия о любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу. Сотня первая, п.п. 86–90) (152: 306).

Протоиерей Александр Мень полагает, что человека больше всего соблазняет власть (то есть стремление к власти является доминирующей страстью): «Воля к власти – самый серьезный импульс и самый тяжелый грех человека. За всеми социальными, политическими, культурными битвами стоит воля к власти.

Фрейд напрасно считал, что в основе всего лежит либидо, секс. Ничего подобного! Миллионы людей отказывались от брака, но от власти никто никогда не отказывался. Об этом всегда нужно помнить. Вся человеческая цивилизация построена на грехопадении, на первородном грехе, она сохранила в себе вот этот импульс власти. Подумайте: ведь всякая магия была построена на стремлении властвовать над природой и человеком, так же, как и наша техническая цивилизация. С точки зрения властолюбия можно описать всю мировую историю, и это будет правда.

Проанализируйте любое выдающееся событие истории, и вы увидите, какую колоссальную роль играла в нем жажда власти. Этот импульс не оставляет человека до старости. Он может уже не интересоваться пищей, не интересоваться многими жизненными удовольствиями, он может уже еле двигаться, но власть остается единственным и последним, что ему мило и дорого» (107: 72, 73). Аналогичное мнение высказывает и протопресвитер Михаил Помазанский: «И современные психологические наблюдения приводят исследователей к выводу, что похоть и гордость (жажда превосходства над другими) являются главными рычагами стремлений современного падшего человека, даже когда они глубоко скрыты в душе и не выступают в сознании явно» (41: 140). Отметим, что «грехопадение было первым моментом, когда в человеке восторжествовала воля к власти...» (107: 73). Иначе говоря, в грехопадении, впервые в роде человеческом, проявилась страсть (жажда) власти, как желания обладать

дополнительной возможностью – стать как боги, знающие добро и зло. Свт. Григорий Богослов связывает эту страсть, гнездящуюся в потомках Адама, с первородным грехом: «Если в отношении к Богу первородный грех выразился идолопоклонством и язычеством, то во взаимных отношениях людей дает почувствовать себя преобладанием (между людьми – П. Д.)» (120: 311 со ссылкой на свт. Григория Богослова).

Как видно из приведенных выше высказываний о страстях, в них имеются некоторые различия в определении основных страстей. Однако здесь нет существенных расхождений. Это отчасти объясняется тем, что многие страсти связаны друг с другом. Так, например, страсть стяжания денег обусловлена не собственно желанием их накопления, а желанием с их помощью достичь большей власти, большей славы, иметь больше возможностей удовлетворять свои похоти. Иными словами, сребролюбие обусловлено властолюбием, славолубием, сластолюбием. Кроме того, одни страсти являются порождением других. Вот как об этом говорится в «Лестнице»: «Некоторые в недоумении предложили мне (Иоанну Лествичнику – П. В.) на рассмотрение неудоборешимый вопрос, превосходящий разум всех мне подобных, и рассуждения о котором я не находил ни в одной из дошедших до меня книг. Какие собственно исчадия, говорили они, рождаются от восьми главных страстных помыслов, и какой из трех главнейших родитель каждому из пяти прочих? Я же, в ответ на это недоумение, предложил похвальное неведение; и тогда от преподобнейших оных мужей получил такое вразумление: “Матерь блуда есть объедение; уныния же матерь – тщеславие; печаль же и гнев рождаются от трех главнейших страстей (от сластолюбия, славолубия и сребролюбия); матерь гордости – тщеславие”.

На сие слово достопамятных оных мужей я отвечал прошением научить меня, какие грехи происходят от восьми главных страстей? И какой именно, и от которой из них рождается? Сии бесстрастные отцы благосклонно на это сказали, что в безумных страстях нет порядка или разума, но всякое бесчиние и неустройство. Блаженные отцы

подтверждали сие весьма убедительными доказательствами, представляя многие достовернейшие примеры, из коих некоторые помещаем в настоящем слове, чтобы от них получить вразумление для правильного суждения и о прочем.

Безвременный смех, например, иногда рождается от беса блуда; а иногда от тщеславия, когда человек сам себя внутренне бесстыдно хвалит; иногда же смех рождается и от наслаждения (пищею).

Многий сон происходит иногда от насыщения; иногда же от поста, когда постящиеся возносятся; иногда от уныния, а иногда и просто от естества.

Многословие происходит иногда от объедения, а иногда от тщеславия.

Уныние происходит иногда от наслаждения; а иногда от того, что страха Божия нет в человеке.

Хула есть собственно дочь гордости; а часто рождается и от того, что мы ближнего в том же осуждали; или от безвременной зависти бесов.

Жестокосердие рождается иногда от насыщения; иногда от бесчувствия; а иногда от пристрастия. Пристрастие же опять иногда от блуда, иногда от сребролюбия, иногда от объедения, иногда от тщеславия, и от многих других причин.

Лукавство происходит от возношения и от гнева.

Лицемерие – от самоугодия и самочиния» (87: 187,188. Слово 26, гл. 39–48). При этом «сластолюбие и лукавство суть родительницы всех зол» (87: 189. Слово 26, гл. 50).

По вопросу разделения страстей на душевные и телесные прп. Ефрем Сирианин говорит: «Душевные страсти суть забвение, леность и неведение. Сими тремя страстями омрачаемое око душевное, то есть ум, подпадает господству других страстей, каковы суть нечестие, неправоверие, то есть всякая ересь, хула, раздражительность, гнев, досада, вспыльчивость, человеконенавистничество, помятозлобие, клевета, осуждение, неразумная печаль, страх, боязнь, раздор, ревность, зависть, тщеславие, гордость, лицемерие, ложь, неверие, неблагоразумие, неразборчивость, недальновидность, ненасытность, любостяжание, леность, притязательность,

пристрастие, привязанность к земному, уныние, малодушие, неблагодарность, ропот, кичение, самомнение, запальчивость, высокомерие, любоначалие, человекоугodie, коварство, бесстыдство, нечувствительность, ласкательство, скрытность, насмешливость, двоедушие, соизволение на грех по страсти, непрестанное помышление о грехах, скитание помыслов, самолюбие – мать всего худшего, сребролюбие – корень всех пороков, злонравие и лукавство.

Телесные же страсти суть чревоугодие, прожорство, роскошь, пьянство, ядение в тайне, разные роды сластолюбия, блуд, прелюбодеяние, распутство, нечистота, кровосмешение, детораствление, скотоложство, худые пожелания и всякие противоестественные и постыдные страсти, воровство, святотатство, разбой, убийство по зависти или в неразумном раздражении, всякое телесное успокоение, удовлетворение хотениям плоти, особенно в здоровом состоянии тела, волшебство, ворожбы, чародеяния, гадания, предвещание, щегольство, легкомыслие, нега, страсть к нарядам, натирание лица, предосудительное распутство, игра в кости, пристрастная преданность мирским удовольствиям, жизнь плотоугодная, одебеляющая ум, делающая его оземленившимся и скотоподобным и никак не допускающая возвести взор к Богу и к делам добродетелей... корнем же всех зол и, как сказал бы иной, первую причину, служат сластолюбие, славолюбие и сребролюбие, от которых рождается все худое» (цит. по 131: 359, 360).

Прп. Антоний Великий о душевных страстях пишет: «Умный человек борим бывает страстями душевными через чувства (телесные), кои есть у разумных тварей. Телесных чувств есть пять: зрение, обоняние, вкус и осязание. Через сии пять чувств подпадая четверем своим собственным страстям, бедная душа берется в плен. Эти четыре страсти душевные – тщеславие, жажда утех, гнев и страх» (цит. по 99: 73).

Заметим, что добродетели, также (как и страсти) разделяются на телесные и душевные. Прп. Максим Исповедник говорит об этом так: «Из добродетелей иные суть телесные, а иные душевные. Телесные суть: пост, бдение,

спание на голой земле, служение, рукоделие, чтобы не быть в тягость другим, или для подаяний и прочее. А душевные суть: любовь, великодушие, кротость, воздержание, молитва и прочее. И так если случится, что по какой-либо нужде или состоянию телесному, например, по болезни или по другой подобной причине, мы не сможем исполнить выше показанных телесных добродетелей, то то имеем снисходительное прощение от Господа, ведущего и причины тому; не исполняя же добродетелей душевных, никакого не будем иметь извинения, ибо они не подлежат таковым препятствиям» (прп. Максим Исповедник) (цит. по 152: 186, 187).

5.4. О соотношении духовного и физического состояния человека до и после грехопадения в раю

Таким образом, после первородного греха духовное и физическое состояние человека резко изменилось на противоположное. Так, например:

до падения: а) благодать была внутри человека, а соблазн – вне его; б) человек вел праведную жизнь, при возможности грешить. Иными словами, праведность была в действиях человека, а грех – в возможности человека, или праведность была как действительность, а грех – как возможность; в) физическое состояние человека (состояние тела) находилось в возможности бессмертия;

после падения: а) благодать стала вне человека, а соблазн – внутри его; б) человек стал грешить, при возможности вести праведную жизнь. Иными словами, грех стал в действиях человека, а праведность – в возможности человека, или грех стал как действительность, а праведность – как возможность; б) физическое состояние человека стало находится в невозможности бессмертия.

При этом у прародителей в раю в начале не было похотей плоти, или страстей. Они впервые появились перед вкушением запретного плода в виде греховных чувств и желаний (см. разделы 3.1.3, 3.2, 3.3 и приложение 4).

Свт. Тихон Задонский по данному вопросу пишет: «Был человек подлинно блажен, но потерял свое блаженство. Был подобен Богу, по образу Божию и по подобию сотворен, но “приложися скотом несмысленным, и уподобился им” (Пс. 48: 21). Был нетленен, но сотворился тленным; был бессмертным, но сотворился смертным: “Ибо возмездие за грех – смерть” (Рим. 6: 23). Был премудр, но сделался безумен. Был богат, но сделался нищ. Был красен, но сделался безобразен. Был свят и чист, но сделался сквернен и нечист. Был храмом и жилищем Святого Духа, но сделался обиталищем нечистых духов. Был господин и обладатель, но сделался рабом и пленником. Был жителем пресладкого рая, яко царь прекрасного дворца; но

изгнан в мир сей, яко в ссылку. Толикаго блаженства лишился, и толикому неблагополучию подпал человек» (24: 50 со ссылкой на: Творения Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 217).

Глава 6. Причина передачи последствий первородного греха потомкам Адама и Евы

Если не будешь стараться исполнять все слова закона сего, написанные в книге сей, и не будешь бояться сего славного и страшного имени Господа Бога твоего, то Господь поразит тебя и потомство твое необычайными язвами, язвами великими и постоянными, и болезнями злыми и постоянными...

(Втор. 28: 58, 59)

6.1. Различные точки зрения на причину передачи последствий первородного греха от родителей к детям

6.1.1. Первая точка зрения

Первая точка зрения заключается в следующем. Все потомки прародителей, не участвуя лично в их грехе и, вследствие этого, не имея за него личной вины перед Богом¹⁸⁰, испытывают на себе последствия данного греха (то зло, причиной которого является данный грех), как наказание за него. Иными словами, первородный грех, как и грех вообще, связан с определенным наказанием¹⁸¹, как причина со своим следствием. При этом тяжесть последствий первородного греха, включая их распространение на весь род человеческий, обусловлена особой тяжестью самого грехопадения.

Приведем обоснование такого мнения. В начале отметим, что, в общем случае, связь между личным грехом и наказанием личности не является взаимнооднозначной. Ибо, данное наказание данного человека может и не являться следствием его личного греха (личной вины), или наказание личности не всегда связано с ее личным грехом. Действительно, из Священного Писания следует, что за грех или праведность (плохие или добрые дела) одних людей, других – может постигнуть, соответственно, милость или гнев Божий. При этом, данные люди могут даже и не находиться в родственных отношениях. Так, например: за то, что царь Давид приказал исчислить Израильтян, Господь, по выбору Давида из трех предложенных ему Господом наказаний, наслал язву на Израильтян и умерло семьдесят тысяч человек (2Цар. 24:10–17; 1Пар. 21:1–17)¹⁸². За то, что фараон не хотел отпускать сынов Израилевых из Египта, Господь насылал на землю Египетскую различные казни (Исх. 7: 20, 21; 8: 6; 8: 17; 8: 24; 9: 6; 9: 10; 9: 23–26; 10: 22–23; 12: 29–30), в том числе смерть египетских первенцев (Исх. 12: 29–30). С другой стороны: Господь обещал Аврааму, что пощадит всех жителей города Содома, включая и погрязших в грехах, ради десяти праведников, если таковые найдутся в городе (Быт. 18: 32); в Иер. 5: 1 говорится, что Господь пощадил бы Иерусалим, если бы в нем нашелся человек, соблюдающий правду и ищущий истину. В Священном

Писании неоднократно приводятся сведения и о влиянии греха (вины) отцов на судьбу их детей. Так, например, за грех царя Давида (2Цар. 11: 1–17), который сделал зло в очах Господа (2Цар. 11: 26), поразил Господь дитя, которое родила жена Урии Давиду, и оно заболело (2Цар. 12: 15) и на седьмой день дитя умерло (2Цар. 12: 18). В Писании также прямо сказано о наказании детей за грех (вину) их отцов¹⁸³.

Старец Паисий Святогорец по данному вопросу пишет: «Может случиться, что в какой-то семье дет или бабушка совершали какие-то несправедливые поступки, но на них самих это никак не отразилось. Однако наказание постигает их детей или внуков, которые заболевают и бывают вынуждены растратить на врачей то, что было собрано неправдой, чтобы таким образом оплатить долги предков. Помню одну семью, на которую обрушилось многие напастей. Сначала тяжелая болезнь поразила главу семьи: несколько лет он промучился, будучи прикованным к постели, и после этого умер. Затем умерла его жена и дети – один за другим. Недавно умер и последний – пятый ребенок. Эта семья была прежде очень богатой, но дошла до нищеты, потому что для того, чтобы заплатить врачам и покрыть разные другие расходы, они распродавали все, что имели, за бесценок. “Почему же на них сыплется столько болезней и бед?” – удивлялся я. С некоторыми членами этой семьи я был знаком. По ним было видно, что их беды не имеют ничего общего с теми благословенными испытаниями, которые посылает своим избранникам Бог. “Скорее всего, – подумал я, – в их случаи вступили в действие духовные Божии законы”. Для того, чтобы развеять сомнения, я постарался расспросить об их семье некоторых достойных доверия стариков – их земляков, которые рассказали мне следующее. Глава этой семьи получил от своего отца какое-то наследство и впоследствии увеличил его, совершая разные несправедливые деяния. Например, какая-то вдова просила у него займы денег, чтобы выдать замуж свою дочь. Свой долг она вернула бы после уборки и обмола хлеба. Он же давал ей деньги при условии, что она переписет на его имя свой участок под строительство дома. Будучи в нужде,

несчастливая давала ему все, что он просил. Другой человек просил займы для того, чтобы уплатить долг банку. Взятые деньги он вернул бы после уборки хлопка, но несправедливый глава семьи не соглашался и требовал взамен целое поле. Несчастный, боясь преследований со стороны банка, отдавал ему свое поле. Третий просил одолжить немного денег, чтобы заплатить врачам, и злой заимодавец требовал у него корову. Бедняк отдавал все то, что он просил. Таким способом этот человек сколотил себе немалое состояние. Однако весь ропот страдальцев ударил не только по нему самому и его жене, но даже и по детям. Таким образом, вступили в действие духовные законы, и самим членам семьи несправедливого богача пришлось оказаться в шкуре тех, кто был обижен ими. Так, для оплаты врачей и прочих расходов, связанных с болезнями, несчастными случаями и другими бедами, они за бесценок распродали все, что имели. Из больших богачей они превратились в нищих, и ушли из жизни все – один за другим. Конечно, Бог будет судить в соответствии со Своей великой любовью и справедливостью. А те, кто, находясь в нужде, были вынуждены продать последнее, чтобы заплатить врачам или кому-то еще, и из-за этого обнищали, получают мзду в соответствии с той неправдой, которую они претерпели. Люди же несправедливые, претерпевая такие несчастья, оплачивают ими свои долги перед Богом» (из бесед со старцем Паисием Святогорцем) (83: 202. См. статью «Несправедливость – великий грех»).

Такое положение (о наказании детей за грехи их отцов), по-видимому, считается столь естественным (обычным), что противоположное (не соблюдение этого) даже требует специального пояснения: «Вы говорите: “почему же сын не понесет вины отца своего? Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и выполняет их; он будет жив¹⁸⁴... сын не понесет вины отца”...» (Иез. 18: 19)¹⁸⁵.

Вот как объясняет это положение (о наказании одних людей за грехи других) архимандрит Платон (Игумнов): «... Воздаяние за преступление или за добродетельный поступок отдельного человека относилось в Ветхом Завете к целой общности людей.

Источником этой идеи служил характер семейных отношений, но более важной причиной было то, что Бог избрал Израиль и заключил с ним Завет именно как с избранным и святым народом, а не как с отдельными личностями. Поэтому Бог мог наказать народ за грех одного человека и дать благословение и награду за личную праведность другого человека. Очевидный пример всеобщего наказания – история падения человека. Но есть много других подтверждений. Убийство, совершенное Каином, вызвало умножение беззаконий во всем его роде. Даже царь Давид своим прегрешением обрек своего сына, родившегося от незаконного союза, на смерть и свой царский род на непрерывные войны и бедствия (2Цар. 12: 7–14). Не только ближайшие потомки, но даже целый род может быть наказан за грех одного из его представителей. Классическое изречение о наказании, отмеренном Богом заведомо неповинным потомкам грешников, мы находим в книге Исход; тем более Его милость и прощение простираются на тысячи родов (Исх. 34: 7).

Таким образом понимание наград и наказаний в Ветхом Завете сводилось, главным образом, к благословениям в земной жизни и относилось больше к целому народу, чем к отдельной человеческой личности» (118: 98).

По мнению иеромонаха Анатолия (Берестова) «Мы все в этой жизни связаны единой жизненной цепочкой. Грех одного человека порождает и грехи, и последствия грехов – страдания, болезни, смерть других людей. К тому же человек уже часто рождается с болезнями – последствием грехов родителей, бабушек, дедушек, прадедушек т. д. Совершенно очевидно, что грехи одних людей приводят к тяжелым последствиям для здоровья всей последующей жизни и других людей. Вспомните, грехи одного человека, скажем Ленина, Гитлера, Сталина, приводили к страданиям многих и многих миллионов, десятков и, может быть сотен миллионов людей. И посмотрите, когда мы совершаем какой-то грех, от греха этого могут страдать совершенно незнакомые нам люди порой за тысячи километров от того места, в котором мы живем...» (91: 47).

Отметим, что возможность перехода последствий греха родителей на их детей является закономерностью, которая, в отличие от физических законов, открываемых людьми, открыта нам Самим Богом. В связи с этим, данная закономерность, столь много раз указанная в Библии, по-видимому, не должна вызывать каких-либо дополнительных вопросов, недоумений, сомнений и непонимания по сравнению с другими закономерностями, например, творением Богом милости до тысячи родов (Исх. 20: 6; 34: 7; Втор. 5: 10), или обещанием хорошего детям, родители которых делают угодное перед очами Господа (см., например, Втор. 12: 25, 28).

Далее, представляются достаточно очевидными логичность и нравственная справедливость того, что между тяжестью (величиной) греха и тяжестью (степенью, мерой) наказания за него (то есть какое именно зло постигнет людей непосредственно согрешивших и на какое количество родов распространится наказание) имеется взаимнооднозначная связь. Иными словами, величина греха и будет определять степень наказания, и, наоборот, по степени наказания можно будет судить и о величине греха. Поэтому особая тяжесть первородного греха и является причиной особой тяжести его последствий, охвативших весь человеческий род¹⁸⁶. С другой стороны, судя по последствиям первородного греха, его особая тяжесть также не вызывает сомнений.

Приведем пример, который дополнительно, косвенным образом, может указывать на степень падения прародителей. Как известно из Быт. 4: 1–8, Каин, первый из рожденных на земле людей, убил своего родного брата Авеля, второго рожденного на земле человека. Таким образом, жизнь первых рожденных на земле людей связана с убийством, являющимся, по христианским понятиям, одним из самых тяжких грехов, смертным грехом. Поскольку «способность же к рождению – это рождать из самого себя, то есть, из собственной сущности, подобного по природе» и «рождение состоит в том, что из существа рождающего выводится рождаемое, подобное по существу» (5: 88), причем подобное не только по роду и виду, но и по индивидуальным (личностным) свойствам¹⁸⁷ (именно на

этом принципе и построен так называемый естественный отбор и селекция, представляющая собой искусственный отбор), то можно предположить сколь большим было падение прародителей, созданных с возможностью святости и бессмертия, если их первый ребенок и первый рожденный человек стал первым убийцей.

Таким образом, из-за тяжести греха Адама и Евы весь род человеческий отпал от Бога. При этом применение особой меры наказания в отношении их потомков является закономерным следствием прародительского греха, не требующим каких-либо дополнительных объяснений и мотиваций¹⁸⁸.

Заметим, что такое мнение не противоречит Исх. 20: 5; 34: 6–7; Втор. 5: 9; Чис. 14: 18, где говорится о наказании детей за вину отцов только до третьего и четвертого рода. Это обусловлено тем, что о данном наказании говорится, как о наказании людей уже рожденных и живущих на земле, возможный грех которых вряд ли когда-либо сравнится по своей тяжести и последствиям с первородным грехом. Природа человека, искаженная грехопадением и содержащая семя тли¹⁸⁹, передается от родителей к их детям¹⁹⁰ в соответствии с указанным выше законом рождения, по которому рождаемый подобен рожающему. «Рожденное от плоти есть плоть (Ин. 3: 6 – П. Д.), то есть человек, родившийся от плотского, греховного человека, по своей природе остается таким же плотским, греховным человеком, как и родивший. Греховная порча передается наследственно путем греховного рождения от поколения к поколению» (10: 330, 331. Кн. 1).

6.1.2. Вторая точка зрения

Вторая точка зрения на причинно-следственную связь, объясняющую¹⁹¹ переход последствий первородного греха на всех потомков и, в частности, всеобщий характер смерти, основывается на том, что все потомки лично нравственно виновны в грехе своего прародителя¹⁹².

Такое мнение представляется нам неверным. Приведем обоснование этого.

Все подверглись смерти не потому, что согрешили в Адаме, а по закону преемства при рождении, которым Бог наделил все живые существа и согласно которому рождаемый является подобным рождающему. То есть от льва рождается лев, от человека – человек; в более общем виде: от млекопитающего – млекопитающее, от теплокровного – теплокровный; в предельно общем виде: от смертного – смертный.

Таким образом, как только прародители в результате грехопадения обрели телесную смертность, в то же самое мгновение и все их потомки, не принимавшие никакого личного участия в этом грехопадении, могли рождаться только смертными (см. ч. 2, гл. 7). Свт. Феофан Затворник, при толковании Рим. 5: 12, 15, 16, пишет: «Раньше Апостол говорил, что весь мир повинен гневу Божию, потому что все согрешили, а здесь объясняет, откуда произошла такая всеобщая греховность. Она началась с Адама. Смерть с грехом была связана первоначально определением Божиим. Дав заповедь Адаму, Бог сказал: как только согрешите, то умрете, или подпадете закону смерти. Они согрешили и подпали ему. После этого и дети рождались повинными тому же закону смерти. И вошла, таким образом, смерть в мир, по причине первого греха прародителей, ибо в нем все согрешили. Что Адам был родоначальников греха и смерти, Апостол показывает наглядно в следующих (13–14) стихах... В Адаме, по естественной необходимости и не согрешая подобно ему, все подлежали закону смерти... В Адаме все осуждены на смерть за одно его преступление» (163: 344, 345). Протопресвитер Иоанн

Мейендорф говорит: «... Святые отцы (особенно четко это можно проследить у Иоанна Златоуста, Григория Паламы, блаженного Феофилакта) отождествляют наследие грехопадения с наследованием, по сути дела, смертности, а не греховности; греховность видится лишь производной от смертности. Блж. Феодорит, упоминая слова 50-го псалма: во грехе родила меня мать моя, – отмечает, что это относится к общему греховному состоянию смертного человечества: “Сделавшись смертными, Адам и Ева зачали смертных детей, а смертные существа по необходимости подвластны страстям и страхам, радостям и печалям, гневу и ненависти”» (цит. по 111: 158).

С учетом сказанного, слова «в нем все согрешили » (Рим. 5:12) можно толковать следующим образом: Именно в Адаме (точнее, в прародителях) и содержалась та основа телесных качеств, которая передается, по закону преемства – через гены, от родителей к их детям. Как только тела прародителей стали смертными из-за греха, то и все их потомки также могли рождаться только смертными, то есть физическая природа человека повредилась. Далее, поскольку «в нем» (в Адаме), или в природе Адама (также как и Евы), после греха появился внутренний соблазн (уклонение ко греху), то и все их потомки могли рождаться только с уклонением ко греху, то есть повредилась и духовная природа человека. Таким образом слова «в нем все согрешили» означают: «в нем все подверглись греховному повреждению (духовному и физическому)» и, в частности, одному из его следствий – физической смерти. О связи греха и смерти в Писании, в частности, говорится: а сделанный грех рождает смерть (Иак.1: 15); грех вошел в мир, и грехом смерть (Рим. 5: 12); Ибо возмездие за грех – смерть (Рим. 6: 23).

Нравственно виновным за грех может быть только тот, кто либо сам совершил этот грех, либо содействовал (соблазном, понуждением, помощью) его совершению другим человеком. Другими словами, участвовал в том или ином виде в совершении греха. Поскольку «ни один из этих потомков (потомков Адама – П. Д.) лично не участвовал в грехопадении

своего прародителя» (97: 37), или «потомки Адама не участвовали своим сознанием и свободой в греховном действии Адама» (10: 328. Кн. 1 – см. 5-ю цитату в сн. 181), то, следовательно, потомки не могут быть виновными в этом.

Вообще, попытка принять причинно-следственную связь (закономерность), предполагающую вину потомков причиной перехода на них последствий первородного греха, сталкивается с серьезной проблемой. Здесь необходимо обосновать, в чем именно состоит эта вина (грех) потомков. Известное обоснование указанной вины потомков заключается в том, что «когда Адам согрешил... в лице его жили и действовали в то время, хотя еще и в зачаточном состоянии, все его потомки...» (97: 44)¹⁹³.

Однако, хотя с одной стороны и можно сказать, с определенной условностью, что все потомки находились в Адаме в состоянии возможного зачатия в будущем, с другой стороны, очевидно, что никто из них не мог находиться (жить) в Адаме в зачаточном состоянии и, тем более, действовать каким-либо образом. Отметим также, что слова «... без полного проявления в них (потомках – П. Д.) разума и свободной воли ...» (97: 45 – см. 3-ю цитату в сн. 194) предполагают, что будущие потомки Адама имели возможность частичного проявления разума и воли, а следовательно, и частичного участия в грехе их прародителя. Однако, нельзя уже сейчас участвовать в грехе и вообще в чем-либо, находясь при этом еще лишь в возможности будущего зачатия.

Точка зрения на то, что причиной перехода последствий первородного греха на потомков является их личный грех, по сути дела, основывается на замене однозначной связи греха и наказания за него (полагающей наличие наказания, если есть грех) взаимнооднозначной связью (дополнительно полагающей и наличие греха, если есть наказание). Иными словами, здесь считается, что, помимо обязательного личного наказания, если есть личный грех (вина), существует также и обязательное наличие личного греха, если есть личное наказание. Именно принятие такой взаимнооднозначности и обуславливает (инициирует) поиск личного греха для объяснения личного

наказания, в данном случае перехода последствий первородного греха на конкретных людей, лично не участвующих в этом грехе.

При этом, за наказания иногда принимаются и различные тяготы, связанные с испытанием. «В этом да убедит тебя Иов словом и страданиями своими. Он был непорочен, справедлив и богобоязнен (Иов. 1: 1), как свидетельствует о нем Писание. Однако же испросившей его (то есть диавол) поражает столь многими, непрерывными и щедрыми ударами, что из великого множества во все времена злострадавших и, как вероятно, несших тяжелые бедствия никто не сравнит несчастий своих с Иовыми. Ибо у Иова не только деньги, имущество, благочадие и многочадие, – что для всякого человека весьма дорого – не только, говорю, отъемлется все это, и при непрерывности бедствий нет времени слезам, но напоследок самое тело поражено неисцелимой и отвратительной для взора язвой. А в дополнение несчастий есть жена, подающая советы на худшее, старающаяся вместе с телом поразить и душу; есть искреннейшие друзья, жалкие утешители, как сам он говорит (Иов. 16: 2), а не податели врачевства, которые видят страдания, но, не зная тайны страданий, признают бедствие его не испытанием добродетели, но наказанием за грех, и не только содержат это в мыслях, но не стыдятся даже укорять его самым несчастьем, тогда как належало бы облегчить скорбь словами утешения, если бы Иов страдал и за грехи» (свт. Григорий Богослов) (31: 233, 234). Однако, как уже говорилось ранее, болезни человека, его страдания, несчастья, а также физические недостатки могут быть и без личного греха (см., например, сноски 158, 159, 183, 184; Иов.).

Свт. Григорий Богослов учит: «Что значит постигший нас удар (несчастья – П. Д.), и отчего он? Испытание ли это добродетели или истязание за грехи? Но хотя бы и не было это наказанием, – лучше принять за наказание и смириться под крепкую руку Божию, нежели превозноситься этим, как испытанием (Слово 15) » (31: 495). Архимандрит Амвросий (Юрасов) поясняет: «Но бывает, что болезни посылаются и святым людям не за грехи, а для большей святости»;

«Грешникам болезни даются за грехи, а праведникам – для большей святости» (177: 211, 212). По мнению митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова): «Бог хочет терпения и надежды, если подвергает душу лишению, для ее испытания и очищения» (179: 329). «Авва Исаия пишет: поскольку одинаковые случайности постигают грешных и праведных, то не должно думать, что все подвергающиеся несчастьям подвергаются им за какие-либо предшествовавшие грехи» (цит. по 99: 419). Старец Алексий (Соловьев) выражает эту мысль так: «Нет ничего удивительного, что ты страдаешь, это нужно, чтобы понять страдания других. Терпи... Христос, будучи безгрешным, терпел поношения от твари, а ты кто такая, чтобы не страдать? Знаешь ли ты, что душа очищается страданием; знаешь ли, что Христос помнит тебя, если он посещает тебя скорбями. Самой избрать путь жизни труднее всего. При вступлении в жизнь нужно молить Господа, чтобы Он управил твой путь. Он, Всевышний, всякому дает крест сообразно со склонностями человеческого сердца. Кто тебе сказал, что Бог наказывает людей за грехи, как принято у нас часто говорить при виде ближнего, впавшего в какую-либо беду или болезнь. Нет, пути Господни неисповедимы. Нам, грешным, не надо знать, почему Всесильный Христос часто допускает непостижимые для человеческого ума как бы несправедливости. Он знает, что Он делает и для чего. Ученики Христовы никогда не думали, что Христос даст им счастье, в смысле земного благополучия. Они были счастливы лишь духовным общением со Сладчайшим своим Учителем... Христос мог избежать Своего страдания, однако Он Сам добровольно пошел на крест. Бог любит особенно тех, кто добровольно идет на страдания Христа ради...» (цит. по 145: 346). Свт. Иоанн Максимович (архиепископ Черниговский, впоследствии митрополит Тобольский и Сибирский) говорит: «...Каждый из нас в нуждах своих обязан увещевать самого себя, говоря или думая так: “Это послано мне праведным судом Божиим или в наказание за грехи мои, или для наставления меня в добродетельной жизни, или же для большей награды небесной...”» (143: 493, 494).

Заметим, что и преждевременная смерть человека также может не являться следствием значительности совершенных им грехов. В Евангелие от Луки об этом говорится следующее: «В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете. Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13: 1–5) (ср.: 2Мак. 12: 39–42 – см. 4-й абзац сн. 182).

6.1.3. Третья точка зрения

Рассмотрим теперь мнение, по которому потомки считаются, с одной стороны, не виновными в грехе прародителей, так как «не участвовали своим сознанием и свободой в греховном действии Адама» (10: 328. Кн. 1), а с другой – виновными перед Богом за свою прирожденную греховность, или наследственную греховную поврежденность своей природы¹⁹⁴.

Согласно протоиерею Николаю Малиновскому, поврежденная духовная природа человека (повреждение сердца, ума и воли), или прирожденная греховность его природы (наследственная порча природы, прирожденное греховное естество), то есть склонность ко греху (греховная склонность), является одним из наказаний как прародителей, так и их потомков «со стороны правды Божий за грех (прародителей – П. Д.)» (10: 317–320. Кн. 1).

Однако, данное состояние потомков, являющееся Божиим наказанием за вину прародителей, не может одновременно являться и собственно виной перед Богом, требующей дополнительного наказания, так как нельзя наказывать только за собственно предыдущее наказание. Иначе говоря, греховное состояние – это следствие гнева Божия в отношении греха прародителей, и оно не может являться одновременно с этим и причиной гнева Божия в отношении их потомков. Кроме того, греховная природа дается потомкам при зачатии без их ведома (согласия, участия) и, вследствие этого, а также с учетом вышесказанного, не может быть вменена им в вину.

«Вы говорите: “почему же сын не понесет вины отца своего?” Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и исполняет их; он будет жив. Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и останется» (Иез. 18: 19).

«Зависящее от природы, – говорит св. Ефрем Сирин, – непреложно, оно не заслуживает ни почестей, ни наказаний;

никто никогда не был обвиняем в том, что он бел или черен, велик или мал ростом, потому что сие не в нашем произволении. А в нашем произволении наказания и почести; потому что для сего есть потребность в том и другом, как в нашей воле и хотении, так в Божием содействии и защите...» (116: 396). Аналогичного мнения (о невменении в вину необходимых явлений в человеческом роде) придерживается и сам протоиерей Николай Малиновский: «Признавать, в частности, седалищем греха тело или плоть значило бы ... усвоить ему значение зла физического как явления естественного и притом необходимого в человеческом роде, а отсюда – невменяемого (в вину – П. Д.)» (10: 342. Кн. 1).

Иными словами, потомки не могут нести ответственность за свою греховную природу, если она является необходимым аспектом (атрибутом) человека и даётся ему принудительно, без его воли. Они ответственны лишь за проявления этой греховности в виде личных грехов, уже зависящих, в том числе, и от них самих. Таким образом, греховная природа потомков является не виной их, а бедой их.

Также отметим, что из Еф. 2: 3 не следует виновность перед Богом за прирожденную греховность, как это указывается в 10: 327. Кн. 1 (см. 1-ю цитату в сн. 181). Слова «... и были по природе чадами гнева...» в Еф. 2: 3 не означают что гнев Божий распространяется именно на потомков Адама за их греховную поврежденность природы. Они означают, что на потомков распространяется не собственно гнев Божий, а последствия гнева на прародителей за нарушение ими в раю заповеди Божией. Последствия в виде определенного состояния потомков, заключающегося в уклонении ко греху и передающегося им по закону преемственности при зачатии (зарождении). В связи с этим, как уже отмечалось, поврежденная природа человека является Божиим наказанием за вину прародителей и не может являться самостоятельной наказуемой виной их потомков перед Богом.

Приведем теперь слова св. праведного Иоанна Кронштадтского, касающиеся данного вопроса: «С чего начинается человек в утробе матерней? В семени мужском

заклучается в миниатюре весь человек, но только в возможности (potentia). Мать под сердцем своим и сердцем своим согревает, оживляет и питает зародыш будущего человека чрез плотную трубочку, идущую от ее сердца к семени зародыша и тесно с ним связанную. После сердца начинают образовываться все члены: но в этом семени, в этом зародыше – в самом сердце его гнездится уже лукавый и нечистый дух, который привился чрез грех сердцу первого человека и от него преемственно переходит ко всем¹⁹⁵ чрез семя мужское. Развивается человек – растет в сердце его и сила зла, которое, как и душа, нуждается для приведения себя в действие в вещественных орудиях тела. И чем более развиты эти орудия, тем большую силу и удобство получает оно для своего пагубного проявления» (128: 77, 78).

Прокомментируем отдельные аспекты представленной цитаты:

- с точки зрения современного понимания зачатия и развития человека «под зародышевым, или эмбриональным, развитием у человека понимается ранний период развития организма (до 8 недель), в течение которого из оплодотворенной яйцеклетки образуется тело, обладающее основными морфологическими признаками человека» (180: 449). Таким образом, в мужском семени не содержится миниатюрный человек (так же, как, например, и в личинке бабочки не содержится миниатюрная гусеница или бабочка). При этом само физическое развитие зародыша происходит в соответствии с определенной программой, заложенной в генах;

- внедрение нечистого духа в зародыш происходит, очевидно, без участия разума и воли будущего ребенка. В связи с этим его вина здесь будет отсутствовать;

- с другой стороны, рост силы зла при развитии человека уже будет необходимо связан с соединением воли злого духа и воли человека и, в соответствии с этим, уже будет являться личной виной человека.

6.2. Классификация точек зрения

Приведенные выше точки зрения о мотивации (причине, обосновании) перехода первородного греха на потомков можно разбить на две группы, в которых соответственно:

- греховность природы каждого человека считается следствием грехопадения прародителей в раю. При этом сами потомки Адама и Евы не имеют личной вины (ответственности) за грех прародителей.

Здесь, в свою очередь, можно выделить две подгруппы мнений: мнение о том, что потомки не виновны в своем наследственном греховном состоянии и мнение о том, что потомки виновны в своем греховном состоянии;

- греховность природы каждого человека считается следствием его личной вины в первородном грехе.

Различия во мнениях по вопросу мотивации перехода первородного греха на потомков, при согласии в них основных аспектов первородного греха, обусловлены, в основном, различием в используемых терминологических и логических системах. При этом, если первые различия легко устраняются введением единой терминологии (например, под виной данного человека можно понимать, как его личную вину, так и совокупность личной и родовой вины, то есть вины предыдущих поколений), то вторые могут носить существенный, а иногда и принципиальный характер.

Глава 7. Способ передачи последствий первородного греха

...Человечество, растленное в своем корне, неизбежно должно являться растленным и в своих ветвях. И если первый человек сделался грешным, повредил всю свою природу: то и потомство его не может не наследовать этой же самой г т реховой и поврежденной природы.

Митрополит Московский и Коломенский Макарий (6: 507)

В браке в одно и то же время распространяется и природа, и порча природы; первое есть добро, а второе есть зло; основой первого служит воля высочайшего Бога, причиной второго служит злая воля первого человека; первое указывает на Бога, как на Устроителя твари, а второе указывает на Него, как на Судию и Карателя за непослушание.

Блж. Августин (цит. по 97: 60)

7.1. О страстности рождения

Как отмечает Д. Гусев: «Вопрос о способе и образе распространения первородного греха составляет самый трудный пункт в христианском учении о первородном грехе – составляет то, что особенно таинственно в этом учении» (97: 48).

Известное общее решение этого вопроса заключается в том, что передача последствий первородного греха от родителей к детям происходит в акте плотского зачатия через чувственную похоть и мужское семя¹⁹⁶. Иначе говоря, через страстное рождение (точнее – через страстное зачатие). При этом, по-видимому, можно считать, что данные последствия передаются душе ребенка через невещественную похоть, а телу – через вещественное семя. Однако, с появлением методов искусственного зарождения, такое мнение необходимо пересмотреть (см. «Введение»).

Отметим, что «... для отцов Церкви термин “страстное рождение” в сотериологии является ключевым. Во-первых, он выявляет причину, по которой невозможно спастись собственными силами, избавиться от наследия Адама, а во-вторых, объясняет, почему Христос должен был родиться от Девы сверхъестественным образом. В-третьих, становится понятной причина, по которой с апостольских времен Церковь совершает крещение младенцев» (129: 121).

При этом отцы Церкви страстность рождения называют:

– законом рождения: «Если закон рождения, согласно Максиму Исповеднику, является “седалищем первородного греха”, то рождение Спасителя происходит совершенно иным способом, без вожделения и бессеменно, наитием Святого Духа» (98: 52, 53);

– законом греха, или похотью: «прп. Иоанн Дамаскин, прп. Максим Исповедник и блж. Августин под законом греховным, вошедшим в нашу природу из-за преступления заповеди прародителями, имеют в виду похоть. “Одного лишь закона

рождения достаточно, чтобы стать для всех причиной гибели»» (см. прим. 55 в 98: 59).

В работе 181 приводится расширенное значение термина «страстное рождение», под которым понимается не только наличие чувственной похоти, но и несвободное (в отношении рождаемого) рождение¹⁹⁷. Действительно, мы являемся на свет невольно. По данному вопросу свт. Игнатий Брянчанинов говорит: «Являюсь в бытие бессознательно, без всякого со стороны моей согласия; увожусь из этой жизни против моей воли, в час неопределенный, непредугаданный. Являюсь и увожусь, как невольник» (39: 6). Однако, если под образом (способом) зачатия (оплодотворения) и рождения, которые передают первородный грех (воспроизводят «катастрофу, которая произошла с прародителями») понимать, как следует из 181: 272, несвободное (не зависимое от воли рождаемого) зачатие, вынашивание и рождение, то становится непонятным, каким образом и почему именно в данной несвободе и заключается способ передачи первородного греха. Ведь и младенцев крестят без участия их воли, то есть несвободно. Но при этом младенцы, наоборот, излечиваются от некоторых последствий первородного греха¹⁹⁸. Другим таинством, совершаемым над младенцами без участия их воли и разума, является Евхаристия¹⁹⁹, которая также оказывает положительное воздействие на их духовный и телесный мир. Это обусловлено тем, что несмотря на несвободное в отношении младенцев святое Причащение, на них также распространяются слова Спасителя: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6: 54, 56).

Исходя из сказанного в настоящем разд. 7.1, страстность рождения, связанную с вождением (плотской похотью) и семенем, следовало бы считать корнем, источником, причиной и каналом передачи последствий первородного греха. Однако, как уже указывалось выше (см. «Введение»), с появлением возможности искусственного зарождения (беспохотливого семенного оплодотворения и беспохотливого бессеменного

зарождения – клонирования), необходимо внести соответствующие коррективы в понимание способа (механизма) передачи последствий первородного греха.

Данной проблеме, а также смежным с ним аспектам и посвящена настоящая глава. При этом вначале рассматривается вопрос о том, являются ли чувства сексуального влечения и удовлетворения (называемые «плотской похотью») сами по себе чем то порочным, постыдным и греховным. Затем рассматривается клонирование, как метод зарождения вне похоти и семени. Далее – последовательно рассказывается: о некоторых особенностях передачи как физических последствий грехопадения прародителей (смертности, страстности, тленности), так и духовных последствий; о том, что определяет судьбу человека; о Крещении, как надежном средстве нейтрализации духовных последствий первородного греха.

7.2. Истоки негативного отношения к естественному способу зачатия

Иерей Олег Давыденков говорит: «С чем связано такое негативное отношение к браку (считающее, что брачный союз несет на себе некоторую печать греха – П. Д.)..? Еще еретики – энкратиты, которые вообще отрицали брак, отождествляли физические отношения между полами с первородным грехом. Психологически это понятно, ведь зачатие есть канал, приобщающий приходящего в мир человека к потоку греховной жизни. Если посмотреть Курс лекций по Догматическому богословию (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994) и отметить те места, где говорится о браке и о способе размножения людей, то нетрудно увидеть, как настойчиво проводится мысль о том, что все это несомненно греховно. Даже более того, может создаться впечатление (при чтении этой книги оно действительно создается), что вообще сама преемственность первородного греха в человеческом роде обусловлена не поврежденностью нашей природы вследствие грехопадения, а неправильным способом размножения. Если бы люди измыслили какой-то другой способ, бесстрастный, типа почкования, то трансляция греха в человеческом роде, естественно, прекратилась бы.

После грехопадения способ бытия человеческой природы изменился. Все изменилось: и психология, и физиология, даже биология человека изменилась. Естественно, можно говорить и об изменении способа размножения, но лишь в той степени, в какой изменился способ существования человека вообще. Неправильна та мысль, что в качестве наказания Бог измышляет какой-то особый “скотской” способ размножения и навязывает его человеку вместо того, который был раньше. Это означало бы, что изменяется сама человеческая природа, как таковая, и человек перестает быть человеком в подлинном смысле слова... Несмотря на мнение многих авторитетных отцов Церкви, что безгрешного брака не бывает, мнение это никогда так и не стало официальным учением Церкви. Уже

Гангрский собор (IV в) своими правилами (1, 4 и 13) предписывает извергать из сана тех клириков и отлучать от Церкви мирян, которые гнушаются браком, т. е. тех, кто отказывается от брачной жизни не ради подвига, но потому, что считает брак чем-то недостойным христианина» (184. Разд. 3.2.2. Двуединство человеческой природы. Брак. Богоустановленный способ размножения людей).

Протоиерей Глеб Каледа пишет: «Иногда приходится встречаться с мнением, что всякие отношения полов – это либо грех, либо извинительная и допустимая слабость. Очень многое в этом вопросе навеяно платонизмом и монашеской аскетической литературой. В истории Церкви случались ереси, отрицающие брак. Отголоски этих воззрений иногда встречаются и в современной богословско-нравственной литературе. Святоотеческая литература посвящена в основном монашескому пути спасения и, естественно, почти не касается духовного художества и невидимой брани в миру, в семье, в браке...

Христос освятил тело Своим вочеловечением, а брак – Своим личным присутствием. Первое чудо, которое Он совершил (и это весьма примечательно), было чудо на браке в Кане Галилейской. Осуждающие брак создали легенду, что новобрачные Каны Галилейской остались девственниками, но эта легенда отнюдь не основана на Священном Писании. Запрещающих вступать в брак апостол Павел прямо называет лжесловесниками, сожженными в совести своей (см. 1Тим 4:3–2).

Еретическое отрицание брака осуждается и “Апостольскими правилами”. В 51-м правиле говорится: “Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина удаляется от брака... не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело и что Бог, созидая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен из священного чина и отвержен от церкви. Такожде и мирянин”, а 5-е правило гласит: “Епископ или пресвитер, или диакон да не изгонит жены своея под видом благоговения. Аще

изгонит, да будет отлучен от общения церковного: а оставаясь непреклонным, да будет извергнут от священного чина”...

Мы, христиане, говоря словами отцов поместного Гангрского собора, “и девство, со смирением соединенное, чтим ... и смиренное отшельничество от мирских дел одобряем и брачное честное сожителство почитаем” (правило 21)...

Святость брака, определяемая апостольскими посланиями, охватывает и интимные отношения мужа и жены как дополняющих друг друга, любящих друг друга личностей: “И будут двое в плоть едину”. Этот сокровеннейший момент жизни супругов может быть свят, если он является итогом и символом их полной духовной и душевной близости и телесного соответствия. Это особый этап взаимоотношений. Иногда можно наблюдать, как глаза молодоженов светятся новой гранью любви и радости. За это можно благодарить Бога, помня, что “вся добро зело и что Бог, созидая человека, мужа и жену сотворил их” (51-е правило свв. Апостолов)...

Лишь умеренность и воздержанность, духовная и душевная близость супругов, всеобъемлющность их любви делает святыми и радостными моменты телесного слияния. Оно становится выражением и глубочайшим символом их взаимной любви и полной близости. “Не уклоняйтесь друг от друга, – пишет апостол Павел (1Кор 7:5), – разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим”» (185: 180–183, 185).

Известное негативное отношение к естественному способу зачатия (называемому унижительным зачатием, зачатием во грехе, скотским способом, и т. п.), особенно к чувству, сопровождающему акт зачатия, обусловлено, очевидно, тем, что именно мужское семя и указанное чувство, называемое чувственной похотью, ошибочно принимались за источник (основание, причину) наследственной греховности, за корень греха и сам грех.

Приведем примеры таких мнений о способе размножения. «Чувственная похоть есть грех в собственном смысле этого слова, есть наказание за грех и причина этого греха...

Чувственная похоть есть рана и след от греха, есть то, что влечет нас ко греху и что возжигает в нас грех, есть другой закон в членах наших, который противоборствует закону ума нашего, есть неповиновение нам самим» (блж. Августин) (цит. по 97: 53). «“Родители, хотя бы они и пользовались тем, что постыдно и порочно само по себе, законным и дозволенным образом, не могут родить дитя без греховной порчи, которую очищает в новорожденных младенцах только Тот, Кто Сам родился без греха и греховной порчи”. На этом основании Августин полагает даже, что корень первородного греха находится в семени человека, из которого рождаются дети»²⁰⁰ (97: 49). «По мнению Августина, первородный грех передается от родителей к детям через чувственную похоть родителей, действующую и проявляющуюся в том особенном физиологическом процессе, который обыкновенно предшествует зачатию дитяти и производит это зачатие, так что чувственная похоть является проводником первородного греха по преимуществу»²⁰¹ (97: 52). «Но каков способ размножения в природе Ангелов – неизреченно и неуразумеваемо это человеческими догадками, кроме лишь того, что он непременно существует. Такой же способ мог бы действовать и людей, умаленных малым чем от ангелов (Пс. 8: 6), приумножая человеческое (естество) до меры, определенной советом Создавшего... Ибо приведший все в бытие и собственную волею сформировавший всего человека по своему образу не ждал, чтобы видеть, пока, понемногу возрастая за счет появляющихся, число душ достигнет своей полноты (см. Откр. 6: 9–11 – П. Д.). Но, мгновенно уразумев энергией предвидения всю человеческую природу во всей полноте высоким равноангельским жребием, Он предвидел зрительную силою, что по своему произволению она не пойдет прямой дорогой к прекрасному и поэтому отпадет от ангельской жизни; тогда, чтобы множество душ человеческих не сократилось при утрате того способа, которым ангелы размножаются до множества, Он устраивает в природе такой способ размножения, какой соответствует поползнувшемуся в грех, вместо ангельского благорождения насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного

преемства. Отсюда, мне кажется, и великий Давид, сетуя на человеческое несчастье, такими словами оплакивает (его) природу: Человек, который в чести и неразумен (Пс. 48: 21), – называя честью одиночество с Ангелами. Поэтому, говорит, подобен животным, которые погибают (Пс. 48: 21). Ведь поистине скотским стал тот, кто ради склонности к вещественному принял в природу это болезненное рождение» (свт. Григорий Нисский) (133: 58, 59). «Во взятии жены от мужа видим образец бесстрастного размножения рода человеческого до его падения. Взята жена из ребра Адамова: в это время Адам не подвергся никакому ощущению, нарушающему непорочность; напротив того, он находился в исступлении, которое наведено было на него Богом. В такое состояние приходят только благодатные человеки. Мы не видим образца, по которому могли бы объяснить размножение рода человеческого до его падения... размножения, назначенного прежде падения; но наверно утверждаем, что это размножение должно было совершаться во всей полноте непорочности и бесстрастия. Вместо наслаждения плотского, скотоподобного долженствовало быть наслаждение святое, духовное. Самого же образа как не открытого Богом и не испытываем, веруя, что для Бога как легко было попустить известный способ, так легко было установить и другой способ. Здесь употреблено о настоящем способе размножения слово: попустить. Да! Этот способ есть поущение Божие, есть горестное следствие нашего падения, есть знак отвращения Божия от нас²⁰². Мы уже рождаемся убитые грехом: я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя (Пс. 50: 7)²⁰³. Зачатия в беззакониях и рождения во грехах не может быть установителем Бог» (свт. Игнатий (Брянчанинов)(101: 137, 138). «Святость плоти Бога и Господа была бесконечно выше святости, в которой сотворена плоть твари – Адама. Очевидно, что зараза, которую источает человеческое падение во всех человеков посредством унижительного зачатия по подобию зверей и скотов, зачатия во грехе, здесь не могла иметь никакого места, потому что не имел места самый способ зачатия, то есть, не имело места то средство, которым сообщается греховная зараза» (38: 340, 341

со ссылкой на: свт. Игнатий Брянчанинов. Т. 4. Аскетическая проповедь. С. 405–406).

Из современных авторов об этом говорят: иерей Вадим Коржевский: «Зачатие и рождение становятся греховными и сообщают греховность только в том случае, когда соединяются с похотью, ибо от нее исходит грех (1Ин. 2:16) ...Таким образом основанием греховности и страстности является похотная сласть, сласть супружеского соития» (38: 341); профессор А. И. Осипов: «Один только был изъят из этой заразы, из этого порока греха, только один – Тот, который родился без семени. По этому поводу очень хорошо пишет святитель Григорий Палама (XV век), он говорит о Христе: “...который был единственным не зачатым в беззаконии, не во грехах чревоносим. Потому что плотское вождение как-то от начала приносит осуждение, будучи тлением, и является страстным движением человека, несознающего чести, которое наше естество приняло от Бога, но потом уподобилось животным” (Беседы. Москва. 1993. Беседа 16. Т. I, с. 155). И действительно, ведь нормальные же люди стесняются этих вещей, все понимают, что что-то это не то, что соответствовало бы высокой природе человека, что это некое, если хотите, ниспадение с того уровня, к которому призван человек ... И вот он (Григорий Палама) пишет об этом очень хорошо, что Христос был единственным не зачатым в беззакониях, не во грехах чревоносим – то есть полностью изъят из этого потока “страстных движений человека” ... Христос был максимально изъят из этой (греховной – П. Д.) атмосферы. Почему максимально изъят? – Потому что бессеменное рождение это очень важно, потому что основная сила, вот этой печати наследственной греховности, связана вот с этим вопросом» (19).

Однако, с появлением возможности искусственного зарождения, то есть беспохотливого семенного оплодотворения (искусственного изъятия терапевтическим или хирургическим путем мужской половой клетки – сперматозоида, искусственного или естественного соединения его с женской половой клеткой – яйцеклеткой с последующим искусственным или естественным

выращиванием человеческого зародыша) и беспохотливого бессеменного зарождения – клонирования, такое мнение необходимо пересмотреть. Это обусловлено тем, что, в противном случае будет необходимо признать отсутствие последствий первородного греха у клонов, как рожденных вне семени и похоти. А это, в свою очередь, противоречит словам святого апостола Павла о всеобщности распространения последствий первородного греха: Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех людей... преступлением одного всем людям осуждение (Рим. 5: 12, 18).

Вообще, мужское семя и сопровождающее его чувство, называемое «чувственной похотью», не являются необходимыми элементами для объяснения передачи указанных последствий. Так, при клонировании, то есть зарождении без семени и похоти (впрочем, как и, вообще, при любом виде зарождения из плоти) передача последствий первородного греха происходит по общему закону преемственности, полагающему акт рождения как создание из себя подобного себе по роду, виду и некоторым индивидуальным качествам. При этом непосредственный переход последствий физического характера (то есть переход последствий первородного греха телу ребенка) происходит на генетическом уровне. Иными словами, при помощи генов, содержащихся в клетках тела и несущих в себе информацию о развитии зародившегося плода.

Механизм же перехода духовных качеств (механизм духовной наследственности) нам не известен, так же как неизвестен и способ образования собственно души. Протоиерей Николай Малиновский говорит об этом: «Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только предположения...» (10: 337. Кн. 1). Однако, результаты действия этого механизма достаточно очевидны, широко известны, описаны в Библии, рассмотрены в различных работах (см., например, приложение 8) и даже нашли свое отражение в известной русской поговорке: «Яблоко от яблони недалеко падает».

Кроме того, отсутствие в человеческом естестве Иисуса Христа укоризненных страстей (уклонения ко греху), передающихся всем людям при их зачатии, является следствием не собственно отсутствия похоти и отцовского семени при его (человеческого естества) зачатии, а следствием чудесного воплощения Сына Божиего от Духа Свята и Марии Девы (см. об этом подробнее в гл. 8).

Считаем также необходимым отметить следующее:

– даже «нормальные, стесняющиеся этих вещей и все понимающие люди» имели ранее и имеют в настоящее время только одну возможность (один способ) выполнения заповеди Божией (повеления Божиего, благословения Божиего) плодиться и размножаться, а именно – страстное зачатие, то есть зачатие в «потоке страстных движений человека», необходимо сопровождаемое чувствами сексуального влечения и удовлетворения, называемыми «похотной сладостью». Иными словами, семя и данные чувства являются необходимыми элементами естественного зачатия. А, как известно, необходимое не может являться греховным;

– сохранить заповедь «плодиться и размножаться», не прибегая к страстному, или естественному методу зачатия, можно будет только используя искусственные методы размножения: беспохотливое семенное оплодотворение и беспохотливое бессемянное зарождение – клонирование. В связи с этим, мнение о греховности (порочности) естественного, или «страстного» зачатия содержит в себе как бы косвенный призыв к искусственным методам зарождения, в частности – к клонированию.

Это, впрочем, не относится к высказанному ранее мнению отцов и учителей Церкви о том, что собственно семя и похоть являются причиной (каналом) передачи наследственной порчи. Поскольку в то время информация о генах и искусственных методов зарождения отсутствовала, было вполне логичным считать именно семя и похоть источниками наследственной (прирожденной) греховности. Хотя, исходя из современных знаний, семя является не собственно источником греховности, а лишь одним из возможных носителей генов, содержащих

программу развития зародыша, в том числе возможность заболевания, необходимость смерти (как определенной расстроенности тела, при которой происходит его разъединение с душой) и пр., то есть программу, содержащую, в том числе, физические последствия первородного греха.

Сказанное о способах зарождения, включая естественное зачатие, необходимо связанное с сопровождающими его факторами – чувствами физического влечения и удовлетворения и мужским семенем, может служить основанием для того, чтобы ни естественное зачатие, в целом, ни указанные факторы, в частности, не считать источником, корнем, причиной наследственной греховности, а также не относить их, в законном браке, к порочным, постыдным и греховным самим по себе, то есть по своей сущности (более подробно о супружеских отношениях и грани греха в них см. в 186).

7.3. О клонировании

С развитием современных биотехнологий в области искусственного зарождения, появляется реальная возможность не только беспохотливого семенного зачатия – варианта искусственного оплодотворения, но и беспохотливого бессеменного зарождения – клонирования²⁰⁴. В феврале 1997 года в биомедицинской науке впервые был зафиксирован факт искусственного создания млекопитающего путем клонирования. «В 1996 году эмбриологу Я. Вильмуту – создателю овцы Долли – удалось получить в лаборатории стволовые эмбриональные клетки овцы, что явилось преодолением, практически, главного препятствия к клонированию. Наконец, израсходовав 236 яйцеклеток овец, из клетки молочной железы беременной овцы-А получили “культуру” – размножающиеся в “пробирке” клетки, генетический материал которых и был пересажен в “пустую” яйцеклетку овцы-В, которая затем была введена овце-С, выполнившей роль “суррогатной матери”. Так 23 февраля 1997 года свет появилось первое в мире млекопитающее (овца Долли, полученная путем клонирования и являющаяся генетической копией овцы-А – П. Д.), у которого нет отца, но есть три “матери” – донор яйцеклетки, донор генетического материала и вынашивающая “суррогатная мать”» (188: 40). При этом, овца Долли была получена одним из способов клонирования – пересадкой клеточного ядра (188: 41, 42), более конкретно «... при помощи пересадки ядра уже дифференцированной клетки молочной железы взрослой овцы в яйцеклетку с удаленным ядром, взятую из другой овцы... Таким образом, появляется возможность провести настоящую клонацию, и такой метод мог бы быть применим даже к человеку» (188: 42, 43).

Не анализируя в настоящей работе религиозные, нравственные, философские, социальные и юридические аспекты клонирования²⁰⁵, рассмотрим возможность передачи последствий первородного греха вне (без) похоти и семени.

Вначале отметим, что в материалах Российско-Австрийской богословской конференции по антропологии (18 – 19 октября 2002 г. Вена) говорится: «Если в общих чертах интерпретировать Августина, то пришлось бы сказать, что, действительно, клонирование представляет собой возможность уклониться от первородного греха. Отсюда... необходимость теперь иначе судить о первородном грехе. Ведь и клонированные люди тоже будут иметь склонность ко злу. Они по-прежнему будут совершать насилие и прибегать к лжи. Они будут вести себя так, потому что принадлежат к одной и той же солидарной общности, уловленной грехом. Поэтому так важно сказанное на Тридентском Соборе: грех не передается половым путем как таковым, но он передается тем, что человек принадлежит к биологической, человеческой общности» (7: 191).

Действительно, общим моментом при естественном и искусственном оплодотворении, а также клонировании, является то, что род, вид и отдельные особенности рождаемого (то есть его основные физические признаки) определяются особой информацией (программой), содержащейся в вещественных (точнее, в телесных) генах²⁰⁶, или генетической информацией. В ней также «записан» и процесс физического старения, который является одним из наиболее общих свойств живых существ и представляет собой направленные односторонние накапливающиеся изменения параметров их тел, необходимо приводящие к физической смерти. Как сказано в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Всякая плоть, как одежда, ветшает; ибо от века определение: смертью умрешь» (Сир. 14: 18). См. также сн. 210.

7.4. О физической смерти

Исходя, с одной стороны, из понимания физической смерти как разъединения души и тела, а с другой – из известных и очевидных фактов, заключающихся в том, что определенное физическое разрушающееся воздействие на тело вызывает его смерть (именно на этом принципе и основан, в частности, любой вид насильственной смерти), представим некоторые общие аспекты механизма ее наступления в следующем виде. При нахождении определенных параметров тела в определенной (жизненной) области, душа находится в соединении с телом. Существуют некоторые критические значения этих параметров (пограничная область параметров), при которых дальнейшая жизнь человека находится в неопределенности (человек еще не мертв, но уже практически и не жив). По данному вопросу священник Сергей Филимонов пишет: «Говоря о коматозных больных, профессор Б. Г. Юдин очень метко называет период между состоянием “определенно жив” и “определенно мертв” – “зоной неопределенности”» (188: 26). В указанной пограничной области связь души с телом ослабевает и возможны временные разъединения души с телом с последующими их соединениями (состояния клинической смерти).

При достижении параметрами тела определенных значений (не совместимых с жизнью), например, в процессе старения, из-за болезни, при несчастном случае, душа человека отделяется от тела. При этом само изменение параметров может происходить медленно (в процессе старения), быстро (например, при определенных болезнях), или очень быстро, практически мгновенно (например, при несчастном случае).

Таким образом, сигналом для разъединения души и тела (то есть наступления состояния биологической смерти) является наступление определенного состояния тела, характеризуемого определенными значениями его параметров. Такое понимание смерти объединяет известные факты смерти тела при

разрушающем воздействии на него и христианское представление о смерти как об отделении души от тела.

С этой точки зрения интересны приведенные святителем Лукой (Войно-Ясенецким) случаи оживления высушенных коловратий и заледеневших рыб при создании для них жизненных условий (12: 210). «Эти примеры указывают на то, что хотя в организме и исчез всякий след жизни, но все-таки способность начинать при благоприятных условиях новую жизненную деятельность в нем может оставаться, если только в нем не произошло таких перемен, анатомических или физиологических, которые делали бы невозможным восстановление жизненных функций» (12: 210, 211).

Отметим, что между физической смертью и разъединением души и тела нет взаимнооднозначной зависимости. Так если смерть тела всегда связана с отделением от него души, то само отделение души от тела не всегда связано с его смертью. Иеромонах Серафим (Роуз) пишет, что «... “внетелесное” состояние не обязательно связано со смертью...» (193: 117). Известны многочисленные случаи временного разъединения души и тела, не приводящие к физической смерти. Некоторые примеры этого приведены в приложении 9.

Итак, физическая смерть представляет собой, в отношении людей, необратимое (до всеобщего воскресения усопших) отделение души от тела (исключая случаи чудесного воскресения из мертвых: 3Цар. 17: 17–23; 4Цар 4: 32–36; 13:21; Мф. 9: 25; Лк. 7: 14,15; Ин. 11: 39, 43, 44; Деян. 9: 40; 23:76 и др.), происходящее при достижении параметрами тела определённых значений (точнее, при определённых сочетаниях определённых значений определённых параметров тела), или при определённой расстроенности тела²⁰⁷ (определённом разрушении тела).

Независимо от того, где и каким образом записана информация о значениях параметров тела, не совместимых с жизнью, и независимо от того, каким именно образом происходит само разъединение души и тела, возможность изменения этих параметров (например, при болезни) и достижения ими значений, приводящих к физической смерти,

очевидно, задана и передается генетически при плотском зарождении²⁰⁸. Иначе говоря, одно из последствий первородного греха – физическая смертность (то есть необходимость смерти)²⁰⁹ передается генетически при любом типе плотского зарождения. Также передаются и другие последствия, касающиеся тела (физические последствия): страстность и тленность, в частности, возможность заболевания вообще, а также ряд болезней (имеются в виду наследственные болезни) и предрасположенность к некоторым из них.

Таким образом, поскольку, с момента грехопадения прародителей в раю, тело человека стало тленным и смертным, то эти свойства переходят через гены от родителей к детям при плотском зарождении (зарождении из плоти, или от плоти), вне зависимости от вида этого зарождения (естественного зачатия, искусственного оплодотворения, клонирования).

7.5. О некоторых особенностях наследственной преемственности духовных и телесных качеств

Следует отметить одну общую закономерность, касающуюся как душ, так и тел и заключающуюся в возможности их изменения в процессе жизни, накопления этих изменений и передаче определенных изменений от родителей к детям. Именно этим и можно объяснить, например, то, что от одних и тех же прародителей (Адама и Евы) произошли различные расы и народы, обладающие своими определенными душевными и телесными особенностями. Передача физических особенностей происходит, как уже говорилось, через вещественные (телесные) гены, которые и определяют процесс развития тела зародыша при данной внешней среде. Конкретный же механизм передачи личностных (индивидуальных) душевных особенностей (впрочем, как и родовых, и видовых особенностей) от родителей к детям, несмотря на указанное сходство в закономерностях душ и тел, не известен. Протоиерей Н. Малиновский говорит: «Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только предположения...» (10: 337. Кн. 1). Может быть существуют некие аналоги вещественных генов – «духовные гены»? Заметим, что такое допущение не противоречит положению об относительной простоте души²¹⁰.

Однако, для признания какой-либо закономерности не обязательно знать ее механизм. Так, например, несмотря на общеизвестность гравитации (свойства объектов притягивать друг друга с силой прямо пропорциональной их массам и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними) ее механизм до сих пор не ясен. Поэтому в вопросе о душах мы ограничимся лишь ссылкой на широкую известность того, что отдельные личностные (индивидуальные) особенности (наклонности) характера переходят от родителей к детям²¹¹ (см. приложение 8), а также следующим положением: если переход индивидуальных душевных свойств от родителей к детям не

вызывает каких-либо сомнений и удивлений, то тем более необходимо согласится с передачей общеродовых свойств души, в частности, склонности ко греху²¹², обусловленной искажением душевных проявлений (чувств, мыслей, желаний) и их рассогласованием между собой, ибо все «рожденное от плоти есть плоть...» (Ин. 3: 6).

В душе, находящейся вне благодати Божией и подверженной воздействию дьявола, аналогично телу, находящемуся в неблагоприятной обстановке и подверженному воздействию наркотиков, алкоголя и табачного дыма, накапливаются отрицательные (вредные) последствия. Эти последствия могут приводить как к болезням и смерти души (духовной смерти), так и к болезням и преждевременной смерти тела (физической смерти)²¹³. Некоторые из последствий, в определенной степени, передаются от родителей к детям²¹⁴. Именно поэтому мы в молитвах за детей наших, при обращении ко Пресвятой Богородице, просим: «Мать Божия, уврачуй душевные раны чад моих (имена), моими грехами нанесенные» (92. См. листок календаря от 13. 11. 2006. Молитвы за детей. Молитвы ко Пресвятой Богородице).

Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) пишет: «Факты наследственности духа известны и несомненны. В двадцатых годах прошлого столетия в Америке жила молодая женщина, чрезвычайно развращенная. Приговоренная уже в ранней молодости к повешению, она избежала наказания – вышла замуж и имела много детей. Через шестьдесят лет число ее потомков по прямой линии достигло восьмидесяти. Из них двадцать подверглись карам закона за преступления, а остальные шестьдесят состояли из пьяниц, помешанных, идиотов, нищих.

В известном в истории французском семействе Лемуанье в конце XVII века заметили наследственную передачу самых благородных свойств. Это одно из тех семейств, в которых рождаются, кажется, только для справедливости и милосердия, в которых добродетель передается с кровью, поддерживается советами и возбуждается великими примерами (Флешье).

История древних римских императорских родов, испанских и французских королевских родов представляет много ярких

примеров нравственного и умственного вырождения» (12: 243, 244).

Иеромонах Анатолий (Берестов) приводит следующий пример влияния грехов родителей на состояние их детей: «В любом случае грехи имеют значение в проявлении наших болезней. Если не наши, то родительские. Давайте вспомним случай с аввой Аммуном, описанный в Лавсаике...

Когда он жил уже один в Нитрийской горе, принесли к нему скованного цепями отрока, находящегося в бешенстве, которое открылось в нем от укушения бешеной собаки. От несносной боли отрок самого себя искусал до крови. Св. Аммуны, видя родителей его, пришедших просить о сыне, сказал им: «Что вы меня утруждаете, требуя того, что превышает мои силы – у вас в руках готова помощь, вознаградите вдовицу, у которой вы тайно закололи вола, и отрок ваш будет здоров». Пораженные уликою, они с радостью исполнили, что было велено и по молитвам Аммуна отрок стал здоров.

Выходит, что за наши греховные поступки Господь во исправление наше и наше вразумление может послать страдания нам или нашим близким» (91: 115, 116).

По мнению архимандрита Амвросия (Юрасова): «Если ребенок зачат со вторника на среду или с четверга на пятницу, в воскресный день, в пост или в большой праздник, он родится с дефектом – моральным, нравственным или физическим. Вот тогда дети и становятся неуправляемыми, непослушными. Обычно в одной семье бывают и здоровые, и больные дети. Грех родительский отражается на детях, Они страдают и мучаются. А виноваты мы сами... Даже если ребенок еще находится в утробе матери, он воспринимает состояние матери, потому рождается больным. Если беременная женщина пьет вино, курит, живет с мужем по плоти, ребенок у нее родится страстным, предрасположенным к этим грехам, с зачатками блуда, пьянства, гнева, всех пороков и страстей» (177: 178).

Приведем и противоположные примеры наследственности. Митрополит Вениамин (Федченков) говорит: «...История великих святых свидетельствует нам, что у них были и великие матери: святые Василий, Григорий, Иоанн Златоуст, Августин родились

от славных матерей; прп. Сергей Радонежский, свт. Тихон Задонский, св. Серафим Саровский воспитаны были сильными и святыми по духу матерями. Филарет Московский, Феофан Затворник родились от благочестивых родителей. И вообще, если мы посмотрим Четьи-Минеи, то увидим, что оба родителя святых были богоугодны, или кто-либо один из них, большей частью мать, а иногда батюшка. И лишь в очень исключительных случаях святые дети имели дурных родителей: для Бога все возможно! Святая Варвара родилась от злого отца, святая Анфуса – от дурного императора Константина...» (цит. по 79: 4, 5).

По словам старца Паисия Афонского: «Святая жизнь родителей извещает души детей, и они естественно вырастают послушными и благоговейными, без душевных повреждений, и дети радуют родителей, радуют и родители детей и в сей жизни, и в другой, вечной, где они снова вместе возрадуются» (цит. по 79: 5).

Позиция Русской Православной Церкви по вопросу наследственных заболеваний и их связи с нравственным поведением человека выражена в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», выдержки из которых приведены ниже.

«Значительную часть общего числа недугов человека составляют наследственные заболевания. Развитие медико-генетических методов диагностики и лечения может способствовать предотвращению таких болезней и облегчению страданий многих людей. Однако важно помнить, что генетические нарушения нередко становятся следствием забвения нравственных начал, итогом порочного образа жизни, в результате которого страдают и потомки. Греховная поврежденность человеческой природы побеждается духовным усилием; если же из поколения в поколение порок властвует в жизни потомства с нарастающей силой, сбываются слова Священного Писания: “Ужасен конец неправедного рода” (Прем. 3: 19). И наоборот: “Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его. Сильно будет на земле семя его; род правых благословится” (Пс. 111: 1–2). Таким образом,

исследования в области генетики лишь подтверждают духовные закономерности, много веков назад открытые человечеству в слове Божиим» (гл. XII: Проблемы биоэтики. Разд. XII. 5) (цит. по: 190: 355).

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II говорит: «Демографический кризис в нашей стране представляет большую опасность: численность населения Россия стремительно уменьшается. Все чаще рождаются больные дети. Я посетил Институт сердечно-сосудистой хирургии им. Бакулева. Там я увидел только что родившихся младенцев, им уже пришлось делать операции на сердце. Когда я спросил генерального директора Бакулевского Центра профессора Лео Бокерия, в чем причина такого множества сердечных недугов у детей, он ответил, что таковы следствия грехов родителей. Это не метафора: алкоголизм, наркомания, нравственная распущенность приводят к тому, что страдают новорожденные» (194: См. листок календаря от 16 ноября. Слово пастыря. Быть или не быть нашей стране?).

Приведем дополнительные цитаты из Священного Писания по данному вопросу: «И детей ее не помилую, потому что они дети блуда. Ибо блудодействовала мать их и осрамила себя зачавшая их; ибо говорила: “пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду, шерсть и лен, елей и напитки”» (Ос. 2:4,5); «Жены их (нечестивых людей, презирающих мудрость и наставление – П. Д.) несмысленны, и дети их злы, проклят род их» (Прем. 3: 12); «Дети прелюбодеев будут несовершенно и семя беззаконного ложа исчезнет» (Прем. 3: 16); «А плодородное множество нечестивых не принесет пользы, и прелюбодейные отрасли не дадут корней в глубину и не достигнут незыблемого основания; и хотя на время позеленеют в ветвях, но, не имея твердости, поколеблются от ветра и порывом ветра искореняться; некрепкие ветви переломятся, и плод их будет бесполезен, незрел для пищи и ни к чему не годен; ибо дети, рождаемые от беззаконных сожитий, суть свидетели разврата против родителей при допросе их» (Прем. 4: 3–6); «Взгляните на древние роды и посмотрите: кто верил Господу – и был постыжен? Или кто

пребывал в страхе Его – и был оставлен? Или кто взывал к Нему, и Он презрел его?» (Сир. 2: 10); «Дети ее (жены, которая произвела детей от чужого мужа – П. Д.) не укоренятся, и ветви ее не дадут плода» (Сир. 23: 34); «Потомки нечестивых не умножат ветвей...» (Сир. 40: 15); «Дети грешников бывают дети отвратительные и общаются с нечестивыми. Наследие детей грешников погибнет, и вместе с племенем их будет распространяться бесславие. Нечестивого отца будут укорять дети, потому что за него они терпят бесславие» (Сир. 41: 8–10); «... В семени их (праведных людей – П. Д.) пребывает доброе наследство; потомки их – в заветах; семя их будет твердо, и дети их – ради них; семя их пребудет до века, и слава их не истребится...» (Сир. 44: 10–12); «Господь не истребит семени возлюбившего Его» (Сир. 47: 24).

Протоиерей Владислав Свешников указывает на определенную генетическую обусловленность греха (страсти). «Существуют наблюдения, как один и тот же не только род, но и вид, форма греха передаются в течение многих поколений (Конечно, лишь как склонность, потому что иначе всякая борьба в области нравственной жизни никогда не приводила бы ни к каким результатам).

Факты и наблюдения свидетельствуют о возрастании греховности падшей природы и о связи развития греха с генетическими предрасположенностями...

Общая почва появления страстей состоит в греховности человеческой природы. Зарождение же и развитие страсти в отдельной личности часто бывает загадочно. Правда, во многих случаях наблюдение показывает, что склонность к той или иной страсти, несомненно, генетически обусловлена» (174: 65, 74).

Профессор А. И. Осипов говорит об этом так: «Было раньше такое увлечение в наших аристократических семьях, когда брали детей из семей опустившихся и пытались их воспитывать в атмосфере культуры и комфорта. Но вот любопытно, что из этих случаев процентов семьдесят детей, из подобного рода семей, в конце концов, сбегали и становились на путь вот такой дурной родительской жизни. Есть оказывается

некая зараза какая-то, которая врастает в человека с самого начала жизни – вот любопытный факт...

Стоит сказать, что уже издревле заметили люди то, как важно, чтобы, когда женщина носит ребёнка, не видела она ничего бы ужасного, страшного, грязного, отвратительного, чтобы была она удалена от всякого рода расстройств и прочих разных нехороших вещей – давно увидели, как это отзывается, сказывается на ребёнке. Римские патриции (аристократы) окружали женщину, в этом периоде, красивыми картинами, приятной музыкой и так далее, то есть создавали атмосферу, выражаясь современным языком, некоего душевного комфорта, тишины и покоя... Потому что, ещё раз повторю, замечено издревле: как много это значит для рождающегося будущего ребёнка. Не одна наследственность, оказывается, имеет значение в этом деле, но и вот эти вот даже внешние стороны жизни, которыми окружён рождающийся ребёнок... Были и Святые семьи, Святые рода, поколения: Как был род Каина, так и напротив был Св. род Сифов – из которого родился Христос, т.е. род Христов. Обратите внимание, что читается перед Рождеством Христовым в неделю Праотец? – Читается родословная Иисуса Христа, читается не просто так, но преследуется интересная идея – указывается, так сказать, на род святой некий, который предуготовлял приход Спасителя. Так же, когда мы читаем жития святых, то и там указывается: такой-то святой из благочестивой семьи... Оказывается, сказывается и то и другое, но мы должны прекрасно понимать, что даже самые святые не признавали себя таковыми в полном смысле этого слова. Так как в каждом есть вот эта вот некая зараза греха, некое вот это прилипание, несоответствие должному уровню... И она, эта зараза, всё-таки, хотя в разной степени, но прилипает к человеку» (19).

О связи родителей и их детей (внуков) свидетельствуют и слова: «Венец стариков – сыновья сыновей, и слава детей – родители их» (Прит. 17: 6). О наследственности см. также приложение 8.

7.6. Определяет ли наследственность судьбу (жизнь) человека

Необходимо отметить, что определенная генетическая предрасположенность (обусловленность) может быть только в отношении тех страстей (грехов), которые связаны с телом. Хотя и здесь, в ряде случаев, сложно отделить (отличить) генетическую предрасположенность от приобретенной в результате воспитания; под воздействием окружающей среды, в том числе социальной обстановки; в силу привычки. Как пишет протоиерей Владислав Свешников: «В то же время порою очевидна социальная обусловленность если не зарождения, то путей развития страсти (пьянство)» (174: 74). «Привычка – вторая натура» – говорится в известной поговорке.

Действительно, например, ребенок, родившийся в неблагополучной семье, и воспитываться, вероятнее всего, будет в соответствующей неблагоприятной обстановке. И если он будет совершать преступления, то непросто определить степень влияния на это генетической и приобретенной расположенностей к преступлению, хотя влияние и той и другой составляющей очевидно.

При статистическом анализе зависимости нравственного состояния родителей (и более далеких родственников) на нравственное состояние их детей, мы, по сути дела, имеем дело с многофакторным экспериментом (исследованием). То есть экспериментом, при котором на исследуемый фактор (параметр) одновременно влияют два или более фактора, причем нет возможности или очень сложно изменять только один из них при стабилизации других. Поэтому для изучения зависимости между двумя заданными факторами нужны иные методы обработки результатов, чем используемые при однофакторном эксперименте. В противном случае, влияние, приписываемое одному фактору, может на самом деле оказаться влиянием другого фактора или нескольких факторов одновременно.

Многим из нас известны случаи, когда люди, обладающие определенными, ярко выраженными чертами характера, меняли

свое поведение на противоположное под воздействием направленного воспитания (обучения) или существенного изменения внешней обстановки, а не в силу генетической обусловленности. Этот факт даже нашел свое отражение во многих известных книгах и художественных фильмах, например, «Пигмалион», «Принц и нищий», «Укрощение строптивой», «Человек за бортом».

Воспитание играет огромную роль в формировании личности. О значении воспитания говорится в Сир. 30: 1–13, в частности: «Умер отец его (отец, который любя своего сына, часто наказывал его, наставлял и учил – П. Д.) – и как будто не умирал, ибо оставил по себе подобного себе ... » (Сир. 30: 4); «Учи сына твоего и трудись над ним, чтобы не иметь тебе огорчения от непристойных поступков его» (Сир. 30: 13).

Свт. Иоанн Златоуст пишет: «...Ребенок быстро усваивает то, что ему говорят, и, как печать на воске, запечатлевается в душе детей то, что они слышат. Тем самым и жизнь их уже начинает склоняться или к пороку, или к добродетели. Потому если в самом начале и, так сказать, в преддверии, отклонить их от порока и направить на лучший путь, то в будущем это уже обратится в навык и как бы в природу, и они не так легко будут по своей воле уклоняться к худшему, потому что навык будет привлекать их к добрым делам» (195 со ссылкой на: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. 2-е изд., СПб., 1895. Ч. I. С. 22).

Протоиерей Григорий Дьяченко отмечает: «Правда, худое воспитание может укоренить в нас зло и ускорить его развитие» (11: 94).

Архимандрит Амвросий (Юрасов) рассуждает об этом так: «Не рассудительны те родители, которые имеют детей малых, кормят их грудью, а при том ругаются, скандалят, обижаются, злятся, живут только для плоти. Все их страсти обязательно скажутся на нервной системе ребенка... Когда в семье маленькие дети, не надо думать, что они ничего не понимают, ничего не знают. Дети, как резиновая губка, все впитывают от родителей. Если мать бьет свою дочь, то не должна удивляться, если та ей скажет: “Вырасту – тоже буду тебя бить”. Так и будет,

если мать не начнет себя сдерживать и воспитывать дочь своим благим примером» (177: 178, 179).

Приведем по вопросу воспитания детей мысли митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова): «Мой долг указать, поскольку возможно, родителям и воспитателям на то, что бесспорно истинно и для всех их доступно и полезно, и на руководительную книгу, которой бы не оттесняла от них никакая другая.

Библия не дала ли доброго воспитания народу Божию ветхозаветному? Премудро устроая воспитание будущих граждан Царствия Небесного, не имела она недостатка в мудрости, чтобы преподать верные правила для образования доброго гражданина царства земного, и имела нужду преподать оные, потому что худой гражданин царства земного и для Небесного Царства не годен.

Итак, стоит труда поискать в Библии учения о воспитании.

Древнейшее о сем учение можно найти в слове Господа к Аврааму: От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли, ибо Я избрал его для того, чтобы он заповедовал сынам своим и дому своему после себя ходить путем Господним, творя правду и суд... (Быт. 18: 18, 19). Здесь, во – первых, в образе похвалы воспитанию, какое дает Авраам своим детям, преподается главное правило воспитания: Заповедуй сынам своим сохранять пути Господни, творить правду и суд, или – чтобы то же сказать по нынешнему, – давай детям воспитание благочестивое и нравственное, сообразно с законом Божиим. Во – вторых, здесь показываются и благотворные последствия такого воспитания: От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли; отец семейства, дающий детям своим воспитание благочестивое и нравственное, может надеяться от себя потомства многочисленного, уважаемого и благополучного. Нетрудно понять, что не может того же ожидать нерадящий о таком воспитании, а угрожает ему противное.

Далее, прямо высказанные правила воспитания находим в ветхозаветных книгах, по преимуществу учительных, в книге

притчей Соломоновых и в книге Иисуса, сына Сирахова.

Соломон учит: Наказывай сына своего, доколе есть надежда, и не возмущайся криком его. (Прит. 19: 18). Наказывай, значит “учи”, давай полезные наставления, но также и собственно “наказывай за поступки”. Но Премудрый поставляет предел суровости наставления и строгости наказания: не действуй с досадой и раздражением не возбуждай досады и раздражения. Раздраженный наставник не наставляет, а раздражает. Шумом раздражения заглушается голос истины. Наставляй добродушно, отличай кротко и мирно, наказывай умеренно и с сожалением.

Соломон побуждает к такому действованию, обещая от него добрые плоды. Наказывай сына твоего, и он даст тебе покой, и доставит радость душе твоей (Прит. 29: 17).

Учение сына Сирахова более строго. Есть у тебя сыновья? Учи их и с юности нагибай шею их (Сир. 7: 25). Учи сына твоего и трудись над ним, чтобы не иметь тебе огорчения от непристойных поступков его (Сир. 30: 13). В особенности с горьким словом обращается он к тем родителям, которые любят забавлять своих детей и забавляться ими, а не учить их. Дают им излишнюю свободу и легкомысленно смотрят на порывы их легкомыслия: Лелей дитя, и оно устрасит тебя, играй с ним, и оно опечалит тебя (Сир. 30: 9).

Наконец, Евангелие, которое вообще, вместо духа страха пред законом, господствовавшего в Ветхом Завете, распространяет дух любви и свободы, и в правилах воспитания смягчает древнюю строгость. Св. апостол Павел пишет: и вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем (Еф. 6:4). И в другом послании: Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали (Кол. 3:21).

Таково учение священных книг о воспитании. Оно просто и немногосложно, потому что назначено не только для мудрых, но для простых. Впрочем и мудрые не унижат себя, если окажут внимание учеников сим простым урокам, потому что их преподали люди, водимые Духом Божиим. Самое простое воспитание по правилам истинного благочестия и чистой

нравственности может образовать доброго гражданина царству земному, способного и к небесному гражданству. Воспитание же любомудрое, бесспорно может сделать более и совершеннее приспособить воспитываемого к достижению разных общепользовных целей. Но без сих правил самое ученое воспитание есть построение благовидного здания без прочного основания. По сим правилам просто воспитан был отрок Давид, чтобы пасти овец, но в нем открылся муж, способный пасти народ Божий, победоносный воин, царь, пророк. По сим правилам, вероятно, уже более учительно, воспитан сын царев Соломон, и явился царем премудрым, царем пророком, царем необыкновенно счастливым.

Из того, что в ветхозаветном учении о воспитании видно более строгости, а в Евангельском более свободолюбивой кротости, естественно рождается вопрос: должно следовать исключительно последнему и совсем отложить первое?

Чтобы разрешить сей вопрос, обращаюсь к изречению святого апостола Павла, которым начал слово. Еще скажу: наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом назначенного (Гал. 4: 1, 2 – П. Д.). Видите, он говорит о строгом воспитании как непредосудительном, обыкновенном и должном. Это тем более примечательно, что он строгое воспитание представляет образом того, как Бог воспитывает человечество. Сие видно из непосредственно следующих слов. Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началом мира... (Гал. 4: 3 – П. Д.). Ветхий Завет есть детство человечества и его начальное воспитание под рабским страхом закона. Христианство есть высший возраст человечества и его совершительное под благодатью воспитание... Итак, поскольку апостол в воспитании человечества Богом и в воспитании каждого человека родителями и наставниками признает одинаковый порядок, то ясно, что он не совсем исключает древнюю строгость, дабы свобода вверяема была воспитываемому по мере приобщения им умения пользоваться ею.

Все ли равно, давать обширную свободу умеющему ее употреблять или не умеющему, зрелому в разуме или незрелому? – Очевидно, не все равно. Следовательно, по мере возраста и образования должно давать свободу детям.

Которое из двух направлений правильное и удовлетворительнее для человека: поступление от расширения свободы к ее ограничению или, напротив, от ее ограничения к расширению? – Очевидно, последнее. Итак, надобно вести детей от ограничения свободы к расширению ее. Иначе сделавшийся слишком свободным слишком рано, куда направится далее со своим желанием поступления вперед и возрастающего удовлетворения? Не будет ли он в искушении поколебать справедливые пределы разумной и законной свободы?

Провидением Божиим призванные быть родителями, воспитателями и наставниками детей да не прибегнут сих напоминаний, да помышляют о них благовременно и предусмотрительно. И наипаче, чтобы основанием и душой воспитания было благочестие, да пекутся о сем с искренним усердием ради детей, ради себя, ради Отечества, ради потомства. Человек познается в детях своих (Сир. 11: 28). Аминь» (179: 290–293).

Мы также хотим подчеркнуть, что в вещественных генах заложена программа развития только вещественной части зародыша. Программа, определяющая, в частности, преобразование поступающих в зародыш питательных веществ в клетки различных частей его тела. Иначе говоря, программа преобразования зародыша во взрослый организм и дальнейшего его функционирования (при заданной внешней среде). «...Ультрамикроскопические гены и сопутствующие им хромосомы имеются во всех клетках всего живого и являются абсолютным ключом к объяснению всех признаков человека, животного и растения» – говорит американский ученый Кресм Моррисон (бывший председатель Нью-Йоркской Академии наук) (196). Если же допустить возможность формирования вещественными генами также и неведественной души, то тем самым мы, по сути дела, допустим абсурдную ситуацию, а

именно: образование генами субстанции, которая изначально необходима для самой жизнедеятельности этих генов. Уклонение ко греху и, в частности, к отдельным не телесным страстям передается непосредственно душе, минуя телесные гены.

Вещественное тело не управляет духом (духовной субстанцией), а наоборот, дух может управлять телом²¹⁵. Кстати говоря, тело человека и стало смертным именно из-за отрицательной духовной (нравственной) направленности прародителей, принявших решение нарушить заповедь Божию. Состояние духа Адама и Евы в раю, в конечном итоге, определило, в том числе, состояние их тел и тел их потомков.

В дополнение к этому отметим, что у Адама и Евы не было никаких природных греховных предрасположенностей, но это не исключило их грехопадение в раю. И наоборот, греховность природы, с которой рождаются все люди на земле, не исключает возможности некоторым из них стать великими святыми. Данный пример показывает и одновременно с этим доказывает, что наследственность, с которой рождается человек, не определяет его дальнейшего состояния в целом. При этом телесные гены не только не формируют душу как субстанцию, но также не могут определять и состояние души. Они могут лишь оказывать некоторое ограниченное воздействие на это состояние путем определенного влияния на возможность появления «телесных» страстей.

Таким образом:

наследственная предрасположенность является более широким понятием, чем генетическая предрасположенность, то есть включает ее, но не тождественна ей. Понятие «наследственность» включает в себя как телесную, точнее генетическую, наследственность, так и духовную (не относящуюся к веществу), точнее душевную, наследственность;

состояние жизни конкретного человека, в конечном итоге, определяется не состоянием его личной наследственности (зависящей от духовного и физического состояния предков), а состоянием его личной духовности (зависящей, впрочем, в определенной степени, и от наследственности, и от воспитания,

и от окружающей обстановки). Иными словами, личная духовность и определяет судьбу (жизнь) личности;

наследственность, воспитание, окружающая обстановка хотя и могут оказывать влияние на появление и развитие страстей, но, как уже отмечалось, Бог делает для нас возможным их преодоление, поскольку «... не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1Кор. 10: 13). «Пригвоздившись к страху Господню ... мы можем умертвить все наши похоти и плотские страсти», – говорит прп. Иоанн Кассиан (цит. по 125: 170).

В Священном Писании сказано: «Но если у кого родился сын, который, видя все грехи отца своего, какие он делает, видит – и не делает подобного им... исполняет Мои повеления и поступает по заповедям Моим: то сей не умрет за беззаконие отца своего; он будет жив... Вы говорите: “почему же сын не понесет вины отца своего?” Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и исполняет их; он будет жив. Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и останется, и беззаконие беззаконного при нем и останется.

И беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет. Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив? И праведник, если отступит от правды своей и будет поступать неправедно, будет делать все те мерзости, какие делает беззаконник, будет ли он жив? все добрые дела его, какие он делал, не припомнятся; за беззаконие свое, какое делает, и за грехи свои, в каких грешен, он умрет» (Иез. 18: 14, 17, 19–24). (См. также Втор. 24: 16).

Архимандрит Платон (Игумнов) пишет: «Благодаря свободе человек не подчинен закону необходимости окончательно; он виновник своего становления, и в его власти избирать закон своего существования, определять процесс своего

формирования и развития» (118: 234). В Православном семейном календаре сказано: «Закон духовной наследственности не носит абсолютного характера и не детерминирует поведение детей. Он не отменяет свободу их воли, а это значит, что ребенок из неблагополучной семьи может, если захочет, с помощью Божией и Таинств Церкви изменить действие наследственного закона, сознательно воздерживаясь от грехов, которыми страдают его родители. (Точно также и ребенок благочестивых родителей может сознательно выбрать путь богоборчества). Отрицательные черты характера можно сгладить в течение жизни путем духовной работы над собой. Об этом свидетельствуют жития святых и жизнеописания подвижников благочестия» (79: 365). По словам свт. Николая Сербского: «Всемиловитый Господь может пресечь наказание на детях, если будет показано истинное покаяние и молитва к Нему, Отцу Небесному, о прощении. Мать св. Фанурия была непорядочной женщиной, однако сына наказание за грехи матери не постигло. Его не только не постигло наказание, но он стал святым. Фанурий, понимая, что мать грешна, непрестанно молился Богу о ней... Когда Господь простит умерших грешников, тогда их грех не ляжет тяжким бременем на плечи потомков. В этом и есть смысл молитвы за умерших: чтобы Господь простил им грехи и чтобы, следовательно, наказание не пало бы на их потомков» (из писем свт. Николая Сербского) (цит. по 145: 301).

7.7. О Крещении

Рассмотрим еще один важный вопрос, относящийся к распространению последствий первородного греха и заключающийся, конкретно, в переходе последствий духовного характера (то есть последствий, касающихся не тела, а души) от крещеных родителей к их детям.

Как известно, в таинстве Крещения крещаемому даруется благодать Божия, очищающая его, в том числе, от наследственной греховной нечистоты (порчи), или от врожденного уклонения ко злу²¹⁶. Отметим, что если бы очищение от указанного последствия первородного греха, или уничтожение этого последствия, происходило путем его ликвидации в самом естестве человека (иными словами, путем его устранения из природы человека), то крещеные родители, сами не имея греховного естества, не смогли бы передать его своему ребенку. Иными словами, ребенок рождался бы без духовной порчи²¹⁷.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод о том, что Божия благодать, даваемая в таинстве Крещения, не уничтожает данное последствие грехопадения в естестве крещаемого. Она нейтрализует (устраняет) его действие, путем противодействия ему. Свт. Феофан Затворник говорит: «До Крещения грех господствовал над вами и вы не имели сил бороться с ним и побороть его, после же Крещения вы получили силы для борьбы и победы над грехом... До Крещения грех живет в сердце, а благодать действует вовне, после же Крещения благодать начинает обитать в сердце, а грех начинает действовать вовне – искушениями и соблазнами» (см. толкование Рим. 6: 14 в 163: 351).

Таким образом, в крещеном человеке действуют две противоположные по своей духовной (нравственной) направленности силы. Одна из них – божественной природы (благодать), другая – человеческой природы (уклонение ко злу). С точки зрения соотношения этих сил, духовное состояние человека после Крещения аналогично (или даже тождественно)

состоянию первозданного человека до его падения, поскольку у крещеного человека не проявляется (из-за действия благодати) внутреннее уклонение ко злу. Однако природы крещеного человека и человека до грехопадения различны. В природе прародителей до их падения не было уклонения ко злу. В природе же крещеного человека оно есть, но нейтрализовано благодатью Божией.

Родители могут передать своим детям, по закону преемства при рождении, только то, что имеют сами, то есть греховное естество. Поэтому, крещеные родители, не обладая божественной властью, не могут передать своим детям Божественную благодать, устраняющую это духовное последствие первородного греха. Поэтому и необходимо Крещение всех детей, в том числе и рожденных от крещеных родителей. Однако, по собственной нерадивости, человек может потерять благодать, полученную им при Крещении. Прп. Симеон Новый Богослов говорит: «В Божественном крещении мы получаем отпущение прегрешений, освобождаемся от прародительской клятвы и освящаемся наитием Святого Духа, но совершенную благодать, как означается в словах: вселюсь в них и буду ходить в них (Кор. 6: 16), не тогда получаем. Ибо это есть достояние совершенно утвержденных в вере и доказавших ее делами. Если же мы по крещении уклоняемся на скверные и злые дела, то совершенно теряем и само освящение. И уже покаянием, исповедью и слезами, соответственно делам, получаем опять сначала отпущение прегрешений, а потом и освящение высшею благодатью...

Крещение не отъемлет самовластия и самопроизволения нашего, но дарует нам свободу от тиранства Дьявола, который не может уже более против воли нашей властвовать над нами. По крещению в нашей уже состоит воле или пребывать самоохотно в заповедях Того, в Кого крестились, Христа, Владыки и Бога, и ходить путь повелей Его, или, уклоняясь от правого пути сего, опять возвратиться к дьяволу, противоборцу и врагу нашему.

Те, которые по святом крещении повинуются хотениям и угодное ему творят, отчуждают себя от ложесн святого

крещения, по сказанному Давидом: С самого рождения отступили нечистивые, от утробы матери заблуждаются, говоря ложь (Пс. 57: 4)» (48: 29, 41).

Из изложенного в настоящей главе следует, что для объяснения возможности передачи последствий первородного греха, при любом типе плотского зарождения, не требуются в качестве необходимых элементов семенное зачатие и сопровождающая его чувственная похоть. Данная передача происходит по закону преемственности, полагающему акт рождения как создание из себя (от себя) подобного себе по роду, виду и индивидуальным качествам. При этом переход последствий физического характера (то есть переход последствий первородного греха телу ребенка) происходит на генетическом уровне.

Глава 8. К вопросу о безгрешности Иисуса Христа

Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу, Единому безгрешному.

Воскресная песнь после Евангелия

Безгрешность Спасителя понимается как отсутствие у Него по человеческому естеству при зачатии и рождении определенных последствий первородного греха – укориженных страстей (см. сн. 162. б и приложение 10), а также отсутствие личных грехов и внутренних искушений²¹⁸ в процессе земной жизни. При этом другие последствия первородного греха – безукориженные (естественные, беспорочные) немощи (страсти)²¹⁹ в человеческом естестве Иисуса Христа присутствовали.

«Итак, человеческая природа Спасителя была отлична от первозданного Адама наличием человеческих немощей – страстности, тленности, смертности, а от падшего Адама: безгрешным рождением, душевно – нравственным совершенством, всецело свободным, добровольным стремлением человеческой воли к исполнению Божественной воли, отсутствием склонности ко греху и укориженных страстей» (129: 117 со ссылкой на св. Иоанна Дамаскина).

Отметим, что зачатие человеческого естества Иисуса Христа имеет две характерные особенности:

зачатие произошло при отсутствии (без) чувственной похоти и мужского семени²²⁰;

при зачатии человеческому естеству Иисуса Христа не передались укориженные страсти, являющиеся следствием первородного греха и переходящие на всех людей, независимо от способа их зарождения.

Поскольку, до определенного времени, как это указывалось выше, единственным способом размножения людей являлось естественное зачатие, необходимо связанное с чувством физического влечения и удовлетворения, называемое чувственной похотью, и семенем, то было вполне логичным считать, что приведенные особенности соотносятся между

собой как причина и следствие. Так, например, свт. Лев Великий пишет: «Итак, возлюбленные, Спаситель рождается не из семени плоти, но от Святого Духа, поэтому Его не коснулось проклятие первородного греха» (цит. по 98: 53); «Ибо где не было излияния отцовского семени, там рождение не смешалось с грехом» (цит. по 129: 116); «Непорочное девство не познало похоти и, между тем, доставило вещество плоти. Итак, Господь принял от Матери естество, но не грех» (цит. по 98: 53).

Однако, так как с развитием биомедицинских технологий появилась принципиальная возможность беспохотливого семенного и беспохотливого бессеменного зарождения (клонирования) человека, данное мнение необходимо пересмотреть. Это обусловлено тем, что в противном случае необходимо будет признать отсутствие последствий первородного греха и у клонов, как рожденных вне семени и похоти. А это, в свою очередь, будет противоречить словам св. апостола Павла о всеобщности распространения последствий первородного греха: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех людей... преступлением одного всем людям осуждение (Рим. 5: 12, 18).

Поэтому, отсутствие укориженных страстей в человеческом естестве Иисуса Христа является следствием не собственно отсутствия похоти и отцовского семени при зачатии, а следствием чудесного воплощения (то есть, образования человеческого естества) Сына Божия от Духа Свята и Марии Девы (Символ Веры), включающего отсутствие (не требующего наличия) отцовского семени.

Другими словами, отсутствие похоти и семени является не причиной отсутствия укориженных страстей в человеческом естестве Иисуса Христа, а следствием чудесного воплощения Сына Божия. Именно поэтому (из-за чудесного воплощения) человеческое естество Иисуса Христа, с одной стороны, обладало, от плоти Богородицы, безукориженными немощами, а с другой – у Него отсутствовали, от воздействия Святого Духа, укориженные страсти (см. приложение 10).

Послесловие

В результате грехопадения прародителей в раю гармония душевных сил человека и его гармония с окружающим миром были нарушены. Возможность греха, заложенная в природе первозданного человека, превратилась в склонность (преверженность, уклонение) ко греху. Протоиерей Владислав Свешников пишет: «Чем острее и внимательнее сознание всматривается в жизнь человека, стремясь раскрыть ее нравственные смыслы и содержание, чем обширнее становится опыт общения с людьми и с миром, тем трагичнее раскрывается эта описанная в Библии онтологическая и нравственная катастрофа, случившаяся с человеком. Начала всех человеческих катастроф как общего и исторического характера, так и совсем личных, известных только мокрой от ночных слез подушке, – берут начало в этом, по-видимому, простом событии» (174: 58). О развитии греха (возрастании зла) в роде человеческом, в частности, говорится следующее:

«Сказание Ягвиста об Адаме, Каине, Потопе и Башне указывает на радикальное неблагополучие в человеческом мире. Хотя автор и не говорит о связи между грехом Адама и состоянием последующих поколений, однако он рисует картину, в которой ясно ощущается нарастание зла» (священник Александр Мень) (108. Гл. 1. От Книги Бытия к апостолу Павлу);

«По мере удаления человека от Бога человечество в своем нравственном развитии доходит до беспредела: грех не имеет свойства останавливаться или уменьшаться, если с ним активно не бороться. Он имеет свойство расти до бесконечности» (иеромонах Анатолий (Берестов) (91: 43);

«В грехе Каина мы видим одно из первых указаний на заразительность и упорство греха. В то время как Адама и Еву соблазнил согрешить сатана, Каина даже Бог не смог отговорить от греха (Быт. 3: 1–5; 4: 6). Для Адама и Евы грех был чем-то внешним, но в случае Каина все выглядит так, словно грех самопроизвольно возник в этом человеке; это злая сила внутри него, над которой он должен господствовать, если не хочет,

чтобы она его поглотила (Быт. 4: 7). Кроме того, грех стал более тяжким: он преднамерен, он начинается во время поклонения Богу, и он причиняет прямой вред брату, заслуживающему только любви. Каин после своего греха никак не признает свою вину и ни о чем не сожалеет, он не склоняется к исповеди и отказывается покаяться, а лишь указывает Богу, что наказание для него слишком сурово (Быт. 4: 5–14). В грехе и нераскаянности Каина предвосхищаются многие будущие черты греха, как библейского, так и внебиблейского.

В главах Быт. 4–11 прослеживается развитие греха. Он становится надменным и умышленным (Быт. 4: 23–24), однако линия потомков Каина, линия грешников, не исчезает в человечестве и исполняет Божий наказ плодиться и размножаться, и владычествовать над землей. В самом деле, линия Каина, возможно, доминирует в развитии культуры, хотя те, кто изготавливает бронзовые и железные орудия, делают и оружие тоже. В конце концов грех настолько наполняет мир, что все мысли и помышления сердца человеческого во всякое время есть лишь зло (Быт. 6: 5; 8: 21). Поэтому Бог в потопе очищает землю от зла. Когда грех угрожает вновь утвердиться через прямое непослушание и идолопоклонство, Бог раскрывает Свой новый план ограничения греха с помощью смешения человеческих языков в Вавилоне: пусть лучше человечество будет разделенным, чем объединится в восстании против Бога.

Главы Быт. 12–50 показывают, что грех стал бичом даже для народа Божия, и в семье завета люди строят козни, предают, лгут и обманывают друг друга. История в пересказе Моисея тоже свидетельствует, что наказание естественным образом следует за беззаконием, внутренне присуще ему. Хитроумная Ревекка никогда больше не увидит своего любимого сына; Иаков испытает горечь обмана, договариваясь с Лаваном; сыновья Иакова будут страдать из-за своего греха по отношению к Иосифу. Как сказано в Пр. 5: 22: “Беззаконного уловляют собственные беззакония его, и в узах греха своего он содержится”.

Книга Исхода раскрывает, что грех не только приносит страдание и влечет наказание, но и нарушает закон Господа, святого избавителя и Царя Израилева. У Синая Израиль узнает, что грех – это преступление против Божиего закона; это поступки, уводящие человека на запретную территорию (Рим. 4: 15). Закон также клеймит грех и срывает с него маску. Человек может грешить, не ведая об этом, но благодаря Закону подобное невежество становится редкостью. В Моисеевом законе подчеркивается внешний характер греха, однако установления, призывающие Израиль возлюбить Бога и запрещающие поклоняться идолам и желать чужого, свидетельствуют, что грех идет также изнутри. Парадоксальным образом, сам Закон может посредствовать греху, как на то указывает Павел (Рим. 7: 7–13). При восприятии чего-либо в качестве запретного возникает желание сделать это. Такая извращенность человеческой реакции еще раз показывает, что источником греха является греховность человека и его восстание против Бога (Рим. 7: 7–25).

Жертвоприношения и ритуалы очищения, описанные в Пятикнижии, напоминают нам о серьезности греха. Нарушения Закона – это не просто ошибки. В Библии грех никогда не считается малозначительным просто потому, что он совершен по молодости или по невежеству, или после него прошло достаточно много времени. Грех оскверняет грешника, и Закон требует, чтобы эта нечистота была очищена. Один из главных мотивов в установлениях о наказании – истребление зла с земли (Втор. 13: 5)» (178. Статья Дэниела Дориани «Грех»).

Священное Писание прямо говорит о всеобщности человеческого греха: «И воззрел (Господь) Бог на землю, и вот, она растленна, ибо всякая плоть извратила путь свой на земле» (Быт. 6: 12); «... Нет человека, который не грешил бы...» (3Цар. 8: 46); «... Нет правдивых между людьми...» (Мих. 7: 2); «... Но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3: 19); «... Весь мир лежит во зле» (1Ин. 5: 19). (См. также сноски 141, 166, 172, 175 и приложение 7). Это нравственное состояние мира св. Иоанн Предтеча характеризует как грех мира²²¹. В результате процветания зла

на земле, когда увидел Господь, что велико развращение человеков на земле и что все мысли и помышления сердца их было зло во всякое время (Быт. 6: 5), Он навел на землю потоп водный, чтоб истребить всякую плоть, в которой есть дух жизни (Быт. 6: 17) и все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло (Быт. 7: 22).

В дальнейшем, за грехи людей Богом были уничтожены города Содом и Гоморра: «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастения земли» (Быт. 19: 24, 25). Впоследствии Бог, наставляя людей к правде, неоднократно наказывал их за грехи. При этом Он заранее предупреждал людей о наказании (проклятии) за невыполнение Его повелений и о благословении – за послушание (см., например, Втор. 28).

Необходимо отметить, что различные наказания, включая смерть, являются для человека не только необходимым следствием его грехов, но и благодеяниями Божиими по отношению к грешнику. «Главная цель их – уврачевание греха, пресечение греховных путей человека и его исправление» (10: 337. Кн. 1). Как сказано в Священном Писании: «Ибо кого любит Господь, того наказывает, и благоволит к тому, как отец к сыну» (Прит. 3: 12); «... Для вразумления наказывает Господь приближающихся к Нему» (Идф. 8: 27). См. также: Прит. 23: 13, 14; Евр. 12: 6, 8; Откр. 3: 19.

Земные скорби и страдания являются средством очищения от земных грехов, или средством их искупления. «Благо тому грешнику, которого Бог в этой жизни покарает. Хуже, если воздаст в вечности» (198: 75). Страданиями на земле «каждый человек очищается, как золото в огне...» (93: 328). Примером этого также могут служить, например, слова Ангела, сказанные одному расслабленному, просившему Господа прекратить его страдальческую жизнь: «Твои грехи требуют очищения в страданиях собственной твоей плоти; ты должен бы быть в расслаблении еще год, потому что как для тебя, так и для всех верующих нет другого пути к Небу, кроме крестного, проложенного безгрешным Богочеловеком» (93: 328). «В

наказаниях Апостол открывает глубочайшую цель, или побуждение, по которому Господь посещает в верующих скорбями и бедствиями. егоже любит Господь, наказует: биет же всякого сына, егоже приемлет. Аще наказание терпите, якоже сыновом обретаеся вам Бог: который бо есть сын, егоже не наказует отец? Аще же без наказания есте, емуже причастницы быша вси, убо прелюбодейчищи есте, а не сынове (Евр. 12: 6 – 8). Так Апостол в наказаниях, ниспосылаемых на верующих, видит отеческую любовь к ним Божию. И сам Господь говорит: Аз, ихже аще люблю, обличаю и наказую (Апок. 3: 29). Любовь Божия есть не только всеблагая и всемилющая но и любовь – высочайше премудрая. Земные родители по своей слепой любви часто приучают своих детей к изнеженности и своеволию, и тем измлада портят в них и здоровье и сердце: напротив, любовь Отца небесного, наказуя любимых, наказывает их на пользу, да причастимся святости Его (Евр. 12: 10).

Почему же путь к святости есть путь скорбный и болезненный? Потому, что в скорбях и страданиях есть сила очистительная, подобная силе огня, который очищает золото от грубых примесей и наростов. С веселием взираю на Него (Христа), говорит Григорий Богослов, даже когда посылает мне скорби; радуюсь, что чрез печали делает меня легче, как золото, которое было смешано с прахом и потом очищено. Бог, как Очиститель, по словам Богослова, пережигает человека страданиями. Непреложная истина, что сердце человека там, где его сокровища. Сокровища человека чувственного в предметах его любви и привязанностей, в благах земных и временных. Когда эти сокровища разрушаются и отнимаются у человека, – сердце невольно отстраняется и отрывается от земного, и, если не всегда и не прямо устремляется к небесному и вечному, – то, по крайней мере, получает большую возможность и свободу для таких стремлений, привязанности к земному разрываемые и пресекаемые – дают в душе место стремлениям к небесному. Конечно от самого человека зависит, как он примет ниспосылаемые на него бедствия, и какой принесут они в нем плод, подействуют ли на него, как сила

очистительная. Иной, посещаемый тяжким лишением или скорбью, действительно отрывается от земного, и в Боге, в сыновней покорности воле Отца небесного ищет и находит и утешение и укрепление. Иной под ударами бед падает. Привязанность пресеченная, или лишенная своего предмета, переходит в малодушие, в уныние, в отчаяние. В последнем случае виновато не бедствие, всегда очищающее и окрыляющее душу не совсем загрубелую в чувственности, но идолопоклонническая привязанность человека к отнятому благу, нравственное расслабление воли, сделавшейся неспособной ни к борьбе, ни к терпению, недоверие к Промыслу, забвение, что на земле и радости и скорби имеют конец и недалекий, и что будет другая жизнь бесконечная, в сравнении с блаженством которой, все нынешние страдания, по выражению Апостола, ничего не стоят (Рим. 8:18)» (237. Гл.: О искуплении Спасителем человека).

«Даже в жизни человека благоустроенного и любящего добро – земные попечения и привязанности сильно замедляют и затрудняют ему путь в царствие Божие. Вот причина, почему Бог отнимает у сынов человеческих земные блага, разрывает их привязанности.

В душе каждого человека есть врожденное стремление к Богу, к добродетели, к благам духовным и негибнущим. Бог требует, чтобы человек, как существо свободное, предначал своею волею стремление к Нему, и под этим условием ниспосылает желающему благодатные силы, потребные к жизни и благочестию (2Пет. 1:3). Но человек, усилив в себе чувственность, всем сердцем прилепился к благам земным, видит в них последнюю цель своей жизни и своих стремлений, выдумал или изобрел бесчисленное множество нужд и потребностей, и вместе с тем образовал для себя бесчисленное множество влечений и привязанностей к вещам земным, среди которых почти неощутительно делается стремление к Богу. Если же оно и является среди земных влечений и привязанностей, то слабо, беспрестанно прерываемое ими и замедляемое. Против сих-то идолопоклоннических привязанностей к благам земным, лишения и скорби, как отнятие благ, имеют врачующую,

очистительную силу. Врожденное стремление к Богу заглушено, подавлено, или по крайней мере ослабляется и прерывается влечениями чувственными, попечениями и привязанностями земными. И вот когда отнимаются у человека блага, или предметы его чувственных привязанностей и влечений, когда сии привязанности разрываются, влечения пресекаются, как наросты снимаются с души, – слышнее и ощутительнее делается во глубине ее стремление к Богу, к благам духовным, неразрушимым и негибнущим; сильнее двигается и желание приемлемости благодати враждующей на страсти и укрепляющей.

Таким образом, скорбь или страдание есть болезненная, но спасительная операция, которую Врач души снимает с нее грубые наросты. И в этом смысле наказание человека, отнятие у него благ, посещение его скорбями, лишениями, болезнями – есть выражение Божественной любви к страждущему, подобно тому, как любовь родительская заставляет отца или мать отнимать у дитяти опасные игрушки и вредные лакомства, несмотря на его вопли и слезы.

Больной, принимая лекарство, ощущает его горький и неприятный вкус, не ощущая его целебных свойств, или во время врачебного прижигания или рассечения чувствует только боль и телесное страдание, и уже после, при выздоровлении почувствует целительную силу принятого неприятного лекарства, или спасительность и необходимость перенесенного мучительного прижигания или рассечения. Подобно сему, и больной грехом, и врачуемый лишениями и бедствиями, во время сего врачевания чувствует только боль, скорбь и страдание, и после уже, по мере того, как душа целительною силою страданий и скорбей очищается, просветляется, приходит в духовное здравие, когда она, пораженная в своих земных привязанностях, лишенная благ, отстраняется от земного, и к Богу и к благодати Его обращается за утешением и укреплением, – тогда человек, почувствовав сладость духовных стремлений и благодатного единения с Богом, опытно, сердцем понимает, что его же любит Господь, наказует, что наказание есть действительно явление любви Божией к человеку. Всякое

наказание, в настоящее время, говорит Апостол, не мнится радость быти, но печаль; последи же плода мирен наученным тем воздаст правды (Евр. 12: 11). Надобно только быть крепкодушным, говорит Григорий Богослов, с любовью принимать всякое Божие посещение, приятно ли оно, или скорбно, и знать, что всему есть причина, хотя и сокрыта она в глубине Божией премудрости. Итак, вот значение, или цель всех наших лишений, скорбей и бедствий – это уврачевание души, очищение ее от греховных язв и страстей.

Следовательно не Бог виновен в наших страданиях, а виновна наша собственная греховность, так, как не врач виноват, когда дает горькое врачевство, или делает болезненное прижигание, а болезнь больного, требующая таких средств.

Если Господь наказывает тех, которых любит, и скорбями врачует и очищает души, то естественно, что лучшие из людей более других подвергаются лишениям, скорбям и озлоблениям, потому, что они более других любимы Богом, и способнее других к очищению и след. достойнее того, чтобы Врач душ очищал их от приражающегося к ним греха. Для умного сына, говорит Богослов, не достоин ли уважения родительский жезл? А снисходительность для него не зло ли? Воля порочная, расслабленная чувственностью, часто не выносит испытания, падает под бременем скорбей и бед, подобно тому, как слишком сильное лекарство не целительно действует, но разрушает слабое тело. Посему, Господь не вводит таких людей в испытание, но долготерпит на них, самым счастьем и благоденствием призывая их на путь добра (Рим. 2: 4).

Ты, может быть, скажешь, рассуждает блаж. Феодорит, почему же люди богатые большей частью люди живущие нечестиво? Почему же не все чтители правды благоденствуют? Но если бы Судия в настоящей жизни отдал богатство одним только добродетельным, – тогда делатели зла нашли бы в этом сильное для себя оправдание. Тогда бы они стали говорить то же, что сказал начальник их об Иове: “даром ли Иов чтит Бога? Не Ты ли оградил его, его дом, его имение, благословил дела рук его, и стада его распростер по земле? Но простри руку Твою

и коснись имения его, не отречется ли от Тебя пред лицом Твоим” (Иов. 1, 9–11)? Так бы стали говорить и приверженцы зла, если бы одни только читатели добродетели пользовались богатством. Но теперь, когда Творец распределил богатство и бедность между добродетельными и порочными, и одни пользуются ими для приобретения добродетели, а другие для умножения порока, то, ни богатым, ни бедным, живущим в зле, не остается никакого оправдания. Те, которые с добрыми и прекрасными целями употребляют свое богатство, и бедных делают участниками своего изобилия, служат обличением людей, которые или нечестиво расточают богатство, или впадают в скупость. А те, которые бедность умеряют любомудрием и мужественно и благородно переносят ее нападения, будут истинными обличителями тех, которые в бедности научились порокам.

Лучшие и добродетельнейшие из людей способнее других выдержать испытание; посему Господь, вводя их в испытание, открывает им возможность не только просиять чистотою, но и окрепнуть в добре, взойти на высшие степени совершенства, и получить победные венцы. Блажен муж, говорит Апостол, иже претерпит – искушение: зане искусен быв, примет венец жизни, его же обеща Бог любящим Его (Иак. 1: 12).

О нем же радуйтесь, пишет другой Апостол, мало ныне, аще лепо есть, прискорбны бывше в различных напастех; да искушение ваша веры многочестнейше злата гибнуща, огнем же искушена, обрящется в похвалу и честь и славу во откровении Иисус Христове (1Пет. 1: 6–7). Праведник, говорит Богослов, и сверх ожидания угнетается, дабы, искусившись яко злато в горниле (Прем. Сол. 3: 6), очиститься и от малейшей, какая еще оставалась в нем, примеси зла (ибо никто, по естественному рождению, не бывает совершенно чист от скверны, как это слышим мы из Писания, (Иов. 14, 4.) – и явиться еще более достойным, так, как и сию тайну нахожу я в божественном Писании (Прем. 3, 5.).

Когда видишь доброго в несчастьи, разумеи, что скорбь служит очищением. Если и немного привлек он на себя нечистоты, то потребны труды стереть ее так, чтобы не осталось

ничего, годного к сожжению. Или, несчастья бывают также, по Божию попущению, искушением и бранью от неприязненного. В этом да уверит тебя победоносный Иов. Если, как новый Иов, изнемогает телом в борьбе с завистником, то для того, чтобы после подвига получить победный венец. Его страданиями и скорбями да не утешается порочный, и добродетельный да не смущается слабым умом! Кто без болезней соделал хорошего лучшим? А страждущий знает, что и болезнь ему помощник, что она или врачевство для оскверненных, или борьба и слава для очищенных.

Господь сердцеведец соразмеряет силу искушения с духовною силою искушаемого. Искушение вас не достиже, точию человеческое, пишет Апостол, верен же Бог, Иже не оставит вам искушиться паче, еже можете, но сотворит со искушением и избытие, яко возможи вам понести (1Кор. 10: 13). Испытующий сердца и утробы, конечно, не ввел бы Иова в столь тяжкое испытание, если бы не знал духовных сил Праведника, и не провидел его победного торжества. Посему, и человек добродетельный, если еще несилен духом, не подвергается тяжким испытаниям. Праведник или злостраждет и чрез сие, может быть, испытывается, говорит Богослов, или благоденствует, и тем охраняется, если он беден умом и не очень возвысился над видимым.

Таким образом, Бог или ограждает человека благоденствием, или посещает его лишениями и скорбями, смотря по тому, что для человека полезнее, и как для него удобнее приближаться к Богу, путем ли земного благоденствия, или путем злострадания. Самая коловратность, или непостоянство благ земных имеет благую и мудрую цель.

Здесьние блага быстро протекают, рассуждает Богослов, даются на час, и подобно, как камешки в игре, перекидываются с места на место, и переходят то к тем, то к другим. Это самое, что видимые блага подвергаются и подвергают нас то тем, то другим превратностям, то возносятся вверх, то падают вниз, и кружатся как в вихре, и прежде нежели овладеем ими, убегают и удаляются от нас, и таким образом играют нами, обманывают нас, — не направлено ли к тому, чтобы мы, усмотрев их

непостоянство и переменчивость, скорее устремились к пристанищу будущей жизни? В самом деле, что было бы с нами, если б земное наше счастье было постоянно, когда и при непостоянстве его мы столько к нему привязаны?

Смерть есть общий жребий всех людей. Умирают и верующие во Христа; нет между христианами бессмертного, как нет и безгрешного. Но смерть христиан есть вместе Божие к ним благодеяние. Смерть освобождает человека от земных соблазнов и искушений, изводит человека из-под влияния искушителя, и пресекает собою путь греха. В этом смысле св. Григорий Богослов смерть называет приобретением человека. И здесь, говорит он (т. е. по падении), человек приобретает нечто, именно смерть, в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом самое наказание делается человеколюбием. Сократил Ты продолжение жизни нашей, прославляет св. Ефрем Бога; по милосердию сократил Ты дни наши, чтобы не удлинялся ряд грехов наших» (237. Гл.: О искуплении Спасителем человека).

«Бог истребляет зло, а не от Бога зло. И врач истребляет болезнь, а не влагает ее в тело. Разрушения же городов землетрясения, наводнения, гибель воинств кораблекрушения, всякое истребление многих людей, случающееся от земли, или моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бывают для того, чтоб уцеломудрить оставшихся; потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями. Посему в собственном смысле зло, то есть, грех – это зло, наиболее достойное сего наименования, зависит от нашего произволения; потому что в нашей воле – или удержаться от порока, или быть порочным. А из прочих зол иные как подвиги, бывают нужны к показанию мужества, например, Иову лишение детей, истребление всего богатства в одно мгновение времени и поражение гнойными струпами; а иные посылаются, как врачевство от грехов, например, Давиду домашний позор служит наказанием за незаконное вожделение. И еще знаем страшные казни другого рода, насылаемые праведным судом Божиим, чтоб поползновенных на грех сделать целомудренными. Например, Дафан и Авирон были пожраны

землею в разверстые под ними бездны и пропасти. Ибо здесь таковым родом наказания не сами они приводились к исправление (возможно ли это для сошедших во ад), но примером своим сделали целомудренными прочих. Так и Фараон потоплен был со всем войском. Так истреблены были и прежние жители Палестины» (свт. Василий Великий) (44).

«Ибо не уместно ли врачей и тогда, как они дают нам врачевства горькие и неприятные, благодарить за выздоровление тела, а к Богу из-за того, что кажется нам нерадостным, оставаться неблагодарными, не разумея, что все бывает по Его промыслению и на пользу нам. В таком разумении и в такой вере в Бога – спасение и покой души» (прп. Антоний Великий) (цит. по 99: 59).

«Грехи судятся не по продолжительности их, а по самому естеству преступлений. Научаемся вместе и тому, что хотя мы понесем тяжкое наказание за прежние грехи, но если опять же впадем в те же грехи, потерпим еще большее наказание. И весьма справедливо. Ибо кто не улучшился от первого наказания, тот подвергнется большим мукам, потому что он бесчувствен и нерадив. – Для чего, скажешь, не все так наказываются? Ибо мы видим, что многие порочные пользуются здоровьем и благоденствием. Но то, что они не потерпели здесь ничего, будет поводом к большему наказанию там. На сие-то указывая, Павел говорит: “Будучи судимы от Господа, то есть здесь, наказываемся, чтобы не быть осужденными с миром, то есть там” (1Кор. 11: 32). Ибо здешние страдания есть вразумления, а тамошние – наказания» (блж. Феофилакт) (199: 184,185).

«Бог и в сем великую к нам являет любовь и милость, что наказует нас: “Егоже бо любит Господь, наказует; бьет же всякого сына, егоже приемлет” (Евр. 12: 6; 1Кор. 11: 32)... Тех любит Господь, которых предает в толикая страдания? Воистину любит! Какой отец детей своих не наказует? И когда наказует, не любит их? Никак: для того т наказует, что любит; наказует их, но им наследие готовит. Тако и Бог наказует нас, но вечного живота и царствия наследие готовит нам. Наказаны Пророки, наказаны Апостоли, наказаны мученики, наказаны и все святы; но были

возлюбленная Божия чада, и ныне в дому небеснаго своего Отца водворяются, и в веки веков восхвалят Его. Кто бы не пожелал с ними тамо быть, с теми, которые так наказаны zde? Наказует нас Бог на пользу нашу, “да причастимсч святыни Его” (Евр. 12: 10) (24: 854 со ссылкой на: Творения Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 352–353).

«Проклятие смерти никогда не было со стороны Бога “судебным преследованием”. Смерть была наказанием любящего отца, а не тупым гневом тирана. Она исправляла и поучала. Она препятствовала увековечиванию расколотов жизни, была помехой беспечному пребыванию в противно-природном положении. Она не только полагала предел распаду нашей природы, но через присущую ей смертную тоску помогала человеку войти в сознание его положения и повернуться к Богу» (профессор В. Н. Лосский) (13: 283).

«Будучи следствием и наказанием греха, смерть есть – вместе с тем – и благодеяние Божие к грешнику. Человек своим грехом создал себе смерть. Бог попускает ее, но делает ее кончиною греха, ею же наказывая грешника, ею же и милуя. Смерть – благодеяние человеку, потому что она изводит душу из земной суеты и крушения, освобождает от земных скорбей и бедствий, порожденных грехом, а главное – пресекает и оканчивает путь самого греха. Смерть есть то убежище, в которое скрывается человек от греховных волнений и искушений... Чем меньше успеет душа наделать грехов на земле, тем легче и отраднее будет состояние за гробом» (Е. Тихомиров) (93: 24).

«Человек подвергнулся смерти, но и в сем случае Бог оказал ему великое благодеяние, именно тем, что не оставил его вечно пребывать в грехе. Бог выгнал человека из рая как бы в ссылку, чтобы человек в течение известного времени очистил свой грех и, вразумленный наказанием, снова возвращен был в рай... Для этого он и сокрушается ее (смерти) силою, чтобы во время воскресения был здоров, то есть чист, праведен и бессмертен» (из послания св. Феофила к Автолику) (цит. по 93: 24).

«Иисус Христос, проходя по городу Иерусалиму, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус Христос ответил: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии (Ин. 9: 2,3).

И ныне много таких людей, которые бедствуют, по-видимому, без всякой вины, и мы, видя сих несчастных, часто спрашиваем: “За что они, бедные, страдают?” Ответ на этот вопрос тот же, какой Иисус Христос дал апостолам: сии несчастные страдают для того, чтобы на них явились дела Божии; именно, они мучаются, чтобы избавиться от больших мучений; бедствуют, чтобы избавиться от больших бед. Да, слушатели, они страждут телом – зато не будут страдать душою; страдают какое-то время – зато будут блаженствовать нескончаемые веки; не видят света солнечного – зато узрят Свет незаходимый; не ходят по земле – зато взлетят на Небо; не слышат мирского – зато будут слышать Небесное; безмолвствуют среди людей – зато будут беседовать с Ангелами.

Но вы скажете: “Ужели благий и премудрый Бог не может иначе являть Своих дел? Ужели Он не может дать людям счастья, не подвергая их прежде жестоким наказаниям? Ужели не может спасти человека, не предав его прежде мучениям?” Да, так, слушатели! Бог при всей Своей благодати всегда и все делает по закону, по порядку. Сосуд серебряный, если он испорчен и покрыт ржавчиной, как поправляется? Его обыкновенно разбивают, кладут в огонь, жгут, а потом устрояется из него новый сосуд – чистый, светлый, правильный. Люди в настоящем состоянии подобны испорченному сосуду: они повреждены, покрыты греховной ржавчиной; чтобы их поправить, очистить, надобно прежде размягчить ударами горестей и провести сквозь огонь страданий. По сей-то причине страдали все святые: и патриархи страдали, и пророки страдали, и апостолы страдали, и все праведники страдали; потому-то и невинные страдают.

Ведь как же иначе? Люди – все грешники, все преступники пред Богом; все рождаются во грехах, вот всех есть семена преступлений. Чтобы задушить и подавить сии семена преступлений в человеке, надобно прежде ослабить и остановить в нем действие злых сил; чтобы загладить грехи, надобно вытерпеть за них, что следует. Этого требует закон вечный непреложный. Вот почему необходимо, чтобы люди и без видимой вины подвергались бедствиям; и вот как благодать Божия к людям видна и в ударах правосудия. Временные бедствия, которым подвергаются невинные, подавляют в них семена преступлений.

Таким образом, все от рождения: слепые, глухие, умалишенные, младенцы, умирающие в мучениях – вообще все страдают для того, чтобы на них явились дела Божии, дела спасительные. Но из числа таких счастливых страдальцев надобно исключить тех, которые, страдая, ропщут на Промысел; равно надобно исключить и тех, которые страдают за свои грехи, страдания которых бывают следствием их произвольных преступлений; впрочем, и сии страдальцы много пользы получают от своих страданий.

Страдания останавливают поток дальнейших преступлений, не дают созреть плодам греховного дерева, не дают вырастать греховным отросткам. Иной, может быть, сделался бы величайшим злодеем, если бы у него не отнялись руки; иной прошел бы весь мир с огнем и мечом, если бы он владел ногами или видел глазами; иной привел бы в заблуждение тьму людей, если бы у него не повредился рассудок. Посему и страдания, которым подвергаются люди за свои грехи, если совершенно не избавят их от вечных мучений, то, по крайней мере, много убавят тяжести их. Таким образом, в мире нет ни одного страдальца, который бы страдал безвинно, понапрасну; но и нет ни одного бедствия, которое бы не приносило пользы. В мире что ни бывает от Бога, бывает все к лучшему. Это лучшее иногда сбывается на земле, но большей частью оно там, на Небе.

Итак, если нас и ближних наших постигнет какое горе, то вместо напрасного ропота предадим себя в волю Божию,

помня, что без вины и без пользы никто здесь не страдает. Аминь...

Почему иногда хорошие люди умирают злой и мучительной смертью, а злые и порочные умирают славной и, по-видимому, спокойной кончиной? Свт. Афанасий Александрийский разрешает это недоумение так: «Благочестивые, умирающие горькой смертью, имели какой-нибудь малый грех, от которого такой бедственной смертью разрешились, чтобы удостоится больших почестей». И потому, братья, когда вы видите или слышите о лютой смерти праведного и славной кончине порочного, то не смущайтесь, а научитесь из этого тому, как всегда правдивы неисповедимые суды Божии. У Бога никакое доброе дело не останется без награды, никакое худое дело не оставляется без наказания. В Боге нет лицеприятия: доброе и в порочном Бог награждает, а зло – и в праведнике наказывает» (протоиерей Родион Путятин) (цит. по 145: 150, 151, 357).

«Эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий (Ин. 11: 4).

Болезнь, скорбь, горе встречаются на каждом шагу, нет ни одной жизни человеческой, которая могла бы этого избежать. Но, горе, в сущности, вещь такая обыкновенная, оно, в то же время, и весьма загадочно: и среди горя всего чаще, всего естественнее является вопрос – зачем?.. Полный ответ мы получим, вероятно, лишь за гробом; но отчасти нам дано и здесь познать цель и назначение ниспосланных испытаний. Для того чтобы понять эту цель, мы должны помнить, что наша скорбь не касается только нас лично, но действие ее простирается гораздо дальше.

В истории болезни, смерти и воскрешении Лазаря мы видим подтверждение вышесказанного. Это событие, и чудо, совершенное спасителем в Вифании, имело четыре различных действия и значения. Оно было нужно для Самого Спасителя: да прославится через нее (болезнь) Сын Божий (Ин. 11:4). Оно было нужно для апостолов: и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали (Ин. 11:15). Спаситель знал, какое сильное впечатление произведет это чудо на апостолов и сказал: ...радуюсь. Всего ближе это событие касалось, конечно,

сестер Лазаря, и когда им был возвращен любимый брат, оплакиваемый ими как умерший, они получили уверенность в Божестве Иисуса Христа. Они познали впервые, чем Он может быть для всех истинно верующих в Него. Наконец, эта же скорбь, это чудо нужно было и для самих Иудеев. Вспомним слова Спасителя: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили что Ты послал Меня (Ин. 11: 41, 42). Великая скорбь, обрушившаяся на сестер Лазаря, должна была, таким образом, коснуться благотворно и народа, собранного по этому случаю в Вифании.

Назначение ниспосланного испытания является нам здесь в совершенно новом смысле, оно озарено новым светом, в котором мы, быть может, не привыкли облекать скорбь. Однако же и в наши дни все испытания и скорби имеют ту же определенную цель – спасения души человеческой. Каждое испытание есть для Господа лишь способ явить перед людьми всемогущество спасительной Своей благодати. Ободритесь же братия! Мужайтесь, укрепляйтесь надеждою, учитесь хвалиться и скорбями (Рим. 5: 3), ибо терпение... должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка (Иак. 1: 4) (83: 94, 95. См. ст. «Всемогущество спасительной благодати»).

«... Смерть побуждает людей к нравственному усовершенствованию: она вещает о ничтожестве земной жизни и заставляет думать о загробной; побуждает готовиться к ответу на Страшном Суде, который у каждого из нас не за горами; она муками умирающего человека дает нам некоторое представление о загробных страданиях не покаявшегося грешника» (200).

«Но ведь этот смертный приговор вынес Отец Небесный, любящий всякое Свое создание! Понимание, во-первых, справедливости воздаяния за грех и, во-вторых, его своевременности и необходимости и в Священном Писании, и в творениях святых отцов прослеживается четко: Каждому дает Господь время на покаяние: Строго наказал меня Господь, но смерти не предал меня (Пс. 117: 18), – извлекает урок из

вразумления Господнего псалмопевец Давид. Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив: не до конца гневается, и не вовек негодует. Не по беззакониям нашим сотворил нам, и не по грехам нашим воздал нам (Пс. 102: 8–10)» (111: 156, 157).

Свт. Василий Великий говорит о смерти как об избавлении от бессмертного недуга (греха – П. Д.). Свт. Григорий Богослов отмечает, что смерть является пресечением греха, чтобы зло не стало бессмертным. Свт. Иоанн Златоуст учит, что за грех Господом благодетельно установлена смерть. По мнению св. Ефрема Сирина, Бог по милосердию Своему сократил дни наши, чтобы не удлинялся ряд грехов наших (93: 25). По словам свт. Кирилла Александрийского, «Законодатель смертью останавливает распространение греха и в самом наказании являет человеколюбие...» (цит. по 41: 141). Прп. Антоний Великий пишет, что смерть «избавляет от зол, каким подвергаемся мы в жизни сей» (цит. по 99: 73). Свт. Николай Сербский полагает, что: «... Ожидание смерти очищает совесть и торопит человека вершить добрые дела. Когда одного хорошего человека, старательного, добросовестного работника и благотворителя, спросили, что в жизни больше всего побуждало его к труду и милосердию, он ответил, что смерть» (145: 243).

Приведем также по данному вопросу мысли русского философа И. А. Ильина. «За что можно и должно отдать жизнь, то и надо любить, тому и надо служить... Все, что не стоит смерти, не стоит и жизни. Ибо смерть есть пробный камень, великое мерило и страшный судия...

Смерть не только благодатна, она не только выручает нас из земной юдоли и снимает с нас непомерность мирового бремени. Она не только дарует нам жизненную форму и требует от нас художественного завершения. Она есть некая таинственная, от Бога нам данная “мера всех вещей”, или всех человеческих дел. Она нужна нам не только как узорешительница или как великая дверь для последнего ухода; она нужна нам прежде всего в самой жизни и для самой жизни. Ее облачная тень дается нам не для того, чтобы лишить нас света и радости или чтобы погасить в нашей душе охоту жить и вкус к жизни. Напротив,

смерть воспитывает в нас этот вкус к жизни, сосредоточивая и облагораживая его; она учит нас не терять времени, хотеть лучшего, выбирать из всего одно прекрасное, жить Божественным на земле, пока еще длится наша недолгая жизнь. Тень смерти учит нас жить светом. Дыхание смерти как бы шепчет нам: “Опомнитесь, одумайтесь и живите в смертности бессмертным”. Ее приближение делает наши слабые, близорукие глаза – зрячими и дальнозоркими» (122: 443, 444).

Дополним сказанное о положительном значении наказания и смерти еще и тем, что они порождают спасительное чувство – страх Божий (страх Господень), значение которого очень велико. Ибо страх Божий: начало мудрости (Пс. 110: 10; Прит. 1: 7; 9: 10); отводит от зла (Прит. 16: 6); ведет к жизни (Прит. 19: 23); начало, полнота, венец, корень премудрости (Сир. 1: 15, 16, 18, 20); отгоняет грехи (Сир. 16: 21). (См. также: Пс. 33: 8, 10; 102: 11, 13; 117: 1; 113: 21; 127: 1; 144: 19; Прит. 8: 13; 10: 27; 14: 26, 27; 15: 33; 16: 6; 19: 23; Ис. 33: 6; Сир. 1: 11, 12, 13; 2: 7, 9; 10: 25; 19: 18; 21: 13; 23: 36; 25: 8, 14; 33: 1; 34: 14, 15; 40: 26, 27, 28; Идф. 16: 15, 16).

Каллист, первый патриарх Константинопольский и сподвижник его Игнатий Ксанфопулы²²² говорят, что страх Божий двояк²²³. Один для новоначальных, другой для совершенных:

О первом страхе Божиим – новоначальных.

Знай же, возлюбленный мой, что страх божий двояк: один – для новоначальных, а другой – совершенных. О первом страхе так написано: Начало мудрости страх Господень (Пс. 110: 10; Прит. 1: 7); Придите, дети, послушайте меня: страху Господню научу вас (Пс. 33: 12); страхом Господним уклоняется всяк от зла (Прит. 15: 27), и идеже страх, ту заповедей соблюдение. И прп. Исаак говорит: “Страх Божий есть начало добродетели. Он почитается порождением веры и сеется в сердце, когда ум отстранится от суетности мирской, чтоб собрать владеющие мысли свои от рассеяния непрерывным углублением в будущее возустройство всяческих” (Сл. 1, с начала); также: “Начало истинной жизни в человеке – страх

Божий; а он не терпит пребывать в душе вместе с рассеянием мыслей” (там же, с. 4); еще: “Умудрись же в основание шествия своего положить страх Божий, и в немногие дни станешь у врат Царствия, не кружась по пути” (там же, с. 7).

О втором – совершенном страхе Божиим.

О втором или совершенном страхе Божиим так сказано: Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его (Пс. 111: 1); Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его! (Пс. 127: 1); Бойтесь Господа, святые Его, ибо нет скудости у боящихся Его (Пс. 33: 10); се тако благословится человек, бойся Господа (Пс. 127: 5); Страх Господень чист, пребывает вовек (Пс. 18: 10). Пишет и св. Петр Дамаскин: “Признак первого страха есть ненавидеть грех и гневаться на него, как гневается на зверя угрызенный им; а страха совершенного признак есть – любить добродетель и бояться превращения; ибо никого нет, кто бы был не превратен; почему в этой жизни, при всяком деле, должны мы всегда бояться падения” (Кн. 2, сл. 3, с. 14, в русском переводе). Посему и ты, разумно слыша сие, потщися вместе со всеми указанными выше добродетелями непрестанно держать в себе, как следует, и первый страх. Ибо он есть как бы сокровищехранилище всякого доброго деяния самое крепкое. Пребывая таким, ты всегда будешь иметь стопы свои направляемыми к деланию всех заповедей Господа нашего Иисуса Христа. простираясь же далее сим путем, приобретешь ты и совершенный страх, чистый, по любви к добродетелям и милости благого Бога нашего» (цит. по 77: 324, 325).

Прп. Серафим Саровский так определяет виды страха Божиего: «Два вида страха: если не хочешь делать зла, то бойся Господа и не делай; а если хочешь делать добро, то бойся Господа и делай» (88: 104).

Прп. Иоанн Лествичник о памяти смерти говорит: «Некоторые испытывают и недоумевают, почему Бог не даровал нам предвидения смерти, если воспоминание о ней столь благотворно для нас? Эти люди не знают, что Бог чудным образом устраивает через это наше спасение. Ибо никто, задолго предузнавши время своей смерти, не спешил бы принять крещение, или вступить в монашество, но каждый

проводил бы всю жизнь свою в беззакониях, и на самом уже исходе из сего мира приходил бы к крещению, или в покаянию; (но от долговременного навыка грех делался бы в человеке второю природою, и он оставался бы совершенно без исправления)» (87: 83. Слово 6, гл. 9); «“Невозможное, – как некто сказал, – невозможное для человеков дело, чтобы настоящий день провели мы благочестиво, если не думаем, что это последний день нашей жизни”. И поистине удивительно, что и язычники изрекли нечто подобное этому; ибо и они полагали, что любомудрие заключается в помышлении о смерти» (87: 86. Слово 6, гл. 24); «Некогда один египетский инок рассказал мне следующее. “Когда память смерти”, – говорил он, – “утвердилась в чувстве моего сердца, и я, однажды, когда пришла потребность, захотел дать малое утешение сему бренному телу; то память смерти, как некий судия, возбранила мне это; и, что еще удивительнее, хотя я и желал ее отринуть, но не мог”» (87: 84, 85. Слово 6, гл. 16).

Страх суда Божиего спасает от греха и вечной духовной смерти²²⁴, ибо мы знаем, что только призывающий имя Господне и исполняющий Его волю спасется (Иоиль. 2: 32; Деян. 2: 21; Рим. 10: 13; 1Ин. 2: 17). Страх Божий учит нас, что нужно быть постоянно угодными Богу, чтобы не погибнуть навеки, ибо час нашей физической смерти нам неизвестен (за исключением отдельных случаев²²⁵). Священное Писание предостерегает нас: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет» (Мф. 24: 42); «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет сын Человеческий» (Мф. 25: 13); «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы Небесные, ни Сын, но только Отец. Смотрите же, бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время» (Мк. 13: 32, 33); «Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно» (Лк. 21: 34).

«Внезапно придет Судия и деяния каждого обнаружатся» – говорится в утренних молитвах (Тропари Троичные). Ибо никто

из нас не знает, когда Сын Божий «опять придет во славе, чтобы судить живых и мертвых» (Символ веры).

Прп. Ефрем Сирин пишет: «Велик страх в час смерти, когда душа с ужасом и скорбью разлучается с телом, потому что в этот час душе предстанут дела ее, добрые и злые, сделанные ею днем и ночью. Ангелы поспешат исторгнуть ее, а душа, видя свои дела, боится выйти из тела. Душа грешника со страхом разлучается с телом, с трепетом идет предстоять бессмертному Судилищу. Принуждаемая же выйти из тела, глядя на дела свои, говорит со страхом: “Дайте мне хоть один час сроку...” Дела же ее, собравшись вместе, отвечают душе: “Ты нас сделала, с тобой мы и пойдем к Богу”» (202 со ссылкой на: Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. 3-е изд. М., 1881. Ч. I. С. 538); «Придет день, братия, непременно придет и не минует нас день, в который человек оставит все и всех и пойдет один, всеми оставленный, пристыженный, обнаженный, беспомощный, не имеющий заступника, неготовый, безответный, если только день этот застигнет его в нерадении: “в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает” (Мф. 24: 50), когда он веселится, собирает сокровища, роскошествует. Ибо внезапно придет один час – и всему конец; небольшая горячка – и все обратится в тщету и суету; одна глубокая, мрачная, болезненная ночь – и человек пойдет, как подсудимый, куда поведут взявше его... много тогда тебе, человек, нужно будет проводников, много молитв, много помощников в час разлучения души. Велик тогда страх, велик трепет, велико таинство, велик переворот для тела при переходе в иной мир. Ибо если и на земле, переходя из одной страны в другую, мы имеем нужду в ком-нибудь, кто укажет путь, и руководителях, то тем более будут они нужны, когда переходим в беспредельные века, откуда никто не возвращается. Еще повторяю: много нужно тебе помощников в этот час. Наш это час, а не чей-нибудь, наш путь, наш час, и час страшный; наш это мост и нет по иному прохода. Это общий для всех конец, общий для всех и страшный. Трудная стезя, по которой должны проходить все; путь узкий и темный, но все на него вступим. Это горькая и страшная чаша, но все выпьем ее, а не иную. Велико и

сокровенно таинство смерти, и никто не может объяснить его. Страшно и ужасно, что тогда испытывает душа, но никто из нас не знает этого, кроме тех, которые предварили нас там; кроме тех, кто уже изведаль это на опыте (202 со ссылкой на: Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. 5-е изд. Сергиев Посад, 1912. Ч. 3. С. 137).

По мнению архимандрита Рафаила (Карелина): «Три вещи неизвестны человеку: когда он умрет, где он умрет и какая участь ожидает его за гробом. Поэтому человек должен всегда ожидать смерти и постоянно помнить, что день сегодняшний может оказаться днем последним. Поэтому именно сегодняшний день – день спасения. Господь обещал принять грешника, если тот покается от всего сердца, но Он не обещал какого-то точно определенного времени для покаяния, ибо ведал лукавство человеческой души.

Зная день и час своей смерти, человек будет говорить в сердце своем: “Это еще далеко, успею взять от этой жизни все, что она может дать, а затем, перед смертью, начну покаяние”. Но покаяние – это желание быть с Богом, это начало борьбы с прежним хозяином, демоном, которому человек служил всей своей греховной жизнью, это возможность стяжания благодати. Лукавое сердце, которое хочет обмануть Бога, окажется не способным к покаянию: перед смертью оно окаменеет, и человек впадет или в холодное безразличие, или в отчаяние. Поэтому Господь премудро сокрыл время смерти: ее не видно, как путника в тумане; она входит в дом без стука; она, как неожиданный гость, не предупреждает о своем приходе; она уводит человека за собой, как страж уводит узника на суд, – в том, в чем застанет его.

Человек всегда грешит, поэтому чувство покаяния должно быть для христианина постоянным чувством...» (203: 10,11).

Свт. Тихон Задонский наставляет нас: «Смерть нам известна и неизвестна: известна потому, что непременно умрем; неизвестна потому, что когда умрем, не знаем. Смерть похищает больных и здоровых, ходящих и сидящих, спящих и бодрствующих. Смерть похищает всякого чина людей, никого не миную, царя и князя, богата и нища, славна и безчестна. Смерть

похищает праведного и грешного, покаявшегося и непокаявшегося, готового и неготового. Смерть похищает часто тотчас по согрешении, и в каком грехе застает, с тем и на оный свет отсылает.

Смерть за человеком ходит невидимою стезею; кончина его тамо постигнет, где не чает, и тогда постигает, когда не надеется, и так постигает, как не чает. Буди убо всегда таков, каков при кончине быть желаешь, рассуждай сие, и внимай себе, и не захочешь в мире ни чести, ни славы, ни богатства, ни прочаго угодия» (цит. по 24: 934, 935).

Приведем по данному вопросу мысли игумена Антония: «Всем известно, что умрем, но когда? – не знаем; так как смерть не разбирает и не назначает времени, не считает, сколько лет прожил человек, не ждет старости, не щадить и юности, не обращает внимания на то: приготовил ли себя человек для будущей жизни, или нет, – пожинает всех; она подобна земледельцу, вышедшего с косою на луг, который не смотрит и не разбирает цветов от травы, а косит подряд все, будет ли трава старая, или едва распустившиеся цветки, и затем все скошенное сушит и собирает в стога, или в устроенные для того помещения; так и смерть не щадит никого: ни молодых, ни старых, ни юношей, ни дряхлых, ни только начинающих жить, ни много лет проживших, ни сильных, ни немощных; умерщвляет одинаково как повитых пеленами, так и украшенных сединою и всех без разбора полагает, как сено в стога, в гробы; почему и пророк Давид говорит: Дни человека – как трава; как цвет полевой, так он цветет. Пройдет над ним ветер, и нет его, и место его уже не узнает его (Пс. 102: 15,16)...

Обо всем, что может с нами случиться в жизни, мы только предполагаем, что же касается смерти, то мы в ней уверены, и это видно особенно из того, что как только родится младенец в свете, так родители его уже начинают думать, что они его воспитывают, и он доживет до старости, и, может быть, будет здоров, богат, честен, силен, славен, разумен, и все это, как сказано выше, только предполагают, но спросите их: умрет ли когда их младенец, то прямо ответят, что умрет, но когда: рано или поздно, в юности или старости, днем или ночью, скажут: не

знаем. Точно также не может ни один человек сказать, что он доживет до вечера, или до утра следующего дня, потому что многие ложась спать здоровыми, на утро оказывались мертвыми, и многие, вставши утром здоровыми, не доживали до вечера. Валтасар, царь Халдейский, пируя с царедворцами и друзьями своими далеко за полночь, был здоров и весел и вовсе не думал о смерти, но вот в самый разгар пира невидимая рука пишет ему на стене смертный приговор... и Валтасар в ту же ночь был убит (Дан. 5), или Олоферн, вождь ассирийских воинов, подступивши к городу Ветилуи и пируя у Иудифи, рассчитывал к утру разгромить город, но вместо того был обезглавлен сам (Идф. 13).

Так же и Евангельский богач, когда у него ухлебились нивы, говорил: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и всё добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? (Лук. 18–28). Думал ли этот сластолюбец, что смерть постигнет его в ту же ночь? – Нет, он рассчитывал жить еще долго, и притом жить роскошно, и весело и все дары Божии употребить только для себя.

Итак несомненно, что все люди смертны и потому должны умереть... А потому, не зная ни времени, ни места, где нас ожидает смерть, нужно быть постоянно готовыми встретить ее не с трепетом и страхом, а готовыми к будущей загробной жизни (113: 13–16).

«Обычно людям Бог не открывает часа их смерти, так как им это не полезно. Об этом так пишет прп. Варсонуфий Великий одному состоятельному больному, запросившему его о том, будет ли он жив или умрет, – раздавать ли ему свое имение или делать это еще рано: “Если я скажу, что ты умрешь, то спасение твое будет как бы вынужденным; потому что, видя себя в узах смерти, ты, как бы по необходимости, откажешься от своего имения. А если ты надеешься еще долго жить, и, пожелав спастись, утвердишь мысль свою во благом (т. е. раздашь

имение, то хотя и тотчас умрешь, спасение твое будет по твоей доброй воле”» (79: 130, 131).

«Спрашивается: для чего Господь скрывает почти от всех людей час смертный? Во – первых, Господь утаил от нас час смерти для того, чтобы мы постоянно бдели над самими собой, то есть были всегда внимательны к своим поступкам, словом и помышлением. Бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий (Мф. 25: 13).

Во – вторых, Господь не сказал нам, сколь долгоден наш век, для того, чтобы мы не отлагали со дня на день доброделания и самоисправления. Станет ли человек постоянно напрягать свои силы для победы над злом, если будет знать что конец жизни еще далеко, что он еще долго не умрет? Не родится ли у него тогда такая мысль: “Успею еще запастись добрыми делами, успею еще посвятить себя подвигам исправления, когда буду приближаться к смерти, но до тех пор пока проживу в свое удовольствие”. Если человек все будет откладывать дело своего исправления, можно ли поручиться, что он под конец своей жизни и справится, успеет украсить себя добродетелями? Мы должны заботиться о своем спасении неустанно, повсечасно, не отлагая этого великого дела самоисправления на далекое время, потому что мы не знаем, в который час и день Сын Человеческий придет.

В – третьих, время кончины нашей не объявлено нам для того, чтобы свобода наша навсегда пребывала неприкосновенною, и чтобы не была отнята ценность у нашей добродетели. Если бы нам открыто было, что мы через неделю или месяц непременно должны расстаться с этим светом, тогда, конечно, мы поспешили бы приготовить себя к смерти, посвятили бы весь остаток дней своих на творение добрых дел. Но такое приготовление разве не будет принужденным? Такое добро разве не будет плодом страх рабского? Бог же любит только доброхотных делателей. Блажен тот раб, – говорит Иисус Христос, – которого господин его, придя, найдет поступающим так; истинно, истинно говорю вам, что над всем именем своим поставит его (Мф. 24: 46, 47).

Вот причины, которые здравый разум на основании слова Божия представляет нам в ответ на вопрос: для чего Господь скрыл от нас час смертный? Аминь» (83: 26. См. ст. «Для чего Господь скрыл от нас час смертный?»).

Свт. Григорий Богослов о кратковременности и цели жизни человеческой говорит: «Одних сопроводим, другим будем предшествовать; одних оплачем, для других послужим предметом плача, и от иных воспримем слезный дар, который сами приносили умершим. Такова временная жизнь наша, братия! Таково забавное наше появление на земле – возникнуть из ничего и, возникнув, разрушиться! Мы то же, что беглый сон, неуловимый призрак, полет птицы, корабль на море, следа не имеющий, прах, духовение, весенняя роса, цвет, временем рождающийся и временем облетающий. Дни человека, как трава, как цвет полевой, так он цветет (Пс. 102, 15); прекрасно рассуждал о нашей немощи божественный Давид. Он тоже говорит в следующих словах: изнурил силы мои, сократил дни мои (Пс. 101, 24), и меру дней человеческих определяет пядями (Пс. 38, 6). Что же сказать вопреки Иеремии, который и к матери обращается с упреком, сетуя на то, что родился и притом по причине чужих грехопадений (Иер. 15, 10)? Видел всяческое, говорит Екклесиаст; обозрел я мыслью все человеческое, богатство, роскошь, могущество, непостоянную славу, мудрость, чаще убегающую, нежели приобретаемую; неоднократно возвращаясь к одному и тому же, рассмотрел опять роскошь и опять мудрость, потом сластолюбие, сады, многочисленность рабов, множество имения, виночерпцев и виночерпиц, певцов и певиц, оружие, оруженосцев, коленопреклонения народов, собираемые дани, царское величие и все излишества и необходимости жизни, все, чем превзошел я всех до меня бывших царей; и что же во всем этом? Все суета сует, всяческая суета и томление духа (Еккл. 1, 2, 14), то есть какое-то неразумное стремление души и развлечение человека, осужденного на это, может быть, за древнее падение. Насущность всего, говорит он, Бога бойся (Еккл. 12, 13), здесь предел твоему недоумению. И вот единственная польза от здешней жизни – самым смятением видимого и обуреваемого

руководствоваться к постоянному и незыблемому» (31: 544, 545).

В акафистном пении в День Святого Духа о краткости земной жизни говорится: «Прииди, Истина Высочайшая, и уясни сомнения скудного разума. Прииди, Жизнь нестареющая, и примири нас с краткостью века земного... Прииди, Утешителю, Душе Святой, и вселися в ны!».

Со смертью заканчивается время наших земных деяний («время посева») и начинается время воздаяния за них («время жатвы»). «Легко для Господа – в день смерти воздать человеку по делам его. Минутное страдание производит забвение утех, и при кончине человека открываются дела его» (Сир. 11: 26, 27). Св. апостол Павел наставляет нас: Бог «воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, – жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, – ярость и гнев» (Рим. 2: 6–8); «Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную. Делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем, если не ослабеем. Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере» (Гал. 6: 7–10). Свт. Григорий Богослов учит: «Настоящее время есть время делания, а будущее – время воздаяния (Слово 19)» (31: 543). Свт. Тихон Задонский пишет: «Смерть никого не оставляет, и чем дольше живем, тем ближе она к нам. Этот предел Божий как неизвестен нам, так и весьма страшен. Неизвестен, поскольку смерть похищает без разбора старых и молодых, младенцев и юношей, готовых и неготовых, праведных и грешных. Страшен, поскольку отсюда начинается нескончаемая, непрестанная, всегда пребывающая вечность. Отсюда мы отходим или в вечное блаженство, или в вечную муку; или в место радости или в место плача. Отсюда мы начинаем или вечно жить. Или вечно умирать; или вечно царствовать на небе со Христом и святыми Его, или вечно страдать в аду с сатаной и ангелами его» (68. См. листок от 15 сентября по новому стилю. Ст.: Последний путь. См. также: доц. архим. Иоанн Маслов. Симфония по творениям свт. Тихона

Задонского: прил. к магистер. диссер.// Свт. Тихон Задонский и его учение о спасении. Загорск, 1981. Т. 1–5, С. 1862). «В загробном мире перед душой две дороги – к свету или от него, и душа после смерти тела уже не может выбирать дорогу. Дорога предопределена жизнью человека на земле» (182: 11).

Размышления о часе смертном напоминает нам об этом и тогда мы с особым чувством и пониманием говорим: Господи, дай нам память смертную; Господи, научи нас страху Божию; Господи, дай нам прежде конца покаяние.

Несмотря на то, что «грех разрушил... прямое и непосредственное восхождение к Богу» (13: 280), Бог, по Своему великому милосердию, не оставил человека после его падения. «Когда род человеческий провел многие тысячелетия в жестоком порабощении у падшего ангела, тогда явился на земле обещанный Богом Искупитель» (101: 183). Как сказано в Новом Завете: «Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их» (2Кор. 5: 19); «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3: 16); «не знавшего греха (Иисуса Христа – П. В.) Он (Бог – П. Д.) сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными перед Богом» (2Кор. 5: 21).

Таким образом, «Божественный план виной человека не уничтожен: призвание первого Адама будет выполнено Христом, вторым Адамом (13: 102), “Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать Богом”...» (13: 102 со ссылкой на святых Иринея Лионского , Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского). «Божественная любовь хочет всегда одного свершения: обожения людей и через них – всей вселенной» (13: 280). Именно обожение и является «единственной истинной целью», средством достижения которой было искупление нас Крестной смертью Иисуса Христа (13: 281). «Сын Божий вочеловечился, чтобы мы обожились» говорит свт. Афанасий Великий (цит. по 25: 93). «Если Бог родился и умер, то не потому Он умер, что родился, но Он родился для того, чтобы умереть» (свт. Афанасий Великий) (цит.

по 13: 280). Умереть, чтобы оживить нас. Избавить от рабства греху и смерти²²⁶.

«Учение о том, что Крестная смерть Иисуса Христа есть искупительная жертва²²⁷ за грехи мира, составляет основную истину христианства...» (10: 448. Кн. 1) (см. также по данному вопросу приложение 11). «Посему как в Адаме мы подпали греху, проклятию и смерти: так избавляемся от греха, проклятия и смерти в Иисусе Христе...» (20: 41). «В искупительной жертве, совершенной Христом, открылось миру и Божественное правосудие, и Божественное милосердие. Правда Божия открылась в том, что Бог примирился с человеком, лишь очистив его Кровию Иисуса Христа и открыв ему путь к праведности. Любовь и милосердие явились в том, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5: 8) и не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши (1Ин. 4: 10)» (25: 71).

Крестной смертью Иисуса Христа осуществлено примирение Бога и человека. «Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения» (2Кор. 5: 19). Человеку стала доступна благодать Божия. Иначе говоря, каждый получил возможность исцеления и жизни (ибо отсутствие благодати Божией означает болезнь души и духовную смерть). Открылись врата рая, которые были закрыты после падения Адама для всех душ. «Ибо глава падших ангелов – сатана вместе с ордами подчиненных ему духов стал на пути от земли к раю, и с того времени до спасительного страдания и животворной смерти Христовой не пропустил по пути тому ни одной человеческой души, разлучившейся с телом. И праведники и грешники нисходили во ад» (свт. Игнатий Брянчанинов) (цит. по 193: 79).

Господь вернул к жизни (возвел в рай) души ветхозаветных праведников, ибо «сошел душою Своею и Своим Божеством в ад, в то время, как Его тело находилось во гробе, благовествовал пленникам ада спасение и извел оттуда всех ветхозаветных праведников в светлые обители Царя Небесного»²²⁸ (Православное исповедание. Часть 1). Этим была завершена полнота победы над адом, местом духовной смерти,

и завершена полнота действий, обеспечивающих пребывание в раю всех праведных душ. Господь наш и Спаситель Своей смертью лишил «силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр. 2: 14). Таким образом человеку была дарована возможность Вечной Жизни – жизни с Богом, жизни в Боге. Ибо, как известно, истинной жизнью человека является не то состояние, когда душа соединена с телом, а то состояние, когда душа соединена с Богом.

«По разрушении Иисусом Христом ада последовало Его Воскресение из мертвых – воссоединение Его человеческой души с Пречистым Телом, которое лежало во гробе, но восстало прославленным, светоносным и бессмертным» (10: 478. Кн. 1) (см. также приложение 12). Христос воскрес! И «бескрайний океан света изливается от воскресшего тела Спасителя», – говорит профессор В. Н. Лосский (13: 288). Воскресение Христово, являясь прообразом всеобщего воскресения (1Кор. 15: 20, 47–49, 51, 52), «служит залогом и удостоверением, что оно совершится» (10: 480. Кн. 1) (см. также приложение 13). «Чаю воскресения мертвых, и жизни будущего века» – сказано в Символе веры, то есть Жизни Вечной в воскресших и нетленных телах

Совокупность последовательно совершившихся и связанных между собой величайших евангельских событий: Крестных страданий и смерти Иисуса Христа; схождения в ад и выведение оттуда всех праведников; Воскресения – обеспечивает необходимое условие (основание) полноты спасения человека и его вечной жизни (как возможности вечного соединения души с Богом, во все периоды ее существования²²⁹, и – с телом, после всеобщего воскресения). При этом земная жизнь Иисуса Христа является эталоном и примером благочестия, а Его учение – непосредственным и действенным руководством по спасению человека и приобщению его к жизни вечной (Царству Небесному).

Вместе с тем, необходимо отметить, что, с одной стороны, Бог спасает нас не без нас самих, а с другой – «помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим. 9: 16). Поэтому, хотя Бог и хочет, чтобы все

люди спаслись и достигли познания истины (1Тим. 2: 4), и стоит у дверей души нашей и стучит²³⁰, Он не дерзает их взломать (13: 244). Он только ждет пока отворят дверь (Отк. 3: 20), потому что чтит великий дар, данный Им человеку – свободу нравственного выбора²³¹. Таким образом, для спасения еще необходимо, чтобы человек находился в сотрудничестве (синергии) с Богом.

Иначе говоря, Божественным Домостроительством созданы необходимые условия для спасения человека. Однако к ним, для создания достаточных условий, следует добавить еще и благочестивую волю человека, то есть нужно соединение двух волей – Бога и человека. Ибо «Бог не принуждает никого. Если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно, не потому, чтобы хотение Его было бессильно, но потому, что Он принуждать никого не хочет» (свт. Иоанн Златоуст) (цит. по 25: 45). «Так как Бог создал нас господами в выборе и худых, и добрых дел, и желал, чтобы мы были добрыми по своей воле, Он не принуждает и не заставляет нас, если мы не хотим...» (свт. Иоанн Златоуст) (цит. по 137. См. листок календаря за 4 апреля 2007 г.). «Надобно, чтобы спасение зависело как от нас, так и от Бога... К преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру. Бог подает мне и силу, а в середине – я, текущий на поприще» (свт. Григорий Богослов) (цит. по 25: 45). «... Человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать “тварным богом”, “богом по благодати” в отличие от Христа – личности Божественной, воспринявшей природу человеческую. Для достижения этой цели необходимо взаимодействие обеих волей: с одной стороны – обожающая Божественная воля, сообщающая благодать Духом Святым, присутствующая в человеческой личности; с другой – человеческая воля, подчиняющаяся воле Божией в своем принятии благодати, в ее стяжании, в отдаче своей природы для полного благодатного проникновения ... Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две – для того, чтобы образ стал подобием. Любовь Бога к

человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения» (13: 97, 244). «Как духовное рождение, так и дальнейшее духовное возрастание человека происходит чрез взаимное содействие двух начал: одно из них – благодать Духа Святого; другое – открытие человеком своего сердца для принятия ее, жажда ее, желание воспринять ее, как принимает влагу дождя жаждущая сухая земля: иными словами – личное усилие для получения, хранения, действия в душе Божественных даров.

Об этом содействии двух начал говорит Апостол Петр: Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия... то, вы, прилагая к сему все старание покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь. Если это в вас есть и умножается, то вы не останетесь без успеха и плода в познании Господа нашего Иисуса Христа. А в ком нет сего, тот слеп, закрыл глаза, забыл об очищении прежних грехов своих (2Пет. 1: 3, 5–9). О том же читаем и у Апостола Павла: Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие... (Флп. 2: 12–13), то есть сами содействуйте, но помните, что дает вам благодать Божия» (протоприсвигер Михаил Помазанский) (41: 245).

Ректор Московской Духовной семинарии протоиерей Николай Благоразумов говорит: «Так собственная наша воля не остается под владычеством благодати, так сказать, автоматически – орудием совершенно страдательным; благодать спасает только желающих, а не тех, которые отвращаются от нее. В частности, все учение святых подвижников об отношении благодати к свободе можно свести к следующим двум пунктам: благодать никогда не стесняет нашей свободы; но благодать и свобода всегда действуют совместно, и в деле спасения их участие равно необходимо. На этом основании святые подвижники дело спасения человека приписывают сколько благодати Божией, столько же и самому человеку... Поэтому, употребляя все возможные средства для

вразумления и обращения грешника, Бог особенно любовь Свою к нам показывает тогда, когда мы сами хотим прийти в чувство и стараемся всемерно обратиться к Нему, чтобы получить спасение...

Таким образом, говоря словами преподобного Кассиана, в деле нашего спасения и благодать и свобода действуют сообща. Свободная воля доказывается повиновением или неповиновением, а Божественное попечение открывается из того, что Бог непрестанно взывает к нам, увещевает нас и всегда первый говорит нам» (120: 362, 363, 365) (см. по данному вопросу также приложение 11).

«Итак, мы воскреснем, так как души опять соединяются с телами, делающимися бессмертными и совлекающими с себя тление, и явимся к страшному судейскому Христову седалищу; и диавол, и демоны его, и человек его, то есть Антихрист, и нечестивые люди, и грешники будут преданы во огонь вечный, не вещественный, каков огонь, находящийся у нас, но такой, о каком может знать Бог. А сотворившие благое, как солнце, воссияют вместе с ангелами в жизни вечной, вместе с Господом нашим Иисусом Христом, всегда смотря на Него, и будучи видимы Им, и наслаждаясь непрерывным, истекающим от Него веселием, прославляя Его со Отцом и Святым Духом, в бесконечные века веков».

Св. Иоанн Дамаскин (5: 344)

Приложения

Приложение 1. о различных подходах к одному из вопросов креационизма

Термин «креационизм» (от лат. creatio) – означает религиозное учение о творении Богом мира, в процессе которого из ничего была создана живая и неживая природа (82: 242; 69: 265, 266). При этом в «научном креационизме» делается попытка обосновать «истинность буквального понимания библейской версии творения с помощью данных наук о природе» (82: 242).

Отметим, что в креационизме по вопросу толкования слова «день» (на еврейском языке произносится как «йом»), приведенного в церковно-славянском и Синодальном переводах Библии при описании творения мира (Быт. 1, 2), имеются различные мнения.

Одни авторы полагают, что данное слово может означать как обычный день, так и неизвестный нам период времени. При этом в описании творения мира слово «день» означает «период времени». Например:

«Бог мог бы создать весь мир в одно мгновение, но так как Он с самого начала хотел, чтобы этот мир жил и развивался постепенно, то и создал его не сразу, а в продолжении нескольких периодов времени, которые в Библии названы “днями”.

Но эти “дни” творения не были нашими обыкновенными днями, в 24 часа. Ведь, наш день зависит от солнца, а в первые три “дня” творения не было еще и самого солнца, значит, не могло быть и теперешних дней. Библия написана пророком Моисеем на древне-еврейском языке, а на этом языке и день и период времени назывались одним словом “йомъ”. Но точно знать, какие это были “дни” мы не можем, тем более, что нам известно: “У Господа один день, как тысяча лет и тысяча лет, как один день”» (2Петр. 3: 8; Пс. 89: 5) (протоиерей Серафим Слободской) (167: 106);

«С историей творения мира связывается вопрос, что собственно нужно разумеать под теми днями, которыми

обозначаются отдельные акты творческой деятельности Бога. Есть ли это дни в собственном смысле этого слова, или под ними нужно понимать неопределенные периоды времени, заключающие в себе гораздо большую продолжительность? Наша богословская наука не дает в этом отношении какого-либо категорического решения, предоставляя его расширяющемуся свету знания, хотя и заметно стремление удержать буквальное понимание слова день. Но новейшие толкователи, пользуясь всеми данными вспомогательных наук, все более склоняются к убеждению, что под днями творения отнюдь нет необходимости понимать дни в нашем узком смысле этого слова. Творцу не было никакой необходимости непременно назначать двадцать четыре часа на сотворение света, по двадцать четыре часа для создания звезд, растений или животных: Он мог создать все это в один миг, одним словом Своим. Такое ограничение было бы несогласно с самым существом Бога, для которого нет пределов времени, потому что для Него один день как тысяча лет, и тысяча лет как один день. Отсюда можно думать, что и под “днем” разумеется просто неопределенное протяжение времени. Многие основания заставляют предполагать, что такое именно значение, именно значение неопределенного, более или менее продолжительного периода времени и имеет употребленное Моисеем слово йом, т.е. день.

1) Всем известно, что по-еврейски слово йом может означать и действительно означает во многих местах св. Писания неопределенный период времени (Быт. 2: 4, 17; Лев. 7: 35, 36; Втор. 9: 24; 31: 17, 18; 32: 7, Пс. 2: 7; Ис. 34: 8; 63: 4; Иер. 46: 10; Иоиль. 2: 31; Ам. 3: 14; Зах. 14: 9; Мф. 10:15; 12: 36; Ин. 8: 56; Рим. 2: 5; 2Кор. 6: 2).

2) По-еврейски слово период нельзя выразить иначе, как чрез слово йом, так как в этом языке не существует другого слова для выражения этого понятия. Отсюда бытописатель, и разумея период, по необходимости должен был употреблять слово йом, как имеющее это широкое значение.

3) Эти два основания показывают возможность понимания дня в смысле периода. Другие соображения затем доказывают, что Моисей и действительно употребляет слово йом не в

смысле суток в 24 часа, а в смысле неопределенного периода. Он именно говорит, что солнце и луна, как светила, назначенные для отделения дня от ночи, для управления днем и ночью, были поставлены Творцом в четвертый день творения. Следовательно, три первые дня отнюдь не могут быть днями в собственном смысле этого слова, так как для них не было главного условия, определяющего их продолжительность, т.е. не было того отношения земли к солнцу, в котором она находится теперь. Если же первые три дня, очевидно, были неопределенные периоды, то таковыми же были и следующие дни, так как ничто не дает нам права делать произвольное различие между йом в приложении к первым трем и йом в приложении к последним четырем периодам творения.

4) Сам бытописатель во второй главе своего повествования прямо показывает, что он под словом йом понимает именно неопределенный период времени. Обобщая историю творения, он именно говорит: “вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время (йом), когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла” (Быт. 2: 4 и 5). Тут под словом йом уже прямо разумеется вся сумма дней творения, как неопределенный период времени, и во всяком случае уже не день в собственном смысле этого слова, так что и русский синодальный перевод передает здесь слово йом неопределенным временем.

5) Космогонические предания других народов, – предания, в которых нельзя не видеть, хотя и в искаженном виде, отголоска истинного предания, сообщаемого в Божественном откровении, считают дни творения продолжительными периодами. По индийскому преданию Брахма был заключен в космическом яйце в течение 360 дней, по окончании которых яйцо раскололось на две половины и из них он образовал небо и землю; каждый из этих 360 дней состоял из 12 миллионов лет. По преданию персов и этрусков творение произошло в шесть равных периодов, из которых каждый равнялся тысяче лет. То же представление заключается и в халдейском сказании о

творении, в котором под днем творения разумеется период в 43 200 лет.

а) Против такого понимания могут возразить, что им разрушается внутренний смысл самого повествования, именно как объяснения происхождения недели и установления субботы (Исх. 20: 10: 11). Но хотя история сотворения мира объясняет происхождение недели, однако, отсюда еще нельзя заключать, что слово йом нужно понимать именно в буквальном смысле. Напротив, этим скорее объясняется то обстоятельство, почему именно неопределенные периоды творения названы днями. Так как они служили именно прообразами дней недели, то Моисей приспособительно к этому и назвал их йом, причем седьмой период сделался прообразом того дня, который должно посвящать Богу. Таким образом, история творения разделена на шесть отдельных дней-периодов, заканчивающихся днем покоя, чтобы глубже запечатлеть в душе человека долг свято соблюдать субботу. Отсюда же естественным было употребить для бытописателя слова вечер и утро, как общеизвестные грани между днями, причем он вечер ставит раньше утра, согласно древнему счислению времени, как оно и доселе сохраняется в церковных службах.

б) Могут возражать против изложенного объяснения дней творения, что оно не имеет ясного подтверждения в предании, в толкованиях отцов и учителей церкви. Но на это нужно сказать, что предание не дает единогласного решения, и хотя у древних толкователей преобладает понимание буквальное, но нет недостатка и в толковании иносказательном, именно в смысле неопределенных периодов. Так вся школа александрийских отцов и учителей церкви понимала выражение день, вечер и утро иносказательно. Затем блаж. Августин прямо говорит, что “нам трудно вообразить, какого рода могли быть эти дни”, и для уяснения их прибегал к современным наукам, показывая этим и нам, что мы также должны пользоваться всем тем светом, который наука проливает на таинственные вопросы бытия. А новейшая наука, неизвестная древним, именно наука о земле, геология, дает положительные данные в подтверждение того, что дни творения – это продолжительные периоды, и

правильная последовательность их, вполне согласующаяся с показанием бытописателя, писавшего историю творения за тысячи лет до появления самой геологии, служит новым поразительным доказательством богооткровенности книги Бытия” (профессор А. П. Лопухин) (18: 626–629).

Другие авторы под «днем» понимают обычные сутки, состоящие из 24 обычных часов. Например:

«Главная задача обвинителей заключается в том, чтобы Божественно простое повествование Моисея извратить и превратить в свою противоположность, используя аллегорический способ толкования Шестоднева. А для этого требуется доказать, что “и у самого Боговидца Моисея не было мысли считать упоминаемые им ‘дни’ за астрономические 24 часа”. Поэтому все сторонники примирения Христа и Велиара не покладая рук ищут доказательств того, что само слово “день” “означало и день, и период времени”. Причиной этого, по мнению о. Стефана, было то, что “Книга Бытия написана языком своего времени, языком пастушеского народа, когда понятия людей и их речь были достаточно ограничены. Семитический язык начала второго тысячелетия до Р. Х. был так беден словами, что часто одно слово выражало несколько понятий” И из этого он делает совершенно дичайший вывод: – “Если бы Боговидец Моисей жил в наши дни, то он записал бы то, что ему было открыто Богом, совсем иными понятиями”. Что тотчас вызывает законный вопрос: кому мы должны больше верить – о. Стефану или Господу, Сказавшему “скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет” (Лк. 16: 17)?

На утверждение о. Стефана замечательно ответил свящ. Константин Буфеев: “Как бы ни казалось кому-либо, что древнееврейский язык ‘беден словами’, элементарная научная добросовестность должна заставить автора подобных заявлений заглянуть в словарь и проверить значение слова ‘йом’. Проделав эту нетрудную работу, всякий может убедиться, что в ‘Иврит-русском словаре’ Ф. Л. Шапиро слово ‘йом’, употребляемое в единственном числе, означает ‘день’, но никогда не ‘период времени’. Второе же значение встречается в древнееврейском языке (как и в русском и во многих других

языках) лишь во множественном числе, когда 'дни' – 'ямим' или 'омот' – означает 'время'. Достаточно сравнить с церковнославянским выражением 'во дни оны', тождественным по смыслу с выражением 'во время оно'. Таких примеров не мало и в светской литературе: тургеневское 'во дни сомнений, во дни тягостных раздумий' означает 'во время', пушкинское 'во дни печальные Великого поста' – также. Во всяком случае, контекст фразы: 'И бысть вечер и бысть утро, день един ('йом эхад') (Быт. 1: 5) – никак не позволяет трактовать слово 'йом' как 'период времени', но однозначно лишь как 'день'".

Однако эволюционисты не оставляют попыток найти в Писании случая употребления этого слова в значении, исключающем буквальное его понимание. Сами эти попытки, конечно, являются признаком слабости их позиции. Ведь если бы она была достаточно крепка, не нужно было бы углубляться в длительные и неблагодарные поиски. Но рассмотрим те примеры небуквального употребления слова "день" (в единственном числе), найденные эволюционистами. Наиболее масштабный список цитат "подтверждающих" это мнение приведен еще у А. П. Лопухина и с тех пор ничего более серьезного найдено не было. Вот его слова: "Всем известно, что по-еврейски слово йом может означать и действительно означает во многих местах св. Писания неопределенный период времени (Быт. 2: 4, 17; Лев. 7, 35–36; Втор. 9; 24; 31: 17–18; 32: 7; Пс. 2: 7; Ис. 34: 8; 63: 4; Иер. 46: 10; Иоиль. 2: 31; Ам. 3: 14; Зах. 14: 9; Мф. 10: 15; 12: 36; Ин. 8: 56; Рим. 2: 5; 2Кор. 6: 2)". Сразу стоит заметить, что Новый Завет написан на греческом языке и цитаты из него не могут ничего сказать об том, какое значение имеет еврейское слово "йом", а потому и приведение их доказывает лишь слабость позиции автора!...» (кандидат богословия, священник Даниил Сысоев) (35: 7–9);

«О длительности одного библейского дня творения свидетельствуют следующие утверждения святых отцов.

Святитель Василий Великий: "И бысть вечер, и бысть утро, день един (Быт. 1: 5). Почему назван не первым, но единым?.. Определяет сим меру дня и ночи, и совокупляет в одно суточное время, потому что двадцать четыре часа наполняют

продолжение одного дня, если под ним подразумевать и ночь” (Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев// Творения. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 35).

Преподобный Ефрем Сирин: “Свету надлежало пребывать двенадцать часов, чтобы день заключал в себе такое же число часов, какую меру и продолжительность времени пребывала тьма. Ибо хотя и свет и облака сотворены во мгновение ока, но как день, так и ночь первого дня продолжались по двенадцать часов” (Ефрем Сирин, прп. Толкование на книгу Бытия. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901// Репринт: М.: 1995. С. 214).

Блаженный Августин: “И бысть вечер, и бысть утро, день един (Быт. 1: 5). – В настоящем случае день называется не так, как назывался он, когда говорилось И нарече Бог свет день, а так как например, мы говорим: ‘30 дней составляют месяц’; в этом случае в число дней мы включаем и ночи, между тем выше день назван отдельно от ночи. Итак, после того, как сказано о произведении дня посредством света, благовременно было сказать и о том, что явился вечер и утро, т. е. один день” (Августин, блаж. О книге Бытия, буквально. В 12 книгах.// Августин еп. Иппоникский. Творения. Ч. 7. Киев, 1912. С. 115).

Преподобный Иоанн Дамаскин: “От начала дня до начала другого дня – одни сутки, ибо Писание говорит И бысть вечер, и бысть утро, день един” (Быт. 1: 5) (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. СПб, 1894. Кн. 2, гл. 12. С. 128).

Практически все церковные учителя воспринимают однозначно библейский Шестоднев как последовательность шести обычных суток. Этому учит и богослужебная православная традиция. Со времен ветхозаветных первый день творения отождествлялся с воскресением, а седьмой – с субботой. Так же буквально восприняла дни творения литургическая традиция Церкви...» (протоиерей Константин Буфеев) (157: 53, 54).

Некоторые авторы говорят о бесплодности попыток согласования Библии с наукой в отношении дней творения и считают, что пусть наука рассказывает нам о существующем мире; Библия же указывает нам на Творца мира (см., например, 29: 445).

Не вдаваясь в подробности анализа точности (правильности) указанного перевода, мы сделаем попытку представить как общие, так и конкретные аргументы (доводы), которые, возможно, смягчат или несколько устранят несоответствия между научными данными и буквальным пониманием Шестоднева:

основным аргументом, используемым против буквального толкования Шестоднева является противоречие этого толкования данным современной науки. Однако, научные положения не могут быть основным критерием религиозных положений, сущность которых является мистической. Как, например, наука может объяснить многочисленные чудеса, приведенные в Священном Писании? Ведь чудо, просто по своему определению, не может быть объяснено, предсказано и воспроизведено научными методами! А творение мира (как его создание не из чего-либо ранее существующего) – это и есть, по сути дела, одно из чудес, описанных в Библии! Как именно наука может объяснить создание из ничего – творение неба и земли в Быт. 1: 1?!;

известно, что некоторые методы определения возраста объектов имеют определенные ограничения. Вообще, понятие «ограничение» свойственны различным научным моделям и обусловлены теми допущениями, которые использованы при их формировании. Так, например, классическая ньютоновская механика хорошо описывает различные характеристики и параметры движения тел при небольших скоростях. При значительных же скоростях, особенно при скоростях близких к скорости света, используется теория относительности Эйнштейна.

Приведем также простой пример влияния условий, в которых находились данные объекты, на точность определения их возраста, отсчитываемого от определенной временной нулевой точки (представляющей собою какое-либо определенное событие). Если одновременно сорвать с яблони два одинаковых по виду яблока и затем одно из них положить в холодильник, где поддерживается температура +5о С, а другое держать при температуре + 30о С, то через некоторое время,

когда второе яблоко уже начнет гнить, первое еще будет сохранять свежий вид. Если теперь предложить соответствующему ученому определить возраст яблок после их срывания с дерева, то он, не зная различия в условиях хранения яблок и полагая их одинаковыми, назовет весьма различные значения возраста этих яблок, хотя он один и тот же.

Так можно ли сказать, что при определении возраста объектов нам известны все необходимые ограничения, все необходимые параметры условий нахождения этих объектов в окружающей среде, все погрешности используемых методов и методик, их реализующих. При этом следует отметить, что известны различные и многочисленные примеры существенной неточности при научном определении возраста некоторых объектов;

в научных исследованиях, в том числе при определении возраста объектов, широко используется метод экстраполяции. Вместе с этим, как очевидно, данный метод имеет серьезные ограничения. Так, например, известно, что при нагревании одной и той же массы воды ее объем увеличивается. Определяя экспериментально эту зависимость, мы можем построить график для определенного диапазона температур (например, для диапазона +5 – +80о С) и экстраполировать (т. е. продолжить) данную зависимость для диапазона +85 – +95о С. Но если мы решим экстраполировать эту зависимость и далее, например, для диапазона + 110 – +120о С , то как очевидно, это будет принципиально неверно, так как вода уже превратится в пар. Так не могут ли превратиться в «пар» и некоторые результаты определения возраста объектов при их экстраполяции на миллиарды лет назад?;

одним из вариантов примирения научных данных о возрасте мира и буквального толкования Шестоднева может являться известный вариант, основанный на различии понятий «хронологический возраст» и «биологический возраст».

Покажем это различие на следующих примерах. Поскольку при создании Адама в Библии не указан его возраст и ничего не говорится о том, что он был создан младенцем, то можно

предположить, что Адам был создан уже взрослым, например, в возрасте 25 лет. Таким образом, если возраст Адама определял бы соответствующий современный ученый, то он сказал бы, на основании научных методик, что Адаму примерно 25 лет. Это биологический возраст, то есть возраст, определяемый с применением научных методик, основанных на научных исследованиях. С другой стороны, Адам был создан только что, то есть его хронологический возраст равен нулю. Аналогично этому и деревья, могли быть созданными сразу «взрослыми», то есть иметь, например, 300 колец на срезе. Поэтому, определяя биологический возраст таких деревьев ученые сказали бы, что им 300 лет, хотя их хронологический возраст тоже равен нулю.

И весь мир мог быть создан уже «старым», то есть имеющим биологический возраст в миллиарды лет, хотя его хронологический возраст может быть на порядки меньше, например, менее 7 тысячи лет;

другим известным вариантом примирения является предположение о том, что различные процессы при творении мира протекали не так как теперь, а с другой, гораздо бóльшей скоростью (здесь имеется в виду возможность как увеличения скорости протекания только определенных процессов, так и всех процессов сразу, то есть возможность ускорения самого времени). Поэтому, то что произошло за шесть дней при творении мира, теперь может произойти только за миллионы лет.

Рассмотрим теперь, что говорится по вопросу толкования Шестоднева в классических системах русского православного догматического богословия:

архиепископ Филарет (Гумилевский) (1805–1866)

«Дерзкое неверие чего только не предпринимало, чтобы опровергнуть Моисееву историю миробытия? Обращались к астрономии и познанию физической природы и их началами хотели поколебать историю Моисея. В новейшее время указывают против Моисея на наблюдения геологии, на явления, замечаемые на поверхности и в глубине обитаемой нами планеты...

По теории Дарвина все роды растений и животных образовались из одной первобытной клеточки, через тысячи поколений. Но эта теория разрушается опытами и дика в своих объяснениях. а). Приращение клеточек подчинено условиям: пшеничное зерно не дает другого продукта кроме пшеничного стебля с пшеничным колосом; колос бывает с 8, с 12 и 50 зернами, но зерна все таки не бывают зернами кукурузы или овса. Пшеница найдена вместе с мумиями, похороненными за 2500 лет, а зерна ее точно такие же, как и ныне рождаются; б) между ископаемыми растениями и животными нигде не найдено переходных степеней, которые указывали бы на превращение одних животных в другие или одни растения в иные. – Папоротники и пальмы, при всем сходстве их строения и по ископаемым оказываются отдельными видами; в) как объяснены у Дарвина инстинкты животных? Муравей натаскал личинок из чужого муравейника; одна из личинок лопнула и вышел муравей; хозяин употребил гостя на работы; другие муравьи стали подражать ему. Так явились муравьи работники. Столь же странно объяснено происхождение журавля из оленя и зеленых насекомых.

Геология, говорят, находит в глубинах земли много такого, что могло получить образование в продолжении тысячелетий, а не в период шести дней.

Но шестидневное образование мира у Моисея, как уже сказано совершалось не по законам одной природы. Поэтому прилагать к нему явления одной природы (тем более предположения о них) – логическая несправедливость. Пусть геология строит свои положения и предположения о жизни земного шара. Ученик откровения будет радоваться успехам ее и не смутиться, если допустит она ошибки перед наукою. Но возмутительно, если она поспешно и не осмоторительно прилагает свои положения о земле к устройению земли, совершавшему не по одним законам земли: тогда она вдвойне становится виновною – и перед наукою и перед откровением...

Лучшие испытатели природы надеются, что новые, более точные и отчетливые исследования природы вместе с тем, как освободят науку от противоречий самой себе, поставят ее в

полное согласие с Моисеевой историей мира, тогда как самым последним и лучшим опытом еще не достаёт много, и что заявления победы над откровением, слышные со стороны некоторых, говорят только о легкомыслии заявителей, неисправимом и после многих, примеров печального прошлого» (7. См. §86. Науки о вещественной природе в отношении к Моисееву образованию мира. С. 216, 218, 219, 222, 223);

архиепископ Антоний (Амфитеатров) (1815–1879)

«Вселенную сотворил Бог не от вечности, но во времени или лучше, говоря словами блаженного Августина, вместе со временем...

И притом вселенная существует не долее, как столько времени, сколько указывает богодухновенный бытописатель Моисей: ибо он повествует не о каком либо возобновлении прежде сотворенного мира, а о первоначальном сотворении оного. Сие видно из всего хода его повествования и из прямых слов его: и совершишася небо и земля и все украшения их. И соверши Бог в день шестой дела своя, яже сотвори (Быт. 2: 1, 2)...

Вселенная, со всею совокупностью существ, ее составляющих, явилась в надлежащем своем виде и полноте не вдруг, а постепенно...

Шесть дней творения не означают какого-нибудь неопределенного продолжения времени, в которое бы вещи, по законам только природы, образовались и раскрылись из сотворенных в начале неба и земли, но показывают истинный порядок непосредственных действий творческой силы, совершавшихся в определенное время, которое мы называем днем. Ибо, священный Бытописатель, с одной стороны, назначает каждому дню те же границы, в коих теперь заключается день, т. е. утро и вечер; а с другой – первые дни творения не различает ничем от последних – шестого и седьмого, которые без сомнения были уже обыкновенные дни. Он говорит: и соверши Бог в день шестой дела своя, яже сотвори: и почи в день седьмой от всех дел своих, яже сотвори (Быт. 2: 2). Причина шестиричного или седмиричного числа дней творения сокрыта в тайнах премудрости Божией» (8. См. §76.

Творение вселенной во времени. С. 83; §78. Общий порядок творения. С. 84; §79. Порядок творения в мире видимом. С. 84, 85);

митрополит Макарий (Булгаков) (1816–1882)

«Признавать за историю Моисеево сказание о происхождении мира вещественного обязываемся потому, что –

1. За историю принимал его сам Моисей. Он поместил это сказание в самом начале, как основание своей исторической книги, в которой предположил сообщить Израильтянам верные и точные понятия о Боге, как Творце мира и человека: следовательно поступил бы против собственного намерения, если бы сокрыл здесь какой либо таинственный смысл, ни для кого непонятный. А главное: на этом сказании Моисей основал закон о субботе, данный Израильтянам, при изложении которого со всей ясностью раскрыл свои мысли о шестидневном творении...

Под именем шести дней творения Моисей понимает дни обыкновенные. Ибо каждый из них определяет вечером и утром: и бысть вечер, и бысть утро, день един...; и бысть вечер, и бысть утро, день второй..., и т. д. А кроме того, как мы уже заметили, соответственно этим шести дням, в которые Бог сотворил все дела свои, и по окончании которых почил и освятил день седьмой, Моисей заповедовал Израильтянам, чтобы и они шесть дней недели делали, а в день седьмой субботу святили Господу Богу своему (Исх. 20: 8–11; 31: 16, 17)...

Моисей... пишет, что море и земля получили бытие и образование в продолжении шести дней не по силам и законам, ныне действующим в природе, а по непосредственному слову Божию. Но Всемогущий, без всякого сомнения, мог в самое короткое время, или даже мгновенно, произвести то, что по силам и законам природы образовалось бы только в течении столетий или тысячелетий. Эти силы и законы начали действовать в природе только с тех пор, как сама она, вместе с бытием, получила полное образование от Бога, – и распространять действие их на предшествующее время, подчинять им всемогущество Самого творца при первоначальном устройении неба и земли – несправедливо.

Упомянутая наука, занимающаяся изучением устройства нашей планеты, имеет весьма мало данных для того, чтобы, на основании их, могла сказать что либо достоверное и неопровержимое касательно первоначального образования земли ... Справедливо ли же показания такой науки противопоставлять повествованию священного Бытописателя и поверять первыми последнее?...

По мере успехов геологии, многое, что прежде считали противоречащим повествованию Моисея, ныне оказывается ложным и потому несостоящим никакого внимания. А отсюда можно заключить, что при дальнейших успехах этой науки и все остальные, заимствованные из нее, возражения против Моисеева сказания рассеются сами собою» (6. См. §72. Моисеево сказание о происхождении мира вещественного есть история. С. 417; §73. Смысл Моисеева сказания о шестидневном творении. С. 422; §74. Решение возражений, делаемых против Моисеева сказания. С. 424–426);

епископ Сильвестр (Малеванский) (1828–1908)

«...Если... нельзя оспаривать исторического характера у всей дальнейшей после мироздания истории Моисеевой, то, конечно, нет никакого основания отнимать этот характер и у его рассказа и о мироздании, и это тем более, что Моисеева история мироздания составляет собою основу и как бы внутреннее зерно всей дальнейшей его истории, направляемой к тому, чтобы утвердить в евреях веру в единого истинного Бога – Творца мира. Если бы и сам Моисей сомневался в исторической действительности своего рассказа о шестидневном творении, и такое же сомнение передал евреям, тогда бы все его наставления в пользу Творца мира могли бы оказаться для них мало убедительными при крайней их склонности к идолопоклонству. Тогда бы мало убедительную и необходимую для жизни показалась для них и сама заповедь о шестидневном делании и покое седьмого субботнего дня, так как эта заповедь была поставлена Моисеем в прямое и полное соответствие с тем, что и Сам Бог в шесть дней творил, а в седьмой почил от дел своих, благословив его и освятив (Исх. 20: 9–11).

Между тем, как известно, ни один из древнейших толковников не высказывал сомнения относительно божественного характера Моисеева повествования о шестидневном творении, и все они (за исключением аллегорического толкователя Филона) признавали за ним значение действительной подлинной истории.

Это же самое нужно сказать и относительно, если не всех, то по крайней мере более известных и уважаемейших пастырей и учителей церкви христианской, так или иначе касавшихся Моисеевой истории миротворения. Как известно, Климент Александрийский и Ориген, следуя Филону, на рассказ Моисея о миротворении смотрели только как на аллегорическое изображение той несомненной истины, что Бог есть творец всех вещей. Августин же колебался в выборе между аллегорическим и историческим изъяснением шестидневного творения, то держась в одних местах того мнения, что Бог сразу без всяких промежутков создал все и что, поэтому, дни обозначают собою не более, как одни только мысленные последовательные моменты или промежутки по отношению к более или менее ясному познанию ангелами сотворенного, то в других местах прямо склоняясь на сторону признания за днями творения действительного исторического значения, если не в смысле обыкновенных дней, то по крайней мере периодов неопределенного времени.

Но вместе с тем мы встречаемся с целым и длинным рядом знаменитейших отцов и учителей церкви, которые открыто и твердо стояли на стороне исторического или буквального понимания переиначенного Моисеем шестидневного творения. Уже первый его христианский толкователь св. Феофил Антиохийский, хотя в своем изъяснении часто прибегает то к аллегорическому, то к нравственному смыслу, но не колеблясь в делах творения, изображаемых Моисеем, признает действительные исторические события, непрерывно и последовательно совершавшиеся по воле Божией в мире, и в шести днях, между которыми распределены Моисеем эти события, признает действительные дни, имевшие соответствие с позднейшую седмицею, из которых день последний у евреев

получил название субботы, во всем же роде человеческом стал известен под именем дня седьмого. Не против подобного понимания Моисеева был и св. Ипполит... То же самое нужно сказать и в отношении св. Афанасия...

Но особеннейшего внимания заслуживает суждение об этом предмете св. Василия Великого, творца нарочитого и самого замечательного толкования на шестоднев. Здесь автор... везде и всегда весьма строго придерживается буквального и исторического смысла, даже и не предполагая того, чтобы хоть что-нибудь было сказано о творении Моисеем такого, чтобы не совпадало вполне с действительностью, хотя в то же время могло быть им нечто не досказано или умолчено... Объясняя же далее, почему день первый у Моисея назван единым, между прочим говорит так: “Моисей как бы так сказал: мера 24-х часов есть продолжение одного дня, или возвращение неба от одного знака к тому же опять знаку совершается в один день; почему всякий раз, как от солнечного обращения наступает в мире вечер и утро, период сей совершается не в большее время, как только в продолжении одного дня”...

По примеру Василия Великого были написаны изъяснения на шестоднев еще св. Амвросием Медиоланским и Григорием Нисским, из коих первый следовал в главном и существенном почти буквально св. Василию, а последний, как сам о себе замечает, руководился тою единственною целью, чтобы пополнить недосказанное Василием и в то же время “сохранить буквальный смысл написанного (Моисеем), и с буквою примирить естественные возрения”. В историческом и буквальном смысле понимал и изъяснял шестоднев в своих первых беседах на книгу Бытия св. Иоанн Златоуст, по словам которого “мы, быв научены святым Духом через уста блаженного пророка (Моисея), можем знать то, какие твари созданы в первый день, и какие – в другие дни, в чем именно и выразилось снисхождение человеколюбивого Бога. Ибо Его всесильная рука и бесконечная премудрость не могли бы и в один день все сотворить, и что (говорю) в один день, даже и в самое короткое мгновение...”.

В таком же смысле понимали историю шестидневного творения св. Епифаний, бл. Феодорит, и св. Иоанн Дамаскин. Все они твердо держатся того убеждения, что все твари произошли в том именно, а не ином порядке, или, что то же, в те именно, а не иные дни, как это изображено у Моисея, и что эти дни были не воображаемыми только, а действительными и определенными кругами времени, стоявшими в прямом соответствии с настоящими нашими днями.

После всего сказанного нетрудно видеть, что хотя древняя церковь не имела случая высказать соборное свое решающее слово относительно рассказа Моисеева о шестидневном творении, но главным и господствующим между ее пастырями воззрением было то, что здесь заключается не аллегория, а действительная и подлинная история миротворения, и что под днями здесь понимаются не воображаемые только, а действительные и подлинные дни. Это воззрение продолжало сохраняться не только в церкви восточной, но и западной» (9. См. §14. Историческое значение повествования Моисеева о происхождении и образовании мира. С. 100–106);

протоиерей Николай МАЛИНОВСКИЙ (1861–1917)

«Мир создан не мгновенно, не однократным творческим действием Божиим, но, кроме создания в начале небес и земли, полное образование ее совершилось в течении шести дней. Какие это дни обыкновенные ли или какие-либо особые времена (однако не многомиллионные эпохи, предполагаемые натуралистами, утверждающими саморазвитие мира), которых продолжительность только Богу известна, а от нас сокрыта, – то и другое одинаково мыслимо при понятии о мироздании, как творческом действии Божиим...

К священной истории мироздания весьма близкое отношение имеют науки, занимающиеся устройством земли и тел небесных и тог, что в них и на них находится (астрономия, геология, биология, палеонтология и др.). Со стороны этих наук делалось и делается на одну страницу Моисеева сказания о миротворении множество самых разнообразных возражений; в них усматривают и противоречия выводам опытной науки, и внутренние несообразности. Но невозможно допустить, чтобы

существовало действительное противоречие между Библией и естествознанием. Бог не мог написать на страницах Библии противное тому, что Он написал в великой книге вселенной. Пользуясь светом разума, науки не могут достигнуть точных заключений, которые были бы противны учению Библии. В том же случае, когда Библия и естествознание, по видимому, противоречат друг другу, то это противоречие или несогласие между ними всегда оказывается мнимым, происходящим от того, что неправильно читают или Библию, или книгу природы, или обе эти книги...

Понятно отсюда, как должно смотреть на те разности или противоречия между ними, какие указываются односторонними приверженцами опытной науки. Одни из них совершенно произвольны, ибо не основываются на точных данных науки, каковы, например, астрономические и геологические исчисления продолжительности мирообразования в сотни тысяч и даже миллионы лет, разности, содержащиеся в учении о так называемом произвольном зарождении организмов и теории трансформации или эволюции (иначе – дарвинизм), другие легко могут быть устранены (разности, указываемые геологией и палеонтологией относительно времени и последовательности появления растительного и животного царств), – если не теперь, то в будущем. Над соглашением разностей последнего рода давно уже трудятся и геологи и богословы, и ими представлено несколько опытов такого соглашения ... История открытий в области естествознания показывает, что чем больше наука обогащается ими, тем сближение ее с Библией становится теснее и теснее. Будет время, когда и те несущественные разности, какие находят ныне, устраняться, и Библия и природа, как откровение единого Бога, будут читаемы и понимаемы людьми одинаково» (10. Кн.1. См. §46. История сотворения мира вещественного. Творение частное. С. 220; §47. Отношение священной истории мироздания к показаниям о происхождении мира наук естественных. С. 221, 224, 225).

Таким образом, авторы представленных систем православного богословия ясно говорят, со ссылкой на святых отцов и учителей Церкви, именно о буквальном понимании дней

творения. Некоторое исключение составляет мнение протоиерея Николая Малиновского о возможности различного толкования Шестоднева. Однако при этом, с одной стороны, здесь не отрицается буквальное его толкование, а с другой – отрицается развитие мира в течении миллионов лет.

Приложение 2²³². Некоторые особенности психических способностей души: сердца, ума и воли

Трем силам души мы должны давать движение правильное, сообразное с их естеством и согласное с намерением создавшего их Бога. Именно: силу раздражительную надобно подвигать против внешнего нашего человека и против змия – сатаны... Силу желательную надо устремлять к Богу и добродетели, а мысленную поставим госпожой над обеими ими, чтобы с мудростью и благоразумием упорядочивала их, вразумляла, наказывала и начальствовала над ними, как царь начальствует над подданными... Истинно говоря, всякое беззаконие и грех сими тремя силами делаются, и всякая добродетель и правда этими же тремя силами совершаются.

Св. Исихий, пресвитер Иерусалимский (цит. по 131: 179)

2.1. Общие сведения

Основные способности (силы) души – сердце (способность чувствовать), ум (способность мыслить), воля (способность исполнять принятые решения) и соответствующие им понятия – чувства, мысли и волевые акты:

являются духовными векторами;

обладают между собой определенной иерархией;

представляют собой коррелятивные понятия.

Необходимо отметить, что: сердце, как духовная субстанция, являющаяся чувствующей стороной души, или способностью души чувствовать; сердце, как вещественная субстанция, точнее, телесный, или анатомический орган; сердце, как духовно – вещественная субстанция, производящая в человеке чувства, являются различными понятиями.

Вообще, «сердце» и «воля», также как и ряд других антропологических терминов, могут обозначать разные понятия. Так, например, термин «сердце» в различной, в том числе богословской, литературе принимает весьма широкий диапазон значений, например: телесного (физиологического) органа, перекачивающего кровь²³³; способности чувствовать²³⁴; чувств²³⁵; души²³⁶; духа, души и тела, то есть человека в целом²³⁷. Термин «воля» может означать как свободу (физическую²³⁸ или нравственную²³⁹), так и желание²⁴⁰, власть²⁴¹, стремление к чему – либо (к достижению цели)²⁴². Об этом мы планируем более подробно рассказать в следующей, специально посвященной данной проблеме работе.

В настоящей же книге мы рассматриваем сердце и волю только как психические способности (силы) души, которые наряду с умом, создают гармоничную психическую систему человека, как особенного создания Божьего – венца Божьего творения.

Рассмотрим теперь более подробно эти аспекты и их обоснование.

2.2. О духовной векторности²⁴³ психических способностей души

2.2.1. О сердце

Чувства человека характеризуются двумя параметрами (критериями): силой (величиной) чувства и его духовной направленностью.

Действительно, сила эмоционального восприятия мира у разных людей может быть существенно различна. У поэтов, художников, людей других творческих профессий, это восприятие может быть более сильным. Также играет большую роль тип характера человека и его отношение к данному событию. Так, например, смерть постороннего человека может не вызвать каких-либо сильных чувств. Однако для близких умершего это может оказаться огромным горем. Вообще, эмоциональные воздействия могут даже приводить к психосоматическим болезням (патологическим расстройствам функций организма и систем), обусловленным воздействием психотравмирующих факторов (206: 13). «Эмоциональный стресс способен вызвать или спровоцировать возникновение большого числа соматических заболеваний» (206:13). Таким образом, чувства различаются по своей силе (воздействию на человека, эмоциональной окраске) от практически нейтральных до очень сильных, способных вызвать глубокое потрясение человека, вплоть до его психического расстройства или даже физической смерти. Примером одного из особенно сильных чувств может являться любовь.

Вообще любовь можно определить как чувство, превращающее предмет любви в сокровище²⁴⁴, то есть самое важное, самое нужное, самое дорогое, самое хранимое и оберегаемое для человека. Поэтому, «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6: 21). Справедливо и обратное: где сердце ваше (то есть, к чему направлены ваши чувства), там будет и сокровище ваше.

Заметим, что психической основой (основанием, корнем) греховности вообще, является стремление (желание) получить

удовольствия от мыслей и действий, которые, по своей сути, являются греховными. Иначе говоря, возможность получать удовольствие от греха (через грех), заложенная в природе человека, превратилась, после его грехопадения в раю, в склонность (приверженность, побуждение) именно к такому виду удовольствий. То, что у праведного человека будет вызывать отвращение, у подверженного греху может вызывать удовольствие, наслаждение и счастье, переходящие в любовь, например, к славе земной (славолюбие), власти (властолюбие), похотливым утехам (сластолюбие) и, как одному из средств достижения всего этого, – к богатству (сребролюбие). И это становится для человека его сокровищем, его богами. А сам человек превращается в раба своих страстей, истлевая в обольстительных похотях (Еф. 4: 22) и незаметно для себя попадая в духовные капканы, или чувственные ловушки с расставленными злыми духами «приманками удовольствий»²⁴⁵ (имеются в виду страсти, овладевшие человеком и привязавшие его к себе).

Направленность сердца (направленность чувств) определяется тем, что именно нравится человеку, к чему лежит у него сердце, что он любит, что ему ненавистно. Например, человек может любить Бога и ближнего, выполняя тем самым две основные заповеди Божьи²⁴⁶. При этом духовная направленность человека положительная, она ведет его к Богу. С другой стороны, человек может любить мирское (власть, славу, плотские утехи, богатство). В этом случае духовная направленность человека является отрицательной, она ведет (уводит) его от Бога. Ибо «дружба с миром есть вражда против Бога! Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4: 4). «...Кто любит мир, в том нет любви Отчей; ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего)» (1Ин. 2: 15–17).

Религиозный философ С. Л. Франк пишет: «Человек по своей природе принадлежит двум мирам – Богу и миру; его сердце есть точка скрещения этих двух сил. Он не может служить этим двум силам сразу...» (71: 118). Какая сила будет преобладать в человеке, туда он и будет идти, к Богу или от

Него. Господь наш и Спаситель Иисус Христос говорит: Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне (богатству) (Мф. 6: 24).

2.2.2. Об уме

При оценке ума следует использовать два критерия – его развитость и духовную направленность.

Развитость ума – это то, как именно мыслит (как думает) человек, насколько эффективно он может предвидеть результаты своих действий и находить решения поставленных задач. Различная степень развитости ума характеризуется, например, такими оценками, как способность, одаренность, талантливость, гениальность.

Направленность ума – это то, о чем именно мыслит человек, в каком направлении он думает: о небесном или о земном; о том как выполнить волю Божию (заповеди Божьи) или как исполнить свои похотливые желания; о том как стяжать Духа Святого или как приобретать материальные блага (то есть о том, кому служить: Богу или маммоне).

Поскольку данные критерии не связаны между собою взаимнооднозначно, то один и тот же человек может одновременно обладать очень развитым умом по одному критерию и быть неразумным – по другому. Так, например, некоторые лауреаты нобелевской премии не признают существование Бога. Вместе с этим, русский философ А. Ф. Лосев говорит, что вера в Бога – это требование предельно развитого человеческого ума (50: 189). Н. Е. Пестов пишет: «Достижения же ума здесь (для достижения Царства Небесного – П. Д.) безразличны. Изощрен ли он, умудрен ли наукой и земными знаниями – все это не имеет никакого значения при суждении о пригодности души к Царству Небесному. И если двери царства небесного широко раскроются перед простецом с чистым сердцем, то они могут оказаться закрытыми для ученого с мировым именем» (51: 168). Заметим, что при сильной развитости ума и направления его возможностей на совершение

греховных поступков (во зло), человека называют «злым гением».

2.2.3. О воле

Здесь термин «воля» имеет значение некой силы, называемой силой воли, преодолевающей различные соблазны, несущие временные удовольствия, а также преодолевающей временные неудобства и лишения и направленной на достижение основной цели – получение целевого блаженства. Иными словами, имеется в виду сознательное стремление к осуществлению цели или поставленных задач или способность (умение, решимость) выполнять свои желания. Воля, как и другие психические способности, характеризуется двумя параметрами: величиной и духовной направленностью.

Разные люди обладают различной силой воли. Одних людей называют волевыми, то есть, имеющими сильную волю (большую силу воли). Эти люди следуют велениям разума, преодолевая различные препятствия на своем пути, в частности, подавляя в себе желания (влияние чувств), реализация которых мешает рациональному достижению цели (отвлекает от приближения к цели). Других людей называют безволевыми, то есть, имеющими слабую волю. Такие люди, зная, что данное действие не следует делать (или наоборот, следует делать), тем ни менее делают его (или наоборот, не делают то, что нужно). Потом они сожалеют об этом, но опять поступают также, опять сожалеют и т. д. Так например, если человек, понимая греховность поступка, совершает его или, понимая, что нужно делать добро и зная, что требует от нас Господь²⁴⁷, не делает этого, то здесь проявляется недостаток воли. И тогда он становится рабом греха, поскольку делает не то, что хочет, не то, что считает разумным и нужным, а то, что хочет и считает разумным и нужным не делает²⁴⁸.

Направленность воли обусловлена тем, куда она ведет человека: к Богу или от Него.

Таким образом, сердце, ум, и воля, а также соответственно чувства, мысли и волевые акты характеризуются, с одной стороны, величиной (значением, развитостью), а с другой – духовной направленностью.

В связи с этим, данные понятия и являются, по сути дела, духовными векторами. Заметим, что многие святые отцы и учителя Церкви очень метко называли сердце, ум и волю силами души, а как известно, сила – понятие векторное. Только речь здесь идет не о физической силе, а о силе духовной.

Кстати говоря, и тело человека стало смертным именно из-за отрицательной духовной (нравственной) направленности сердца, ума и воли прародителей, когда они приняли решение нарушить заповедь Божью и реализовали это решение. Таким образом, духовная направленность Адама и Евы в раю, в конечном итоге, и определила, в том числе, физическое состояние их тел и тел их потомков. Как известно, тела людей после первородного греха стали смертными.

2.3. Об иерархии²⁴⁹ психических способностей души

Рассмотрим теперь соотношение психических способностей души с точки зрения их иерархии.

Чувства составляют стратегическую основу человека. Именно на основании чувств, точнее результирующего чувства, и выбирается стратегическая (основная, конечная) цель. Человек будет стремиться к тому (желать того), что ему больше нравится (доставляет больше удовольствия, счастья, блаженства), с учетом ожидаемых последствий, в том числе в виде угрызений совести, и ряда других факторов. «Стремление к счастью, блаженству заложено в человеке Богом...» (104: 108). «Человек имеет в себе стремление к счастью. Он жаждет высшего блага, которое дало бы ему полное удовлетворение и утолило в нем его высшую внутреннюю потребность» (1: 17). «... Как бы не образовывались вкусы, они заставляют человека так устроить свою жизнь, такими окружить себя предметами и соотношениями, какие указывают его вкус и с какими мирен он бывает, удовлетворяясь ими. Удовлетворение вкусов сердечных дает ему покой сладкий, который и составляет свою для всякого меру счастья» (62: 34).

Блаженство тварей является одной из целей творения Богом мира. Протоиерей Николай Малиновский говорит: «Сообразна с побуждением и цель творения. Бог все сотворил для блаженства тварей и великой ради славы Своей. Что блаженство тварей составляет одну из целей творения, ясно из того побуждения, по которому Бог благоволил создать мир. Откровение удостоверяет в этом, когда учит, что все действия Божии в отношении к миру – промысление, искупление, спасение человека имеют целью спасение тварей. Этим показывается, что блаженство тварей и было целью творения» (10: 189. Кн. 1). «Желание Бога – вечное блаженство человека, чему доказательством служит сама природа человека, постоянно желающая и стремящаяся только к приятному в жизни, и ненавидящая и постоянно желающая уклонится от

всего неприятного...» (81: 10). «Человек создан Богом в начале блаженным и для блаженства, притом вечного...» (80: 579).

Заметим, что большое значение чувств подчеркивается и другими авторами. Приведем для сведения мнения по данному вопросу из двух известных нерелигиозных источников.

«К чему сводятся поступки? К целенаправленным движениям рук и ног, гортани, позволяющим произносить слова. Движения могут простые и короткие, а могут представлять собой последовательность длиной в несколько лет. И цели тоже могут быть самые различные, и для их достижения всегда есть много вариантов поступков.

Кто выбирает наилучший вариант? Разум. В нашей памяти хранится огромное количество информации, позволяющей распознавать предметы и события внешнего мира, оценивать их по разным критериям, планировать варианты действий, предполагать их результаты и вероятность. Чем выше интеллект, тем длительнее и разнообразнее планируемые и выполняемые действия, тем больше шансов для достижения цели с наименьшей затратой сил...

Вопрос о целях. Они выбираются чувствами. Человек стремится достигать с помощью действий максимума приятного или, по крайней мере, минимума неприятного. То и другое зависит от потребностей: удовлетворил – приятно, не удовлетворил – неприятно. Физиологически чувства представляют собой возбуждение неких центров в мозге, отдельных для приятного и неприятного компонентов.

Потребностей и соответственно чувств, а значит, и нервных центров много. Одни центры возбуждаются прямыми воздействиями с тела, например голод, жажда, боль. Другие, такие, как любознательность или страх, возбуждаются через кору от внешнего мира. Органы чувств воспринимают картины мира, в коре создается образ, он оценивается по некоторым критериям. И результаты этой оценки возбуждают центр чувств. Например, бежит навстречу большая собака. Глаза воспринимают, кора оценивает по тем моделям, которые есть в памяти. Выделено качество в собаке “опасность”, оно и возбуждает центр страха, отражающий потребность в

самосохранении. Чувство направляет последующие действия: как убежать от собаки или подавить страх и не показать вида, потому что люди смотрят и стыдно.

Целей много. А время и силы ограничены. Приходится выбирать. Вступает в действие конкуренция целей, которая сводится к конкуренции потребностей, на удовлетворение которых направлены сами цели...

...Имеют значение не только величина потребности и сила, отражающего его чувства, но еще реальность цели. Само это понятие сложное. Степень реальности (ее количественное выражение) определяется вероятностью достижения цели и временем, нужным для этого. Студент слышал, что раком легких болеет каждый десятый курильщик к шестидесяти годам. Реальность опасности для него явно мала: во-первых, не каждый заболит, может, меня минует; во-вторых, до этого еще сорок лет! Все еще может измениться. А удовольствие от сигареты, хоть и несравнимо с жизнью, но абсолютно реально. И оно оказывается сильнее страха смерти...

Величина чувства зависит от значимости потребности (один любит больше всего командовать, другой – вкусно поесть, а третий – получать информацию). От степени ее удовлетворения сейчас и в будущем с учетом реальности и адаптации²⁵⁰. Поступки определяются соотношением чувств, существующим в данный момент²⁵¹. Поэтому желание сейчас съесть пирожное оказывается «на минуточку» сильнее страха склероза и инфаркта...

Кроме чувств, отражающих биологические потребности, есть еще убеждения, привитые обществом. Они выражаются словесными формулами (что такое хорошо и что такое плохо), имеющими иногда такое большое значение, что могут толкнуть на смерть...

Человек счастлив или несчастлив своими чувствами: одни выступают своим приятным компонентом, другие – неприятным, в зависимости от степени удовлетворения соответствующей потребности» (Амосов Н. М.²⁵²) (210: 24–28).

«На определенном этапе филогенетического и онтогенетического развития присущее живым тканям общее

свойство раздражимости обогащается свойством переживаемости²⁵³. Это величайший скачок, величайшее событие в ходе эволюции жизни. В результате этого скачка от раздражимости к переживаемости на физиологической основе и возникла психическая форма отражения. С точки зрения развития психики очень важным моментом явилось именно обогащение раздражимости переживаемостью.

Психическое отражение – это качественно новая ступень отражения, развивавшаяся из более низкого уровня отражения – физиологического. Последний же сформировался на основе фундаментального – физического.

По мнению К. К. Платонова, первичной формой переживаемости (психического отражения) явилась эмоция, которая в своей элементарной форме давала только два субъективно улавливаемых качественных сигнала: жизненно полезно и жизненно вредно. Последние впоследствии приняли формы удовольствия и неудовольствия²⁵⁴. Они стали эффективными сигналами о возможностях вредного для организма нарушения равновесия между организмом и средой. Этот процесс нарастал по спирали, усложнялся и дифференцировался по мере морфологического развития интерорецепторов – анализаторов, сигнализирующих о состояниях внутренней среды организма. Простейшими субъективными явлениями, надо полагать, были эмоции, в которых недифференцированно обобщалось состояние основных видов потребностей организма (пищевых, оборонительных, половых и пр.). В этой своей роли эмоции устанавливали первичную психологическую, связь живого организма со средой. А на этой основе, при параллельности развития органов чувств, стало возможным появление ощущений и их комплексов как своеобразных сигнальных образов» (209: 66, 67).

Общим для всех людей принципом (основной или стратегической психической основой) является стремление к высшему счастью – блаженству или «стратегическому сокровищу». При этом для различных людей имеется и принципиальное различием в типе этого блаженства. Одни

люди ищут блаженство земное, другие – блаженство небесное. Каждый человек, в соответствии со своим вкусом, будет стремиться к своему сокровищу (желать своего сокровища). Только для одних этим сокровищем будут земные блага, земная слава, о быстротечности которой пишет св. апостол Петр²⁵⁵, а для других – небесные блага, небесная слава, к которым так ярко и так ясно призывают, например, св. апостол Павел²⁵⁶ и прп. Серафим Саровский²⁵⁷.

В миру люди часто (или даже в основном) стремятся к ложному блаженству. А именно к блаженству во власти, блаженству во славе, блаженству в богатстве, блаженству в удовлетворении своих похотливых желаний. Таким образом, власть, слава, богатство, похотливые удовольствия становятся своеобразными богами для человека, их верой и надеждой. Соответственно у человека развивается и любовь к этим ложным богам: властолюбие, славолубие, сластолюбие, сребролюбие. И он становимся их рабами.

Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Если нам открыто Царствие Небесное и показано воздаяние в будущей жизни, то уже не стоит и исследовать, почему праведные здесь терпят скорби, а порочные живут в удовольствиях. Ибо если там ожидает каждого награда по заслугам, то для чего возмущаться здешними событиями, счастливыми и несчастными? Этими бедствиями Бог покорных Ему упражняет, как мужественных борцов, а более слабых, нерадивых и не могущих переносить ничего тяжкого предварительно вразумляет на добрые дела» (цит. по 64: 107).

Вообще христианское учение о Рае, или Царстве Небесном, есть учение о месте блаженства, уготованном для верующих в Господа и любящих Его. Епископ Игнатий Брянчанинов говорит: «...святые духи будут вечно блаженствовать в селениях небесных. Вместе со святыми духами примут участие в наслаждениях неба и рая воскресшие святые человеки в телах своих...» (172: 226). Святитель Григорий Палама, архиепископ Солунский пишет: «...пожившие здесь по Богу, при отделении от тела не отделяющиеся от Бога, в воскресение возьмут и тело к Богу, входя вместе с Ним в радости неизреченной туда, куда

предтечею за нас вошел Иисус (Евр. 6: 20), чтоб вместе с ним наслаждаться и имеющего во Христе открыться славою» (77: 252).

Иисус Христос учит и предостерегает нас: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут...» (Мф. 6: 19, 20).

На основании изложенного в настоящем разделе, можно сделать вывод о том, что правильное воспитание чувств, являющихся стратегической основой человека в целом и его психики, в частности, составляет важнейшую задачу воспитания человека. Действительно, человек, постоянно упражняясь в духовной брани и духовных подвигах, может, с помощью Божьей, достичь такого бесстрастного состояния чувств, при котором греховные мысли и действия будут вызывать у него отвращение, или, по крайней мере, не будут вызывать у него удовольствия. Тогда человек, из состояния возможности не грешить перейдет в состояние нравственной невозможности грешить²⁵⁸.

Ум человека решает, как достичь цели рациональным путем, то есть выбирает путь достижения цели, определяемой чувствами. «Разум – слуга сердца», – говорит св. Иоанн Кронштадтский (130: 51). «Сердце (под сердцем здесь понимаются чувства – П. В.) имеет весьма сильное влияние на характер и направленность мышления и всего поведения человека» – пишет протоиерей Николай Малиновский (10: 66. Кн. 1). Таким образом направленность ума определяется направленностью чувств.

Вообще, ум представляет собой способность мыслить, или способность предвидеть результаты своей деятельности. Иначе говоря, способность находить решения поставленных задач на основании имеющегося опыта и с учетом различных видов (физических; материальных; нравственных, включая угрызения совести) предполагаемых последствий²⁵⁹. Именно это и позволяет определять наилучшие (с точки зрения имеющейся информации) варианты текущей деятельности как для решения

рабочих (повседневных) задач, так и для достижения конечной цели (целевого блаженства).

Далее, воля (сила воли) обеспечивает (при возможности) движение к цели (достижение цели) тем путем, который выбрал разум. При этом роль (действие) воли, в общем, заключается в стремлении к достижению цели (в решимости достичь цель). Более конкретно – в преодолении различных временных удовольствий, отвлекающих от цели или являющихся преградами на пути ее достижения, а также в добровольном принятии временных неприятностей (неудобств, неудовольствий), связанных с реализацией пути (поведения), выбранного разумом.

Таким образом, иерархическое соотношение психических способностей души заключается в следующем. Чувства определяют цель (то есть то, что нужно достигнуть), разум определяет пути и средства достижения выбранной чувствами цели (то есть то, как нужно достигнуть цель), воля обеспечивает движение к цели по пути, выбранному разумом (помогает достигнуть цель, обеспечивает достижение или стремление к цели), за счет преодоления различных преград и отвлекающих (от цели) факторов. Таким образом, с точки зрения конечной (стратегической) цели, или целевого блаженства, воля – слуга ума, а ум – слуга сердца. По аналогии соотношений, чувства можно сопоставить с верховным главнокомандующим, определяющим стратегическую цель, ум – с командирами, определяющими тактические цели или задачи, волю – с солдатами, обеспечивающими решение этих задач и, в конечном итоге, – достижение цели. Вместе с этим, после выбора (определения) стратегической цели (целевого блаженства), основную роль начинает играть (выполнять) ум, как определяющий основу нашего поведения.

Отметим, что с этой точки зрения, инициатором первородного греха являются чувства, а не мысли, и падение человека началось в области сердца, а не ума. Иначе говоря, в падении прародителей основную роль сыграла именно их чувственная сторона, а не разумная. Действительно, из Быт. 3: 6 следует, по словам профессора В. Н. Лосского, что для Евы «...

появляется некая ценность вне Бога» (13: 253), или, как говорит протоиерей Николай Малиновский: «... к чисто духовному желанию быть как боги присоединилось желание преступного чувственного удовольствия» (10: 313. Кн. 1). Когда для прародителей появилась кажущаяся им возможность получить приятные чувства (удовольствие) вне Бога, вопреки Его воле, или путем греховных действий (во грехе), то их более привлекла (им более понравилась) реализация этой возможности (перспектива быть как боги, знающие добро и зло), вопреки воле Бога – Отца, создавшего их, чем перспектива послушания Ему. При этом, как уже указывалось, «грехопадение было первым моментом, когда в человеке восторжествовала воля к власти...». (107: 73). Другими словами об этом можно сказать следующим образом. До искушения дьяволом ум человека, так же как и другие силы души, не находился в состоянии необходимости выбора между грехом и праведностью. У человека не было ни внутренних, ни внешних искушений. В условиях рая, «когда потребное... для жизни тела давалось само собою, ум не праздным оставался, имея все время свободным от трудов телесных, но непрестанно восторгался к духовным созерцаниям, разливавшим в нем неистощимое веселье. Сие делание воспитывал в нем Сам Бог, по Своему благоизволению приходявший к нему каждодневно для собеседования», – пишет преподобный Нил Синайский (цит. по 131: 239). То есть вначале ум прародителей, очевидно, предавался созерцанию Бога – своего Создателя и Отца, оберегающего и питающего их. Когда же Адаму и Еве был предложен выбор: или стать как боги, знающие добро и зло (Быт. 3: 5), вопреки Богу – Отцу, или быть Ему послушными, – именно чувства выбрали первый путь (порочную цель). И тогда уже ум и воля человека перевели его из состояния возможности совершить (или не совершить) грех в состояние совершения греха.

Приведем по данному вопросу мнение протоиерея Николая Иванова: «Человек видит, что плоды от древа познания добра и зла хороши для пищи, то есть, что это хорошо для его материального существования, а все остальное в мире

представляет собой лишь “пищу” для “я”. Душа забывает о своей связи с Источником и со всей природой, она хочет лишь удовлетворения своих вожделений. Нормальное самоутверждение плоти и та радость ощущения, которая возникает при становлении, превращается в похоть – похоть плоти. Такова первая ступень грехопадения.

Человек видит, что возникшее представление о новых возможностях, не только чисто материальных, хорошо для пищи, но и приятно для глаз, и желанно – хорошо для глаз и вожделенно, ибо дает душе удовлетворение. Целый комплекс душевных сил находит свое удовлетворение на пути вкушения добра и зла, то есть на том пути, где добро и зло – лишь одинаково приемлемые средства для удовлетворения желаний. В себе самом человек может помышлять: “Все то, что мне представляется, что ко мне относится, должно относиться ко мне так, чтобы давать наслаждение”.

Вторая ступень грехопадения – это кажущаяся возможность жизни по-новому. Гармония красоты целого, когда все в мире прекрасно лишь в силу того, что отражает в себе славу Божию и восхваляет Творца, – эта гармония и красота становятся хороши, лишь поскольку они хороши для меня. Мое “я” становится в центре гармонии и центре красоты и желает всего только для себя. Такова вторая ступень грехопадения – похоть очей.

И наконец, третья ступень грехопадения. Человек хочет иметь знание в смысле владения тем, что видит... Но если человек станет на самостоятельный путь, упиваясь полной свободой выбора, забыв о заповеди, данной ему Творцом, то легко может потянуться к “злему” знанию, то есть знанию лишь того, что выгодно ему, но губительно для его собратий. И он будет упорствовать, стремясь овладеть этим знанием.

Путь познания (фактически смешения) в себе добра и зла есть путь индивидуалистического самоутверждения. Он дает опыт борьбы, самовозвышения, наслаждения в чувстве самолюбования, чувство превосходства над теми, кто может быть превращен в объект наслаждения и господства. Предлагаемый путь есть путь гордости собой, своим знанием и

своим мнимым совершенством. Этот путь есть путь созерцания своего превосходства. Такова третья ступень грехопадения – гордость житейская» (22: 235–237)²⁶⁰.

2.4. О коррелятивности²⁶¹ психических способностей души

О коррелятивности некоторых способностей человека Немесий, епископ Эмесский, говорит: «Итак, мы утверждаем, что свободная воля²⁶² тесно соединена с разумом (что вместе с разумом тотчас является (входит) свободная воля...) (33: 174)». Таким образом, здесь «разум и свобода – понятия коррелятивные, из которых одно предполагает другое» (см. прим. № 2 редактора в 33: 176). Немесий обуславливает это положение следующим образом. «А всякий совещающийся человек (то есть человек, который обдумывает свои действия – П. Д.), поскольку в его власти находится выбор того, что следует сделать, совещается для того, чтобы избрать то, что будет предпочтено через обсуждение (совещание), и, избрав, привести в исполнение. Таким образом, совершенно необходимо, чтобы тот, кто обладает способностью совещания (то есть разумом – П. Д.) был и господином действий (то есть имел возможность приводить задуманное в исполнение – П. Д.). Ведь если он не господин действий, то напрасно имеет возможность совещания (способность обсуждения). А если так, то по необходимости свободная воля (самопроизвольность) соединена с разумом, потому что или человек не будет разумным (существом), или, будучи разумным, будет господином действий, во всяком случае, будет свободным (самопроизвольным)» (33: 175, 176. См. также 5: 180, 181).

Действительно, человек при наличии выбора, но отсутствии разума, как способности рациональной (или оптимальной) реализации этого выбора, аналогичен человеку, находящемуся в движущемся автомобиле с завязанными глазами, но с возможностью его управления. Такой человек может управлять движением автомобиля (его скоростью и направлением), но не может реализовать данную возможность, так как не знает когда и куда повернуть руль и когда повысить или понизить скорость. Это делает данную возможность управления не нужной (бессмысленной). С другой стороны, наличие разума при

отсутствии выбора аналогично человеку, находящемуся в движущемся автомобиле с открытыми глазами, но без возможности его управления. Такой человек знает когда и куда нужно повернуть руль и когда нужно повысить или понизить скорость, но не может это реализовать, что также делает такую возможность управления ненужной.

Отметим, что понятия «свободная воля», как возможность выбора, и «воля», как одна из сил души, являются различными по своей сущности.

Перейдем теперь к рассмотрению коррелятивности собственно психических способностей (сил) души.

Если бы у человека не было чувств (приятного и неприятного) или было бы только одно стабильное (неизменяемое) чувство, то, как очевидно, ему было бы все равно, что делать, где находиться, что его ожидает в будущем. В этом случае человеку не нужна была бы и свобода нравственного выбора (как, впрочем, и физического выбора тоже), а, следовательно, не нужны были бы также и разум с волей, как средства для проведения и реализации этого выбора.

С другой стороны, если есть средство для выбора (разум) и средство для реализации этого выбора (воля), то должен быть и критерий этого выбора – получение максимума удовольствия (целевого блаженства) с учетом ожидаемых последствий. Иначе говоря, должны быть чувства.

Кроме того, если человеку дан разум, как средство анализа и выбора методов достижения цели, то необходима и воля, как сила, преодолевающая различные соблазны, несущие временные удовольствия, а также преодолевающая временные неудобства и лишения и направленная на достижение этой цели (ведь иначе человек будет постоянно отвлекаться от выбранного пути). То есть воля выполняет здесь роль как бы духовной инерции, сопротивляющейся отклонению от выбранного разумом пути²⁶³. Соответственно, если дана воля (в ее вышеуказанном значении), то, как очевидно, необходимо и средство для выбора методов и пути достижения цели, а

именно – ум (ведь иначе воля останется нереализованной, а следовательно, и ненужной).

Таким образом, понятия «свобода выбора (свободная воля)» и «психические способности (силы) – сердце, ум и воля» являются взаимокоррелятивными, то есть наличие каждого из них предполагает наличие и других.

При этом следует отметить и существенное различие между свободой выбора (свободой воли, свободной волей) и психическими способностями (силами), в частности – волей. Свободная воля, как возможность нравственного выбора, не зависит от нас, наших родителей, окружающей нас обстановки и остается неизменной. Что же касается данных нам при рождении способностей чувствовать, мыслить и совершать волевые акты, то, как очевидно, они могут изменяться, в процессе жизни, как по своей величине, так и по своей направленности.

С учетом коррелятивности психических способностей, было бы логично предположить и зависимость между развитостью чувств, развитостью разума (рассудка у животных) и развитостью воли у созданных Богом живых существ. И действительно, такая зависимость имеется. У высокоорганизованных животных (некоторых видов собак, обезьян, дельфинов и других животных) имеется весьма развитая рассудочная способность, позволяющая этим видам легко обучаться, адаптироваться и находить решения различных, в том числе довольно сложных, задач. Вместе с этим данным видам животных также свойственны и такие чувства, как привязанность, солидарность, тоска, радость и пр. По видимому, у них также появляются и некоторые зачатки воли.

Но только у человека – образа Божьего, наделенного возможностью достижения подобия Божьего (см. ч. 2, гл. 5), во всем величии появляется чудесно сбалансированная и совершенная система психических сил (сердца, ума, воли) и их проявлений (чувств, мыслей, волевых актов). Эта великолепная система является свойством человеческой психики – венца Божьего творения! Ее принципиальными отличительными

признаками (особенностями) в животном мире являются, в частности: возможность религиозного чувства; нравственность; разум; воля.

Однако после первородного греха произошли резкие изменения как в духовном, так и в физическом состоянии человека. Образ Божий в человеке помрачился. Человек был облечен (одет) в «одежды кожаные» (Быт. 3: 21). Соответственно произошли и существенные изменения в психических способностях человека (см. ч. 2, гл. 5).

Необходимо также отметить, что известные попытки, так называемого, «моделирования» психики, по своей сути, сводились к моделированию лишь отдельных мыслительных (точнее вычислительных) процессов. Однако основу моделирования психики составляет, по нашему мнению, моделирование именно чувствующей стороны. Только тогда модель будет обладать своим собственным поведением, а не просто автоматически выполнять заложенную в нее человеком программу. Вместе с этим, попытки подобного моделирования сегодня, напоминают сказочное повеление пойти туда, не знаю куда и принести то, не знаю что.

Приложение 3. Поддерживали ли прародители в раю свою физическую жизнь вкушением плодов с дерева жизни

И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево... и дерево жизни посреди рая... и заповедовал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть...

(Быт. 2: 9, 16).

И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно.

(Быт. 3: 22).

Рассмотрим высказанное в различных работах мнение о том, что в раю прародители поддерживали свою физическую жизнь (жизнь тела), или возможность не умирать (потенциальное бессмертие), путем вкушения плодов с дерева жизни. Такое мнение, в частности, высказано:

свт. Григорием Нисским: «Человеколюбивый Господь изгнал наших прародителей из рая, чтобы они, вкушая плоды с дерева жизни, не остались бессмертными в грехах и скорбях» (цит. по 84: 47);

блж. Августином: «Эта благодать бессмертия видимым образом сообщалась Адаму и Еве в плодах дерева жизни, от которого прародители вкушали до тех пор, пока не согрешили...» (цит. по 97: 25); «Прибавлю и то еще, что хотя это дерево и представляло телесную пищу, и пищу такую, которая делала тело человека постоянно здоровым не как от всякой другой пищи, а в силу некоторого сокровенного вдохновения здоровья. Ибо и обыкновенный хлеб заключал в себе нечто большее, когда одним опресноком Бог защищал человека от голода в течение сорока дней (3Цар. 19: 8). Или, может быть, мы усомнимся поверить, что Бог посредством пищи от некоего дерева, благодаря его особенному значению, давал человеку возможность, чтобы его тело не испытывало как в здоровье, так и в возрасте изменения в худшую сторону, или чтобы даже и не умирало, – Он, который и самой человеческой пище мог

даровать такую чудесную устойчивость, что мука и масло, убывавшие в глиняных сосудах, снова восполнялись и не оскудевали (3Цар. 17: 16)?» (117. Кн. 8. Гл. 5, §11);

прп. Иоанном Дамаскиным: «Питаюсь плодами этого дерева (дерева жизни – П. Д.), человек мог и телом оставаться безболезненным и бессмертным, так как дерево жизни имело силу давать жизнь, и от него могли питаться только достойные жизни и не подверженные смерти»²⁶⁴ (цит. по 84: 22);

Леонтием Византийским: «... Бессмертность Адама проистекает вовсе не из природной нетленности его тела, а только из того, что он питался от древа жизни. Коль скоро он перестал от него вкушать, он стал тленным» (цит. по 37: 202);

прп. Макарием Великим: «До падения человека тело его было бессмертно, чуждо недугов, чуждо настоящей его дебелости и тяжести, чуждо греховных и плотских ощущений, ныне ему естественных» (цит. по 172: 7 со ссылкой на: Прп. Макарий Великий. Слово 7, гл.31);

прп. Серафимом Саровским: «Для того, чтобы они (прародители – П. Д.) могли удобно и всегда поддерживать в себе бессмертные, Богоблагодатные и всесовершенные свойства сего дыхания жизни (вдохнутого Богом в лицо Адама – Быт. 2: 7 – П. Д.), Бог посадил посреди рая Древо жизни, в плодах которого заключил всю сущность и полноту даров этого Божественного Своего дыхания. Если бы не согрешили, то Адам и Ева сами и все их потомство могли бы всегда, пользуясь вкушением от плода Древа жизни, поддерживать в себе вечно животворящую силу плоти, души и духа и непрестанную нестареемость бесконечно бессмертного всеблаженного своего состояния, даже и воображению нашему в настоящее время неудобопонятного» (76: 30, 31);

прп. Григорием Дьяченко: «Древо жизни – это было чудное древо: плоды его были таковы, что если бы человек стал ими всегда питаться, то никогда не подвергся бы болезням и смерти, стал бы вечно жить на земле» (11: 72); «И Священное Писание ясно показывает, что человек даже и по телу создан для жизни бессмертной, когда говорит о древе жизни посреди рая, вкушая от плодов которого человек и телом был бы безболезен и

бессмертен навсегда (Быт. 3: 19, 22). Несомненно, что плоды древа жизни производили таинственным образом на физическую природу человека самое благотворное действие, предохраняя ее от болезней и процесса разложения, или смерти» (212: 61); «...только один человек получил в плодах древа жизни средства против болезней и смерти тела» (212: 64);

свт. Игнатием (Брянчаниновым): «Посреди рая находилось древо жизни, вкушением плода его поддерживалось бессмертие тела человеческого» (101: 163), «Смерть – разлучение души с телом вследствие нашего падения, от которого тело перестало быть нетленным, каким первоначально создано Создателем» (172: 70); «Они (Адам и Ева – П. Д.) были бессмертны душой и телом, а мы рождаемся умерщвленные душой, с семенем смерти в теле, которое раньше и позже, но непременно принесет плод свой – видимую нами смерть тела» (39: 49);

протоиереем Николаем Ивановым: «... Человек, питаясь плодами от древа жизни мог бы жить вечно...» (22: 182);

священником Александром Менем: «Библия говорит, что бессмертие человека поддерживалось Древом Жизни, а когда он лишился доступа к нему, он стал смертен (Быт 3: 22)» (108. Гл. 7. Древо Познания и Магизм); «Он (человек до грехопадения – П. Д.) был потенциально бессмертным. Его организм был таким же, как организм любого животного, значит, он мог умереть, но обладал возможностями победить смерть. Он этого не сделал, потому что совершилось грехопадение. Ведь сказано же в Библии, что древо жизни было в центре рая, и человек, вкушая от него, получал бессмертие, а не просто так, от природы» (107: 27);

игуменом Иларионом (Алфеевым): «В жизнь человека вошли болезни, страдания и скорби. Он стал смертным, так как потерял возможность вкушать от древа жизни» (139. Гл. 5. Человек. Грехопадение).

Об этом же говорится в «Православном догматическом богословии» архиепископа Филарета (Гумилевского): «Древо жизни, по значению названия, такое древо, плоды которого сообщают вкушающему жизнь. И по употреблению, дерево,

которого листья, плоды, кора, служат лекарством против болезней, называется деревом жизни (Прит. 15: 4; 11: 30). Сообразно с тем несомненно, что плоды райского дерева жизни благотворным действием на телесный организм восстанавливали здоровье в теле, ослабляемое летами по закону жизни и поддерживали способность жить во век. Такое свойство его указано самим бытописателем (Быт. 3: 22)» (7: 338); «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова): «Для постоянного подкрепления и освежения телесных сил первозданного человека, для поддержания жизни его навсегда, Бог насадил среди рая дерево жизни (Быт. 2: 9), плодами которого питаюсь, человек и телом был бы безболезнен и бессмертен (пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Ответ на вопрос: что такое дерево жизни?)» (6: 471); «Опыте православного догматического богословия» архимандрита Сильвестра (Малеванского): «Потому что вкушение от прочих деревьев райских, в особенности же от стоящего среди рая дерева жизни (Быт. 2: 9), сообщая телу человека вполне соответствующую или здоровую пищу, должно было постоянно обновлять и укреплять его силы и в то же время предохранять его от всяких ненормальных состояний, например, утомления, недугов и разрушительных болезней (Быт. 3: 22)...» (9: 406); «Очерке православного богословия» протоиерея Николая Малиновского: «... Плоды райских деревьев, в особенности же стоящего среди рая дерева жизни (Быт. 2: 9), должны были постоянно обновлять и укреплять его силы души и тела, предохранять от всяких болезненных состояний» (10: 227. Кн. 1); «... в раю насаждено было дерево жизни, вкушение плодов которого давало смертному по природе человеческому телу возможность не умирать. Но по падении прародителей Бог удалил их от дерева жизни, служившего орудием и средством сообщения благодати, дававшей смертному по природе телу силу вечной жизни» (10: 323. Кн. 1. Со ссылкой на блаженного Августина); «Догматическом богословии» архимандритов Алипия и Исаяи: «...Плоды райских деревьев, в особенности же от стоящего среди рая дерева жизни

(Быт. 2, 9), должны были постоянно обновлять и укреплять его силы души и тела, предохранять от всяких болезненных состояний» (16: 227); «Догматическом богословии» доктора богословия, профессора протоиерея Ливерия Воронова: «Бессмертие Адама и Евы по телу было бессмертием по благодати. Эта благодать бессмертия видимым образом сообщалась прародителям в плодах дерева жизни...» (25: 31).

Данное мнение, по-видимому, основано на Быт. 2: 9, 16, 17: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево... и дерево жизни посреди рая... и заповедовал Господь бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него...». Таким образом, с одной стороны, плоды от дерева жизни были предназначены и разрешены человеку для еды. Из этого можно предположить, что человек ими питался. Однако, с другой стороны, в Быт. 3: 22 написано: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно», то есть, здесь фактически говорится о том, что если бы Адам вкусил плод от дерева жизни, то стал бы бессмертным. Из этого можно предположить, что человек этими плодами ранее не питался. Кроме того, мнение, что прародители могли поддерживать физическую жизнь, только вкушая плоды дерева жизни, не соответствует мнению о том, что прародители, постепенно укрепляясь в своем послушании и любви к Богу, могли перейти из состояния возможности не умирать в состояние невозможности умереть. То есть могли получить бессмертие по природе, поддержание которого уже не нуждается в питании вообще и плодами с дерева жизни, в частности.

Поэтому вопрос о вкушении (или не вкушении) человеком плодов дерева жизни нуждается в специальном исследовании, с учетом, как Быт. 2: 9, 16, 17, так и Быт. 3: 22.

Приложение 4. О возникновении порочных помыслов у Адама и Евы до вкушения ими запретных плодов

Тематические цитаты

«Но жена вместо того, чтобы отдалить от себя эту возмутительную и преступную мысль (о вкушении запретных плодов с дерева добра и зла), всецело увлеклась ею, а потому естественно должен был возникнуть, и на самом деле возник, в душе ее самый губительный греховный психический процесс, состоящий, с одной стороны, в отчуждении всех сил душевных от Бога, а с другой, в настроении или направлении их в совершенно противоположную сторону. И увидела жена, говорит Бытописатель, изображая ее душевное состояние, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание (Быт. 3: 6), то есть вместо прежних постоянных мыслей о Боге, наполнявших душу жены, все существо ее прониклось одними помыслами и пожеланиями, обращенными на запрещенный плод, и притом такого рода беспорядочными и грубочувственными помыслами и пожеланиями, которым на языке Писания – имя похоти плоти (и увидела жена, что дерево хорошо для пищи), похоти очей (и что оно приятно для глаз), и гордости житейской (и вожделенно, потому что дает знание) (1Ин. 2: 16). Самое же вкушение от запрещенного плода, которое с женою разделил и ее муж, разделивший, конечно, прежде и все ее греховные помыслы и чувства, было уже только неизбежным проявлением вовне возникших и созревших внутри них греховных стремлений и пожеланий» (архимандрит Сильвестр (Малеванский) (9: 428).

«Возмечтав о равенстве с Богом, она спешила вкусить (плода) и туда устремляла и ум и мысль и ничего больше не видела... жена, по обольщению, конечно, дьявола, в которое он ввел ее через змия, подумала сама про себя: если дерево и хорошо на вкус, и может так услаждать взор, и есть в нем некоторая невыразимая красота, да и вкушение от него доставит нам высочайшую честь, так что мы будем иметь одинаковое достоинство с Создателем, то почему же нам не вкусить от него?» (свт. Иоанн Златоуст) (58: 131, 132).

«Она (Ева – П. Д.) почувствовала, что плод будет сладок на вкус. И она решила предпочесть сладость этого плода той сладости, которой она обладала – сладости исполнения Божественных заповедей и верности Богу. Она почувствовала,

что помимо Бога и вне Бога могут тоже существовать какие-то ценности, что помимо Бога и вопреки воле Божий может существовать нечто сладкое и приятное на вкус. И она решила пренебречь заповедью Божией, решила попробовать, каков вкус, что вне Бога» (иеромонах Иларион (Алфеев) (201: 14).

«... Она (душа человека – П. Д.) ослепляется возможностью новых наслаждений, возможностью безграничного самоутверждения и только в этом плане может соблазниться перспективой: сами будете как боги, знающие добро и зло» (протоиерей Николай Иванов) (22: 235).

«... Сам грех прародителей представлял совокупность страстей (чревоугодие, тщеславие, гордость), страстей укоризненных. (Об этом писали многие отцы Церкви. См., например: Свт. Григорий Двоеслов. Беседы на Евангелия. С.-Пб, 1860, с. 144)» (иеромонах Иларион (Алфеев) (129: 112).

«Она (Ева – П. Д.) поступила по предложению сатаны лишь после того, как предварительно сознательно и добровольно всей своей душой приняла его предложение, ибо она участвует в этом и душой и телом: рассматривает плод на дереве, видит, что он хорош для вкушения, что приятно смотреть на него, что прекрасен ради знания. Размышляет о нем и только после этого принимает решение сорвать плод с дерева и вкусить от него. Как поступила Ева, так поступил и Адам» (архимандрит Иустин (Попович) (84: 33).

«Коварное слово глубоко запало в душу женщины. Оно возбудили ряд сомнений и душевную борьбу. Что такое добро и зло, которое она может узнать? И если люди блаженствуют в теперешнем состоянии, то в каком же блаженстве будут они, когда станут как боги?.. В тревожном возбуждении она невольно обращает взор к запретному дереву, а оно так приятно для глаз, вероятно сладостно для вкуса, а особенно заманчиво по своим таинственным свойствам. Это внешнее впечатление решило внутреннюю борьбу...» (профессор Лопухин А. П.) (18: 42).

«Но она (Ева – П. Д.) поверила змие более, нежели своему Творцу и Владыке, увлеклась мечтою соделаться равною Богу. И вслед за тем в ней породилась тройственная похоть, корень

всякого беззакония (1Ин. 2: 16)...» (свт. Иоанн Златоуст) (цит. по 6: 481).

«Ибо первый человек впал в грех от гордости, возжелав быть равным Богу» (свт. Иоанн Златоуст) (цит. по 6: 481, 486).

«... Когда она (Ева – П. Д.) была обольщена этим лукавым животным, будто они не только не потерпят этого (наказания), но и сделаются равными Богу, надежда на это обещание побудила ее вкусить от древа...» (свт. Иоанн Златоуст) (58: 131).

«Там (в прародительском грехе – П. Д.) есть и гордость, так как человек восхотел подчиняться больше себе, чем Богу; и поругание святыни, так как не поверил Богу; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти; и духовное прелюбодеяние, потому что непорочность человеческой души была погублена обольщением змия; и воровство, потому что человек воспользовался запрещенной снедью; и алчность, потому что он домогался большего, чем нужно было» (блж. Августин) (цит. по 25: 33).

«Удивительно, с какой легкостью совершилось падение праотцев! Не было ли оно предуготовлено их внутренним расположением? Не оставили ли они в раю созерцание Творца, не предались ли созерцанию твари и своего собственного изыщества?» (святитель Игнатий (Брянчанинов) (101: 165).

«Какие же похоти открылись в душе Евы перед вкушением запрещенного плода? “И увидела жена, что дерево хорошо для пищи”, то есть она предположила некоторый особенный, необыкновенно приятный вкус в плоде запрещенном – это похоть плоти. “И что оно приятно для глаз”, то есть жене показался более всех красивым плод запрещенный – это похоть очес, или страсть к наслаждению. “И вожделенно, потому что дает знание”, то есть жене захотелось изведать того высшего и божественного знания, которое сулил ей искушитель – это гордость житейская.

Первый грех рождается в чувственности – стремлением к приятным ощущениям, к роскоши, в сердце – желанием наслаждаться без рассуждения, в разуме – мечтанием кичливого многоведения и, следовательно, проникает все силы естества человеческого» (167: 134).

«Грехопадение было первым моментом, когда в человеке восторжествовала воля к власти, потому что познание добра и зла в библейской символике означает не знание интеллектуальное, а владение, ибо глагол даат означает близкое соприкосновение и употребляется, когда речь идет о владении мастерством, о супружеских отношениях и других подобных вещах» (протоиерей Александр Мень) (107: 73).

«Греховное расположение в душе Евы началось беспорядочным направлением познавательных сил: возбужденная к любопытству и недоверчивости, жена взирает на запрещенное дерево так, как бы видела его в первый раз, – она позабывает взирать на него, как на предмет заповеди Божией, но рассматривает его в предполагаемом отношении к себе, – к своей чувственности, к своему сердцу, своему разумению (Еккл. 7: 30)...)» (протоиерей Григорий Дьяченко) (11: 91).

«Таким образом, вместо прежних святых мыслей о Боге, наполнявших душу жены, все ее существо прониклось одними чувственными помыслами и пожеланиями, обращенными на запретный плод. (Возможно, здесь еще повлиял психологический фактор, заключающийся в том, что «запретный плод всегда сладок». Как сказано в Прит. 9: 17, «воды краденые сладки, и утаенный хлеб приятен». В 93: 19 этот стих толкуется так: «запрещенные удовольствия сладки и вкусен утаенный хлеб» – П. Д.). Грех богоотступничества уже совершен в душе. Осталось только исполнить свой злой умысел на деле... Адам разделил с женой все греховные помыслы и чувства»²⁶⁵ (архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин) (16: 235).

Приложение 5. О грехе

Тематические цитаты

«Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (1Ин. 3: 4). См. также, например, Пс. 105: 6; Ис. 59: 12; Дан. 9: 5; Иак. 2: 9.

«Грех же есть нарушение заповеди, подобно как ночь есть захождение солнца, немощная старость – минование юности и ужасная зима – следствие удаления солнечного» (свт. Григорий Богослов) (31: 96).

«Грех есть ни что иное как действие против воли Божией (св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. VI. Кн. I; СПб. 1900. С.184)» (цит. по 154. Гл. 4. Грех, его свойство и виды).

«Сущность зла состоит в нарушении воли Божий, заповедей Божиих и того нравственного закона, который написан в совести человека. Это нарушение называется грехом» (протопресвитер Михаил Помазанский) (41: 132, 133).

«Грех есть сопротивление человека той воле Творца, которая ему открыта либо через Писание, либо через заповеди церковные, либо через голос совести. Грех – это не просто ошибка, проступок, это именно нарушение воли Божией... И еще понятие греха связано не просто с нарушением какого-то безличного закона, а со столкновением двух воль – благой воли Творца и воли человеческой, которая бывает злой, самоутверждающейся» (протоиерей Александр Мень) (107: 66).

В 10: 93 (кн. 1), со ссылкой на отцов Церкви, под грехом понимается «... нарушение свободой человеческою воли Божией...».

«Грех – ... нарушение в мыслях или действием воли Бога, воплощенной в нравственных предписаниях, требованиях санкционированных религией норм поведения и образа жизни» (82: 110).

«Грех (преступление закона). Грех есть беззаконие (1Ин. 3:4). Он перешел к человеку от диавола, прельстившего Адама и Еву и склонившего их преступить заповедь Божию. От греха Адамова произошли проклятие и смерть» (213. См. “Грех”).

● «Закон же – заповедь, научающая этому (тому, что ... чего Бог желает, есть благо – 5: 326 – П. Д.), чтобы мы, твердо держась его, находились в свете (1Ин. 1: 7), каковой заповеди нарушение есть грех» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 326, 327).

«Добродетель есть исполнение заповедей Божиих, а грех есть нарушение их» (из поучений прп. Феодора Санаксарского «О добродетели и грехе») (цит. по 214: 93).

«Что есть грех?

а) Нарушение пресв. воли Творца.

б) Уклонение на сторону врага Божия – дьявола.

в) Ослепление ума, развращение воли, искажение совести, раствление тела» (215: 10, 11).

«Что такое грех? Преступление закона. Грех есть беззаконие. 1Ин. 3: 4» (20: 33. См. «О третьем члене Символа Веры»).

«Грех является нарушением закона, но какого закона? – закона жизни. Жизнь в настоящем смысле слова возможна только через участие в жизни Самого Бога, так как Он является единственным не обусловленным, самостоятельным источником жизни, лучше сказать: Он – самая жизнь. Оторваться от Него – значит вступить в область потускнения, вымирания и наконец самой смерти. Поэтому грех есть беззаконие, но не надо обманываться. Быть послушным закону не значит быть “законопослушным” в юридическом смысле этого слова, то есть быть исполнителем правил, остающихся для нас внешними... В Новом Завете Христос тоже дает нам заповеди, но отношение к ним иное, чем к ветхозаветным предписаниям: заповеди Христа учат нас не как поступать, а какими быть; заповеди Христа – путь... Это значит, что то, что нам представлено в Новом Завете в виде законов, в сущности – не правила жизни, а указания на то, что должно бы в нас, в нашем сердце, в нашем уме быть силой, движущей нашей жизнью. Это не внешний закон, а описание внутреннего человека (Рим. 7: 22) ... Вот в этом и заключается разница между исполнением закона в юридическом смысле, и тем, чтобы стать человеком, для которого заповедь является зовом жизни: стать таким человеком, который иначе поступить не может...

Второе понятие о грехе, тоже очень важное и связанное с предыдущим, это оторванность от Бога. Мы только потому относимся к воле Божией как к внешнему закону, что мы от Бога оторваны сердцем. Эта оторванность нашего сердца от Бога, нашей воли от воли Божией, наших мыслей от мыслей и представлений Божественных и является основной нашей греховностью» (216: 25–28).

«Грех – это нарушение христианского нравственного закона, это непослушание верующего Слову Божию. Понятие греха – религиозное, оно применительно только к лицам, принимающим христианский закон, исповедующим веру в Бога и в силу этого находящимся в «ограде церковной». Кто же вне Церкви, тот и не способен осознать вполне своей греховности, увидеть всего своего падения, ужаснуться глубине своей зараженности смертельной болезнью, почувствовать все свое удаление от Бога, от Истины» (архимандрит Лазарь) (217: 14, 15).

«Словом “грех” в Новом Завете, как правило, переводится греческое слово *амартия*. Оно определяет как состояние неправоты в глазах Божиих, так и конкретное деяние, неправое по отношению к другому человеку и к Богу. Таким образом, грех всегда подразумевает сознательное или невольное нарушение данного Богом нравственного закона и неповиновение Богу» (47: 38). При этом понятие “грех” подразумевает (включает) такие аспекты, как: «отдельный неправильный поступок или целый ряд таких действий; греховность как общее состояние неправоты, в котором пребывает человечество в состоянии порабощенности греху; сумма всех неправильных поступков человека; персонифицированная сила, воздействующая на жизни людей и заставляющая их поступать неправильно» (47: 38).

Одним из значений термина «грех» в 218: 48 является: «Поступок вопреки воле, заповедям и замыслам Божиим, а также мысли и слова, ведущие к таким поступкам».

«Апостол Иоанн говорит: “всякий творящий грех и беззаконие творит: и грех есть беззаконие”. Апостол Павел считает грех Адама “непослушанием воли Божией”, “преступлением” против нравственного закона Божия,

откровенного или естественного. Нарушить закон, Божию заповедь можно двояким образом: либо совершить прямо противоположное тому, что сказано в законе или не исполнять требуемых положительных действий в законе.» (28: 690. См. «Грех»).

При толковании слов апостола Иоанна «... грех есть беззаконие» (1Ин. 3: 4), священник Павел Флоренский пишет, что под словом грех «... тут берется (понимается – П. Д.) не одно из многих прегрешений, но именно грех, как таковой, как совокупность всего греха, сущего в мире, грех в его метафизическом корне, как Грех» (66: 169). При этом грех здесь обозначает: «... не одно из беззаконий, не беззаконие вообще, а беззаконие... , по преимуществу заслуживающее это название, – то, что несет в себе самое начало беззаконности, – беззаконие в чистейшем и полнейшем виде и смысле, – деяние в высшей степени совокупляющее в себе все то, за что отдельные беззакония называются беззакониями, – само беззаконие или, одним словом – Беззаконие...

Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, то есть того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того Устроения недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой – смысл мира. Вне Закона, Грех – ничто, имеет лишь мнимое существование... » (66: 170).

«В Библии часто, почти на каждой странице, говорится о той реальности, которую мы обычно называем грехом. Ветхозаветные выражения, относящиеся к этой реальности, многочисленны; они обыкновенно заимствованы из человеческих взаимоотношений: упущение, беззаконие, мятеж, несправедливость и так далее; иудаизм добавляет к этому “долг” (в смысле задолженности), и это выражение применяется и в Новом Завете; в еще более общем порядке грешник бывает представлен как тот, “кто делает злое пред очами Божиими”; “праведному” (саддик) обычно противопоставляется “злой” (раша'). Но истинная природа греха с его лукавством и во всей его широте выявляется прежде всего через библейскую историю; из нее мы узнаем также, что это откровение о

человеке есть в то же время откровение о Боге, о Его любви, которой грех противится, и о Его милосердии, которое проявляется вследствие греха; ибо история спасения – не что иное, как история безуданно повторяемых Богом Творцом попыток оторвать человека от его привязанности к греху» (42. См. «Грех»).

«Грех (греч. ἁμαρτία – ошибка, промах, мимо цели) – повреждение человеческой природы, болезнь души.

Сегодня человек очень много слышит о грехе, но почти ничего о нём не знает. Современная массовая культура часто использует это слово не по назначению, и постепенно оно лишается истинного содержания. Грех сегодня подчас воспринимается как нечто запретное, но чрезвычайно привлекательное. Однако Церковь из своего опыта знает, что грех – это смертельное заболевание. Шестой Вселенский собор прямо определяет грех как болезнь души. Всякая болезнь причиняет страдание и, если не лечится, разрушает человека и приводит к смерти.

Бог дал человеку свободу воли и никогда не отнимал её у него. Господь терпеливо ждёт, когда человеку надоест калечить себя грехами. Если мы видим разрушительность греха и обращаемся к Богу за помощью, Он с радостью исцеляет раны, которые мы наносим себе. Но даже Бог не может нас спасти вопреки нашей воле... (патриарх Московский и всея Руси Алексий II)» (219).

«Наиболее часто используемое в Библии для наименования греха слово «хет» означает, в нравственном смысле, быть обманутым, не достигать цели. Употребляемое в переводе Семидесяти слово «ἁμαρτία» означает отклонение от цели, ошибку, промах. Грех – это ошибка, заблуждение, падение и отклонение от истинной цели. В своем конкретном содержании грех – это нечестность, неблагодарность, неисполненный долг, неверность, распущенность, невоздержанность и, вообще, всякая нечистота, нечестие и несправедливость...

Грех – это нечестное, недолжное и недостойное деяние, находящееся в противоречии с требованиями Божественного закона и являющееся ущербным по отношению к личному благу

и совершенству. С естественной точки зрения, нормой поступков является их соответствие постулатам разума и требованиям природы. С религиозной точки зрения, мерой человеческих деяний, желаний и стремлений является их соответствие требованиям Божией правды и любви. Грех состоит в отступлении как от естественных, так и от религиозных норм жизни. По свидетельству апостола Павла, грех лежит на всех: на язычниках, преступивших естественный закон, и на иудеях, не исполнивших требований Божественного закона.

Как сложное и многоликое явление, грех человека представляет совокупность трех основных компонентов: ошибку в плане ценностной ориентации, нарушение нормы в плане нравственного поведения и отклонение от цели в плане Божественного предназначения» (архимандрит Платон) (118: 125–127).

«Грех – это мысли или действия, непосредственно доставляющие человеку приятность, удовольствие и тем привлекающие его извне, обращающие к внешнему. Грех, как говорят подвижники благочестия, льстит душе и ласкает тело» (173: 153).

«... грех характеризуется тремя аспектами: непослушание и нарушение Закона, разрушение взаимоотношений с другими людьми, и восстание против Бога, что является наиболее важной концепцией. Рискую чрезмерно упростить вопрос, отметим, что в числе самых распространенных еврейских терминов “грех” подразумевает утрату опоры, ориентиров или цели, означает разрушение взаимоотношений или восстание, означает испорченность, указывает на ошибку или заблуждение, обозначает безбожие, несправедливость и беззаконие, а также обозначает вред или притеснения. Наиболее частый греческий термин – *hamartia*, слово, которое в Новом Завете нередко персонифицировано и означает преступление против Закона, против людей или Бога. Слово *paraptoma* – еще один распространенный термин, указывающий на проступки и заблуждения. Слово *adikia* – более формальный правовой термин, описывающий несправедность и несправедливые дела.

Слово *parabasis* обозначает преступление и нарушение закона, а *asebeia* – безбожие или нечестивость. Слово *anomia* обозначает беззаконие. В Библии о грехе обычно говорится в негативных формах. Грех – это беззаконие, непослушание, нечестивость, неверие, тьма, как противоположность свету, измена в противопоставление верности, немощь, а не сила. Это неправедность и безверие» (178. Статья Дэниела Дориани «Грех. Библейская терминология греха»).

Приведем, для сведения, определение термина «грех» из Еврейского мессианского журнала «Менора»: «Грех – это непослушание Творцу, отход от Бога в любых его проявлениях. Всякое уклонение от установлений Всевышнего есть грех; неисполнение любой Его заповеди – грех; отсюда любая ложь (“не произноси ложного свидетельства”, Исх. 20:16), любое присвоение чужого (“не кради”, Исх. 20:15) или даже только желание чего-нибудь, не принадлежащего тебе (“не желай... ничего, что у ближнего твоего” Исх. 20:17), есть грех» («Менора», № 2, 2001 г.).

«Грех – Грехом на богословском языке называется всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божиих и нарушение закона Божия. По определению апостола, грех есть беззаконие (1Иоан. 3, 4). Грех произошел не от Бога и не от природы, а от злоупотребления разума и воли разумных существ, от произвольного их уклонения от Бога, от замены святой Его воли своею, от самоволия. Так первоначально согрешил сатана, а потом прародители. – В грехе первородном – так как он был грехом природным, т. е. заразившим натуру прародителей и потому наследственным, – явилось условие для личных грехов каждого человека. Таким образом, личные грехи каждого человека происходят от поврежденной природы человеческой при содействии внешнего мира, который, по апостолу, во зле лежит, и диавола. – Основа греха в эгоизме, себялюбии. По двоякому составу человека – духовному и телесному, – себялюбие может проявляться или преимущественно в стороне чувственной, или преимущественно в стороне духовной.

Поэтому и все грехи при всем их разнообразии могут быть разделены на две эти категории: одни имеют характер чувственный, как стремление к чувственным удовольствиям и жизненным наслаждениям всякого рода; другие имеют характер духовный, как гордость, высокомерие и проч. Такое разделение подтверждается словами апостола, в которых к основным грехам причисляются: похоть плоти, похоть очес и гордость житейская (I Иоан. 2, 15). – В нравственном богословии указываются различные деления грехов, причем в основание деления принимается или свойство греховных действий, или степень участия в грехе сознания и воли человека, или тяжесть самого преступления. Главнейшие из этих делений: грех опущения, когда не исполняется то, что повелевается, – и грех действия, или нарушения, когда делается то, что прямо воспрещается. Грехи вольные, когда человек с полным сознанием совершает противозаконное, не употребляя даже усилия сопротивляться такому влечению; грехи невольные – совершаемые по незнанию, неосторожности, неосмотрительности и по духовной или физической слабости. Грехи простительные, совершаемые по слабости и немощи с сознательным осуждением действия и с нежеланием; грехи тяжкие и по свойству поступка, и по упорству в греховном действии злой воли. К этому разряду принадлежат грехи смертные, т. е. такие, которые, по упорству человека в грехе и преданности злу, истребляют в человеке любовь к Богу и делают человека мертвым для восприятия божественной благодати. По тяжести величайший грех – против Духа Святого, который может состоять в хуле на Бога, в отчаянии в милости Божией или в дерзком уповании на божественную благодать. Этот грех, по словам самого Спасителя (Мф. 12, 31 32; Марк. 3, 28–30. Лук. 12, 10), не простится человеку ни в сей век, ни в будущий. Это зависит от нераскаянности грешника, а не от недостатка благодатных средств для спасения... (П. Васильев)» (220. См. «Грех»).

Дэниел Дориани (выдержки из статьи)

«Исторические и пророческие книги Ветхого Завета раскрывают характер греха с соответствующих точек зрения. От

книги Судей до 4-й книги Царств мы видим, как Израиль забывает Господа, Который вывел его из Египта и установил с ним завет. Израильтяне ходят вслед богам окружающих их народов и поклоняются им (Суд. 2: 10–13). Иногда они служат единственно Ваалу, наполняя Иерусалим идолами, так что процветает беззаконие (Ахав, Ахаз и Манассия). В правление таких царей проявляется грех человеческих жертвоприношений (4Цар. 21: 6). Существованием человеческих жертвоприношений подчеркивается глубина и тяжесть греха. Люди способны на такие извращения, на такой самообман, что совершают самые противоестественные и бездушные преступления, считая их поклонением Богу. Исаия справедливо указывает, что они “зло называют добром, и добро злом” (Ис. 5: 20). Позднее фарисеи, вполне искренние и все же лицемерные в своем самообмане, возродят этот грех, убив не своих детей, но своего Создателя, и назвав это служением Богу.

Многие цари усугубляли свои грехи, отвергая, а иногда и преследуя пророков, которые настаивали на соблюдении Божиего завета. Ахаз даже отклонил милостивое предложение Бога избавить его от вторжения врагов (Ис. 7); он считал, что сам добьется для себя избавления, обратившись к Ассиру и его богам. Не все цари были настолько упрямы; многие пытались служить Богу, но по собственному разумению, недозволительным образом (Иеровоам I, Ииуй и другие северные цари). Другие пытались одновременно служить Богу и Ваалу (Соломон, последние цари Иудеи и многие северные цари). Такие цари могли называть это дипломатией; пророки звали это прелюбодейством. Другие пророки осуждали социальные аспекты греха: “Продают правого за серебро и бедного – за пару сандалий. Жаждают, чтобы прах земной был на голове бедных, и путь кротких извращают” (Ам. 2: 6–7). Если грех – отсутствие любви к Богу, то он также ненависть и бессердечие по отношению к своим братьям.

История Израиля показывает, как грех усугубляется нераскаянностью. Саул отягощал свои грехи, раскаиваясь в лучшем случае лишь весьма поверхностно (1Цар. 13: 11–12; 15: 13–21; 24: 16–21). Давид же, напротив, в своем грехе с

Вирсавией раскаялся безусловно, и не пытаюсь оправдаться (2Цар. 12: 13). К сожалению, истинное покаяние было в израильской истории редкостью. Бог побуждал Израиль к покаянию, насылая бедствия – голод, засуху, мор, войну и другие проклятия за непослушание – но Израиль не обращался к Нему. Позже Господь давал Израилю – Своей жене – хлеб, шерсть и лен, вино и елей; Он умножал у нее серебро и золото, но она ходила “за любовниками своими”. Поскольку она не признала, что Бог давал ей все это, Он поклялся, что возьмет назад Свои дары (Ос. 2: 2–13).

Иисус продолжил дело пророков, углубив концепцию греха в двух аспектах. Во-первых, Он указал, что Бог требует большего, нежели внешнее подчинение заповедям. Люди грешат, испытывая ненависть, презрение и похоть, даже если они не претворяют свои устремления в действия. Люди грешат и тогда, когда поступают правильно из неправильных побуждений. Послушание, которое проистекает из страха быть пойманным или из отсутствия возможности удовлетворить свои нечестивые желания – это еще не праведность (Мф. 5: 17–48). Во-вторых, суровое осуждение греха Иисусом свидетельствует, что грех не может быть оставлен без внимания. Его надлежит обличать, как бы это ни было неприятно (Мф. 18: 15–20; Лк. 17: 3–4). Иначе грешник умрет во грехах своих (Ин. 8: 24; ср. Иак. 5: 19–20).

Иисус также разъясняет, что грех возникает в сердце. Худое дерево приносит и плоды худые, богохульные слова исходят из злого сердца, и нечестивые люди требуют знамений, когда знамений им дано уже достаточно, чтобы уверовать (Мф. 7: 17–20; 12: 33–39). Таким образом, злые дела совершаются не просто по свободному выбору человека, скорее, “всякий, делающий грех, есть раб греха” (Ин. 8: 34).

Но Христос пришел не только для того, чтобы объяснять, но и чтобы прощать и чтобы уничтожить грех. Он наречен Иисусом, ибо спасет людей Своих от грехов их (Мф. 1: 21; Лк. 1: 77). Так, Он был другом грешников (Мф. 9: 9–13; Лк. 15: –2), принес им прощение грехов и освободил тех, кто страдал из-за последствий греха (Мк. 2: 1–12; Лк. 7: 36–50). Иисус заслужил

право на Свое имя и право даровать прощение, пролив Свою Кровь на кресте ради отпущения грехов. Распятие – это одновременно кульминация греха и исцеление греха (Деян. 2: 23–24). То, как Сыну Божию пришлось нести Свой крест, чтобы совершить искупление, свидетельствует о тяжести греха. То, что Он воскрес из мертвых, доказывает, что грех побежден. После Своего воскресения Иисус отправил Своих учеников возвестить об этой победе и о прощении грехов во имя Его (Лк. 24: 47; Ин. 20: 3).

У Павла богословие греха изложено преимущественно в главах Рим. 1–8. Бог гневается из-за грехов, совершаемых людьми против Бога и друг против друга (Рим. 1: 18–32). Источник греха – неверие. Не прославляя и не благодаря Бога, люди обречены на идолопоклонство, безумие и вырождение (Рим. 1: 21–25). Иногда Бог позволяет греху разрастаться беспрепятственно, до тех пор, пока люди не исполнятся всяческого беззакония (Рим. 1: 26–32). Воображаемый оппонент Павла приводит несколько возражений на эти обвинения (Рим. 2: 1–3: 8). Павел отвечает, что, хотя и не каждый грешит настолько тяжко, каждый отступает от того, что считает справедливостью (Рим. 2: 1–3). Если кто-либо исповедует, что отвержен завету, имеет ведение и поэтому находится в особых отношениях с Богом, Павел спрашивает, живет ли он в соответствии со своим знанием Божия закона (Рим. 2: 17–29). Все грешники, заключает он, и все стоят в безмолвии, ибо все виновны и ответственны перед Богом (Рим. 3: 10–21). Перечни грехов у Павла охватывают весь спектр неправедных дел, от убийства до злоречия. Несмотря на употребление Павлом термина плоть («греховная сущность» в некоторых переводах), сравнительно немного грехов в этих списках имеют плотскую природу; большинство связаны с разумом или с речью (Рим. 1: 28; Гал. 5: 19–21). Как и Иисус, Павел настаивает, что грех – это сила внутри человека, а не просто деяние. Грех поработщает многих, кого Христос не освободил, и ведет их к смерти (Рим. 6: 5–23); поэтому неверующие не могут угодить Богу (Рим. 8: 5–8). Грех не отпускает даже искупленных (Рим. 7: 14–25). Однако принципиальное освобождение от греха приходит благодаря

оправданию верую в Иисуса; так что нет осуждения тем, которые во Христе Иисусе (Рим. 3: 21 – 4: 25; 8: 1–4). Дух Божий обновляет верующих и укрепляет их в их трудах ради этого избавления (Рим. 8: 9–27).

В остальной части Нового Завета по большей части повторяются темы из Евангелия и трудов Павла. Иаков отмечает, что грех начинается со злых желаний (Иак. 1: 14; 4: 1–4) и, созрев, рождает смерть (Иак. 1: 15). Это и другие библейские указания подразумевают, что беззаконие набирает свою силу благодаря повторениям. Когда человек совершает грех, это может стать, благодаря повторениям, привычкой, пороком и чертой характера. Когда человек подражает грехам других, нечестие может институционализироваться. Все правительство может стать коррумпированным; целая индустрия может основываться на обмане или злоупотреблениях. Общество может облачиться в ткань лжи. Так, один грешник поддерживает другого, и стремление к лживой дружбе с миром делает человека врагом Бога (Иак. 4: 4–6).

Книга Откровения также напоминает нам, что грех связан не просто с отдельными людьми и отдельными поступками. Есть области, где правит сатана (Отк. 2: 13). Дракон в своем тщетном стремлении поглотить Церковь внушает нечестивым преследовать ее (Отк. 12: 1–17). И государственные мужи, и религиозные руководители служат ему в его войне против святых (Отк. 12: 17 – 13: 17). Книга Откровения предрекает также конец греха. Придет день, когда Бог будет судить грех (Отк. 20: 11–15). Творившие злые дела будут отлучены от Его присутствия; диавол, его подручные, смерть и ад будут повержены в озеро огненное (Отк. 20: 10–15). И тогда появятся новое небо и новая земля, навеки свободные от греха (Отк. 21 – 22).

Итак, в чем заключается сущность греха? Грех имеет три основных аспекта: нарушение Закона, искажение отношений с людьми и тварями, которые охраняются Законом, и восстание против Бога. Сущность греха, следовательно, не субстанциональна, это отношение противостояния. Грех

противостоит Божиему закону и созданным Им существам. Грех – это ненависть вместо любви, это сомнение и отрицание вместо доверия и подтверждения, это вред и насилие вместо помощи и уважения.

Но грех – это также состояние. Библия учит, что есть ложь и лжецы, грех и грешники. Люди могут быть “исполнены” (в смысле “подвластны им”) лицемерия и беззакония (Мф. 23: 28). Бог “предал” некоторых людей греху, позволив им погрязнуть во всякого рода непотребствах (Рим. 1: 18–32). Павел говорит ефесянам о времени до их обращения в веру: “Вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили” (Еф. 2: 1–2).

Сказав все это, мы вряд ли смогли определить, что такое грех, и тому есть основательная причина. Грех ускользает от понимания. Грех не имеет субстанции и не имеет независимого существования. Он даже не существует в том смысле, в каком существуют любовь и справедливость. Он существует только как паразит добра и всего доброго. Грех не создает ничего; он искажает, портит, извращает и разрушает все то доброе, что создано Богом. У греха нет своей программы, нет тезиса; у него есть только антитезис, только отрицание. Иногда нечестивые так же неразумны, как ребенок, который, дернув соседку за косичку или стукнув соседа, потом искренне признается: “Сам не знаю, зачем это сделал”. В каком-то смысле, грех – это лишь отсутствие, а не присутствие: это отказ выслушать, равнодушие к чужим бедам, отчуждение вместо взаимоотношений.

При том, насколько грех негативен, он маскируется под добро. При первом искушении грех вступает в действие под маской стремления к чему-либо хорошему и полезному, например, к пище и знанию. Даже цель сделаться подобными Богу в каких-то аспектах хороша; в конце концов, Бог сотворил первых людей по Своему образу и подобию. Точно так же, когда сатана искушает Иисуса, последнего Адама, он предлагает вещи, сами по себе хорошие: пищу, знание и власть над всеми царствами вселенной. Грех и искушение и дальше прельщают человека вещами, которые сами по себе хороши и желанны. Любодеяние обещает плотское наслаждение, самохвальство

взыскует почета; нарушая обязательства и обеты, люди надеются избавиться от тягот. Убедительные оправдания можно привести почти для любого преступления.

И все же, в конечном счете грех совершенно неразумен. Для чего Адам и Ева, окруженные всяческой заботой и не имеющие предпосылок для греха, восстали против Бога? Почему творение стремится восстать против Творца? Пророки считали непокорство Израиля абсурдным; даже животные более разумны. “Вол знает владельца своего, и осел ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, народ Мой не понимает” (Ис. 1: 3).

Будучи негативным и иррациональным, грех обладает также могуществом. Он подкрался к дверям Каина, готовясь поглотить его (Быт. 4: 7). Он вынуждает Павла делать злое, которого тот не хочет делать (Рим. 7: 14–20). Он приводит в действие – и сам приводится ими в действие – силы дьявольского и общественного зла. Он проникает в сердца, так что нечестие уже само исходит из человеческого сердца (Мф. 15: 17–19). Его оплот – не что иное, как инстинктивное стремление человека ставить свои интересы и желания превыше всего. Из эгоистичного сердца исходят непокорство, безбожие, злоречие, неправда, клевета, зависть, алчность, похоть и гордость (Мф. 12: 34–37; Рим. 1: 18–32).

Три обстоятельства усугубляют трагедию греха. Во-первых, грех захватывает все существо человека; не остается ничего чистого, потому что само сердце грешника испорчено (Пс. 50: 7; Иер. 17: 9; Рим. 8: 7). Во-вторых, зло поселяется в сердце человека, венца Божиего творения, носителя образа Божия, предназначенного властвовать над миром от имени Бога. Замечательные способности человека думать, предвидеть, убеждать и обучать других обращаются на то, чтобы беззаконие сделалось умнее и могущественнее. В-третьих, грех горд; поэтому он сопротивляется Богу и противостоит Божию спасению, предлагая вместо него свое ложное спасение (2Фес. 2: 2–4).

Несмотря на все свои мрачные свойства, грех приносит и пользу. Поскольку Бог избрал искупить Свой народ от него, грех

стал поводом для того, чтобы Бог проявил Свое удивительное долготерпение, благодать и любовь (Рим. 5: 6–8; Гал. 2: 17–20; 1Тим. 1: 15–17). Поэтому изучение греха не обязательно должно опечалить христиан. Тем, кто помнит о Воскресении, грех косвенно дает еще одну возможность восславить Господа, Творца и Искупителя, за Его спасительную благодать (Рим. 11: 3 3–36)». (178. Статья Дэниела Дориани «Грех. Библейское богословие греха»).

В. П. Вихлянцев (выдержки из библейского словаря)

«Грех – это то, что разделило и продолжает разделять человека с Богом, его Творцом. Сотворив человека прекрасным и совершенным, Бог даровал ему полную свободу, в том числе и свободу добровольно принять любовь Божию в сознательном послушании и полном доверии. Слова в Быт 1: 28, переведенные в русской Библии как “плодитесь, размножайтесь”, в оригинале обозначают: “растите, совершенствуйтесь и умножайтесь числом” (при этом без знания добра и зла – Быт 2: 16–17, и обладая бессмертием – Быт 2: 9,16, которое, согрешив, человек потерял – Быт 3: 24). Ясно, Бог хотел, чтобы человек выбрал путь совершенствования через послушание, но Он не отнял у него возможности и ослушаться, то есть сделать собственный и добровольный выбор. Некоторые говорят, почему Бог не закрыл этот путь? Но тогда разве была бы свобода человека истинной? Имея возможность убить, разве обязательно нужно убивать? Не более ли заслуги в том, чтобы сдержаться? Если бы человек был во всем автоматически послушен воле Божией, он был бы робот, но Бог хочет иметь дело со свободной личностью, способной сделать правильный выбор, имея все возможности. И у Бога был Свой, возможно, длительный, но благодатный план приведения человека к полному совершенству, но человек избрал свой, быстрый путь сравняться с Богом (Быт 3: 5) через чувственное познание, поддавшись искушению. Так грех через Адама вошел в мир, а им и смерть (Рим 5: 12). И человек продолжает грешить, уклоняясь постоянно на свою дорогу (Ис. 59: 2; 1Ин 3: 4). Грехом поэтому называется также и каждое отдельное преступление заповедей Божиих. Но даже если

человек это сознает, он не может искупить себя из рабства греха (в котором он остается по наследству) собственными силами, ибо ничего, как раб, своего не имеет, но только веруя в искупление, совершенное ради нашего спасения ценою невинной Крови Спасителя нашего Иисуса Христа, человек может спастись. В еврейском тексте “грех” и “жертва за грех” обозначается одним термином (2Кор 5: 21) и в этом смысле нужно понимать Быт 4: 7» (55. См. «Грех»).

Митрополит Сурожский Антоний (выдержки из книги)

«Грех – нарушение закона, но это только одна сторона, потому что законом все не исчерпывается. вы знаете как бывает в человеческих отношениях: один человек с другим в гладких, учтивых отношениях, один другого не оскорбляет, не унижает, все между ними хорошо проходит, они живут рядом – и никогда за целую жизнь друг друга не встретят. Не то, что не рассердятся друг на друга или не обрадуются по – настоящему; они просто пройдут, как две параллельные линии, куда –то вдаль, в бесконечность. Такое соблюдение правил общежития, законов жизни не является еще человеческим отношением к другому человеку. И когда мы говорим об исповеди и о том, что надо открыть, этот вопрос становится очень резко. Можно его так поставить: грех – это все то, что недостойно ни Бога, ни меня самого. Это моя оторванность от Бога, это моя внутренняя разбитость и запутанность, это истекающее от того и от другого неприемлемое с христианской или даже просто с человеческой точки зрения отношение к моему ближнему, то есть к тому человеку, перед которым я сейчас нахожусь, или к тем людям, с которыми я связан. Таким образом, грех не заключается просто в тех или других поступках. поступки, слова, конечно, его выражают, но в основе грех является разобщенностью, отделением от Бога, отделением от окружающих меня людей и внутренней разбитостью... Эта разбитость должна быть исцелена, и русское слово “исцеление” именно и говорит: то, что было раздроблено и разбито, должно стать цельным...

Если подумать о том, как развивалась исповедь исторически, то мы знаем, что вначале христианских времен частной исповеди человека перед апостолами перед

священниками, в общем, не было. Люди исповедовались той общине, перед которой они согрешили, потому что согрешением одного человека, разбивается цельность всего тела, вся община заболевает. И были выделены три как бы основные греха, которые несовместимы со званием христианина.

Первое самоочевидно: это отречение от Христа и от Бога. Человек, который отрекался публично или даже внутренне от Бога, от Христа, не в момент какого-то безумия, а сознательно приняв такое положение, уже не христианин, если он хотел вернуться к Церкви, он должен был перед всеми открыть и свой грех, и свое покаяние, и свою решимость в будущем быть верным. второй грех, который был обязателен для открытой исповеди, даже если не был предметом общего знания, это убийство, которое является радикальным отречением от закона любви. А третий грех – прелюбодеяние, которое заключается в том, что разрушает существующую между двумя людьми любовь. Все эти три греха являются грехами против любви: любви к Богу (ведь от любви не отречешься), любви к человеку (ведь любимого не убьешь) и любви к чете, которая должна была бы охраняться любовью каждого и была разрешена прелюбодеянием» (138: 38–40).

Приложение 6. К вопросу о толковании Рим. 5: 12–15

Архиепископ Аверкий, толкуя Рим. 5: 12–15, говорит: «Апостол указывает на важное обстоятельство: до Моисея не было закона и, следовательно, грехи людей не могли им вменяться, ведь “грех не вменяется, когда нет закона” (ст. 13), но, тем не менее, люди умирали и до Моисея; отсюда естественен вывод, что они наказывались смертью не за собственные грехи, а за грех первородный, перешедший на них от праотца Адама» (155: 192, 193).

Однако мнение о том, что «до Моисея не было закона», строго говоря, является неточным. В частности отметим, что важнейшие предписания закона «... включены уже в книгу Бытия. Так в завершающих строках рассказа о сотворении мира (Быт. 2: 3) провозглашается святость седьмого дня, в контексте договора Бога с Ноем (Быт. 9: 4) приводится запрет есть мясо с кровью, а условием договора Бога с Авраамом (Быт. 17: 9–14) является предписание об обрезании» (221: 6). Кроме того, в Быт. 9: 5, 6 фактически говорится о запрете убийства человека, поскольку он есть образ Божий, а также о наказании за это; в Быт. 17: 9–14, помимо повеления обрезывать крайнюю плоть, также говорится и о наказании за невыполнение этого повеления. Таким образом, налицо все признаки закона.

Русский библиист, церковный историк и богослов, профессор А. П. Лопухин по данному вопросу говорит: «В то же время (после выхода семейства Ноя из ковчега – П. Д.) дан был закон против человекоубийства – на том основании, что все люди братья, и потому всякое убийство есть братоубийство, и что человек создан по образу Божию. Первый убийца был изгнан из общества людей, но жизнь его объявлена неприкосновенной; теперь было постановлено, что кто прольет кровь человека, того кровь прольется рукою человека. Этим законом устанавливалось право гражданской власти наказывать убийц смертью. Таким образом, к установлению субботы и брака было присоединено три новых постановления – о воздержании употребления крови, о запрещении убийства и о праве

гражданской власти. Это так называемые “Ноевы законы”, которых иудеи насчитывали семь, прибавляя к ним еще постановления против идолопоклонства, богохульства, распутства и воровства» (18: 68, 69).

Приложение 7. О страстях, как источниках греха

Тематические цитаты

«Страсть – это сильное постоянное желание совершать какой – либо грех, как пользующееся любой возможностью для своего воплощения, так и создающее такую возможность. Страсти толкают человека ко греху изнутри, и в этом случае человек губит сам себя, используя для этого силы собственной души» (Гурьев Н. Д.) (173: 153).

«Страстью называют такую склонность и такое действие, которые долгое время гнездясь в душе, посредством привычки, обращаются как бы в естество ее. Человек приходит в это состояние произвольно и самоохотно; и тогда помысл, утвердись от частого с ним обращения и сопребывания, и согретый и воспитанный в сердце, превратясь в привычку, непрестанно возмущает и волнует его страстными внушениями, от врага влагаемыми. Это бывает тогда, когда враг очень часто представляет человеку какую-либо вещь, или лицо, питающее страсть, и воспламеняет его к исключительному люблению их, так что – волею или неволею – человек мысленно порабощается ими. Причиной сего бывает, как сказано, по небрежению и произволению, долговременное занятие предметом. Страсть во всех ее видах непреложно подлежит или покаянию, соразмерному с виной или будущей муке. Итак, подобает каяться и молиться об избавлении от всякой страсти, ибо всякая страсть подлежит муке не за то, что подвергались брани от нее, но за нераскаянность. Если бы было это (т. е. мука) только за брань врага, то некоторые, не достигнув еще совершенного бесстрастия, не могли бы получить избавления, как говорит Петр Дамаскин. Обуреваемому же какой-либо страстью подобает всеми силами противиться ей, – сказали отцы. Возьмем, например, страсть блудную: кто борим этой страстью к какому-либо лицу, тот пусть всячески удаляется от него, удаляется и от собеседования и от сопребывания с ним, и от прикосновения к его одежде и от запаха ее. Кто не соблюдает себя от всего этого, тот образует страсть, и любодествует

мысленно в сердце своем, – сказали отцы: он сам в себе возжигает пламя страстей и, как зверей, вводит в душу свою лукавые помыслы» (прп. Нил Сорский) (222).

«Страсти есть внутренние идолы в сердце человека... Страстолюбие есть внутреннее и душевное идолослужение; потому что работающие страстям почитают их внутренним сердца покорением, как идолов» (свт. Тихон Задонский) (цит. по 24: 989).

«Тот факт, что страсти представляют собой противоестественное движение душевных сил, в котором страстная и разумная части души отвращаются от Бога ради созданий, явствует из того, что, когда человек, благодаря действию божественной благодати и собственному подвижничеству, достигнет внутреннего исцеления, страстные силы души не уничтожаются, не исчезают, но обращаются к Богу, устремляются к Нему, обретают Его ведение и общение с Ним. Святитель Григорий Палама, обращаясь к Варлааму... учит, что существуют «блаженные страсти и такие общие действия души и тела, которые не приковывают дух к плоти, а поднимают плоть к духовному достоинству». Это духовные действия, не идущие от тела к уму, но переходящие от ума к телу. Вот почему мы, стремясь к исцелению, не умерщвляем страсти, но преображаем их... Слезы, плач, покаяние, боль, служащие действенными средствами для лечения души, очищают ее страстную и разумную части» (48: 254, 255).

«Ужасен и весьма худ страстный навык: он как бы неразрешимыми узами связывает мысль, и узы сии всегда кажутся мне вожденными, потому что сам хочу быть так связанным. Мои навыки опутывают меня сетями, и я радуюсь, что связан. Погружаюсь в самую несносную глубину, и это веселит меня. Враг ежедневно обновляет узы мои, потому что видит, сколько я рад разнообразию уз своих. Враг мой очень искусен: не связывает меня теми узами, какие мне не угодны, а, напротив того, налагает всегда такие узы и сети, которые принимаю с великим удовольствием; ибо знает, что изволение мое сильнее меня; и во мгновение ока налагает узы, какие хочет» (св. Ефрем Сирин) (224: 187).

«Что такое сделалось с нами вследствие преступления прародительского?! Природа наша осталась та же, части и силы естества нашего остались те же, с теми же законами и требованиями. Но не туда направилось наше сознание с свободою; чрез то возмутили взаимное соотношение наших частей и сил и, нарушив их первообразный строй, внесли расстройство в общую деятельность и жизнь человека, породив из себя особый класс разрушительных сил – страсти, не естественные нам, но возымевшие такую власть, что всеми силами нашими ворочают, как им угодно» (свт. Феофан Затворник) (2: 85, 86).

«Со времени Адамова преступления душевные помыслы, отторгшись от любви Божией, разорялись в веке сем и смешивались с помыслами вещественными и земными... а при постепенном преуспевании и возрастании до того же умножились в людях греховные страсти, что простерлись до прелюбодеяния, непотребств, идолослужений, убийств и других нелепых дел, пока все человечество не вскисло пороками. Зло до того возросло в людях, что помыслили, будто нет Бога, стали же поклоняться неодушевленным камням; вовсе не могли даже составить себе понятия о Боге. До такой степени закваска зловердных страстей заквасила род ветхого Адама» (прп. Макарий Великий) (цит. по 99: 156).

«Человек, преступив заповедь и будучи изгнан из рая, связан двояким образом и двоякого рода узами: в мире сем – делами житейскими, любовью к миру, то есть к плотским удовольствиям и страстям, и богатству и славе, к имению, к жене, к детям, к родным, к отечеству, к месту и одеждам, одним словом, ко всему видимому, от чего слово Божие повелевает отрешиться по собственному произволению (потому что каждый ко всему видимому и привязывается по доброй воле), чтобы, отрешаясь и освободив себя от всего этого, он мог стать совершенным исполнителем заповеди; в тайне же опутывают, окапывают, остеняют и оковами тьмы связывают душу духи злобы» (прп. Макарий Великий) (цит. по 99: 199).

«Поскольку он (Адам) впал в грех и подвергся тлению, в плотскую часть человеческой природы вторглись с тех пор

наслаждения и нечистота, и родился в наших членах их жестокий закон... А в Адаме человеческое естество заразилось тлением из-за его преслушания, и в него проникли страсти» (свт. Кирилл Александрийский) (цит. по 48:34).

«Страсти в нас, но самостоятельности в нас не имеют. Разум, например, есть существенная часть души, и его никак отнять нельзя, не уничтожив души. А страсти не таковы. Они превзошли в естество наше и выгнаны из него могут быть, не мешая человеку быть человеком, а напротив, быв изгнаны, оставляют человека настоящим человеком, тогда как присутствием своим портят его и делают из него лицо, во многих случаях худшее животных. Когда они владеют человеком и человек любит их, то они так сродняются с естеством человеческим, что, когда действует по ним человек, кажется, будто он действует от своего естества. Кажется так потому, что человек, подчинившись им, действует по ним самоохотно и даже убежден бывает, что иначе нельзя: природа. Все они (страсти) исходят из самоугодия, самости, самолюбие на них держится» (225: 388).

Св. Иоанн Кронштадтский сравнивает страсти в душе с пожаром в доме: «Не тогда спасать должно дом от пожара, когда огонь всюду уже распространился в нем, а лучше всего тогда, когда пламя только что начинается. Так и с душою. Душа – дом, страсти – огонь. Не дадите места диаволу (Еф. 4: 27)» (225, п. 1227); природным духовным инстинктом: «... человек попадает в сеть диавола потому, что имеет греховные склонности, или страсти, которые сделались для него как бы природным духовным инстинктом его...» (128: 694).

Киприан (Керн), архимандрит, профессор (выдержки из статьи)

«Вторая тема, поставленная нами в отделе о душепопечении, есть тема о видах греха, об отдельных грехах, с которыми пастырю приходится встречаться на исповеди. Но прежде чем перейти к этой типологии греха, следует сделать некое общее введение аскетико-богословского характера, могущее священнику помочь в трудной задаче учить кающихся, как им с грехами бороться.

Надо здесь попутно сделать указание на неудовлетворительное освещение этого вопроса в большинстве наших учебников нравственного богословия. Через латинскую схоластику проникло в нашу школу, в семинарский учебник, да и в сознание огромного большинства верующих понимание греха, как злого дела, только как злого дела, только как определенного факта, конкретного случая. Точно также и добродетель понимается обыкновенно, как доброе дело, как такой-то и такой-то положительный факт в нашей духовной жизни. То неправильное освещение апостольских слов “вера без дел мертва есть”, которое породило знаменитый на Западе средневековый спор о необходимости или ненужности дел для веры, отдельно от веры понимаемых, вошло и к нам и крепко засело в сознании большинства. И добродетель и грех осознаются почти всеми, как конкретные случаи. Ударение целиком поставлено на дело, на факт, а вовсе не на порождающий их внутренний духовный фактор, т. е. то или иное состояние души, содержание души. Отсюда наши учебники нравственного богословия, лишенные своего отеческого, тяготения к аскетике, превратились по меткому слову митр. Антония, в скучнейшую “грехологию”. Руководства эти перечисляли длиннейшие подразделения грехов на грехи “против Бога”, “против ближнего”, “против общества” и т. д., – все это, кстати сказать, совершенно чуждое святоотеческой традиции, – но забывали, а может быть, даже никогда и не знали учения отцов подвижников, на своем собственном опыте осознавших, что есть грех, где его корни, каково его происхождение, какие средства борьбы с ним. Эти семинарские и академические руководства по нравственному богословию были непревзойдимы по своей мертвящей схоластичности и сухой казуистичности. Вдохновить кого бы то ни было жить по христиански эти “нравоучения” фатально не могли.

Замечательным, поэтому, явлением в нашей духовной литературе должно быть признано “Руководство к христианскому нравственному учению”, епископа Феофана Затворника. Начитанный в святых отцах и личным своим опытом укорененный в аскетике, он дал прекрасное и подлинно-

церковное освещение этому вопросу. Он напомнил русскому читающему обществу, что грех не должен быть вовсе ограничиваем одним только понятием злого дела, то есть отрицательного факта. То, что произошло, как злое дело, есть не что иное, как проявившееся вовне последствие нашего внутреннего духовного содержания. В глубине души сокрыта сложная ткань разных духовных настроений, воспоминаний, привычек, пороков и т. д., которые долго могут себя никак не проявлять, а, притаившись, ждать удобного случая для того, чтобы выйти наружу. Человек, духовно невнимательный или мало осведомленный, и понятия не имеет, что он во власти целого ряда сложнейших и опасных душевных заболеваний, которые свили свое прочное гнездо в тайниках его души. Он спохватывается только тогда, когда грех, в виде конкретного злого дела вышел на поверхность и проявил себя, как определенный отрицательный факт. Человек и начинает тогда раскаиваться в этом именно сделанном факте. Он исповедует данное, конкретное злое дело и ждет прощения его. Он и не предполагает, что бороться-то надо не с теми или иными проявлениями глубоко укорененных греховных пороков и привычек, а с самими этими пороками. А священник, пропитанный схоластическими подразделениями грехов на “большие и малые”, “смертные и не смертные”, “грехи против Бога, ближнего, общества” и т. д. не умеет подать кающемуся дельный и полезный совет. Кающийся скорбит о содеянном злом поступке, а священник и не умеет ему сказать, что надо лечить больную душу, искоренять привычки, а вовсе не бороться против уже совершившегося факта. Все сказанное может быть объяснено иначе примером медицинским. Простуженному и сильно больному человеку надо не насморк лечить, а заняться серьезной борьбой с лихорадкой, последствием коей является этот насморк...

Заслуга епископа Феофана Затворника потому и велика, что он напомнил нашему обществу, далекому от церкви, не сведущему в делах религии и аскетики, что важны в духовной жизни не добрые или злые дела, а внутреннее содержание вашей души, порождающее или добрые дела или злые. Феофан

Затворник, пробудивший у нас большой интерес к Святому Писанию, к святоотеческой письменности и к аскетике, напомнил и мирянам, а главным, и пастырям, где лежит центр тяжести в духовной жизни, где ударение в той “духовной брани”, о которой писали наши аскеты...

Таким образом, не добрые дела в их реальной конкретности, а добродетельное состояние души, общее стремление к святости, к чистоте, к богоуподоблению, к спасению, то есть к Обожению, – вот к чему должен призывать духовник своих духовных детей. Не грехи, как осуществленные в отдельности конкретные злые факты, а породившие их страсти, пороки, лукавые духи, – вот против чего должен направлять духовник кающегося. У пришедшего на исповедь надо стремиться пробудить раскаяние в его греховности, то есть в общем болезненном состоянии его души. Покаяние состоит в решительном желании освободиться от пленяющих нас греховных состояний, то есть вышеупомянутых страстей» (171).

Свт. Игнатий (Брянчанинов) (выдержки из книги)

«Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями:

1. Чревообъедение

Объедение, пьянство, нехранение и разрешение постов, тайноедение, лакомство, вообще нарушение воздержания. Неправильное и излишнее любление плоти, ея живота и покоя, из чего составляется самолюбие, от которого нехранение верности Богу, Церкви, добродетели и людям.

2. Любодеяние

Блудное разжение, блудные ощущения и положения души и сердца. Принятие нечистых помыслов, беседа с ними, услаждение ими, соизволение им, медление в них. Блудные мечтания и пленения. Нехранение чувств, в особенности осязания, в чем дерзость, погубляющая все добродетели. Сквернословие и чтение сладострастных книг. Грехи блудные естественные: блуд и прелюбодеяние. Грехи блудные противоестественные.

3. Сребролюбие

Любление денег, вообще любление имущества движимого и недвижимого. Желание обогатиться. Размышление о средствах к обогащению. Мечтание богатства. Опасения старости, нечаянной нищеты²⁶⁶, болезненности, изгнания. Скупость. Корыстолюбие. Неверие Богу, неупование на Его промысл. Пристрастия или болезненная излишняя любовь к разным тленным предметам, лишаящая душу свободы. Увлечение суетными попечениями. Любление подарков. Присвоение чужого. Лихва. Жестокосердие к нищей братии и ко всем нуждающимся. Воровство. Разбой.

4. Гнев

Вспыльчивость, принятие гневных помыслов: мечтание гнева и отмщения, возмущение сердца яростью, помрачение ея ума: непристойный крик, спор, бранные, жестокие и колкие слова, ударение, толкание, убийство. Памятозлобие, ненависть, вражда, мщение, оклеветание, осуждение, возмущение и обида ближнего.

5. Печаль

Огорчение, тоска, отсечение надежды на Бога, сомнение в обетованиях Божиих, неблагодарение Богу за все случающееся, малодушие, нетерпеливость, несамоукорение, скорбь на ближнего, ропот, отречение от креста, покушение сойти с него.

6. Уныние

Леность ко всякому доброму делу, в особенности к молитвенному. Оставление церковного и келейного правила. Оставление непрестанной молитвы и душеполезного чтения. Невнимание и поспешность в молитве. Небрежение. Неблагоговение. Праздность. Излишнее успокоение сном, лежанием и всякого рода негою. Перехождение с места на место. Частые выходы из келии, прогулки и посещения друзей. Празднословие. Шутки. Кошуны. Оставление поклонов и прочих подвигов телесных. Забвение грехов своих. Забвение заповедей Христовых. Нерадение. Пленение. Лишение страха Божия. Ожесточение. Нечувствие. Отчаяние.

7. Тщеславие

Искание славы человеческой. Хвастовство. Желание и искание земных и суетных почестей. Любление красивых одежд,

экипажа, прислуги и келейных вещей. Внимание к красоте своего лица, приятности голоса и прочим качествам тела. Расположение к наукам и искусствам гибнущим сего века, искание успеть в них для приобретения временной земной славы. Стыд исповедовать грехи свои. Скрытие их пред людьми и отцом духовным. Лукавство, Самооправдание. Прекословие. Составление своего разума. Лицемерие. Ложь. Лесть. Человекоугодие. Зависть. Уничтожение ближнего. Переменчивость нрава. Потворство. Бессовестность. Нрав и жизнь бесовские.

8. Гордость

Презрение ближнего. Предпочтение себя всем. Дерзость. Омрачение, дебелость ума и сердца. Пригвождение их к земному. Хула. Неверие. Лжеименитый разум. Непокорность закону Божию и Церкви. Последование своей плотской воле. Чтение книг еретических, развратных и суетных. Неповиновение властям. Колкое насмешничество. Оставление хриstopодражательного смирения и молчания. Потеря простоты. Потеря любви к Богу и ближнему. Ложная философия. Ересь. Безбожие. Невежество. Смерть души» (226: 3–6).

Приложение 8. О наследственности²⁶⁷

8.1. Общие сведения

Сведения о переходе на детей отдельных свойств (качеств, черт, особенностей, наклонностей) родителей не следует рассматривать как некий закон о неременной (обязательной) передаче добродетелей и пороков от родителей к детям. У благочестивых родителей могут быть нечестивые дети и наоборот. Более того, у одних и тех же родителей могут появиться различные по своей духовной направленности дети. Так, например, от Адама и Евы родились праведный Авель и злой, завистливый Каин, убивший своего родного брата (Быт. 4:1–8; 1Ин. 3:12). От Исаака и Ревекки родились два близнеца: Исав и Иаков (Быт. 25: 21–26), весьма непохожие друг на друга. Иаков был добродетельным, а Исав – порочным²⁶⁸.

Заметим, что известная пословица: «Яблоко от яблони недалеко падает» – означает именно схожесть определенных свойств характеров ребенка и его родителей или одного из родителей. А другая пословица: «На детях гениев природа отдыхает» – говорит о том, что не всегда и не все особенности родителей (или одного из них) переходят на детей.

К. Ясперс в работе «Общая психопатология»²⁶⁹ пишет: «Издравле люди дивились тому, насколько велико – вплоть до почти полной идентичности – бывает сходство между ребенком и одним из его родителей в том, что касается поведения, мимики, жестикуляции, черт характера, а иногда и тончайших нюансов человеческой природы. Поистине жуткое сходство обнаруживается подчас даже в младенчестве, иногда на уровне самых незначительных признаков. Кроме того, в некоторых семьях приходится наблюдать более или менее регулярную повторяемость или повышенную частоту душевных болезней.

С другой стороны, очевидно, что родители, дети, братья и сестры могут очень значительно отличаться друг от друга. Родители не узнают себя в детях и удивляются, в кого те пошли. Характерные черты дедов повторяются во внуках. В потомках внезапно обнаруживаются, казалось бы, давно утраченные черты прежних поколений: в подобных случаях мы

вспоминаем о таком феномене, как атавизм. У душевнобольных рождаются здоровые дети, а у здоровых людей появляется неполноценное потомство.

Итак, даже первоначальный опыт в этой области приносит с собой немало удивительного. Мы видим, насколько неожиданны и непредсказуемы факты. Ясно, что между процессом наследования признаков и развитием личностной конституции должны существовать весьма сложные взаимосвязи. Наследственность как таковая – в том числе и в сфере психического – представляет собой неоспоримый факт» (229. Гл. 10. Наследственность. §1. Старые фундаментальные представления и их разъяснение на основе генеалогии и статистики. (а) Наследственность как фундаментальный факт бытия).

По вопросу о совместном влиянии генетической предрасположенности и окружающей среды на физическое и психическое состояние человека вообще К. Ясперс пишет: «Любое явление – это результат взаимодействия предрасположенности (конституции) и окружающей среды. Явления развиваются на основе конституциональной предрасположенности и влияний со стороны среды и обретают свою итоговую форму благодаря реакциям, опыту, упражнениям и привычкам. Сравнивая явления на протяжении нескольких поколений, мы сталкиваемся не с тождественными данными, а с фактами, внешнее разнообразие которых, возможно, имеет под собой единую генотипическую основу, проявляющую себя по-разному из-за непостоянства внешней среды.

Отсюда следует, что даже болезни, самым очевидным образом зависящие от наследственных факторов, требуют для своего проявления определенных внешних условий; с другой стороны, любые воздействия со стороны внешней среды реализуются только при наличии соответствующей наследственной предрасположенности. Так, хотя прогрессивный паралич вызывается бледной спирохетой, он развивается только у лиц с определенной конституцией; именно поэтому в некоторых семьях прогрессивный паралич встречается особенно часто. Другой пример: шизофрения зависит от

наследственности, но иногда бывает обусловлена также и какими-то внешними воздействиями (если один из однояйцевых близнецов страдает шизофренией, другой обычно страдает той же болезнью, но из этой закономерности бывают исключения).

Еще один вывод из сказанного: проявления конституции при заболевании наверняка ограничиваются некоторым пределом; этот предел для каждого отдельного случая устанавливается эмпирически и ни в коем случае не должен рассматриваться как нечто абсолютно неизбежное и роковое. Знание условий окружающей среды способно предотвратить существенно важные для жизни индивида внешние события и тем самым “законсервировать” его предрасположенность...

Феномен однояйцевых близнецов приобрел фундаментальное значение вначале в области генетики и цитологии. Однояйцевые близнецы появляются на свет в результате очень раннего деления единой зародышевой клетки, каждая из дочерних клеток которой оказывается способна к развитию в целостный эмбрион (некоторое аналогичное может быть продемонстрировано на примере искусственного разрезания яиц морского угря надвое на ранних стадиях развития). Следовательно, однояйцевым близнецам свойственна совершенно одинаковая наследственная субстанция. Они связаны друг с другом в точности как два отводка одного растения. Что же касается разнояйцевых близнецов, то степень сходства между ними не превышает той, которая характерна для обычных братьев и сестер. Поэтому для генетических исследований интересны только однояйцевые близнецы, которые, кстати, вовсе не так редки, как могло бы показаться. В Германии одна двойня приходится на каждые 80 рождений; и каждая четвертая двойня – однояйцевая.

Исследование однояйцевых близнецов не сообщает нам ничего нового относительно передачи наследственной информации. Бесполезно оно также и в плане генного анализа. Тем не менее оно играет ведущую роль в разграничении влияний, обусловленных с одной стороны средой, а с другой – наследственностью. Идентичность наследственной субстанции у однояйцевых близнецов принимается нами в качестве

аксиомы; соответственно, сравнивая близнецов друг с другом, мы можем показать, что же именно в них обусловлено воздействием среды. Совпадение признаков у близнецов мы обозначаем термином “конкордантность”, несовпадение – термином “дискордантность”. Конкордантные признаки у близнецов, живущих в различных условиях, по всей вероятности указывают на наследственные качества – тогда как дискордантные признаки следует приписать различиям во внешней среде и биографиях. В наблюдениях за близнецами особенно большое впечатление производит не только высочайшая (в некоторых случаях) степень конкордантности, но и то обстоятельство, что даже глубоко укорененные в наследственности феномены (такие, как шизофрения) для своего проявления нуждаются в каких-то влияниях со стороны внешней среды. Если бы фактор наследственности носил абсолютный характер, шизофрения в принципе не могла бы развиваться только у одного из однояйцевых близнецов и не затронуть второго; на самом же деле такие ситуации, хотя и редко, но встречаются. По данным Люксенбургера, если один из явно однояйцевых близнецов заболевает шизофренией, то в 10 случаях из 17 та же болезнь поражает и второго близнеца. Степень конкордантности еще выше для близнецов с врожденным слабоумием и эпилепсией.

Проводились также исследования близнецов-преступников. Ланге описывает случай, когда оба близнеца занимались мошенничеством, шулерством, крупномасштабным шантажом. По данным Кранца, мера конкордантности по признаку преступности у однояйцевых близнецов составляет от двух третей до трех четвертей, тогда как у разнояйцевых близнецов – не более половины. Иначе говоря, даже у однояйцевых близнецов определяющая функция наследственной предрасположенности в данном отношении не является абсолютной – в отличие от того, что имеет место в отношении группы крови или соматических стигматов, где конкордантность составляет 100%» (229. Гл. 10. Наследственность. §1. Старые фундаментальные представления и их разъяснение на основе генеалогии и статистики. (а) Наследственность как

фундаментальный факт бытия. §3. Применение генетики в психопатологии. (е) Исследования по близнецам).

Виктор Эмиль Франкл²⁷⁰ по данному вопросу приводит следующие сведения: «Что касается наследственности, то серьезные исследования в этой области как раз показали, в какой степени человек обладает в конечном счете свободой и по отношению к своим задаткам. В частности, близнецовые исследования показали, насколько различная жизнь может быть построена на основе тождественных задатков. Я вспоминаю однайцовых близнецов, описанных Ланге, один из которых был хитроумнейшим преступником, в то время, как его брат – близнец – столь же хитроумным криминалистом. Врожденное свойство характера – “хитроумие” – было идентичным у обоих, однако само по себе оно нейтрально, то есть не является ни пороком, ни добродетелью. И мы видим, как был прав Гете, сказавший однажды, что нет такой добродетели, из которой нельзя было бы сделать порок, и нет такого порока, из которого нельзя было бы сделать добродетель. У нас есть письмо одной женщины-психолога, живущей за границей, в котором она пишет, что по всем чертам характера, вплоть до мелких деталей, она полностью повторяет свою сестру-близнеца: они любят одну и ту же одежду, одних и тех же композиторов и одних и тех же мужчин. Между нами есть лишь одно различие: одна сестра вполне жизнеспособна, другая же склонна к неврозам²⁷¹.

Что же касается среды, то и здесь обнаруживается, что и она не определяет человека. Влияние среды больше зависит от того, что человек из нее делает, как он к ней относится, Роберт Дж. Лифтон пишет об американских солдатах, находившихся в северокорейских лагерях для военнопленных: “Среди них найдется достаточно примеров как крайнего альтруизма, так и примитивнейших форм борьбы за выживание» (123: 108, 109).

8.2. Тематические цитаты

«... человек познается в детях своих» (Сир. 11: 28).

«Бойтесь предаваться страстям особенно потому, что страсти свои, если вы супруги, передаете своим детям. Если вы были склонны к пьянству, к прелюбодейству, к объядению, скупости – это передадите вы и детям. Примеры исторические и наблюдения показывают, что это бывает так почти всегда. Пожалейте же свое будущее племя; не приготовляйте им заблаговременно или гибели или сильной борьбы со страстями, вами им переданными, помните, что в чреслах ваших есть зародыши будущих живых существ, во всем подобных вам, которые существуют теперь только в возможности бытия. (Разобрать каждую страсть поодиночке и потом сказать побуждения). Исполните это, чтобы вам не быть в ответе за гибель детей. Гордость, честолюбие также часто переходят. И соседи, видя потом гордого сына гордого батюшки, говорят: какой гордый человек такой – то; по отцу пошел: отец – то у него такой же гордый. И это можно приложить почти ко всякой страсти» (св. праведный Иоанн Кронштадтский) (128: 17, 18).

«Сердечные склонности и расположения, добродетели и пороки передаются детям. Так, Божия Мать родилась от укрепившихся скорбями в вере и благочестия родителей» Дети в полах получают от родителей своих природу и душу и тело; только степень способностей Господь увеличивает или уменьшает» (св. праведный Иоанн Кронштадтский) (128: 206).

«... Свойства родителей часто отражаются в детях» (Снегирев И. М.) (230: 4. Ч. 1).

«Передача от родителей к детям, – не только детям, но и позднейшим поколениям (внукам, правнукам и т. д.) известных душевных свойств, известных порочных наклонностей, а также и телесных недостатков (напр. предрасположения к известным болезням) – явление совершенно обычное» (протоиерей Николай Малиновский) (10: 332. Кн. 1).

«... и телесные, и душевные свойства переходят от родителей к детям» (Тихомиров Е.) (93: 51).

«Что дух может иметь существование отдельно от души и тела, доказывается также передачей по наследству духовных свойств родителей детям. Я говорю о наследственности именно духовных свойств, а не душевных, как обыкновенно говорят, потому что наследуются только основные черты характера, их нравственное направление, склонность к добру или злу, высшие способности ума, чувства и воли ... » (свт. Лука (Войно-Ясенецкий) (12: 243).

«Но может ли эта наука объяснить те тайны, которыми определяются процессы, происходящие при созревании плода в утробе матери? Может ли она нам объяснить, какой силой передаётся зародышу, будущему ребенку, всё то, что он наследует от родителей; каким образом передаются все черты сходства ребенка с родителями, иногда удивительного, передаются черты характера и духовные свойства родителей его? » (свт. Лука (Войно-Ясенецкий) (231: 234).

«Сам Господь установил великий завет наследственности телесной и духовной. Все животные наследуют от родителей формы тела, которые имеют родители. Знаем, что часто сын похож на отца или мать: это закон наследственности телесной. Есть и закон наследственности духовной. Наследуем от родителей своих не только тело свое, но и душу, духовное наследие. Поэтому дети убийц, грабителей, тяжких прелюбодеев, блудников, пьяниц наследуют вместе с телом своим и нечистоту духовную, склонности родителей. От развратников, пьяниц, обогранных кровью людей рождаются люди, подобные им, с неискоренимыми задатками зла и неправды.

Не Господь виноват, что унаследовали люди от родителей погибельные качества. Господь никого не творил грешником, пьяницей, развратником. Грехи и разврат наследуются детьми от родителей. И подобно тому, как в роде праведном все умножается и укрепляется благодать, любовь духовная, любовь к ближним, кротость, смирение, в грешном роде преступников и прелюбодеев возрастает дурная наследственность: все самое

грешное, самое мерзкое» (святитель Лука (Войно-Ясенецкий) (231: 54).

«...по закону природы рожденное бывает тоже с родившим, от поврежденного страстям рождается страстный, от грешника – грешник (свт. Григорий Нисский), равно как от раба – раб же (свт. Иоанн Златоуст)» (9: 452). (На это также указывается и в 16: 252 – П. Д.).

«Врачи не признают ли за несомненное, что некоторые болезни переходят от родителей к детям? А то еще менее может подлежать спору, что здоровье родителей есть наследственно для детей, если особенные причины не похитят у них сего естественного наследия. Также смотря на лицо детей, не ищем ли мы обыкновенно сходства с лицом родителей? Итак, если мы находим, что родители себе самим обязаны за некоторые телесные совершенства или недостатки своих детей, что препятствует то же в некоторой степени заключить и о высших свойствах душевных, о предварительных склонностях и расположениях?» (Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Выдержка из главы «Беседа о благословенном рождении детей» из 179: 237. Полностью данная глава приведена в Приложении 8).

«Существует и другой закон, действие которого определяет распространение первородного греха. Это закон наследственности. Мы наследуем не только внешность, нрав, жесты своих родителей, но и самую природу, которая со времен Адама поколеблена и искажена грехом» (митрополит Кирилл) (232. Гл.: О наследовании первородного греха).

«Между тем самое единство природы человеческой делает необходимою наследственность порчи, произошедшей в первом человеке, при ее переходе путем естественного рождения. По общему закону семя дает плод по роду своему и произведение не бывает лучше своей причины. По опыту известно, что качества души и тела, характер нравственный, тупоумие, или расположения к болезням, к известным понятиям и наукам, переходят наследственно, даже в целых нациях» (архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) (7: 365).

«Известно, что не только телесные достоинства и недостатки... но и душевные способности переходят от родителей к детям как естественное их наследство. Дитя еще во чреве матери питается хорошими или испорченными соками и воспринимает таким образом хорошие или дурные наклонности родителей... Добродетели родителей посеют в восприимчивых сердцах детей семена святых склонностей к делам благим» (137 со ссылкой на свщм. архимандрита Кронида. См. листок от 21 сентября по новому стилю).

«Люди передают друг другу через рождение черты лица и характера... Добро передается, но, увы, и зло» (профессор Лосский В. Н.) (13: 78).

- «Известно, что дети наследуют от своих родителей способности, но также недостатки, пороки и склонность к определенным страстям...» (священномученик Горазд, епископ) (233: 27).

«И мне кажется, что каждое поколение наследует от всех предыдущих – в частности, ребенок от своих родителей и ближайших предков – свойства ума, сердца, воли, телесные особенности, и разрешенные и неразрешенные проблемы. То есть если родители в себе самих разрешат какую то проблему, они передают детям человечество более утонченное, освобожденное от этого “проклятого вопроса”, употребляя слова Достоевского. Если они не сумеют его разрешить, следующее поколение с ним рано или поздно столкнется. И я встречал людей, которые мне говорили: “На меня находит то или другое искушение, во мне встает та или другая проблема, которые мне совершенно чужды. Откуда это?”. И, копаясь в их прошлом, мне удавалось несколько раз найти у прародителей и у родителей ту же неразрешенную проблему: она встала перед этим человеком, который ее разрешал именно потому, что знал, что это унаследованное и что, разрешая эту проблему, он разрешает ее для своей бабушки, для своего деда, для своего прадеда и для своих родителей» (Антоний (Блум), митрополит Сурожский) (159: 98).

«Бывают дети, получившие от родителей богатое духовное наследство – много добродетелей. Эти дети, если приложат и

свое собственно усердие, свой собственный подвиг, могут подняться высоко в духовном отношении, потому что начали подъем уже с большой высоты» (79: 364).

Митрополит Московский и Коломенский Филарет (выдержки из книги)

«Как счастливы наконец Авраам и Сара! Долго безчадствовали они, зато и чадо иметь будут, и прежде рождения его уже знают, что оно будет благословенно.

Кто из желающих сделаться или уже сделавшихся родителями не пожелал бы иметь детей добрых, благословенных? Но как не все дети соответствуют желаниям родителей, то, естественно, рождается вопрос, как достаются дети добрые, благословенные?

Поскольку добрые дети бывают не только у добрых, но иногда и у худых родителей, так как и, напротив, у добрых родителей бывают не только добрые, но иногда и худые дети; то неглубокие наблюдатели, в изъяснение сих разнообразных явлений, говорят, что это так случается. Просил бы я сих людей истолковать сие таинственное для меня изречение “так случается”. Когда пшеница рождается на поле, где пшеница посеяна, вы не говорите, что это случается. Но когда видите пшеничный колос, выросший на лугу, где пшеница не сеяна, вы говорите, что это так случилось. Что же хотите вы сказать? Без сомнения, не то, что колос родился без семенного зерна, или что семенное зерно само собой сделалось из земли, или что –нибудь подобное, но разве то, что вам не известно, как семенное зерно занесено сюда ветром или уронено здесь проходим. Посему изречение “так случается” есть только легкое средство уклониться от разрешения трудного вопроса или благовидный способ без стыда объявить свое незнание. Следовательно, мысль, что добрые или худые дети достаются родителям, как случится, – мысль, которая могла бы приводить в уныние особенно добрых родителей и даже выражала бы некую несправедливость судьбы против них, по счастью, неосновательна и совсем ничтожна, – это слова, которые выражают не более как отсутствие мысли, способной объяснить событие.

Как же достаются добрые дети? – Недолго искать на сие закона, если видим добрых детей у родителей также добрых, благоразумных и попечительных о воспитании. Вопрос разрешается, если скажем, что сие также естественно, как то, когда на поле, где посеяна пшеница, пшеница же и родится, а не плевелы.

Врачи не признают ли за несомненное, что некоторые болезни переходят от родителей к детям? А то еще менее может подлежать спору, что здоровье родителей есть наследственно для детей, если особенные причины не похитят у них сего естественного наследия. Также смотря на лицо детей, не ищем ли мы обыкновенно сходства с лицом родителей? Итак, если мы находим, что родители себе самим обязаны за некоторые телесные совершенства или недостатки своих детей, что препятствует то же в некоторой степени заключить и о высших свойствах душевных, о предварительных склонностях и расположениях?

Может быть, спросят, каким образом что – нибудь душевное может сообщаться от родителей к детям через рождение, когда душа есть существо неделимое и потому ничего не может отделить от себя для сообщения другой душе? – На сие отвечаю, во – первых, что утверждаемое мною сообщение некоторых нравственных склонностей сих благих расположений от родителей к детям совершается не через одно рождение, но с помощью благоразумного воспитания; во – вторых, вопрошаю взаимно: как может что – нибудь телесное переходить от родителей к детям и оказываться в их жизни, когда тело их совершенно вновь образовалось из вещества, заимствованного от тела родителей, управляется собственной душой, непрестанно изменяется посредством питания и разрешения? Но недоумение о том, как сие бывает, не уничтожает опыта, что сие подлинно бывает. Осмелюсь сказать более, не есть ли даже удобопонятнее открытие чего – нибудь наследственного в душе, которая, как существо цельное, все свои способности и силы раскрывает из себя самой, из внутреннего корня бытия, полученного с рождением, нежели в теле, которого устройство так много зависит от внешней, стихийной природы?

Но дабы не поставить истину в зависимость от помышлений человеческих, которые все без исключения суть суетны пред ведением Господним, призываю вас пред суд сего вечно непреложного ведения и вопрошаю: кому дано сие благословение Божие: плодитесь и размножайтесь, телу ли человека, которое без души и не понимает сего благословения, и не может исполнить оно, или целому человеку, и особенно душе его? К телу ли относятся слова Писания: И сотворил Бог человека, по образу Своему, по образу Божию сотворил его? (Быт. 1: 27). Бог бестелесен, следовательно, человек сотворен по образу Божию в душе. После сего еще один вопрос, и мы получим разрешение на многое. Что значит написанное об Адаме: Родил сына по подобию своему и по образу своему (Быт. 5: 3)? То ли, между Адамом и Сифом было сходство в чертах лица и в строении тела? Стоило ли труда вносить столь мелочное замечание в повествование столь священное и, притом, столь краткое? И сличение представляемого теперь “образа Адамова” с недавно указанным образом “Божиим” не ясно ли дает разуместь, что Священный писатель говорит о внутреннем образе, духовном и нравственном? Творческое слово: плодитесь и размножайтесь, насадило в Адаме способность рождать благословенных чад и передавать им в наследие образ Божий, по которому он сам сотворен. Но когда грехом поврежден сей образ в нем, тогда, хотя по силе первоначального творческого слова и мог он родить сына, но не мог сообщить ему более того, что в самом оставалось; родил сына не по образу Божию полному и совершенному, но по подобию своему и по образу своему, то есть, с некими чертами образа Божия и с неким примешением греха и повреждения Адамова. Вот и первоначальный Божественный, и последовательный естественный закон рождения человеческого! Будучи внесен в книгу Бытия по случаю рождения Сифова, он никогда не уничтожен. И теперь естественно, чтобы родители рождали детей по подобию своему и по образу своему, – чтобы от грешников рождались грешники, подобно как чахоточных рождаются чахоточные, но чтобы от тех, которые свободным упражнением в покаянии, молитве и

делании добра, при помощи благодати Божией, ослабили в себе греховные и усилили добрые склонности, рождались и дети с некой предварительной помощью к добру против силы греха, впрочем, всегда преодолимой свободой и наипаче благодатью. Примечательное указание на сей закон рождения представляет Священная история в лице жены Маноевой. Ангел является ей и предсказывает, что она, быв дотоле неплодна, родит сына и что от самого чрева младенец сей будет назорей²⁷² Божий (Суд. 13: 5). И с сим вместе он велит ей с сего времени начать и продолжать во время беременности назореям свойственный образ воздержания: ...пусть не ест ничего, что производит виноградная лоза; пусть не пьет вина и сикера²⁷³ и не ест ничего нечистого... (Суд. 13: 14). Это почти то же, как если бы он сказал ей: сын твой должен быть назореем, но чтобы сие вернее могло сделаться, приготовь его к сему образу жизни, когда будешь носить его во чреве твоём, веди образ жизни, свойственный назореям; и таким образом приготовь в нем способность и склонность к назорейскому образу жизни.

Чтобы общий закон рождения согласить с особенными случаями, которые, по – видимому, составляют исключение из одного и даже противоречат одному, когда, например, от добрых родителей рождаются дети, их недостойные, или добрые дети от родителей недостойных, или от родителей обыкновенных дети необыкновенные – для сего надлежит вспомнить, что Бог есть сколь всемогущий и неизменный в судьбах Своих Законодатель мира, столь же премудрый и всесвободный Правитель одного, и всеправедный Судия не только видимых дел, но и сокровеннейших расположений человеческих. Чтобы избежать долгих рассуждений, объяснимся скорее примерами.

Один и тот же Адам каких разнообразных рождает детей – Каина, Авеля, Сифа! Где тут один общий закон рождения? Будьте внимательны и примечайте. Адам, свежим, так сказать, ядом недавно сделанного греха напоенный и недавним обетованием избавления поставивший себя в некую еще незрело обдуманную дерзость надежды, рождает Каина, дерзкого грешника. Адам, в несчастном рождении Каина испытавший тяжесть проклятия, привлеченного грехом,

обманутый надеждой, униженный суетой, рождает Авеля, кроткого, но непрочного. Наконец, Адам, продолжением скорбей глубже укоренившийся в смирении и надеждой в терпении, рождает Сифа, надежное основание своего потомства.

От одного Авраама рождается Исмаил – дикий осел, по выражению предсказания о нем, и Исаак – благословение всех народов. Отчего такая разность? – Оттого, что мятежная рабыня Агарь повредила в Исмаиле благословию Авраамову, а добродетельная и смиренная Сара с благословением Авраама самым чистым и совершенным образом сочетала в Исааке и свое благословение, по реченному о ней к Аврааму: Я благословлю ее и дам тебе от нее сына; благословлю ее, и призойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее (Быт. 17: 16).

Еще страннее казаться может, от Исаака и Ревекки, одним разрешением утробы рождение столь непохожих один на другого сынов, как Исав и Иаков. Что же можно сказать в изъяснении сего необычайного явления? – То, что сказано Богом самой Ревеке: Два племени во чреве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей (Быт. 25: 23). Два противоположных начала в одно время действовали во чреве ее – прирожденный грех Адамов и Божие Благословение; одно усилилось в Исаве, другое превозмогло в Иакове.

Возьмем еще один пример превратного нравственного хода рождений из истории царей иудейских. Сын идолопоклонника Ахаза был благочестивый Езекия, а сын Езекии Манассия, опять идолопоклонник, хотя, впрочем, не раскаянный. Сия превратность изъяснялась бы, может быть, очень просто, если бы мы имели достаточные сведения о воспитании сих царей: ибо у людей знаменитых и богатых судьба детей много иногда зависит от детоводителей и наставников, из коих добрые становятся благотворными орудиями Провидения, а худые орудиями наказания за пороки родителей и за небрежение о воспитании. Но кроме сего надлежит принять в рассуждение, что Божеские благословения и наказания в родах не всегда идут следом за добродетелями и пороками каждого лица в роде; но иногда ускоряют, чтобы пресекать зло и усиливать благо в

человечестве вообще, а иногда отстают, чтобы дать место долготерпению или чтобы сберечь доброе на время, когда оно наиболее нужно. Господь, – как взывает Он Сам о Себе, – Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий (правду и являющий) милость в тысячи родов, но не оставляющий без наказания, наказывающей вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода. (Исх. 34: 6, 7). Если бы кто стал жаловаться на строгость наказания вины отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода, всеблагий Бог с избытком оправдывает суды свои милостью не на четыре только рода, но на тысячи родов.

Мне кажется, сии размышления и примеры показывают, что супружество и звание родителей не суть такие предметы, которые бы можно незаконно предавать в жертву страстям и в игрище легкомыслию, и что желающие иметь достойных детей благоразумно поступят, если предварительно самих себя сделают достойными родителями. Аминь» (Филарет, митрополит Московский и Коломенский (179: 236 – 241).

Священник Вадим Коржевский (выдержки из книги)

«Детям родители сообщают свою физическую крепость и силу, рост и красоту телесных форм или, наоборот, хилость, слабость, некрасивость. Родители самим себе обязаны за телесные совершенства или недостатки своих детей. Окружающие, обыкновенно смотря на детей, в особенности на их лица, непременно стараются отыскать те или иные черты сходства с родителями. Сами родители, взирая на чад своих и замечая в них черты вида своего и образа своего (Быт. 5: 3), подвигаются сильнейшей любовью к ним, равно как и дети тянутся к своим родителям по той же самой причине, ибо подобное тянется к подобному. Это сходство и подобие наблюдается не только в телесных свойствах, но и в свойствах душевных. Родители передают детям все силы и энергии низшей, неразумной части своей души; передают и силу жизненную (пульсовую, движущую кровь), и силу растительную (питающую, способствующую росту и развитию телесного организма), и силу производительную (сперматическую,

закрывающую в себе семя для продолжения рода); передают они также и силы чувственно-пожелательной части души. Силы духовного свойства – сознание, совесть, возвышенные чувства – человек, по видимому, получает непосредственно от Бога и потому является личностью богоподобной, уникальной и неповторимой. Родители также участвуют в формировании высших сил души, но, главным образом, посредством влияния своего и посредством воспитания.

Указание на сей счет представляет нам Священная история в лице жены Маноевой. Ей явился ангел Господень и предсказал, что она, быв до сего времени неплодной, родит сына, который будет назорей Божий (Суд. 13: 5)... Он велит ей во все время беременности вести образ жизни, свойственный назореям и, таким образом, приготовить в нем склонность к назорейскому образу жизни. Из этого примера делается ясным, что нравственное состояние душ родительских оказывает влияние на формирование и развитие детей. Причем, оставляет след в душе ребенка не только постоянные душевные качества родителей, но и их временные настроения, которые сказываются впоследствии. Этим только и можно объяснить, почему от одних и тех же родителей происходят столь разнообразные дети, непохожие друг на друга. Какие, к примеру, разные дети родились от одного и того же Адама: Каин, Авель, Сиф... Эти и подобные им примеры показывают и доказывают, что состояние души ребенка во многом определяется состоянием душ родительских в час зачатия и время внутриутробного развития» (священник Коржевский Вадим) (38: 329, 230).

Священник Андрей Лоргус (выдержки из книги)

«Эта гипотеза (гипотеза традиционизма – П. Д.) называется еще генерационизмом, гипотезой перевода, гипотезой преемственного рождения душ от родителей. Считается (В. Давыденко “Святоотеческое учение о происхождении души человека”. С. 21), что главным распространителем ее в христианском мире и последовательным защитником является великий учитель христианской Церкви Тертуллиан:

“Если душа есть телесное существо и неразрывно соединено с телом, то явно, что происхождение души таково же, как и тела, и одновременно с ним. Так как душа не одной природы с Богом, а есть только дыхание Его, то она зачинается вместе с телом силою человека, ибо в акте зачатия участвуют не только тела, но и душа со своими желаниями. Следствием акта бывает двоякое семя: душевное и телесное. Эти семена вначале совершенно между собою смешаны и не могут быть отделены друг от друга, но потом мало-помалу из этих семян при содействии Божиим и ангелов образуется во чреве матери человек. Как тело происходит от другого, так и душа от другой; и душа Адама есть материнская душа всех прочих, и даже душа Евы произошла от его души” (В. Давыденко “Святоотеческое учение о происхождении души человека”. С. 21).

Эта гипотеза соответствует духу своего времени и отражает уровень знаний о природе человека. Рассуждения Тертуллиана можно рассматривать ныне как философско-богословские. Но интересно взглянуть на них и с современной научной точки зрения.

Современные научные взгляды на акт зачатия столь сложны, что разбирать их и давать им оценку в нашем курсе мы, разумеется, не можем. Но вот что интересно отметить в связи с гипотезой традиционизма, изложенной Тертуллианом.

Во-первых, усиливается мнение, что роль психических факторов в зачатии велика, а их отсутствие может означать слишком низкую вероятность самого зачатия. Хотя факт зачатия *in vitro* доказывает обратное. Тертуллиан полагал, что в акте зачатия образуется “душевное семя” в отличие от телесного, причем это “семя” произведено душой, участвующей в акте. Сейчас (в части III курса мы вернемся к вопросу о “душевности” акта зачатия. Однако важно подчеркнуть сам факт такого свидетельства) можно не обсуждать этот архиважный вопрос, но обозначенный нами прежде православный взгляд требует отрицания двоякой природы семени. Скорее можно признать мнение свт. Григория Нисского:

“Душа уже находится в семени. Поэтому неправильно думать, что душа произошла прежде тела, или тело создано

без души” (цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология свт. Григория Паламы. С.166).

“...Как о пшеничном зерне... говорим, что оно включает в себе все, ...то же и в человеческом семени... Там есть и душа, но в начале она, как все другое, неприметна... душа – душевная деятельность, – возрастая в человеке, развивается” (Григорий Нисский, еп. Об устройении человека. С. 30).

Во-вторых, гипотеза традиционизма опирается на богатейший опыт всего человечества, а он таков: не только тела, но и весь духовно – душевно – интеллектуальный облик людей имеет твердое, хотя и неоднозначное наследственное сходство детей с родителями и прародителями. Именно этот обыденный и научный факт наилучшим образом вписывается в гипотезу Тертуллиана. В его время наука не имела стольких фактов и такой глубины понимания проблемы наследственности; потому факт наследственного сходства подтверждал гипотезу традиционизма, а неоднозначность такого сходства опровергала эту гипотезу. Действительно, ребенок бывает очень похож на родителя, а бывает не похож; бывает, что один ребенок похож более, а другой менее похож или вовсе не похож. Если бы душа каждого ребенка была “рождена” или “образовалась” от души родителей, то сходство было бы полным. Но в том-то и дело, что сходство потомства со своими родителями является общеприродным, общечеловеческим и в то же время относительным фактом. Современная научная точка зрения: потомство всегда несет в себе черты своих родителей, но в разной степени. Отсюда следует вопрос (который и составляет главную проблему сегодняшнего дня): что является источником иных свойств и черт нового поколения? Случайность составления генотипа, закономерности генетического аппарата (к ним можно отнести законы Менделя), влияние среды, и пр., и пр. Несмотря на проблематичность сказанного, факт наследственного сходства мог бы быть современным аргументом в пользу традиционизма. Чем дальше, тем тверже стоит этот факт в ряду достижений человеческого опыта. Глубокое осмысление законов и

механизмов наследственности не может быть опровержением этой гипотезы.

Напротив, сей фундаментальный факт оказывается камнем преткновения для гипотезы креационизма. Но об этом чуть позже.

В-третьих (мы продолжаем следить за научным соотношением гипотезы традучионизма), зачатие (вернее, оплодотворение) *in vitro* заставляет предположить, что семя, оказавшись вне организма родителя, остается живым, т.е. одушевленным, что жизнь ему присуща без акта зачатия. Это значит, что душа родителя не участвовала в зачатии “своими желаниями” (по Тертуллиану). Если считать вышеприведенное мнение свт. Григория Нисского верным, то это будет выглядеть более достоверно.

Таким образом, современная наука не может опровергнуть в наших православных взглядах гипотезу традучионизма. Но и доказательством быть тоже не может, потому что не свидетельствует об участии души творчестве семени (?).

Главным же разоблачением гипотезы традучионизма является сама антропология. Наш главный тезис таков: душа имеет личное, уникальное бытие и индивидуальность. Эта индивидуальность вселенски неповторима (а именно так утверждает православная антропология). Даже от соединения душ обоих родителей, отца и матери, не происходит уникальная душа, ибо у обоих родителей бывает много детей, и все они разные и уникальные души. Свт. Григорий Богослов писал:

“И злонравный Исав, и благонравный Иаков) – Исааковы дети; и что всего замечательнее, близнецы и дети одного отца – ни в чем не походят один на другого” (В. Давыденко “Святоотеческое учение о происхождении души человека”. С. 23).

Уникальность человеческой души указывает на ее внечеловеческое и сверхъестественное происхождение. Мы не можем согласиться с гипотезой традучионизма именно потому, что душа уникальна и самобытна по отношению к родителям²⁷⁴, а не потому, как ее критиковали вплоть до XX в. с точки зрения опыта (см. подробную контраргументацию у В. Давыденко). Мы

уже утверждали (см. главу вторую “Методология православной антропологии”) принципиальный персонализм как один из методов антропологии. В вопросе о происхождении души он оказывается самым главным аргументом. Человек может быть понят только как личность. Как личность человек есть сын Божий, хотя в его рождении участвуют родители.

Однако вернемся к гипотезе традуционизма. В изложенном нами Тертуллиана мнении мы уже увидели важное свидетельство душевности акта зачатия. Об этом же есть и другие свидетельства восточных отцов:

“Душа входит в материнскую утробу, подготовленную чрез очищение к зачатию... Когда извергается семя, как сказано, вселяется в семя Дух и, таким образом, содействует образованию плода... оттого и бесплодные бесплодны до тех пор, пока душа, созидающая основание семени, не проникнет в [то, что составляет] помеху зачатию и рождению” (Климент Александрийский).

“Тело и душа образуются по Божию повелению при соитии мужа и жены” (Псевдо-Афанасий).

“Как при первом творении человек получил тело от земли, а душу – [как] происшедшую от самого Бога, так и ныне: тело составляется из жены, [т. е.] земли и крови, а душа передается неизреченно чрез семя [вар.: всеяние], как бы от некоего вдуновения мужа...” (прп. Анастасий Антиохийский).

Много сторонников у гипотезы традуционизма нашлось среди последователей гностических еретических учений.

“Души рождаются от душ, как и от тел [тела]; по преемству от первого человека появляется душа во всех рожденных от него так же, как и по плотскому преемству”,

– так излагается учение Аполлинария в сочинении, приписанном святителю Григорию Нисскому. А свт. Иринеи Лионский излагал учение валентиан так:

“Они говорят, что души, получившие семя от Ахамот, бывают лучше прочих; ...И многое, объясняют они... произошло от того семени, как от высшего естества... чрез то же [семя] и [чрез] бывшие от него души”.

Так же излагает их учение и Климент Александрийский:

“Валентиановы последователи говорят, что по сотворении душевного тела пребывавшей во сне избранной душе вложено было Словом мужское семя”.

Особое место в критике традучионизма принадлежит Лактанцию, по мнению упомянутого нами уже много раз В. Давыденко:

“Если душа, в силу своей простоты, исключаящей делимость, не может уделять от своего существа нового начала жизни, то нельзя допустить, что души родителей имеют способность просто производить существа, себе подобные” (В. Давыденко. Святоотеческое учение о происхождении души человека. С. 25).

Отметим, что рассуждения Лактанция свойственны древней антропологии и философии. Душа полагалась в рассуждениях простой и, стало быть, неделимой сущностью, что было признаком ее бессмертия и духовности. Если душа проста и “столь тонка”, то она не может отделить от себя никакой сущности. Древнефилософскому подходу свойственно такое, можно сказать, механистическое понимание акта творения или рождения. Так, Лактанций пишет:

“Приемлю на себя смелость разрешить вопрос сей тем, что душа не происходит ни от того, ни от другой, ни от обоих вместе, и в основании такого решения полагает понятие простоты и духовности самой души, исключаящих возможность какого бы то ни было деления. Если душа рождается родителями чрез отделение некоторых частей от принадлежащих им душ, как бы из некоторого духовного семени, которое потом раскрывается в рожденном, то отсюда вывод один, что душа по природе – существо сложное и делимое, а следовательно, и разрушимое. Но так рассуждать возможно только о вещественных и материальных предметах, а не о духовной и простой сущности, какою является душа. Тело может произвести другое тело, сообщив ему часть своей сущности, но душа имеет такую тонкую сущность, что не может отделить от себя никакой части” (В. Давыденко Святоотеческое учение о происхождении души человека. С.25).

Такое утверждение как будто отвергает творческую возможность творения, данную душе Богом. Новый человек не просто рождается от своих родителей, но родитель рождает сына. Именно такое понимание было свойственно древнему библейскому сознанию. В Библии, как в Ветхом, так и в Новом Заветах, мы везде встречаем “родил”, а не “у них родился” (более свойственное сказкам и художественной литературе). В начале пятой главы мы видим более определенное творческое, если и неполностью сознательное участие Адама в рождении Сифа: Быт. 5: 3: Адам жил сто тридцать лет и родил [сына] по подобию своему, по образу своему, и нарек ему имя: Сиф.

Интересно и само это место, и употребление глагола “родил”. Чаще всего “родил” относится к мужу, хотя иногда и к матери. Но там, где муж “родил”, жена – “зачала”. Библейское сознание разделяло функции мужа и жены. Отголоски этого сознания мы уже встречали у Тертуллиана, преподобного Анастасия и др., где одухотворение семени – мужская функция, где дух семени исходит от мужской души. Оспаривать это с точки зрения современных научных знаний бессмысленно. Если мы не признаем того, что именно семя переносит новую жизнь, новую душу, то зачем доказывать: только ли мужское семя одушевлено, не одушевлено ли “женское” семя?

И еще вот в каком отношении важен этот стих в Священном Писании. Это уже третье (с первой главы) повествование о творении Богом человека, мужчины и женщины, еще одно “начало”, как и два предыдущих, имеющих некое общее значение. Этот стих открывает родословие Адама и его сыновей, и потому то, что произошло с Адамом, имеет отношение ко всему его роду. Можно считать, что начиная с Адама все люди рождали своих детей по своему образу и подобию. А это как будто подтверждает гипотезу традиционизма.

Однако повторимся: эта гипотеза не получила широкой поддержки Церкви, хотя и не была категорически отвергнута, как гипотеза предсуществования. Последняя была анафематствована» (священник А. Лоргус) (27: 113–117).

Митрополит Сурожский Антоний (выдержки из книги)

«Еще один вопрос, который я хочу перед вами поставить, но в который очень вдаваться не могу. Это то, что мы – наследники тысячелетий, то есть каждый из нас несет в себе наследственность сотни и тысячи поколений. И это очень важный момент, потому что каждое поколение в том положении, в котором мы находимся в разный возраст нашей жизни. Какой-нибудь человек в нашем прошлом поступил не так или был не тем, чем должен был быть, он как бы передал себя своим наследникам, и то, чем он не стал, так же как и то, чем он стал, передано как наследие его детям, его внукам и т.д. И может случиться, что в нас действуют какие-то злые силы, которые не относятся к нам лично – в том смысле, что мы не выбирали это зло, но оно передано нам из прежних поколений.

На эту мысль я набрел впервые лет сорок тому назад, когда ко мне пришел один человек и сказал: “На меня находят такие-то искушения. Я себя испытывал сколько умел, я полностью чужд этим влечениям, этим чувствам, этим порывам, а они во мнет все равно действуют, они, как лава из вулкана, извергаются”. И я (не знаю, почему, у меня не было к тому основания, но контекст был такой сложный, я знал этого человека очень глубоко) ему сказал: “Поставьте перед собой вопрос: знаете ли вы в прошлом вашем родстве какого-нибудь человека или каких-нибудь людей, в которых действовали бы эти злые силы и в ком они не были изжиты до смерти?”. Этот человек ушел и через некоторое время пришел снова и сказал: “Да, я нашел в своей памяти, в памяти нашего рода человека, кто всецело жил тем злом, которое сейчас меня разрывает”. И я ответил: “Этот человек, значит, до смерти не сумел покаяться, не сумел изжить это зло, и передавал его из поколения в поколение, и оно не воспринималось как зло и передавалось следующему поколению. Теперь оно передалось вам, вы его осознали как зло и теперь можете это зло изжить не для себя – оно не ваше, а для этого человека”.

Это, может быть, никогда не случится в вашей жизни, но это вещь, которая может случиться. В какой-нибудь момент мы можем обнаружить, что какое-то зло, которое во мне действует, мне передано из прошлого, и победить это зло значит не только

самому спастись от осквернения, это значит и другого человека освободить от чего-то.

Я вам дам еще один пример. Когда мне было девятнадцать лет, я познакомился во Франции с очень странным священником. Он был юродивого типа, странный во многих отношениях, но в нем было что-то очень глубокое, светлое, волнующее. И я его спросил: “Отец Михаил, зачем. по какому порыву вы стали священником?”. Ответ был такой, какого я никак не ожидал: “Потому что мой прадед совершил убийство”. Я тогда сказал, не совсем понимая о чем идет речь: “Как же так? Это должно было бы вас остановить при мысли о священстве!”. И он ответил: “Нет. Он умер без покаяния. Я унаследовал его плоть и кровь, душу и сердце, всего его унаследовал, он весь живет во мне, потому что он мой предок. И я решил все, что во мне есть, включая и его самого, принести в дар Богу и каяться за его грех, за убийство, которое он совершил и передал мне как бы в наследство, чтобы я с ним справился”.

Подумайте об этом. Не ищите в себе преступников прошлого, но знайте, что в нас из каких то глубин поднимается греховность, которая явно нам не принадлежит. И ее надо принести на исповедь, надо в ней каяться не как в своей, а как в родовой нашей греховности, и очистить исповедью и покаянием» (Антоний, митрополит Сурожский) (138: 91–94).

**Приложение 9. Примеры некоторых типов
временного разъединения души и тела, не
приводящих к физической смерти**

9.1 Разъединение души и тела при клинической смерти

9.1.1. Общие сведения

«Различение клинической²⁷⁵ смерти (обратимого этапа умирания) и биологической смерти (необратимого этапа умирания) явилось определяющим для становления реаниматологии – науки, изучающей механизмы умирания и оживления умирающего организма. Сам термин “реаниматология” был впервые введен в 1961 году В. А. Неговским на Международном конгрессе травматологов в Будапеште. Anima – душа, ге – обратное действие, таким образом, реанимация – это насильственное возвращение души в тело» (священник Филимонов С.) (188: 25).

«Еще несколько десятилетий назад каждый случай оживления человека представлялся настоящим чудом. Сейчас наука ушла далеко вперед, но все-таки расширить пределы своих возможностей в области “воскрешения из мертвых” врачам не удастся. Статистические данные показывают, что более девяноста процентов пациентов удалось спасти после того, как они находились в состоянии клинической смерти не более трех минут, и лишь четыре процента “умерших” вернулись к жизни, пробыв на том свете четыре-пять минут.

“В реальных условиях это фактически предел, – говорит профессор, член-корреспондент РАМН Виктор Семенов. – Дальше уже наступают необратимые явления в мозговых клетках...”» (А. Добровольский. Смерть любит погорячее, а реаниматоры – похолоднее// Московский Комсомолец, 19 мая, 2001).

«Медицина различает состояние комы (в переводе с греческого – глубокий сон) и клинической смерти. В первом случае человек бывает полностью лишен сознания, но жизненные процессы не прекращаются. Во втором – видимые признаки жизни отсутствуют. Христианский взгляд на человеческую жизнь дает возможность различать их на основе четкого критерия: при коматозном состоянии душа еще не

отделяется от тела, а при клинической смерти временно покидает его. После возвращения к жизни человек может с впечатляющими подробностями рассказать видимое им во время реанимации. Эти многочисленные опыты доказывают существование души как самостоятельной субстанции в человеке. В состоянии же комы душа впечатлений не имеет (медицина их не отмечает). Объяснить это можно тем, что душа в это время остается соединенной с телом, которое потеряло способность чувственных восприятий»²⁷⁶ (священник Гумеров А.) (121: 38).

Иеромонах Серафим (Роуз) приводит следующий обобщающий вывод в отношении временного разъединения души и тела: «“Земная” сторона “выхода из тела” хорошо описана в книге директора Института психофизических исследований в Оксфорде (Англия) Салии Грин “Выход из тела” (Нью-Йорк, 1975). В ответ на обращение, сделанное в октябре 1966 года через британскую прессу и радио, Институт получил около 400 ответов от людей, утверждавших, что они лично выходили из тела. Такая реакция говорит о том, что подобный опыт в наше время совсем не редкость и что кто имел его, теперь с большей готовностью, чем ранее, говорит об этом, не боясь прослыть “тронутым”. В отношении “посмертного” опыта то же самое отмечают д-р Муди и другие исследователи. Упомянутые 400 человек получили по два вопросника, а книга явилась результатом сравнения и анализов ответов.

Описанные в этой книге опыты почти все были невольными, вызванными различными физическими условиями – стрессом, усталостью, болезнью, несчастным случаем, анестезией, сном. Почти все они происходили вблизи от тела (а не в царстве духов), и сделанные наблюдения очень сходны с рассказами людей, имевших “посмертный” опыт: человек видит свое собственное тело снаружи, обладает всеми чувствами (хотя в теле мог быть глухим и слепым), не способен дотрагиваться до своего окружения или взаимодействовать с ним, плавает в воздухе, испытывая огромное удовольствие и легкость, ум действует яснее, чем обычно. Некоторые описывали встречу с умершими родственниками или же путешествия в места,

которые, казалось, не принадлежали обычной реальности» (иеромонах Серафим (Роуз) (193: 114, 115).

9.1.2. Примеры

«Согласно рассказам, первое, что происходит с умершим, – это то, что он выходит из тела и существует совершенно отдельно от него. Он часто способен видеть все окружающее, включая собственное мертвое тело и попытки его оживления; он ощущает, что находится в состоянии безболезненной теплоты и легкости, как если бы он плавал; он совершенно не в состоянии воздействовать на свое окружение речью или прикосновением, и поэтому часто ощущает большое одиночество; его мыслительные процессы обычно становятся намного быстрее, чем когда он был в теле. Вот некоторые из кратких отрывков из описания таких опытов:

“День был пронзительно холодный, но пока я был в этой черноте, я ощущал лишь теплоту и предельное спокойствие, какое я когда-либо испытывал... Помнится, я подумал: “Должно быть, я умер”.

“У меня появились великолепнейшие ощущения. Я не чувствовал ничего, кроме мира, спокойствия, легкости – просто покой”.

“Я видел, как меня оживляли, это было действительно странно. Я был не очень высоко, как будто бы на каком-то возвышении, немного выше их; просто, возможно, смотрел вверх их. Я пытался говорить с ними, но никто меня не слышал, никто бы и не услышал меня”.

“Со всех сторон люди шли к месту аварии... Когда они подходили совсем близко, я пытался увернуться, чтобы сойти с их пути, но они просто проходили сквозь меня”.

“Я не мог ни к чему притронуться, не мог общаться ни с кем из окружающих меня. Это жуткое ощущение одиночества, ощущение полной изоляции. Я знал, что совершенно один, наедине с собой”.

Кстати сказать, существует удивительное объективное доказательство того, что человек действительно находится в этот момент (при клинической смерти – П. Д.) вне тела – иногда люди способны пересказать разговоры или сообщить точные

подробности событий, которые происходили даже в соседних комнатах или еще дальше, пока они были мертвы. Среди прочих примеров такого рода доктор Кублер-Росс упоминает об одном замечательном случае, когда слепая видела и затем ясно описала все происходящее в комнате, где она “умерла”, хотя, когда она снова вернулась к жизни, она опять была слепа...» (Серафим (Роуз), иеромонах) (193: 17).

«... Я увидел, что стою один посреди комнаты; вправо от меня, обступив что-то полукругом, столпился весь медицинский персонал... Меня удивила эта группа; на том месте, где стояла она, была койка. Что же теперь там привлекало внимание этих людей, на что смотрели они, когда меня уже там не было, когда я стоял посреди комнаты?

Я подвинулся и глянул, куда глядели все они, – там на койке лежал я. Не помню, чтобы я испытывал что-нибудь похожее на страх при виде своего двойника; меня охватило только недоумение: как же это? Я чувствовал себя здесь, между тем и там тоже я...

Я захотел осязать себя, взять правой рукой левую: моя рука прошла насквозь; попробовал охватить себя рукой за талию – рука вновь прошла через корпус, как по пустому пространству... Я позвал доктора, но атмосфера, в которой я находился, оказалась совсем не пригодной для меня; она не воспринимала и не передавала звуков моего голоса, и я понял свою полную разобщенность со всем окружающим, свое странное одиночество; панический страх охватил меня. Было действительно что-то невыразимо ужасное в том невыразимом одиночестве...

Я глянул, и тут только впервые передо мной явилась мысль: да не случилось ли со мной того, что на нашем языке, языке живых людей, определяется словом “смерть”? Это пришло мне в голову потому, что мое лежащее на койке тело имело совершенно вид мертвеца...

Вспоминая и продумывая впоследствии свое тогдашнее состояние, я заметил только, что мои умственные способности действовали и тогда с удивительной энергией и быстротой...» (Серафим (Роуз), иеромонах) (193: 19, 20 со ссылкой на рассказ

«Невероятное для многих, но истинное происшествие». К. Иксуль. Троицкие листки. 1910 г.)²⁷⁷.

По вопросу посмертных опытов, приведенных в работе 193, иеромонах Серафим (Роуз) говорит: «Если это действительно опыты смерти (имеются в виду опыты клинической смерти – П. Д.), то они включают только самое начало посмертного странствования души; они происходят как бы в прихожей смерти, до того, как приговор Бога душе становится окончательным (свидетельством тому является приход Ангелов за душой), пока душа еще имеет возможность естественным путем вернуться в тело» (193: 100).

Приведем выдержки из работы протоиерея Михаила Овчинникова: «Между жизнью и смертью»²⁷⁸.

«Дальше (после автокатастрофы – П. Д.) реанимация, нейрохирургия, кровь, боль и смерть...

Мои повреждения были столь серьезными, что в первые дни после аварии врачи не могли дать никакой гарантии, что я выживу.

Первое, что я вспомнил, было ясное ощущение – душа моя покидала тело. Происходило это шесть раз... Разумеется, эти моменты остались только в моей памяти, как – то зафиксировать их в тяжелые для меня минуты я не мог.

Настолько неожиданно и резко это произошло, что я, к сожалению, смутно помню сам момент расставания души с телом. Хорошо помню ощущение легкости, когда, как при глубоком вздохе, пришло прекрасное ощущение освобождения от больной, разломанной плоти. Постепенно, но вполне реально включалось восприятие звука, цвета, формы. Я уходил в неповторимо прекрасный восхитительный мир, причем впечатление неземного, неосязаемого ранее состояния нарастало. Сквозь болевой, кровавый мрак вдруг постепенно появился непередаваемо чудесный свет – он был похож не на сполохи лампы, прожектора или светильника, это был весь мир, пронизанный светом – жизнью» (протоиерей Овчинников М.) (234: 40, 41).

Отметим, что примеры оживления людей после клинической смерти с применением методов реаниматологии²⁷⁹

ясно указывают на то, что критерием разъединения, так же, как и повторного соединения, души и тела является именно состояние тела, или, более конкретно, определенные значения его параметров.

9.2. Разъединения души и тела, не связанные с клинической смертью (расстроенностью) тела

«...“Внетелесное” состояние не обязательно связано со смертью... Почти все недавние “посмертные” случаи были чрезвычайно кратки; будь они более длительными, последовала бы настоящая смерть. Но в состоянии “вне тела”, которое не связано с близкими к смерти условиями, возможен и более длительный опыт (по сравнению с опытом в состоянии клинической смерти – П. Д.» (Серафим (Роуз), иеромонах) (193: 117, 119).

«Православным христианам хорошо известно, что человек действительно может быть поднят выше пределов его телесной природы и может посетить невидимые миры. Сам апостол Павел не знал, был ли он в теле... или вне тела, когда он был восхищен на третье небо...²⁸⁰

В православной литературе такое состояние часто описывается как нахождение вне тела, как было со св. Антонием...²⁸¹ Епископ Игнатий (Брянчанинов) упоминает двух подвижников XIX столетия, души которых также покидали тела во время молитвы – сибирского старца Василиска, чьим учеником был знаменитый Зосима, и старца Игнатия. Самым замечательным случаем выхода из тела, описанным в православных житиях, является, вероятно, случай со св. Андреем, Христа ради юродивым, Константинопольским (X век), который в то время, когда тело его явно лежало на снегу городской улицы, был вознесен в духе и созерцал рай и третье небо, а затем часть увиденного поведал своему ученику, который и записал случившееся (Жития святых, 2 октября). Такое дается по Божией милости и совершенно не зависимо от человеческого желания или воли» (Серафим (Роуз), иеромонах) (193: 113).

«Опыт неба бывает разный. Иногда душу отводят туда до смерти, чтобы показать его чудеса или уготованное ей место. Так св. Мавра, которая не поддалась во время своего мученичества двум ложным видениям падших духов, так

описывала последовавший за этим Богоданный опыт: “Также я видела и третьего мужа, прекрасного видом; лицо его сияло, как солнце. Взяв меня за руку, он возвел меня на небо и показал мне престол, покрытый белою одеждою, и венец, прекрасный видом. Удивившись этой красоте, я спросила того мужа, который привел меня на небо: “Чье это, господин?” Он же сказал мне: “Это воздаяние за подвиг твой... Но теперь возвратись в тело твое; утром же в шестой час придут Ангелы Божии, чтобы взять ваши души и вознести их на небо” (Жития святых, 3 мая)» (Серафим (Роуз), иеромонах) (193: 152).

Заметим, что случай, аналогичный приведенному в 2Кор. 2–4 (см. сн. 201), также произошел и с прп. Серафимом Саровским, который говорит: «Усладился я словом Господа моего Иисуса Христа: “В доме отца моего обителей много” (Ин. 14: 2). И остановился я, убогий, на сих словах, и возжелал видеть оные небесные обители, и молил Господа Иисуса Христа, чтобы Он показал мне их, и Господь не лишил меня, убогого, Своей милости. Вот я и был восхищен в эти небесные обители – только не знаю, с телом, или кроме тела. Бог вещь, это непостижимо, А о той радости и сладости небесной, которую я там вкушал, сказать тебе невозможно» (прп. Серафим Саровский (88: 53).

Приложение 10. К вопросу об образе воплощения Сына Божия

... Ибо идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего.

(Ин. 14, 30)

Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы в Нем сделались праведными перед Богом.

(2Кор. 5: 21)

Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу, Единому безгрешному.

(Воскресная песнь после Евангелия)

Введение

Поскольку в Священном Писании по ряду вопросов не даны конкретные разъяснения, то это, с учетом ограниченности человеческого ума, позволяет толковать их различным образом. В богословии известны различные вопросы, по которым отсутствуют официальные, принятые Церковью концепции, и имеются различные мнения. Одним из таких вопросов, является весьма важный и актуальный вопрос «Об образе воплощения Сына Божия»²⁸², или о том, какое человеческое естество было воспринято (или какая человеческая природа была воспринята) Богом Словом при воплощении»²⁸³.

Не ставя перед собой задачу анализа различных теорий искупления, связанных с решением этого вопроса, и обширной полемики, посвященной ему²⁸⁴, мы здесь лишь делаем попытку анализа возможных вариантов ответа, обращая особое внимание на подбор аргументов для принятия или опровержения какого-либо из этих вариантов.

Обзор и анализ различных точек зрения об образе воплощения Сына Божия

На указанный вопрос можно предложить три следующих варианта ответа:

Было воспринято естество Адама до первородного греха (то есть естество, не имеющее ни безукоризненных, ни укоризненных страстей²⁸⁵);

Было воспринято естество Адама после первородного греха (то есть естество, имеющее как безукоризненные, так и укоризненные страсти);

Было воспринято естество, имеющее безукоризненные страсти (немощи) и не имеющее укоризненных страстей.

Перейдем теперь к краткому анализу этих вариантов.

Вариант 1. Было воспринято естество Адама до первородного греха (то есть естество, не имеющее ни безукоризненных, ни укоризненных страстей)

Вначале кратко рассмотрим состояние прародителей в раю до их грехопадения.

О физическом состоянии.

Тела Адама и Евы до грехопадения находились в состоянии, как потенциального бессмертия, так и потенциальной смертности. При этом, дальнейшее физическое состояние прародителей (с учетом их первозданной природы) определялось их духовным состоянием. Свт. Григорий Богослов говорит: «Если бы мы пребывали тем, чем были, и сохранили заповедь, то сделались бы тем, чем не были, и пришли бы к древу жизни от древа познания. Чем же бы мы сделались? бессмертными и близкими к Богу» (цит. по 6: 472). Иными словами, выбор прародителями в раю своей духовной (нравственной) направленности, определял и дальнейшее состояние духовно – вещественной природы человека в целом и состояние его тела, в частности (более подробно об этом см.: ч. 2, гл. 1, разд. 1.1).

Отметим, что в 123-м правиле Карфагенского Собора сказано: «Признано всеми епископами Карфагенской Церкви,

представшими на св. Собор, которых имена и подписания внесены в Деяния, что Адам не смертным от Бога сотворен. Если же кто речет, что Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, – не в наказание за грех, но по необходимости естества, да будет анафема» (106).

О духовном состоянии.

Бог создал человека достаточно совершенным. «До преступления они были облечены Божиею славой... Адам, пока держался заповеди, был другом Божиим и с Богом пребывал в раю... Человек был в чести и чистоте, был владыкою всего, начиная от неба и до дольного, умел различать страсти, чужд был демонам, чист от греха или пороков...» (прп. Макарий Великий) (цит. по 99: 151). «Итак, Бог сотворил человека непричастным злу, прямым, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами, как бы некоторый второй мир – малый в великом, другого Ангела...» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 152) (более подробно об этом см.: ч. 2, гл. 1, разд. 1.2).

Таким образом, как отмечает иеромонах Симеон Гаврильчик: «совершенно очевидно, что первозданный человек, у которого тело находилось в согласном подчинении душе, а душа – духу и все силы души были устремлены к Богу, не имел ни укоризненных страстей, ни безукоризненных ... после грехопадения природе человека уже присущи как укоризненные, так и безукоризненные страсти, страстное рождение» (129: 112, 114). Св. апостол Павел так говорит о состоянии человека после падения: Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех человеков ... преступлением одного всем человекам осуждение (Рим. 5: 12, 18).

Рассмотрим теперь некоторые особенности человеческого естества Иисуса Христа.

Св. Иоанн Дамаскин пишет: «Далее, исповедуем, что Христос воспринял все естественные и безпорочные страсти человека...

Естественные страсти наши были во Христе, без всякого сомнения, и сообразно с естеством, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти испытывать то, что было ей свойственно; а превыше естества потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле, ибо в нем не созерцается ничего вынужденного, но все – как добровольное. Ибо, желая – Он алкал, желая – жаждал, желая – боялся, желая – умер» (5: 257, 258).

Отметим, что положение о наличии у Иисуса Христа по человеческому естеству безукоризненных страстей (немощей) исходит из Священного Писания, в котором, в частности, говорится, что тело Иисуса Христа: было подвержено утомлению (Ин. 4: 6); требовало успокоения и сна (Мк. 4: 38; Лк. 8: 23); имело нужду в пище и питье (Мф. 4: 2; Лк. 4: 2; Ин. 19: 28); было способно к страданию (Лк. 22: 41–44). Кроме того, если тело Адама до грехопадения находилось в состоянии возможности не умирать и эта возможность, при отсутствии греха, как известно, превратилась бы в невозможность умереть (смерти), то Иисус Христос по человечеству принял крестную смерть (Мф. 27: 50; Мк. 15: 37) и Его тело было предано погребению (Мф. 27: 57–61; Мк. 15: 43–47). Иными словами, человеческое естество Спасителя восприняло физические последствия первородного греха, включая смертность, то есть восприняло безукоризненные немощи.

Таким образом, из положений (посылок) о том, что:

- у Адама до падения отсутствовали, в том числе, безукоризненные (безупречные) немощи;
- «Христос воспринял все естественные и безупречные немощи человека» (5: 257), включая физическую смертность, следует (умозаключение), что предположение о восприятии Христом человеческого естества Адама до его падения является неверным.

Вариант 2. Было воспринято естество Адама после первородного греха (то есть естество, имеющее как безукоризненные немощи, так и укоризненные страсти)

С учетом того, что Спаситель по человечеству воспринял безукоризненные немощи, анализ данного варианта фактически сводится к рассмотрению вопроса: имели ли место укоризненные страсти в человеческом естестве Иисуса Христа? В связи с этим, рассмотрим доводы, свидетельствующие именно об отсутствии в человеческом естестве Спасителя укоризненных страстей.

Св. Иоанн Дамаскин пишет: «Далее, исповедуем, что Христос воспринял все естественные и безупречные страсти человека. Ибо Он воспринял всего человека и все, что принадлежит человеку, кроме греха²⁸⁶. Ибо этот – не естествен и не всеян в нас Творцом, но произвольно происходит в нашей свободной воле вследствие дьявольского посева и не владычествует над нами насильно...

Лукавый извне напал [на Христа], конечно, не через посредство помыслов, подобно тому как он сделал нападение и на Адама; ибо и на того он напал не с помощью помыслов, но через посредство змия...

Естественные страсти были во Христе, без всякого сомнения...» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 257, 258).

Отметим в приведенной цитате следующие особенности:

– св. Иоанн Дамаскин, совершенно ясно и однозначно утверждая о восприятии безукоризненных немощей человеческим естеством Спасителя, ничего подобного не пишет (в своей книге «Точное изложение православной веры») в отношении укоризненных страстей;

– здесь говорится, что лукавый напал на Христа извне, как и на Адама.

Почему извне? Да потому, что у Адама до греха не было никаких внутренних соблазнов и, следовательно, он никогда бы не согрешил при отсутствии и внешних соблазнов. Но это была бы заслуга не Адама, а его Создателя – Бога. Поэтому и был допущен к Адаму (не имеющему внутренних соблазнов) дьявол, чтобы человек сам выбрал свой путь (см. подробнее об этом: часть 2, гл. 3). Именно поэтому св. Иоанн Дамаскин и отмечает, что лукавый напал и на Христа извне (как и на Адама),

поскольку внутренние искушения у Христа также отсутствовали (как и у Адама).

Св. Иоанн Дамаскин также пишет: «Мы же постановляем, что Христос был не с одним сложным естеством и что Он не был чем то новым сравнительно с тем другим, из чего он образовался... Ибо мы исповедуем, что из божества и человечества совершенный Бог и совершенный человек и есть, и называется [тем и другим именем] Один и Тот же, и что Он – из двух естеств и существует в двух естествах» (5: 196).

В определении о вере IV Вселенского собора в Халкидоне говорится: «Последуя святым отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве, совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно человека...» (архиепископ Аверкий (Таушев) (236: 69).

Поскольку Иисус Христос по человечеству, с одной стороны, воспринял безукоризненные немощи, а с другой – признается «совершенным человеком» (выделено мною – П. Д.), то это указывает на отсутствие у Него укоризненных страстей. Ибо о каком совершенстве человека можно говорить, если его природа повреждена (с изъяном) и в ней содержится зараза прародительского греха, точнее, его последствия в виде уклонения ко греху, или удобоприемлемости греха, или притяжения ко греху?!

Священник Вадим Леонов, рассматривая богословский смысл понятия «совершенный» (*teleios* – греч.), говорит, что в тексте Халкидонского вероопределения, фраза «совершенный в человечестве» означает полноту и неповрежденность (в том числе и первородным грехом (*amartia* – греч.) человеческой природы нашего Спасителя, а во – вторых, Его личную абсолютную безгрешность (235).

Рассмотрим также и другие цитаты св. отцов:

«Исповедуя же, что Один и Тот же Господь наш Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный Человек, мы утверждаем, что Он же Сам имеет все то, что имеет Отец, кроме нерождаемости, и имеет все то, что имел первый Адам, исключая одного только греха...» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 224);

«Ибо в Спасителе не было и следа того, что принес в человека искушитель и что прельщенный человек допустил (в себя)...

И хотя Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ без скверны греха, возвеличивая человеческое и не уменьшая божественного, потому что то истощение, по которому Невидимый сделался видимым и по которому Творец и Владыка всех тварей восхотел быть одним из человеков, было снисхождением Его милосердия, а не недостатком могущества. Посему Тот, Который, пребывая в образе Божиим, сотворил человека, Он же самый сделался человеком, приняв образ раба. Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба...

Новым же рождением рожден Он, потому что непорочное девство не познало похоти и между тем доставило вещество плоти. Итак, Господь принял от Матери естество, но не грех» (знаменитое в истории Церкви «Окружное, или соборное послание святейшего Льва, архиепископа города Рима, писанное Флавиану, архиепископу Константинопольскому (против ереси Евтихия») (236: 50, 51);

Свт. Лев Великий также пишет: «Итак, возлюбленные, Спаситель рождается не из семени плоти, но от Святого Духа, поэтому Его не коснулось проклятие первородного греха» (цит. по 98: 53); «Ибо где не было излияния отцовского семени, там рождение не смешалось с грехом» (цит. по 129: 116); «Господь вступает в борьбу со свирепейшим врагом не в Своем величии, а в нашем смирении, представ перед диаволом в том же самом облике и в той же самой природе, причастной и нашей смертности, но совершенно безгрешной. Конечно, для этого Рождения чуждо то, что говорится обо всех: “Никто не чист от скверны, даже младенец, который хоть один день проживет на земле” (Иов. 14, 4–5). Поэтому не перешло на это единственное Рождение ничто от плотской похоти, ничто от закона греховного не коснулось его» (цит. по 235 со ссылкой на: Лев Великий, св. Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа// Встреча. МДА, 2000. №1 (11). С. 5);

«...Спаситель наш был свободен от всякого греха. Ибо Он, соделавшись человеком, соделался человеком по естеству, кроме греха: посему в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти (Рим. 8: 3). Восприняв человеческое естество, Он не принял ига греха, владычествующего над людьми...»²⁸⁷ (св. Кирилл Александрийский) (цит. по 183: 59, см. сн. 115).

О каком же грехе, который не воспринял Иисус Христос по человечеству при зачатии и рождении здесь идет речь? Поскольку собственно грех не является субстанциальным понятием²⁸⁸ и не передается через некие «греховные вирусы» от родителей к детям, то здесь, как очевидно, имеется в виду то, что иногда (в определенной терминологической системе)²⁸⁹ именуется первородным грехом, а точнее его последствиями, или состоянием человека после греха. Далее, поскольку после падения человеку стали свойственны как безукоризненные немощи, так и укоризненные страсти и при этом, как известно, Спаситель воспринял по человечеству безукоризненные немощи, то, следовательно, не восприняты могли быть только укоризненные страсти.

Об этом также говорят и слова Иисуса Христа «...ибо идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14: 30). Действительно, поскольку человеческое естество Спасителя восприняло физические последствия первородного греха, совершенного под влиянием дьявола, – безукоризненные немощи, то слова «не имеет ничего» могут, как очевидно, означать только: «не имеет ничего укоризненного от влияния дьявола на человека». А из этого, в свою очередь, следует, что духовные последствия первородного греха – укоризненные страсти не были восприняты человеческим естеством Спасителя и не было никакого личного греха²⁹⁰. Тот же смысл имеют и слова св. апостола Петра: «...искуплены вы... драгоценною кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца...» (Петр. 1: 18, 19). Слова «непорочного и чистого» означают: без порока, без повреждения, без изъяна, без греха²⁹¹. Но ведь физическая человеческая природа после первородного греха приобрела изъян (повреждение) –

безукоризненные немощи, включая тленность, болезненность и смертность, которых вначале не было в человеке. Таким образом, эти слова говорят о невосприятии именно духовной стороны последствий первородного греха – укоризненных страстей, а также об отсутствии личных грехов. О том же говорят и приведенные выше слова свт. Льва Великого: «Ибо в Спасителе не было и следа того, что принес в человека искушитель и что прельщенный человек допустил (в себя)». То же пишет и блж. Августин: «Родители... не могут родить дитя без греховной порчи, которую очищает в новорожденных младенцах только Тот, кто Сам родился без греха и греховной порчи» (97: 49).

Рассмотрим теперь некоторые аспекты чудесного зачатия человеческого естества Иисуса Христа.

В «Символе веры» об этом сказано: «Верую во... единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, ... воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася». Таким образом зачатие человеческого естества Богочеловека произошло от Святого Духа и Девы Марии. Об этом же говорится и в Апостольском символе веры: «Веруем также в Иисуса Христа, Его Единородного Сына и Господа нашего, Который был зачат Духом Святым, рожден девою Марией...», и в Послании восточных патриархов: «Веруем, что Сын Божий, Господь наш, Иисус Христос,... воспринял на Себя в собственной ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святого Духа, и вочеловечился» (7 чл.)» (цит. по 10: 407. Кн. 1). Протоиерей Николай Малиновский пишет: «...ангел открыл Ей величайшую тайну: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1: 35). Образ ангельской речи имеет близкое сходство с описанием действия Духа Божия при начале творения, когда носился Он животворно над первозданным веществом мира. Этим действием, по словам архангела, заменится участие мужа при рождении Сына Вышнего – Иисуса...» (10: 401, 402. Кн. 1). При этом нам неизвестно каким именно образом произошло чудесное зачатие и с какого именно момента чудесно образовавшийся

Божественный Плод стал далее развиваться обычным путем. Тайна воплощения известна только Богу. Об этой великой тайне в Библии говорится: «...великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1Тим. 3: 16).

Вместе с тем, человеческий ум, являющийся одним из аспектов образа Божия в человеке²⁹², пытался представить некоторые аспекты этой великой благочестивой тайны. Так, св. Иоанн Дамаскин учит, что при воплощении человеческий образ появился сразу: «Действительно, после того как святая Дева изъявила согласие, на Нее, по слову Господню, которое сказал Ангел, сошел Святой Дух, очищающий Ее и дарствующий ей силу для принятия божества Слова, а вместе и для рождения Его. И тогда ипостасная Мудрость и Сила Всевышнего Бога, Сын Божий, едисушный со Отцем, осенил Ее, как бы божественное семя, из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе плоть, одушевленную душою, одаренную как разумом, так и умом, начатки нашего смешения; не по образу рождения чрез семя, но творческим образом, чрез Святаго Духа; не так, что внешний вид создавался понемногу чрез пребавления, но так, что он был окончен в один момент. Само Слово Божие для плоти сделалось Ипостасью» (5: 194). По словам профессора В. Н. Лосского: «Воплощение совершается действием Святого Духа. Значит ли это, как предполагали некоторые богословы, что Дух есть Жених Девы, что в девственном зачатии Он соответствует роли супруга? Такое понимание было бы грубой рационализацией рождения Христа. Ибо если и можно говорить о Женихе Пресвятой Девы, причем только в смысле метафизическом, постольку, поскольку Она представляет Церковь, то у Нее не может быть иного Жениха, кроме Сына. В этом бессеменном зачатии Само Слово есть Семя. Дух же отнюдь не является Женихом Марии, Он завершает очищение Ее утробы, соделывая ее совершенно девственной, и таким образом сообщает Деве Марии самим совершенством чистоты силу к восприятию и рождению Слова. Всесовершеннейшее

девство, даруемое Духом, как чистота всего существа, совпадает с Богоматеринством» (13: 263, 264).

Так для чего же было нужно именно чудесное зачатие человеческого естества Иисуса Христа, включающее очищение Девы Марии Святым Духом (5: 194), о чем говорится в Святом Евангелие, молитвах, святоотеческом учении, например:

«И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус... Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1: 30, 34, 35);

«Рождество от бессеменного зачатия неизъяснимо, Плод безмужной матери нетленен...» (Великий канон св. Андрея Критского, читаемый в понедельник первой седмицы Великого поста. Песнь 9);

«О, Мати Господа Творца нашего! Ты корень девства и неувядающий цвет чистоты и целомудрия...» (Молитва ко Пресвятой Богородице пред иконою ЕЕ, именуемой «Неувядаемый Цвет»);

«Спасителя Христа непостижимо уму родившая, облагодатствованная Богом, молю тебя ныне я, раб Твой, чистую – нечистый...» (Канон ко святому причащению. Песнь 7. Богородичен);

«Бог воплотился от чистой крови Твоей...» (Канон ко святому причащению. Песнь 8. Богородичен).

«И Слово, не потерпев изменения, стало плотью: от Святого Духа и святой Матери... зачатое в непорочной утробе Девы не от желания или похоти, или соединения с мужем, или рождения, связанного с удовольствием, но от Святого Духа и первого Источника Адамова...» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 193);

«И тогда ипостасная Мудрость и Сила Всевышняго Бога, Сын Божий, единосущный со Отцем, осенил Ее, как бы божественное семя, и из непорочных и чистейших Ея кровей образовал Себе плоть... не по образу рождения чрез семя, но творческим образом, чрез Святого Духа....» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 194);

«Итак, возлюбленные, Спаситель рождается не из семени плоти, но от Святого Духа, поэтому Его не коснулось проклятие первородного греха» (свт. Лев Великий) (цит. по 98: 53);

«Ибо где не было излияния отцовского семени, там рождение не смешалось с грехом» (свт. Лев Великий) (цит. по 129: 116);

«Если бы Господь был зачат из семени, то Он не был бы Новым Человеком, ни безгрешным, ни Спасителем грешащих» (свт. Григорий Палама) (цит. по 129: 115 со ссылкой на: Афанасий (Евтич), иером. Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина// Православная мысль. Париж, 1971. № 14. С. 56);

«...если бы Он происходил от семени, то тогда бы Он не был Новым Человеком и, будучи ветхой чеканки и наследником его недостатка, не мог бы воспринять в Себя полноту чистого Божества» (свт. Григорий Палама) (цит. по 129: 126 со ссылкой на: Маендорф И., протопр. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С.-Пб., 1997. С. 178–218)».

Если только для того, чтобы зачатие произошло без семени и похоти, то следует заметить, что и клоны также будут зарождаться вне семени и похоти. Поэтому ответ на поставленный вопрос можно найти в следующем: чудесное зачатие было необходимо для того, чтобы человеческому естеству Иисуса Христа не передались укоризненные страсти²⁹³. Воздействие Святого Духа очистило Деву и устранило укоризненные страсти в человеческом естестве Иисуса Христа путем устранения их из Материнской плоти (Материнского естества)²⁹⁴ (см. также ч. 2, разд.: К вопросу о безгрешности Иисуса Христа).

Ведь иначе (без указанного воздействия Святого Духа), Сын Божий, являющийся Чистейшим и Святейшим Духом, не мог бы «неизменно, нераздельно, неразлучно»²⁹⁵ соединиться с нечистым человеческим естеством и сделаться для него Ипостасью!²⁹⁶ Ибо, как могут «неизменно, нераздельно, неразлучно» соединиться Абсолютная (Божественная) святость и человеческая нечистота?²⁹⁷

Приведем по данному вопросу слова протоиерея Николая Малиновского: «Происхождение Исккупителя мира не могло совершиться порядком естественного рождения. Путем обычного рождения человека от человека, необходимо происходят люди, зараженные грехом. Но природе искупителя грех должен быть чужд с самого начала. Исккупитель, рожденный от греховной похоти, есть понятие само по себе противоречивое. Зараженная грехом человеческая природа не могла быть и воспринята в ипостасное единение Богом – Словом. Поэтому рождение Его должно было иметь характер чудесный, в силу которого прерывалась связь с грехом, передаваемым по закону естественного рождения. Так и было в действительности: Он родился “от Духа Свята и Марии Девы”...

Иисус Христос заимствовал свое человечество хотя от дщери человеческой, по естественному происхождению от родителей причастной первородному греху, но родился от нее по наитию Святого духа, а потому и родился чистым и непорочным. Наитие Духа Святого предпочистило и осватило недра Пресвятой Девы для восприятия Бога – Слова; без этого благодатного действия не мыслимо не только безгрешное вочеловечивание Его, но и то, чтобы Дева удостоилась воспринять Сына Божия. Вследствие такого предпочищающего и освящающего вещества для плоти и крови Сына Божия действия Духа Божия и плод чрева освященной матери был чистейшим и совершеннейшим: посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим, т. е. Тот, Кто рождается свято, без порока (Ин. 1: 13; 3: 6), по наитию Святого духа, назовется сыном Божиим» (10: 400, 401, 405. Кн. 1).

Рассмотрим теперь изложение темы образа воплощения Сына Божия в системах православного догматического богословия XIX – XX веков.

Архиепископ Филарет (Гумилевский) (1805–1866 гг.).

«Здесь (в Лк. 1: 35 – П. Д.) показывается такое же действие Духа Святого, какое было тогда, когда носился Он животворно над первоначальным веществом мира. Этим действием, по словам архангела, заменится участие мужа. Следовательно, Сын Вышнего – Иисус, по словам ангела, есть такой Сын,

который родился от жены без мужа, под действием Духа Святого ... по словам Ангела зачатие совершилось силою Духа Святого. По повествованию Мария оказалась чреватой... от Духа Свята, по действию Святого Духа...

Другое преимущество (помимо чудесного рождения – П. Д.) человечества Иисусова, по учению Откровения, состояло в свободе Его от наследственной порчи.

Апостол учит: Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти (Рим. 8: 3). Плоть, человеческая природа, принятая Сыном Божиим, была только подобна нашей грехолюбивой, склонной к греху...; следовательно была не такая же испорченная, как у нас; для того, чтобы страданием осудить виновность нашей плоти, принял Он безгрешное человечество. Так объясняются слова апостола отцами Церкви²⁹⁸.

Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк. 1: 35), говорил ангел святой Деве. Словами о наитии Святого духа решено недоумение Девы: как будет это, когда Я мужа не знаю? (Лк. 1: 34). Слова же: посему и рождаемое Святое наречется сыном Божиим, показывают особое последствие того же наития небесного. Рождаемое Святое – и по самой букве означает порождение Святое, такого рожденного, который в существе своем не имеет ничего нечистого, весь свят и по душе и по телу и не занял ничего нечистого со стороны; это Сын Божий. Таково значение порождения и по связи мыслей. Если родился Иисус от Девы, по наитию Духа Святого: то естественно ожидать, что родился чистый и непорочный. Сила Духа Божия помогала бесплодным чревам Сарры и Елисаветы в рождении; но так как там участвовало и испорченное семя мужа, то рождались чада испорченного Адама. Здесь действовал один Дух Святой и явилось порождение чистое, святое» (7: 72–74).

Архиепископ Антоний (Амфитеатров) (1815–1879 гг.).

«Будучи совершенным и единого естества с нами человеком, Иисус Христос отличается от всех людей тем, что а) приняв всю природу нашу, со всеми ее немощами, Он не

принял однако же греха первородного и был совершенно свят и безгрешен, заимствовав свое человечество от Девы святейшей, предочищенной от греховной заразы... б) зачатие и рождение Иисуса Христа было необыкновенное и сверхъестественное – от одной Девы, не знавшей мужа... (8: 149).

Митрополит Макарий (Булгаков) (1816–1882 гг.).

«Слово Божие учит, во первых, что Господь непричастен к греху первородному:

а) Когда представляет слова ангела благовестника пресвятой Деве: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк. 1: 35). Отсюда видно, что хотя Господь Иисус зачался от Девы, дочери человеческой, но от Девы, в которой душа и тело, по выражению песни церковной, были предочищены Духом Святым²⁹⁹; зачался от Девы силою и действием того же Святого Духа, а потому и родился совершенно чистым и святым, мысль, которую ясно проповедовали св. Отцы Церкви, например:

Св. Кирилл Иерусалимский: "...Не нужно мне говорить о сем много, чтобы научить тебя, что нескверно и чисто сие рождение (рождение Иисуса Христа – П. Д.)" ³⁰⁰.

Св. Григорий Богослов: "хотя чревоносит Дева, в которой душа и тело предочищены Духом... Таково мое слово новом рождении Христовом! Здесь нет ничего позорного; потому что позорен один грех. А во Христе не имеет место позорное; потому что Его (человечество Иисуса Христа) создало Слово, а не от человеческого семени стал Он человеком. Но из плоти пречистой, невестной матери, которую предварительно очистил Дух, изшел самозданный Человек, принял же очищение ради меня"³⁰¹.

Св. Ефрем Сирин: "...И как молния озаряет сокровенное, так и Христос очищает и сокровенное естество. Он очистил Деву, и потом родился, дабы показать, что, где Христос, там проявляется чистота во всей силе..."³⁰².

Св. Иоанн Дамаскин: "По согласию святой Девы, Дух Святой, по слову Господню, возвещенному Ей ангелом, сошел

на Нее, очистил ее и даровал Ей способность, как принять в себя Божество Слово, так и родить...».

б) Когда свидетельствует, что Бог послал Сына Своего только в подобии плоти греха (Рим. 8: 3), и след. выражает мысль, что Сын Божий, хотя воспринял на себя плоть, по существу подобную той, какую имеют все люди, порабощенные греху, но не плоть греховную, в которой рождаются, живут и умирают они, – воспринял плоть человеческую, но чистую от греха и растреления» (183: 75–77).

Епископ Сильвестр (Малеванский) (1861–1917 гг.).

«...Откровение, приписывая Иисусу Христу действительное и истинное человеческое естество, в то же время усваивает последнему и такого рода особенности и преимущества, каких не имел и не может иметь ни один из людей. Так, во первых усваивает ему безмужное Его зачатие от одной Девы Марии и Духа Святого, что видно из сказанных в ответ на недоумение по сему предмету Пресвятой Девы слов Архангела Гавриила: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит тебя (Лк. 1: 35), а также из слов, сказанных во сне ангелом Иосифу: не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого (Мф. 1: 20). Вместе же с сим, что само собою понятно, оно усваивает Ему и изъятие Его от наследственной греховной порчи или прародительского греха, что выражено в дальнейших словах ангела к Пресвятой Деве: посему и рождаемое святое наречется сыном Божиим (Лк. 1:35), так как в этих словах заключена, между прочим, и та мысль, что Тот, который имеет быть зачат и рожден от Пресвятой Девы, потому самому, что на Нее найдет Дух Святой и сила высшего осенит Ее, будет зачат и рожден, не в беззакониях и грехах (Пс. 50: 7), а свято или в совершенном изъятии от всего греховного и беззаконного» (238: 57).

Протоиерей Николай Малиновский (1861– 1917 гг.).

«Господь Иисус Христос есть человек безгрешный. Он свободен от наследственного и общего всем потомкам Адама греховного повреждения по душе и телу, хотя и принял от Девы всю природу нашу со всеми ее немощами. Не совершил он и

никакого греха личного. Поэтому хотя Он хотя во всем подобен вам, но кроме греха...

Христос заимствовал свое человечество хотя от дочери человеческой, но по естественному происхождению от родителей причастной первородному греху, но родился Он по наитию Святого Духа, а посему родился чистым и непорочным. Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит тебя (Лк. 1: 35), говорит архангел Деве. Наитие Духа Святого предпочистило и осватило недра Пресвятой Девы для восприятия Бога Слова; без этого благодатного действия не мыслимо не только безгрешное вочеловечение Его, но и то, чтобы Дева удостоилась воспринять Сына Божия... Чудесным же действием Духа Божия совершилось безсеменное зачатие, – а если зачатие, то, без сомнения, и питание, и развитие, и безболезненное рождение Спасителя, т. е. заимствуемые от плоти греха, или от жены, рожденной под законом греха, – и кровь, и дыхание силою Святого Духа очищались, освящались и в таком виде усваивались Богомладенцу... Вследствие такого предпочищающего и освящающего вещества для плоти и крови Сына Божия действия Духа Божия и плод чрева освященной Матери был чистейшим и совершеннейшим: посему и рождаемое святое наречется сыном Божиим (Лк. 1: 35), т. е. Тот, Кто рождается свято, без порока, по наитию Святого Духа, назовется Сыном Божиим. Наименование Иисуса Христа Сыном Божиим (подобно как и Сыном Всевышнего (Лк. 1: 32) относится к человечеству Иисуса Христа, рожденному от Девы. Он есть Сын Божий по человечеству Своему в таком же смысле, в каком в том же Евангелии (Лк. 3: 38) называется Адам Божиим, т. е. потому, что получил Свое бытие не от похоти плотской и не от похоти мужской, но от Бога (Ин. 1: 13; 3: 6), подобно тому, как и Адам непосредственно сотворен Богом. Понятно, что вследствие такого его происхождения в существе Его нет и не может быть ничего нечистого, грешного. Таким образом непричастность Иисуса Христа первородному греху хотя Он родился от плоти греха, как называли отцы церкви плоть Марии, происходит от Духа Святого. Так сверхъестественным рождением И. Христа так же предполагается непричастность Его

наследственной греховной порче, как и безгрешность требует сверхъестественного Его происхождения.

Действие Духа Божия, создавшего тело И. Христа в недрах пресвятой Девы от плоти и крови Ее, не изменило сущности Его человеческой природы. Поэтому человеческая природа воплотившегося сына Божия, по безгрешности имея сходство с природой первозданного до его падения, явилась подобною и нашей греховной природе, но только безгрешною, – подобно в том отношении, что обладала свойственными нашей природе в настоящем ее состоянии немощами (2Кор. 13: 4), носила в себе возможность страдания и смерти. Апостол учит, что Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной (Рим. 8: 3). Это значит, что Он определил Своему Сыну воспринять на Себя человеческую природу, по существу подобную той, какую имеют люди, поработленную греху, только не такую же грехолюбивую или склонную ко греху, а не с какою рождаются, живут и умирают все люди, но чистую от греха и растления. И это понятно. Если воплощение Сына Божия имело целью воссоздание падшей человеческой природы, то Воссоздатель и должен был принять эту природу»³⁰³ (239: 93–96).

Протоиерей Михаил Помазанский (1888– 1988 гг.).

«Будучи совершенным Богом, Христос Спаситель есть вместе и совершенный Человек...

Как Человек,... испытывал голод и жажду, потребность в отдыхе и сне, переживал болезненные ощущения и физические страдания...

Если слово Божие говорит, что Сын Божий пришел в подобии плоти греховной ((Рим. 8: 3), то выражает мысль, что эта плоть была истинной человеческой, но не греховной, а совершенно чистой от всякого греха и растления, как от греха прародительского, так и от произвольного» (41: 159, 167).

Профессор Лосский Владимир Николаевич (1903 – 1958).

«Не только человеческая природа, но и то, что было противоприродно – последствия греха, – были приняты на себя Христом, Который тем ни менее оставался вне первородного греха в силу Своего девственного рождения. Он воспринял, таким образом, всю человеческую реальность, какой она стала

после падения, кроме греха: воспринял природу, подлежащую страданиям и смерти. Так Слово снизошло до последних пределов искаженного грехом бытия, до смерти и до ада. Будучи совершенным Богом, Оно не только стало “совершенным человеком”, но Оно взяло на Себя все несовершенства, все ограничения, происходящие от греха» (13: 108).

Доктор богословия, профессор протоиерей Ливерий Воронов, (1914 – 1995).

Для спасения людей необходимо было, чтобы Сын Божий воплотившийся воспринял полную человеческую природу...

В Томосе папы Льва (то есть в послании архиепископу Флавиану против ереси Евтихия, которое наряду с посланиями святителя Кирилла Александрийского было положено в основу Халкидонского вероопределения) о вочеловечении Господа говорится так: «Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искушитель и что прельщенный человек допустил (в себя).

Христос родился от Пресвятой Девы Марии, зачавшей чрез наитие Святого Духа, и был чистым и непорочным “незнавшим греха” (2Кор. 5: 21)» (25: 50–52).

Как видно из приведенного обзора «Систем православного догматического богословия XIX и XX веков» в отношении вопроса об образе воплощении Сына Божия :

– несмотря на некоторую нечеткость изложения, обусловленную, в том числе, неоднозначностью используемой терминологии (см. ниже), или отсутствием единой принятой терминологии, достаточно очевидно, что здесь также речь идет именно о принятии Спасителем по человечеству безукоризненных немощей и отсутствии у Него укоризненных страстей;

– слова «без греха» означают, в отношении человеческого естества Спасителя, отсутствие укоризненных страстей при

зачатии и рождении и отсутствие личных грехов при земной жизни.

Таким образом, предположение о восприятии Спасителем при зачатии укоризненных страстей не соответствует ни Синодальному переводу Священного Писания, ни святоотеческому учению (129), ни решениям Вселенских Соборов (235), ни системам приведенного выше православного догматического богословия.

В религиозной литературе, посвященной вопросу об образе воплощения Сына Божия, используется различная терминология. Это, в ряде случаев, затрудняет понимание смысла излагаемого текста, а также делает это понимание неоднозначным. В связи с этим отметим следующее:

сказать об отсутствии у Спасителя последствий первородного греха, за исключением безукоризненных (естественных, беспорочных) немощей (страстей), при зачатии Его человеческого естества, или сказать, что Спаситель по человечеству воспринял естество Адама до его падения (воспринял первозданное естество), но с безукоризненными немощами, или сказать, что Спаситель по человечеству воспринял естество Адама после его падения (воспринял поврежденное или падшее естество), за исключением греха, или укоризненных немощей, – это значит сказать одно и то же различным образом;

в приведенных определениях (положениях) сначала дается как бы общее правило, а затем вводится уточняющее его исключение. Кстати говоря, в русском языке, как известно, также существуют определенные правила и определенные исключения из них и это не вызывает каких-либо недоразумений. Хотя, по видимому, было бы лучше и точнее сказать, что у Спасителя отсутствовали по человеческому естеству, при его (естества) зачатии и рождении, определенные последствия первородного греха, а именно укоризненные страсти. При этом другие последствия первородного греха – безукоризненные (естественные, беспорочные) немощи в человеческом естестве Иисуса Христа присутствовали. Однако,

независимо от приведенных различных форм изложения, суть (смысл) этого изложения один и тот же (не изменяется).

Вариант 3. Было воспринято естество, имеющее безукоризненные немощи (страсти) и не имеющее укоризненных страстей

Данный вариант вытекает из вышесказанного. Он лишен недостатков первых других вариантов и не противоречит высказываниям св. отцов. Он соответствует как этим высказываниям, так и Священному Писанию, постановлениям Вселенских соборов и русскому догматическому православному богословию.

Приложение 11. К вопросу об искупительной жертве иисуса христа

Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас.

(Ис. 53: 4–6)

На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира.

(Ин. 1: 29)

Как отмечает иеромонах Симеон (Гаврильчик): «В последние годы часто спорят вокруг решения следующей проблемы: какая человеческая природа была воспринята Богом Словом – до грехопадения или после? (при этом наибольшее распространение получила точка зрения, согласно которой Бог Слово при воплощении воспринял в Свою ипостась падшее человеческое естество, которое в Себе Самом и исцелил. Смысл Боговоплощения переносится с искупления человеческого рода на исцеление падшей природы)³⁰⁴ (выделено мною – П. Д.)» (129: 110).

В связи с этим, мы, дополнительно к сказанному в «Послесловии», рассмотрим вопрос об искупительной жертве Иисуса Христа.

Как говорит профессор А. И. Осипов: «...св. Отцы совершенно определённо, без какой-либо двусмысленности, высказывают одну и ту же мысль: что Христос воспринял естество повреждённое, естество падшее, а если перейти на терминологию схоластов, то получается, что Он воспринял естество греховное (в смысле первородного греха), т. е. воспринял то естество и то повреждение, которое было вызвано нарушением Заповеди.

Звучит это ужасно – “греховное естество”, потому что под словом грех мы привыкли понимать только одно значение, а их

оказывается несколько. И Христос, в смысле греха, воспринял то естество, которое по грехопадению также, само по себе, стало греховным – повреждённым, тленным, смертным... Вот о чём св. Отцы единогласно говорят.

Вопрос этот имеет очень большое значение для понимания того, что совершил Христос – для понимания Жертвы Христовой. При таком святоотеческом понимании становится ясно – что Он сделал, почему Сам воспринял человеческое естество: оказывается, Он восстановил его в Самом Себе, не в нас – нет, а в Самом Себе воссоздал, разрушенное преслушанием, человеческое естество, оставив человеку свободу выбора самому воспользоваться этим исцелением – на Любовь ответить любовью, и разумно причаститься этой, уже исцеленной Богом, новой, бессмертной Богочеловеческой природе» (19).

Здесь необходимо отметить следующее. Нравственная теория, как известно, сильна критикой юридической теории искупления, но слаба своим положительным содержанием³⁰⁵. Действительно, ведь человек получил возможность исцеления и спасения именно Крестной смертью Спасителя, совершенной по Жертвенной Любви, а не просто восстановлением Им падшего естества в Самом Себе. При этом Крестная добровольная смерть Иисуса Христа, в соответствии со Священным Писанием, была жертвой умиловления (Рим. 3: 25; Евр. 2: 17; 1Ин. 2: 2; 1Ин. 4: 10), жертвой за грех (Рим. 8: 3; 2Кор. 5: 21), нашим искуплением (см. ниже), нашим оправданием (Рим. 5: 9); исцелила нас (Ис. 53: 5) и примирила с Богом (2Кор. 5: 19; Рим. 5: 10; Кол. 1: 20). Ниже приведены некоторые цитаты, подтверждающие данное положение:

«Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53: 5);

«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3: 16);

«Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы

исцелились» (1Петр. 2: 24);

«Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1Ин. 2: 2);

«В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1Ин. 4: 10);

«...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде...» (Рим. 3: 24, 25);

«Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева. Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5: 9, 10).

«Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха...» (Рим. 6: 10).

«Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти...» (Рим. 8: 3);

«Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2Кор. 5: 21);

«Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5: 1, 2);

«...ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1: 19, 20).

«Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа» (Евр. 2: 17);

«Немногие капли крови воссоздают целый мир и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока,

собирая и связывая нас воедино» (свт. Григорий Богослов) (31: 182);

«“Почему, – спрашивает Григорий Богослов, – почему Кровь Сына была приятна Отцу, Который не захотел принять иска, принесенного в жертву Авраамом, но заменившему эту человеческую жертву овном?”... И Григорий Богослов заключает: “Не очевидно ли, что Отец принимает эту жертву не потому, что Он ее требовал или как-то в ней нуждался, но по домостроительству нужно было чтобы человек освятился человечеством Бога, нужно было, чтобы Сам Он освободил нас, победив тирана собственной Своей силой, чтобы снова бог призвал нас к Себе через Своего Сына, посредника, все совершающего во славу отца, Которому Он во всем послушен... Остальное же да будет почтено молчанием”» (13: 285);

«Увидим в Царствие Небесном – Господа и Искупителя нашего Иисуса Христа в Божественной его славе – Того, Который за нас так страшная пострадал и поносною смертью умер, и тако нас от смерти избавил» (свт. Тихон Задонский) (24: 50 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 63);

«Если бы не ходатайствовала бы за нас Кровь Агнца Божия, вземлющего грехи мира: то каждый день и час над нами гремел бы удары небесного правосудия; мы ежедневно бедствовали и умирали бы душою своею грешною, и не мира, ни радости не вкушать бы нам во веки» (св. праведный Иоанн Крондшадтский) (226: 85);

«Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом, соединения не только расторгнутого злом, но без участия самого человека и не восстановимого. Первое препятствие к этому соединению – разлучение двух природ, человеческой и Божественной – устранено самим фактом воплощения. Остаются два других препятствия, связанных с падшим состоянием человека: грех и смерть. Дело Христа – их победить, изгнать из земного космоса их неизбежность: не безоговорочно их уничтожить – это было бы насилием над породившей их свободой, – по подчинением Самого Бога смерти и аду обезвредить смерть и создать

возможность врачевания греха. Так смерть Христова устраняет преграду, воздвигнутую грехом между человеком и Богом (выделено мною – П. Д.), а Его воскресение вырывает у смерти ее “жало”. Бог нисходит в меонические бездны, разверстые в творении грехом Адама, чтобы человек смог восходить к Божеству» (профессор В. Н. Лосский) (13: 262).

Кроме того, как можно заключить из слов профессора А. И. Осипова, спасительный смысл исцеления человеческого естества Спасителя в Самом Себе заключается в том, что нужно «самому воспользоваться этим исцелением – на Любовь ответить любовью, и разумно причаститься этой, уже исцеленной Богом, новой, бессмертной Богочеловеческой природе»? Но каким конкретно образом можно «разумно причаститься...»? Это было бы понятно, если бы речь шла о собственно таинстве Причащения. Действительно, принимая в себя исцеленную Плоть, люди и сами исцелялись бы. Но, с другой стороны, ведь известно, что Иисус Христос еще до Своей Крестной смерти сказал: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6: 54, 56). Если же исцеление человеческого естества Спасителя произошло до Крестной смерти, то тогда в чем же вообще заключается смысл Этого Величайшего События – Крестной смерти? Может быть в примере послушания или в этическом (моральном, нравственном) аспекте? Но тогда при чем же здесь Искупление, о котором, говорится как в Священном Писании, так и св. отцами, например:

«... Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20: 28, Мк. 10: 45);

«...зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас...» (1Петр. 1: 18 – 20).

«...получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде...» (Рим. 3: 24, 25);

«От Него и вы во Иисусе Христе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением...» (1Кор. 1: 30);

«Ибо вы куплены дорогою ценою» (1Кор. 6: 20; 7: 23);

«Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою...» (Гал. 3: 13);

«но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4: 4–5).

«...благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов...» (Кол. 1: 12–14);

«Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления всех» (1Тим. 2: 5, 6);

«И потому Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр. 9: 15);

«... Ты был заклан, и кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени...» (Откр. 5: 9);

«Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным, не сделал никакого греха (1Петр. 2: 22)³⁰⁶, берет на Себя грех мира (Ин. 1: 29), не было лжи в устах Его (Ис. 53: 9), не был подчинен смерти, ибо смерть вошла в мир чрез грех (Рим. 5: 12). Итак, Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит Отцу в жертву за нас. Ибо пред Ним [т. е. Отцем] мы погрешили, и надлежало, чтобы Он принял выкуп, бывший за нас, и чтобы мы, таким образом, были освобождены от осуждения; ибо кровь

Господа была принесена никак не тирану. Итак, смерть приходит, и, поглотив телесную приманку, пронзается удою божества, и, вкусив безгрешного и животворящего тела, погибает и отдает назад всех, которых некогда поглотила. Ибо, подобно тому как тьма через привведение света уничтожается, так и тление через прикосновение жизни прогоняется, и для всех возникает жизнь, а для погубителя – гибель» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 266, 267).

«Он не златом и серебром и не иною какою ценою, но честною Своею кровию искупил тебе от смерти вечная; что разсуждая, неотменно убедишися благодарить Его от чистаго сердца, и от благодарности угождать Ему, яко своему великому благодетелю» (свт. Тихон Задонский) (цит. по 24: 29 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 4. 1899 г. С. 28).

Профессор В. Н. Лосский об искуплении пишет: «Присущая восточному богословию апофатическая характерность находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом и непостижимого для ангелов, – по выражению апостола Павла. Это дело называют чаще всего искуплением, что предполагает понятие уплаты долга, выкупа пленных – образ, заимствованный из юридической практики. Этот образ, воспроизведенный всеми отцами, так же, как и другой образ юридического порядка – образ “Посредника”, примиряющего людей с Богом через крест, на котором Он упразднил вражду, дан апостолом Павлом. Другие образы скорее характерно воинственны: борьба, победа, уничтожение силы противника. Святой Григорий Нисский представляет домостроительство спасения как некую Божественную хитрость, которая разрушила козни духа злобы и освободила таким образом человечество. Также очень часто прибегают к образам физического порядка: это – огонь, уничтожающий скверну естества, нетление, упраздняющее тление, врач, исцеляющий немощную природу, и т. д. Однако, если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения, то мы рискуем заменить “тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков”, чисто

человеческими и неподходящими понятиями. Святой Максим вмещает все эти образы искупления в своем сильном и глубоко значительном слове: “Смерть Христа на кресте, – говорит он, – это суд над судом”» (13: 114, 115); «Чтобы человек мог свободно вернуться к Богу, нужно, чтобы Бог сначала освободил его от состояния повинности греху и смерти. Это состояние требует искупления, которое в целокупности Божественного плана предстает, таким образом, перед нами не как цель, а как негативное средство. Ведь спасен может быть только тот, кто является беспомощной добычей зла...

Искупление, самое средоточие домостроительства Сына, нельзя отделять от Божественного замысла в его целом. Он никогда не изменялся; целью его всегда оставалось совершенно свободное соединение с Богом личностных существ – людей и ангелов, ставших во всей полноте ипостасями космоса земного и космоса небесного. Божественная любовь хочет всегда одного свершения: обожения людей и через них – всей вселенной. Но после падения человека в исполнение Божественного замысла вносятся необходимые изменения – изменения не самой цели, а образа Божественного действия, Божественной “педагогике”. Грех разрушил первоначальный план – прямое и непосредственное восхождение человека к Богу. В космосе открылся катастрофический разлом; надо уврачевать эту рану и “возглавить” потерпевшую катастрофу историю человека, чтобы начать ее заново, – таковы цели искупления...

Долг, уплаченный Богу, и долг, уплаченный диаволу; два эти образа полноценны лишь вместе взятые для обозначения в существе своем непостижимого деяния, которым Христос вернул нам достоинство сынов Божиих. Богословие, обедненное рационализмом, не принимает этих предложенных отцами образов и неизбежно теряет космологическую перспективу подвига Христа. Но мы должны, напротив, расширять наше понимание искупления. Ведь в нем отнимается власть не только у демонов, но, в каком-то смысле, и у ангелов: во Втором Адаме Сам Бог непосредственно соединяется с человечеством, приобщая его к Своему безмерному превосходству над ангелами. Искупление есть реальность

величайшая, распространяющаяся на всю совокупность космоса как видимого, так и невидимого. “Суд над судом” примиряет падший космос с Богом. На кресте Бог простирает руки человечеству, и, как пишет святой Григорий Богослов, “несколько капель крови восстанавливают всю вселенную”» (13: 254, 280, 284).

Таким образом, перенесение смысла Боговоплощения с искупления человеческого рода на исцеление падшей природы является необоснованным.

Заметим также, что в предлагаемой выше концепции исцеления возникает еще один принципиальный вопрос: какое именно человеческое естество воспринял и исцелил Иисус Христос в Самом себе? Как утверждает профессор А. И. Осипов: «...Он воспринял естество греховное (в смысле первородного греха), т.е. воспринял то естество и то повреждение, которое было вызвано нарушением Заповеди» (19). Однако здесь, с учетом отсутствия единой терминологии в данной области, к сожалению, не понятно, о каком именно повреждении идет речь? Только ли о физическом повреждении (то есть повреждении, касающемся тела и заключающемся в его тленности, болезненности и смертности), то ли о физическом и духовном повреждении одновременно (то есть, в том числе и о помрачении образа Божия, или сердца, ума и воли, заключающегося в уклонении ко греху)? Иными словами, идет ли здесь речь о восприятии человеческим естеством Иисуса Христа лишь безукоризненных страстей (немощей) или одновременно как безукоризненных, так и укоризненных страстей?

С учетом очевидности того, что уврачевано (исцелено) может быть только воспринятое³⁰⁷, можно сделать вывод (в рамках положения о решающем значении исцеления Иисусом Христом в Самом Себе греховного человеческого естества) о восприятии человеческим естеством Иисуса Христа всех последствий первородного греха, именно для возможности их исцеления. Действительно, из Священного Писания известно, что тело воскресшего Иисуса Христа было преображено (изменено). Оно приобрело новые свойства, в частности: возможность проходить сквозь стены³⁰⁸, стало бессмертным³⁰⁹

и бесстрастным³¹⁰. В связи с этим, тем более, следовало бы предположить и изменение собственно духовного состояния человеческого естества Спасителя. Это обусловлено тем, что душа важнее тела, ибо: «по откровенному учению тело, по сравнению с душою, есть низшая составная часть человеческой природы. Без души оно мертво есть (Иак. 2: 26), есть прах, чем и было действительно до оживления душою и становится по разлучении души от тела (Еклл. 12: 7)» (40: 175); «... при сотворении самого человека прежде является тело, а потом уже, что драгоценнее (его) – душа» (свт. Иоанн Златоуст) (58: 105). Кроме того, как уже говорилось выше, именно духовное состояние прародителей в раю и определило, в том числе, физическое состояние как их самих, так и их потомков.

Однако в Писании ничего не говорится об изменении собственно духовного состояния человеческого естества Спасителя, в котором Его человеческая воля полностью подчинялась Его божественной воле. Как отмечает протоиерей Николай Малиновский: «Отцы VI-го Вселенского Собора определили, что должно исповедовать во Христе “две естественные воли и действия, согласно сочетавшие между собою для спасения рода человеческого”. Они существуют одна в другой и одна возле другой, не уничтожая друг друга и однако не противореча и не разноглася между собою, так как “человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле”, – существуют “нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно”» (10: 388. Кн. 1).

Кроме того, как показано в приложении 10, Иисусом Христом по человечеству были восприняты только безукоризненные немощи. Таким образом, перенесение смысла Боговоплощения с искупления человеческого рода на исцеление падшей природы Спасителем в Самом Себе, порождает, впрочем как и нравственная теория искупления в целом, вопросы, которые вряд ли могут быть решены в ее рамках.

Вместе с этим, восстановление (исцеление) падшего естества (падшей природы) человека имеет основополагающее значение в контексте его спасения. Патриарх Сергий

(Страгородский) пишет: «Церковь наша видит во Христе не пассивное лишь орудие умилоствления, а восстановителя нашего падшего естества и называет его вторым Адамом» (цит. по 45. Часть третья. О Боге в отношении Его к миру и человеку). При этом исцеление естества человека происходит в Таинствах Церкви³¹¹, представляющих собой «священное действие, через которое тайным образом действует на человека благодать,³¹² или что то же, спасительная сила Божия» (20: 59. См. «О десятом члене»).

Отметим также, что «важное место в понятии искупления занимает мысль о заместительном характере смерти Господа в смысле принятия Им на Себя греха мира, то есть всех тягостных последствий грехов всего человечества. “Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши” (Ис. 53, 5); “Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира” (Ин. 1, 29); “Я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию” (1Кор. 15, 3)³¹³.

В искупительной жертве открылось миру и Божественное правосудие и Божественное милосердие. О Божественном правосудии так говорит Святейший Патриарх Сергей (Страгородский): “Правда Божия обнаруживается и действует не так, что Бог для Своего удовольствия хочет мучения и смерти грешника, хотя бы этот последний и был способен к жизни, – а так, что Бог как именно Святой Носитель жизни и истины от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру (Быт. 1, 31) и осудил зло, как прямое отрицание Божественной жизни, на смерть и мучение. Поэтому всякое бытие, избирающее по своей воле (иначе не было бы правды, а произвол) зло, тем самым обрекает себя на определенную злу участь: грешник должен умереть. Этому-то непреложному закону вечной правды, осуждающей не грешника, а грех, руководящейся, следовательно, не чувством оскорбления и желанием отмщения, а именно нравственным достоинством бытия, – и была принесена Голгофская жертва, почему Господь Иисус Христос явился не простой, так сказать, вещественной платой за грехи людей., но именно Разрушителем власти дьявола над

человеком и Обновителем человеческого естества... Правда Божия не может противоречить любви, потому что она побеждается не желанием удовлетворения, исключаящим любовь, а прямой невозможностью, не отрицая Себя, даровать мир и жизнь беззаконию»» (25: 64, 65). «В искуплении рода человеческого смертью Христовою открывается чудная целесообразность, измышление и устройство которой возможно только всемогущей премудрости Божией. Воплотившийся Сын Божий приносит за людей совершеннейшее удовлетворение правосудию Божию, и Своими безмерными заслугами пред Богом, избавляет людей от всех заслуженных ими наказаний, приобретает им неоскудевающее обилие благодатных дарований, воссоздает человека не разрушая его, истребляет греховность не стесняя свободы грешника. Всякий ум возблагословляет и пред Божиею правдою, потребовавшею за человека такой великой жертвы, и пред любовью Отца небесного, не пощадившего для нас Своего Единородного, и пред Божиею премудростью, измыслившею такое чудное воссоздание падшего человека, и пред Божиим всемогуществом, приведшим в исполнение сие дивное дело» (237. Гл.: О искуплении Спасителем человека).

Однако «заместительный характер смерти Господа» вряд ли может сочетаться с нравственной теорией искупления в целом и ее вариантами, в частности.

Также необходимо отметить, что исцеление и спасение человеческого рода произошли только в потенции (см. «Послесловие»). Человечество автоматически не исцелилось и автоматически не спаслось. Ведь, как известно, для этого нужно соединение (синергия) двух волей: Бога и человека³¹⁴ (см. также по данному вопросу «Послесловие»). Вместе с этим, поскольку Бог всегда готов помочь человеку и стоит у дверей души его и ждет пока ему отворят (Отк. 3: 20), то именно в воле человека остается принять или отвергнуть эту помощь. Иначе говоря, принять Таинство Крещения, соединиться с Богом, начать праведную жизнь и наследовать Царство Небесное или продолжать утопать в обольстительных похотях, соединиться с

ними, вести грешную жизнь и наследовать мрачное царство ада.

При этом понятие искупительной жертвы Иисуса Христа совершенно не требует представления о Боге, как о некоем тиране, которому необходимо заплатить кровью собственного Сына за нанесенное оскорбление³¹⁵. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3: 16). Св. апостолы говорят об этом так: «Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2Кор. 5: 21); «И мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру» (1Ин. 4: 14); «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией» (Рим. 5: 1, 2).

Таким образом, в деле спасения человека участвуют все Лица Пресвятой Троицы³¹⁶, ибо: Отец послал Сына Спасителем миру (1Ин. 4: 14); Единородный Сын воплотился от Духа Святого и Марии Девы и соделался человеком (Символ веры) и грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды (1Петр. 2: 22–24); Дух Святой очистил Деву, даровал Ей силу для принятия и рождения божества Слова (5: 194), подает нам благодать для очищения, противления греху и спасения³¹⁷ (см. также по данному вопросу «Послесловие»).

Приложение 12. Почему Иисус Христос назван первенцем из умерших (первенцем из мертвых)

Святые апостолы Павел и Иоанн называют Иисуса Христа: первенцем из умерших (1Кор. 15: 20); первенцем из оживших (1Кор. 15: 22, 23); первенцем из мертвых (Кол. 1: 18; Откр. 1: 5). В православных молитвах говорится: «...сотвори державу мышцею Своею Господь, поправ смертью смерть. Первенец мертвых бысть...»³¹⁸ (Третьего гласа Стихиры на Господи воззвах. Тропарь).

Вместе с тем, в Библии приведены шесть поименованных случаев воскрешения из мертвых, произошедших до Воскресения Иисуса Христа. Из них три – из Ветхого Завета: воскрешение сына вдовы из Сарепты Сидонской (3Цар. 7: 17–23); сына Сонамитянки (4Цар. 4: 32–36); человека, тело которого коснулось костей пророка Елисея – ученика и преемника пророка Илии (4Цар. 13: 21). И три случая воскрешения – из Нового Завета: сына вдовы Наинской (Лук. 7: 12–15); дочери начальника синагоги Иаира (Лук. 8: 49–55); четырехдневного Лазаря (Ин. 11: 14, 38–44). Кроме того, также говорится о воскрешении в момент смерти Иисуса Христа непоименованных усопших святых, которые затем, выйдя из гробов по Воскресении Его, вошли во святой град и явились многим (Мф. 27: 50–53).

Однако в сказанном нет какого-либо несоответствия. Апостолы говорят о Воскресении Иисуса Христа в бессмертном теле. При Втором пришествии Христа мы все воскреснем в бессмертных телах³¹⁹. Апостол Павел пишет: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (1Кор. 15: 22, 23). В указанных же выше случаях воскрешения, тела людей оставались такими же смертными, как и ранее, при жизни.

Рассмотрим в данном вопросе еще один аспект. Как известно, ветхозаветный пророк Илия был взят Богом на небо живым: «В то время, как Господь восхотел вознести Илию в

вихре на небо, шел Илия с Елисеем из Галгала... Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо» (4Цар. 2: 1, 11). Аналогичное сказано и в отношении Еноха: «Верю Енох переселен был так, что не видел смерти; и не стало его, потому что Бог переселил его. Ибо прежде переселения своего получил он свидетельство, что угодил Богу» (Евр. 11: 5). Из этого можно предположить, что тела не познавших смерти и находящихся на небе Еноха³²⁰ и Илии, являются бессмертными. Такими, в которых мы все воскреснем, то есть – телами воскресения. Однако даже допущение этой возможности (возможности нахождения Илии и Еноха в телах воскресения до Воскресения Иисуса Христа) не противоречит указанному выше первенству Христа. Ибо Спаситель был первым воскресшим из мертвых в бессмертном теле – первенцем из умерших, первенцем из мертвых, а Енох и Илия не видели смерти.

Приложение 13. К вопросу о всеобщем воскресении³²¹

Св. Иоанн Дамаскин по данному вопросу говорит: «Верим же и в воскресение мертвых. Ибо оно истинно будет, будет воскресение мертвых. Но говоря о воскресении, мы представляем себе воскресение тел. Ибо воскресение есть вторичное воздвижение упавшего; души же, будучи бессмертными, каким образом воскреснут? Ибо если смерть определяют как отделение души от тела, то воскресение есть, конечно, второе соединение души и тела и вторичное воздвижение разрушившегося и умершего живого существа. Итак, само тело, истлевающее и разрушающееся, оно само воскреснет нетленным...» (5: 339).

Здесь может возникнуть вопрос: Если души праведников и грешников и сейчас находятся, соответственно, в раю и аду, то в чем тогда состоит смысл всеобщего воскресения (то есть соединения тел умерших с их душами)? Ведь души и так уже получили и продолжают получать награду или наказание по делам человека при его земной жизни.

Ответ на этот вопрос заключается в следующем: «... Если только одна душа упражнялась в подвигах добродетели, то одна только она и будет увенчана. И если одна только она постоянно пребывала в удовольствиях, то по справедливости одна только она была бы и наказываема. Но так как ни к добродетели, ни к пороку душа не стремилась отдельно от тела, то по справедливости то и другое вместе получают и воздаяние...» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 340).

Аналогичного мнения придерживается и священномученик епископ Горазд: «Полную награду и полное наказание не получают люди сейчас же после частичного суда над ними, но только после Суда последнего, так как участие в наградах и наказаниях должны принять по справедливости не только душа, но и тело, а это произойдет только после всеобщего воскресения... Полная оплата настанет на последнем Суде, что видно из слов апостола Павла, что в день оный, т. е. в день

всеобщего Суда, даст ему Господь, праведный Судия, венец правды (2Тим. 4: 8)» (233: 70, 115).

Архиепископ Антоний (Амфитеатров) пишет об этом так: «Цель всеобщего воскресения тела есть та, чтобы будущую вечную жизнь, к которой предназначена и для которой искуплена Христом Спасителем душа человеческая, разделяло бы с нею и тело, обновленное через смерть и воскресение. Ибо тело не есть только мертвое орудие человека, но существенная половина его состава, и справедливость требует, чтобы, если душа будет наслаждаться блаженством за добрые дела, – и тело разделяло бы с нею сие блаженство, как верный и усердный сотрудник ее в оных; если же душа осудится на вечные мучения за злые дела, – и тело участвовало в нем, поскольку всегда имеет деятельное участие в злых делах человека, и таким образом воздаяние человеку было полное. Посему Апостол говорит: ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, – доброе или худое (2Кор. 5: 10)» (8: 263). «... Общий Судия придет со славою воздать каждому по делам его» – читаем мы в утренних православных молитвах (молитва 5-я, св. Василия Великого).

О полноте расплаты за дела земные именно по воскресении говорит и иеромонах Серафим (Роуз): «... Тогда (после всеобщего воскресения – П. Д.) частичная радость и слава, которую даже ныне знают души на Небе, сменится полнотой радости нового творения, для которой был создан человек» (193: 211). Протопресвитер Михаил Помазанский полагает, что «И с телесной смертью человека не навсегда прекращается связь души с телом. Настанет некогда время, когда тела человеческие восстанут в обновленном виде и опять соединятся навсегда со своими душами, чтобы получить участие в вечном блаженстве или мучении, соответственно тому, что при участии тел совершено было людьми доброго или худого в течение земной жизни (2Кор. 5:10)» (41: 104). По словам св. Исаака Сирина: «вечная судьба человека не может определится раньше воскресения тела, потому что телу наравне

с душой надлежит выбрать и определить вечную участь человека» (цит. по 241: 105).

Таким образом, поскольку душа человеческая (духовная субстанция) и человек (духовно-вещественная субстанция) не являются тождественными существами, то окончательное воздаяние за добродетели и грехи данного человека должен, по суду справедливости, нести именно этот же человек в соответствии со своими делами при жизни, а не одна его душа. Иными словами, отдельная, хотя и самостоятельная часть человека – душа не может нести полную ответственность за дела всего человека в целом. Именно поэтому частный суд (после физической смерти человека) не является окончательным судом. Здесь еще нет всей полноты награды или наказания и возможно улучшение состояния души. Однако не по собственному ее желанию и не через свои мучения, а по определенной помощи извне, причем это относится не ко всем душам вообще, а только к тем из них, которые своей жизнью на земле (в соединении с телом) создали предпосылки к этому.

«...Как для скончавшихся в нечестии и нераскаянности и совершенно погасивших в себе дух Христов (1Сол. 5: 19) ничего не помогут никакие молитвы живущих еще братьев, подобно тому, как ничего не могут сделать для оживления гнилых семян, потерявших начало растительной жизни, ни влияние солнца, ни благорастворенный воздух, ни питательная влага...

Блж. Августин говорит: “Ни мало не должно сомневаться, что молитвы Святой Церкви, спасительное жертвоприношение и милостыни приносят пользу умершим, – но лишь тем, которые прежде смерти жили так, чтобы после смерти все это могло быть для них полезно. Ибо для отшедших без веры, споспешествуемой любовью, и без общения в таинствах напрасно совершаются ближними дела того благочестия, коего залога они не имели в себе, когда находились здесь, не приемля или всуе приемля благодать Божию, и сокровиществуя себе не милосердие, гнев. Итак не новые заслуги приобретаются для умерших, когда совершают за что-либо доброе знаемые, а только извлекаются последствия из прежде положенных ими начал (слово 172)”.

Св. Иоанн Дамаскин пишет: “Каждый человек, имевший в себе малую закваску добродетелей, но не успевший превратить оную в хлеб, – поскольку, несмотря на свое желание, не смог сего сделать или по лености, или по беспечности, или потому, что отлагал со дня на день, и сверх чаяния постигнут и пожат кончиною, – не будет забыт праведными Судиею и Владыкою, но Господь по смерти его возбудит его родных, ближних и друзей, направить мысли их, привлечет сердца и преклонит души к оказанию ему пособия и помощи... А тот, кто вел жизнь порочную, которая была вся усеяна тернием и исполнена скверн и нечистот, который никогда не внимал совести, но с беспечностью и ослеплением погружался в мерзость похотей, удовлетворяя всем желаниям плоти и нимало не заботясь о душе, – которого все мысли заняты были плотоугодием и который в таком состоянии постигнут кончиною, – сему никто не прострет руки, но так будет с ним поступлено, что ему не попадут помощи ни супруга, ни дети, ни братия, ни родственники, ни друзья: поскольку, Бог не призрит на него (слово об усопших в вере)”...

По учению православному, души очищаются от грехов и заслуживают от Бога помилование не сами собою и не через свои мучения, но по молитвам Церкви, силою бескровной жертвы, и эти-то молитвы не только помогают страждущим, облегчают их участь, но и освобождают их от мучений (Православное исповедание, ч. 1, ответ на вопрос 64)» (93: 209, 236).

О человеке или гимн венцу Божиего творения

«...Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских, все, преходящее морскими стезями...» (Пс. 8: 5–10).

«Итак, кто может достойно оценить благородство этого существа (человека), соединяющего в себе самом смертное с бессмертным и совмещающего разумное с неразумным, представляющего своей природой образ всего творения и потому называемого «малым миром», удостоенного столь великого примышления (благоволения) Божия, что ради него – все: и настоящее, и будущее, ради него и Бог соделался человеком, – переходящего в нетление и избегающего смертности? Созданный по образу и подобию Божию, он (человек) царствует на небе, живет со Христом, есть дитя Божие, обладает всяким началом и властью. Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, пребывает созерцанием на небе, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря, с пренебрежением относится к диким зверям и большим рыбам; человек преуспевает во всякой науке, искусстве и знании, с отсутствующими, по желанию, беседует посредством писем, нисколько не затрудняемый телом, предугадывает будущее; над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и с Богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами; исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо Божие, делается домом и храмом Божества – и всего этого достигает посредством добродетели и благочестия ... Итак, зная какого благородства мы причастны, (зная) что мы составляем небесное растение, не посрамям нашей природы, не окажемся недостойными столь великих дарований и не лишим сами себя толикой власти, славы и блаженства, променяв наслаждение

всем вечным на кратковременные и незначительные удовольствия: наоборот, через добрые дела, воздержание от пороков и благонамеренность, чему наиболее содействует обыкновенно Божество, и через молитвы будем охранять наше благородство» (Немесий, епископ Эмесский) (33: 35, 36).

«Высоко достоинство человека. Смотри, каковы небо, земля, солнце и луна: и не в них благоволил успокоится Господь, а только в человеке. Поэтому человек драгоценнее всех тварей, даже, осмелюсь сказать, не только видимых, но и невидимых, то есть служебных духов. Ибо об Архангелах Михаиле и Гаврииле не сказал Бог: сотворим по образу Нашему и подобию (Быт. 1: 26), а сказал об умной человеческой сущности, разумею бессмертную душу» (прп. Макарий Великий) (99: 149, 150).

«Итак, Бог сотворил человека непричастным злу, прямым, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами, как бы некоторый второй мир – малый в великом, другого Ангела...» (прп. Иоанн Дамаскин) (5: 152).

«Что иное сотворено по образу Создателя? Спрашивает св. Василий Великий. Кому иному даны начальство и власть над всеми тварями, живущими в водах, на суше и в воздухе? Не много ниже он ангельского чина, и то по причине соединения с земным телом. Он создан по образу Творца, почтен паче неба, паче солнца, паче звездных сонмов. Какой образ Творца имеют в себе солнце, или луна, или прочие звезды...» (протоиерей Григорий Дьяченко) (11: 77).

Религиозно – философская серия «Очерки православной антропологии»

Приведенными ниже тематическими цитатами мы хотим дополнительно обратить внимание благочестивого читателя на важность изучения устройства человека (его состава, взаимодействия частей, соотношения духовных сил и их проявлений) в целом и себя самого, в частности. Иначе говоря, на важность изучения православной антропологии. Ибо установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить (свт. Феофан Затворник).

«Славлю Тебя, потому что я дивно устроен. Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознает это» (Пс. 138: 14).

«Уж как же иначе человеку и жить, как не так, как он устроен. Установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить. Мне думается, что многие потому и не живут, как должно, что думают, будто правила о сей достодолжной жизни навязываются совне, а не исходят из самого естества человека и им не требуются. Если б были уверены, что так есть, не стали бы поперечить им и отступать от них» (свт. Феофан Затворник) (2: 19).

«Мы склонны изучать небо тщательнее, чем себя самих. Не пренебрегай же чудом, заключенным в тебе. Ты убежден в своей незначительности, но дальнейшее рассуждение раскроет твое величие. Вот почему мудрый Давид, прекрасно умеющий познавать самого себя, сказал “Дивно познание Тебя через меня” (Пс. 138: 6). Чудесным образом я пришел к познанию Тебя. Каким же образом через меня? Дивно познание Тебя через меня. Познавая всю свою сложность и то, с какой мудростью устроено мое тело, а через это крохотное создание постиг великого Творца» (свт. Василий Великий) (23. Беседа 10).

«Я знаю, что познание себя самого и познание Бога моего с Его делами – необходимее всех знаний» (св. праведный Иоанн Кронштадтский) (128: 613).

«... Если желаешь познать Бога, прежде познай самого себя, из собственного твоего строения, из собственного твоего состава, из того, что внутри тебя самого; пристально взглядишь, как бы в некоторое зеркало, в собственную душу; рассмотри ее строение, и ты увидишь себя самого созданным по образу и подобию Божию» (прп. Анастасий Синаит со ссылкой на одного мудреца) (65: 16).

«Кто познал себя, тому дается ведение всего; потому что познать себя есть полнота ведения о всем» (св. Исаак Сирин) (цит. по 1: 6,7).

«Как драгоценна душа человеческая! Она дороже всего мира со всеми его сокровищами и благами. Но страшно подумать, как мало понимаем мы достоинство бессмертной души своей» (прп. Амвросий, старец Оптинский) (цит. по 205: 81).

«Конечная же цель христианской антропологии – указать человеку путь спасения от того, что искажает его подлинный образ, и направить человека по пути духовного возрастания и соединения со своим Творцом, по образу Которого он создан» (митрополит Минский и Слуцкий Филарет, патриарший экзарх всея Беларуси, председатель Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви) (103: 17).

О святоотеческом богословии

“Святые отцы в большинстве случаев не оставили нам системы своего богословствования. Наша методология была им не известна, и склад их мышления был иной... Изучение святых отцов в значительной степени сводится к изложению их мыслей в рамках привычной для нас школьной системы. Этого требует педагогическая мудрость. Но нельзя при этом «стилизовать» отцов под наши понятия. Нельзя, ища привычных методологических приемов навязывать отцам наши выводы и ограничивать их нашими предпосылками. Отцы, если и не знали многого, что стало известно нам, все же были глубже в своих прозрениях. Мы можем и должны, излагая отцов, говорить привычным для нас ученым языком, но до конца понять глубину отцов мы сможем, только если приобщится к их духовному опыту и будем духовно подвизаться в том же, в чем подвизались и они, а не только схоластически, теоретически их изучать” (архимандрит Киприан (Керн)(цит. по 72: 4).

«Итак, под познанием Истины христианские мудрецы разумели не теоретическое познание, добываемое и усвояемое силами формального мышления, а некоторое особое проникновение, вхождение в потустороннюю область вечной Истины, выражающее в подаваемом свыше “благодатном ощущении” ее, в осиянии и озарении души чрез “прикосновении” к ней Само-Истины. Здесь не – чувственный опыт науки, не интеллектуальное умозрение философии, а мистическое восприятие и конкретное созерцание мира потустороннего...

Надлежит нам, – говорит преподобный (Симеон Новый Богослов – П. Д.), – со всем усердием, тщанием и вниманием, со всею бдительностью и многими молитвами, блюстись, чтобы не напасть на какого-либо прелестника, или обманщика, или лжеапостола, или лжехриста, но обрести руководителя истинного и боголюбивого, который имел бы внутри себя Христа и точно знал учение, правила и постановления св. Апостолов и догматы св. отцов, или, лучше сказать, который бы знал волю и тайны Самого Владыки и Учителя Апостолов – Христа. Такого

учителя надлежит нам взыскать и обрести, который сначала слышал бы все это в слове и научился тому со слов, а потом научен был всему таинственно воистине Самим Утешителем-Духом чрез деяние и опыт; так, чтобы и он сподобился услышать от Самого Христа Господа, научившего Апостолов: “Вам дано знать тайны Царствия Небесного” (Мф. 13: 11)» (М. А. Новоселов) (73: 20, 21).

«Познание истины в Православии возможно, как писал, цитируя В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосев, лишь “как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усвояющей Истину. А на вершине познания находятся не ученые и философы, а святые. И путь восхождения один: это лестница христианского подвига”» (77: 475 со ссылкой на: «Русская философия. – Лосев. А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 76–77. (Источник цитаты: В. Ф. Эрн. Г. С. Сковорода. М., 1912. С. 20–21).

«... Личная святость далеко не всегда обеспечивает богословскую безупречность суждений того или иного автора. История Церкви знает немало случаев, когда авторы богословских сочинений, причисленных к лику святых, высказывали сомнительные или даже ошибочные мнения. В связи с канонизацией сонма новомучеников и исповедников Российских Архиерейский Собор 2000 года даже сделал специальное разъяснение по данному вопросу, подчеркнув, что сам факт канонизации того или иного новомученика не означает неопровержимого возведения всего им написанного и сказанного в ранг святоотеческого богословия.

Что касается правильности учения, то здесь, опять же, необходимы уточнения. Отцы Церкви были выразителями церковного Предания, и в этом смысле их писания являются своего рода эталоном, “точным изложением православной веры”: на их учение мы ориентируемся, с ним сверяем свои взгляды и суждения. Однако в святоотеческих писаниях следует отличать то, что говорилось их авторами от лица Церкви и что выражает общецерковное учение, от частных богословских

мнений (так называемых теологуменов). Частные мнения не должны отсекаются для создания некоей упрощенной “суммы богословия”, для выделения некоего “общего знаменателя” православного догматического учения. В то же время частное мнение, авторитет которого основывается на имени человека, признанного Церковью в качестве Отца и учителя, не освящено соборной рецепцией церковного разума, а потому не может быть поставлено на один уровень с мнениями, такую рецепцию прошедшими. Частное мнение, коль скоро оно выражено Отцом Церкви и не осуждено соборно, входит в границы допустимого и возможного, но не может считаться общеобязательным для православных верующих...

Поражает также смелость святых Отцов, их дерзновение: они не боялись ставить самые трудные вопросы и искать на них ответы. Отцы Церкви всегда опирались на своих предшественников, но никогда не ограничивались бездумным повторением того, что унаследовали от прошлых веков. Даже если на обсуждение выносился вопрос, уже неоднократно обсуждавшийся в прошлом, вопрос, по которому было вынесено соборное суждение Церкви, Отцы были готовы в каждую эпоху рассматривать его по-новому, под другим углом зрения, и подчас давали на него новый ответ. Мнения одних Отцов уточнялись другими Отцами: это был непрерывный творческий процесс, неотъемлемой частью которого являлось богословское дерзновение» (епископ Илларион (Алфеев) (26: 13–15. См. «Богословие митрополита Сурожского Антония в свете святоотеческого Предания»).

Примечания

¹ - 1-й выпуск – Добросельский П. В. О первородном грехе и искусственном зарождении. – Киев: Оранта, 2007. – 228 с.; 2-й выпуск – Добросельский П. В. О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении. – М.: Благовест, 2008. – 496 с.; 3-й выпуск – Добросельский П. В. Общие аспекты психики или введение в православную психологию. – М.: Благовест, 2008. – 352 с.; 4-й выпуск – Добросельский П. В. Супружеские отношения и грань греха. – М.: Благовест, 2009. – 299 с.

² - Под духовностью здесь понимается не отношение к светским знаниям, не информированность в различных науках, не количество прочитанных книг и просмотренных фильмов, а отношение к религии, к религиозной вере, к Богу. Иначе говоря, взаимоотношения с Богом. В. Невярович по данному вопросу пишет: «Ошибочным является бытующее понятие о том, духовный человек – это есть лишь высокоинтеллектуальный человек или что духовная жизнь заключается в слушании музыки, чтении светских книг или посещении театров и музеев. Вовсе нет. Все это имеет, по большей части, отношение к душевной, но никак не духовной жизни, которая, напротив, может (и обычно бывает) быть лишена всего этого, но целиком подчинена и наполнена иными целями и смыслом» (3: 15).

³ - Очерки – ... частое заглавие специального научного труда, состоящего из исследования ряда взаимно связанных вопросов» (4: 1034. См. «Очерки»).

⁴ - Например: «И покрыло облако скинию собрания, и слава Господня наполнила скинию (Исх. 40: 34); «Пойте славу имени Его, воздайте славу, хвалу Ему» (Пс. 65: 2); «Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его» (Сир. 17: 7, 8).

⁵ - Например: «И внезапно явилось с Ангелом многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: слава в вышних Богу...» (Лк. 2: 13,14); «...

прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1Кор. 6: 20).

⁶ - Например: «... и узнают Египтяне, что Я Господь, когда покажу славу Мою на фараоне...» (Исх. 14: 18); «... Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» (Пс. 49: 15); «Я Господь, это – Мое имя, и не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам» (Ис. 42: 8); «... каждого кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил» (Ис. 43: 7); «Этот народ Я образовал для Себя; он будет возвещать славу Мою» (Ис. 43: 21); «Ибо Я знаю деяния их и мысли их; и вот, приду собрать все народы и языки, и они придут и увидят славу Мою (Ис. 66: 18); «...Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь» (Мф. 6: 13); «Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими...» (Мф. 16: 27); «Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою» (Мк. 13: 26); «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17: 4, 5).

⁷ - «Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благодатию, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью...» (2Пет.1: 3, 4).

⁸ - Отличие побуждения (причины) какого-либо действия от цели (предназначения) этого действия можно проиллюстрировать и на обычном житейском примере: когда родители оплачивают своему ребенку обучение в ВУЗе, то собственно причиной этой оплаты является любовь к своему чаду, побуждающая желание сделать ему добро, в данном случае, оплатить обучение. Непосредственной же целью данного действия (оплаты обучения) является получение ребенком определенных знаний и соответствующего диплома.

⁹ - О понятиях «создание», «творение» и т. п. см. ч. 1, разд. 2.1.

¹⁰ - Слово «Ангел», включая производные от него формы, встречается в канонических книгах Библии 458 раз. Вместе с этим, «известно, что священный Бытописатель, изображая творение мира, не сказал ясно о происхождении ангелов» (6: 383). В Библии о появлении ангелов говорится уже в прошедшем времени, как о сотворенном воинстве небесном, например: Так совершены небо и земля и все воинство их (Быт. 2: 1); Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их (Пс. 32: 6).

¹¹ - «... Но материя под воздействием животворящего духа Божия становится способной к движению, то есть к изменению своих форм. Она становится пластичной и в этом отношении подобна жидкости, которая принимает форму любого содержащего ее сосуда. Вода есть древний символ текучести и изменчивости. Но, не имея собственной постоянной формы, она, тем ни мене, всегда остается сама собой. Тем самым она служит символом неизменного первовещества, из которого возникают все формы. В этом-то смысле она и именуется в данном тексте символическим словом “маим” – “воды”. Итак, в Прологе Книги Бытия слово “Земля” (“Арец”) есть первый символ материи, обозначающий ее постоянство. Слово “воды” (“маим”) есть второй ее символ, обозначающий ее изменчивость. Дух Божий реет над “водой”, то есть над материей, способной принимать любые формы» (15: 83).

¹² - «Когда настало время для начала творческой деятельности, над темным бесформенным веществом прогремело слово Божие “да будет свет. И стал свет”» (18: 33).

¹³ - «В философских творениях Отцов Церкви главным образом – Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского – часто встречаем объяснение выражения в начале в том смысле, что Бог творит мир из небытия, давая тем самым начало времени. Времени нет вне мира... Только с началом существования неба и земли как совокупности всего существующего возможно течение времени в нашем обыденном понимании как совокупности хронологических перемен всего происходящего на небе и земле» (22: 62). «Первоначальное мгновение, о котором говорит 1-й стих Бытия, – это точка, в

которой соприкасается вечная Божественная воля с тварным миром. Отныне мир возникает и изменяется, его изменение и порождает время. “Время от создания неба и земли исчисляется”, – говорит преподобный Максим Исповедник. И без мира нет времени, так как в вечности нет длительности и последовательности. “Ибо что такое время, – спрашивает блаженный Августин, – как не разные преемственные и последовательные перемены, которым с безусловной необходимостью подвергаемся все мы и весь мир”. Если бы не было этих перемен, то есть если бы не было тварей, в которых они происходят, то не было бы и самого времени. Времени до происхождения тварей, вообще, не было, явилось же оно только с тварями, поэтому правильно говорить, что Бог сотворил мир не во времени, а вместе со временем» (16: 173). «Само время получило свое начало от сотворения мира: до того была вечность. И Священное Писание говорит: чрез Которого (Сына Своего) и веки сотворил (Евр. 1: 2): слово веки имеет здесь значение “времени”; можно сказать поэтому: мир сотворен одновременно со временем» (41: 87). Приведем и другое мнение по данному вопросу: «Праматерия (материальная основа, из которой возник весь мир – П. Д. См. 16: 190, 191) пребывала в некоем текучем и вневременном состоянии» (16: 191).

¹⁴ - Заметим, что физика с большим успехом изучает бесплотные и невещественные объекты: различные излучения, поля и волны.

¹⁵ - П. Д.: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой» (Быт. 1: 31).

¹⁶ - Ср. с: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим. 1: 20).

¹⁷ - «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7).

¹⁸ - «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...» (Быт. 1: 27); «... Кто прольет кровь

человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9: 6); «По природе их (людей – П. Д.), облек их силою и сотворил их по образу Своему...» (Сир. 17: 3); «Итак муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия...» (1Кор. 1: 7).

¹⁹ - «Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их... (Быт. 5: 1, 2). «Им благословляем Бога и Отца, и им проклинаяем человеков, сотворенных по подобию Божию» (Иак. 3: 9).

²⁰ - «Это – совет в Самом триипостасном Боге, то есть между лицами Св. Троицы...» (10: 226. Кн. 1).

²¹ - «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...» (Быт. 1: 26).

²² - Здесь два различных понятия «образ Божий» и «подобие Божие» в человеке объединены в одно – «подобный Богу образ в человеке» или «подобие образа Божия в человеке», что, по нашему мнению, не совсем правомерно. Это обусловлено тем, что хотя «образ» и «подобие» и обозначают определенное сходство с Богом, однако это сходство различное (относится к различным типам). При этом «подобие» представляет собой более полное сходство с Богом, чем «образ» (об этом сказано ниже в основном тексте).

²³ - Эти способности присущи душе, как отделенной от тела, так и соединенной с ним, причем во втором случае данные способности души проявляются только при определенном состоянии тела, а именно при его здравии. См. об этом подробнее в работе 43.

²⁴ - О бессмертии тварей см. сн. 110.

²⁵ - Подробнее о данном вопросе см. ч. 2, гл. 4.

²⁶ - См. сн. 20.

²⁷ - См. сн. 19.

²⁸ - См., например, 29: 113; 74: 159, 160; 46: 63, 64; 47: 64–72; 48: 95–100.

²⁹ - См., например, 29: 112, 113; 74: 157–159; 46: 62, 63; 47: 48–64.

³⁰ - См., например, 74: 592; 47: 329–341.

³¹ - См., например, 47: 241–252; 49: 23.

³² - Например, в 3Цар. 17: 21, 22 и Лк. 8: 54, 55 слова «душа» и «дух» имеют одинаковое значение, а именно, значение некой субстанции, оживляющей тело, которая может выходить из тела и повторно возвращаться в него.

³³ - Мы здесь даем лишь самые общие обозначения ума, сердца и воли, не уточняя содержания (определения) этих терминов и не проводя их анализ в православной антропологии и религиозной философии. Это предполагается сделать в отдельной работе, специально посвященной данной проблеме.

³⁴ - См. об этом подробнее Прил. 2.

³⁵ - «В человеке надо различать душу и дух... О чем ни станешь рассуждать – всегда приходишь к тому заключению, что человек обладает духом, которого истинная жизнь есть жизнь в Боге» (62: 346, 347).

³⁶ - «Ибо Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось» (Пс. 32: 9); «Господи! кто подобен Тебе, избавляющего слабого от сильного, бедного и нищего от грабителя его?» (Пс. 34: 10; «Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах» (Пс. 134:6); «Я – Господь, сказал – и сделал» (Иез. 36: 36); «Запретит Он морю – и оно высыхает и все реки иссякают; вянет Васан и Кармил и блекнет цвет на Ливане. Горы трясутся пред Ним и холмы тают, и земля колеблется пред лицом Его и вселенная и все живущие в ней. Пред негодованием Его кто устоит? И кто стерпит пламя гнева Его? Гнев Его разливается как огонь; скалы распадаются пред Ним» (Наум. 1: 4–6).

³⁷ - Вместе с этим ангелы считаются существами более высшими, чем человек, как по своей природе вообще, так и по своим уму и могуществу, в частности (см. сн. 71).

³⁸ - Для удобства чтения наши комментарии к высказываниям С. Л. Франка приведены более узким столбцом.

³⁹ - П. Д.: «Традиционное богословие» полагает учение о сотворении Богом мира и человека не «мифологической формой библейского рассказа», а рассказом о реальном историческом

событии. «Учение о шестидневном сотворении Богом мира является существенной частью догматического вероучения Церкви, которое исповедовали христиане от древности. Мученики шли на смерть за своего Единого в Троице Бога – Творца и Искупителя. Так, великомученица Екатерина была научена святым старцем, своим наставником “всем тайнам истинной веры христианской, начиная от сотворения мира и создания праотца Адама и до второго пришествия на Землю Владыки Христа”. Подобных свидетельств можно собрать в жития Святых Божиих угодников десятки и сотни. Отметим некоторые вероучительные определения Православной Церкви... Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной, принятое на Ясском Соборе 1645 года, при участии четырех восточных Патриархов: “Поелику Он (Бог) сотворил весь мир в шесть дней из ничего, а в седьмой день почил от дел Своих, то и освятил оный дабы и люди, оставив сей день все дела свои, благословляли и прославляли Бога, вспоминая те благодеяния, которые Он даровал нам чрез сотворение мира”. Этот текст является Символической книгой православной Церкви» (14: 9).

⁴⁰ - «В канонических книгах Ветхого и Нового Завета эта формула нигде не встречается. Она употреблена мимоходом, в случайной связи, только в позднейшей, неканонической 2-й книге Маккавеев (2Мак. 7: 28). В качестве догматической доктрины она выражена впервые у Иринея в борьбе против гностического дуализма. Слово “бара” (“сотворил”) в 1-м стихе книги Бытия в буквальном смысле означает “вылепил”, “сформировал”*. Во втором стихе описывается, что Дух Божий “высиживает”, т. е. каким-то органическим процессом формирует, мир из хаоса, который, очевидно, предполагается предсуществующим» ** (см. сн. 1 в 71: 417).* П. Д.: Такие действия как «вылепил» и «сформировал» обозначают не словом «бара», а словом (яцар) (см. ниже). Слово «бара» означает то, что было создано без использования чего-либо ранее существовавшего (т. е. то, что было создано «из ничего», или сотворено).** П. Д.: Здесь, по видимому, речь идет о «первобытном бесформенном веществе», названным в Быт. 1: 1

землю, которое в дальнейшем преобразовывалось. Однако, «первобытное вещество» не являлось «предсуществующим» акту творения, а само было сотворено Богом в начале творения (иначе говоря, само являлось актом начального творения), о чем говорится в Быт. 1: 1. Именно сотворение неба и земли и было первым изменением, произошедшим в мире. С этого первого изменения и началось собственно время.

⁴¹ - «Имманентное – внутренне, присущее тому или иному предмету, явлению или процессу свойство (закономерность)…» (69: 204).

⁴² - «Трансцендентный – термин, в поздней схоластике означавший наиболее общие, “выходящие за пределы” индивидуальных свойств характеристики предметов, такие. как “вещь”, “сущее”, “истинное”, “благое”, “единое”. Кант термином “трансцендентный” обозначал то, что выходит за пределы возможного опыта (например, Бог, душа, бессмертие)» (69: 579).

⁴³ - «Промысл Божий – божественная деятельность в мировой жизни, сохраняющая мир и направляющая его к предназначенной ему цели бытия; непрерывное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Господь сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, вспомоществует всякому добру, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает и обращает к добрым последствиям…» (86: 1919). «Промысел Божий, провидение (лат. providential – предвидение) – деятельность Бога, направляющая весь ход событий в сотворенном Им мире. Благонаправленность промысла – одно из основных положений христианства. Промысел Божий сохраняет создания, направляет их ко благу... (78: 204. См. «Промысел»).

⁴⁴ - «Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле» (1Ин. 5: 19).

⁴⁵ - О совершенстве созданного человека см. гл. 2.

⁴⁶ - Совершенство созданного Богом мира понимается не как его конечное обожение, а как наличие в нем совокупности определенных качеств, необходимых для достижения этого обожения. Но чтобы необходимые условия стали достаточными

к ним нужно добавить еще и благую свободную волю разумных существ. Профессор В. Н. Лосский говорит: «Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две – для того, чтобы образ стал подобием. Любовь Бога к человеку так велика, что она не может принуждать, ибо нет любви без уважения» (13: 97, 244).

⁴⁷ - «Само бытие мира есть не что иное, как продолжающееся его творение – только так можно понять и человеческую и космическую историю» (71: 422).

⁴⁸ - Данное изречение приписывается св. благоверному великому князю Александру Невскому.

⁴⁹ - Необходимо отметить, что в гл. «Оправдание веры» С. Л. Франк практически сам отвечает на свой вопрос о несоответствии всемогущества Божьего и несовершенства мира: «Но если бы мы автоматически творили добро и по природе были разумны, если бы все кругом нас само собой и с полной, принудительной очевидностью свидетельствовало о Боге, о разуме и добре, то все сразу стало бы абсолютно бессмысленным. Ибо “смысл” есть разумное осуществление жизни, а не ход заведенных часов, смысл есть подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего “Я”, а наше “Я” немыслимо вне свободы, ибо свобода, спонтанность требуют возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает, что не все идет гладко “само собой”, что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград. Царство Божие, которое получалось бы совсем “даром” и было бы раз навсегда predetermined, совсем не было бы для нас Царством Божиим, ибо в нем мы должны быть свободными соучастниками божественной славы, сынами Божиими, а тогда мы были бы не то что рабами, а мертвым винтиком какого-то необходимого механизма. “Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его”, ибо в этом усилии, в этом творческом подвиге -- необходимое условие подлинного блаженства, подлинного смысла жизни» (71: 99).

⁵⁰ - «В библейском оригинале, в рассказе о сотворении мира и человека (Быт. 1–2), используются в различных

контекстах для описания творческой деятельности Бога четыре глагола: *барá*, этимологически, по-видимому, восходящий к прасемитскому глаголу со значением “отрезать, резать”; *яцáр* (здесь только о человеке), этимологически, по-видимому, восходящий к прасемитскому глаголу со значением “лепить из глины”; *банá* (здесь только о женщине), восходящий к глаголу со значением “строить”, но также и “родить”, и *асá* – обобщенный глагол со значением “делать”» (см. примечание 1 в 26: 390).

⁵¹ - Ниже, в разделе 2. 2. 2, мы вернемся к рассмотрению вопроса об определении термина «творить».

⁵² - «Ибо мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела...» (Еф. 2:10); «Ибо всякое творение Божие хорошо...» (1Тим. 4: 4).

⁵³ - Например: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1); «... и жезл сей возьми в руку твою: им ты будешь творить знамения» (Исх. 4: 17).

⁵⁴ - «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 27); «Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека...» (Быт. 5:1); «...мужчину и женщину сотворил их...» (Быт. 5:2). См. также: Быт 6: 7; Втор. 4: 32; 26: 19; Пс. 88: 48; 89: 47; 100: 3; 119: 73; Еккл. 7: 29; Ис. 43: 1, 7; 44: 24; 45: 12; 54: 16; Иер. 27: 5; Мф. 19: 4; Мк. 10: 6; Мал. 2: 10; Иак. 3: 9; Сир. 17: 3.

⁵⁵ - «И создал Господь Бог человека из праха земного...» (Быт. 2: 7); «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» (Быт. 2: 8); «...по подобию Божию создал его...» (Быт. 5: 1); См. также: Быт. 2: 22; 6: 6; 9: 6; Сир. 17: 1; 1Тим. 2: 13.

⁵⁶ - «Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их...» (Быт. 5: 1, 2).

⁵⁷ - Например, «...Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и всё, что в них!» (Деян. 4: 24); «...в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них...» (Исх. 20: 11); «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо...» (Быт.2: 4).

⁵⁸ - Такого же мнения, как следует из 16: 212, придерживается и свт. Кирилл Александрийский.

⁵⁹ - Это следует из слов святителя о том, что живое тело, созданное из персти земной, имело до вдуновения Божиего душу животную (62: 344. Данные слова приведены ниже в основном тексте). Иначе говоря, душа, оживляющая тело, не была получена от вдуновения Божиего и, следовательно, была создана из праха земного. Архимандрит Иоанн (Крестьянкин) по данному вопросу пишет: «Епископ Феофан Затворник также (имеется в виду также как и прп. Серафим Саровский – П. Д.) считает, что душа человека, как и души животных и растений, создана из праха земного, и будучи сходной с душами животных, все же в значительной степени превосходит их в силу сочетания ее с Духом, вдунутым в лицо человека Богом при завершении творения» (63: 125, 126).

⁶⁰ - «Бытие из существа Божия может быть только Божественным и вечным» (41: 63). Заметим, что «бытие из существа Божия» является, по своей сути, рождением. Ибо рождение «... состоит в том, что из существа рождающего выводится рождаемое, подобное по существу» (5: 88).

⁶¹ - «Ибо надлежало, чтоб прежде была создана постигаемая только умом сущность (невидимая природа – ангелы – П. Д.) и при таких обстоятельствах – сущность, воспринимаемая чувством (земной мир – П. Д.) и тогда этот самый человек, состоящий из той и другой» (5: 121). «...Бог сотворил духовную (невидимую – П. Д.) сущность: я говорю об ангелах и всех, находящихся на небе чинах... Еще же сотворил Бог и чувственную (видимую – П. Д.) природу, как небо, так и землю, и то, что лежит между ними. И так, одну природу Он сотворил родственную Себе (ибо родственна Богу разумная природа и постигаемая для одного только ума), другую же – лежащую, конечно, по всем направлениям весьма далеко, так она, естественно, доступна чувству» (5: 151).

⁶² - Заметим, что ряд авторов, в частности: свт. Иоанн Златоуст; архимандрит Сильвестр (Малеванский); архиепископ Филарет (Гумилевский); протоиерей Григорий Дьяченко; блж. Феодорит считают, что вначале было создано мертвое тело, а

затем образована душа (см. об этом выше в данном разд. 2.2.1).

⁶³ - «Человек, будучи одним из организмов Земли, в то же время по своим духовным особенностям есть нечто принципиально новое в мироздании» (22: 52).

⁶⁴ - Поскольку в данной работе не рассматривается вопрос, состоит ли человек из души и тела или духа, души и тела, то здесь мы используем термин «духовное существо» для обозначения им того, что было образовано в человеке в результате Божиего вдуновения. В дихотомической схеме состава человека это будет душа, в трихотомической – дух и душа. Для сокращения, мы будем иногда использовать термин «душа» в значении «духовное существо». В настоящей работе говорится лишь о природе человеческой, которая является двойственной (вещественной и духовной). Однако двойственность природы человека не исключает возможность его тройственного состава. Результаты рассмотрения вопроса о составе человека мы предполагаем изложить в отдельной, специально посвященной этому, работе.

⁶⁵ - «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной» (Быт. 1: 20); «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так» (Быт. 1: 24); «...а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, [дал] Я всю зелень травную в пищу. И стало так» (Быт. 1: 30); «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7); «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2: 19); «Я поставлю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душою живою, которая с вами, с птицами и со скотами, и со всеми зверями земными, которые у вас, со всеми вышедшими из ковчега, со всеми животными земными...» (Быт. 9: 9, 10); «И будет радуга в облаке, и Я увижу ее, и вспомню

завет вечный между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле» (Быт. 9: 16). См. также: Быт. 2: 19; 9: 10, 12, 15. Об этом же говорится в 29: 113 (см. «Душа»). Заметим, что в иудейском богословии, в комментариях Сончино и Раши текста Торы, касающегося создания различных живых существ (Быт. 1–2), включая человека, говорится о том, что «душа живая» означает «живое существо» или «существо, обладающее жизнеспособностью». При этом «душа человека» отличается от «души животной» тем, что: – «душа человека сразу же дала ему возможность мыслить и выражать свои мысли словами» (Сончино); – (душа) человеческая живет всех, поскольку он (человек) наделен рассудком и речью (сверх того, что присуще другому живому существу) (Раши) (52).

⁶⁶ - «...ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3: 19); «Господь создал человека из земли, и опять возвращает его в нее» (Сир. 17: 1); «Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня, и в прах обращаешь меня?» (Иов. 10: 9); «...и человек возвратился бы в прах» (Иов. 34: 15).

⁶⁷ - «Слово “тело” употребляется в Библии в следующих значениях: ...Человек, живущий на земле; весь человек...» (47: 388). «... она (душа – П. Д.) не обитает в теле, а выражается телом, которое в свою очередь, как и плоть, обозначает всего человека» (42. См. «Душа»). «Человек “дан” нам в разных смыслах. Но – прежде всего и первее всего он дан нам телесно, – как тело. Тело человека – вот что первее всего называем мы человеком. Но что же такое тело? – Не вещество человеческого организма, разумеемое как материя физиков, а форму его, да и не форму внешних очертаний его, а всю устроенность его, как целого, – это-то и зовем мы телом» (66: 264). «...Священное Писание, говоря о целостном человеке, в различных местах употребляет слово “тело”...» (104).

⁶⁸ - Если под творением понимать создание «из ничего».

⁶⁹ - См. об этом подробнее в разделе 2. 2. 1.

⁷⁰ - До появления человека в мире уже существовали творения не только подобные по одаренности человеку, но и превышающие его – ангелы, о которых говорится, например,

следующее: «Ангелы суть духи совершеннейшие души человеческой ... Святые отцы и учителя Церкви, за исключением одного или двух (Тертуллиана и Оригена – П. Д.), единодушно признавали ангелов существами, высшими человека, и приписывали им большее ведение, большее могущество» » (6: 393, 394). Отметим, что совершенство ангелов, в сравнение с человеком, понимается в работе 6 как по своей (ангельской) природе вообще, так и по своему уму, частности (см. 6: 393); «При крайней злости своей злые духи очень умны на зло – потому что они вначале получили от Бога ум выше человеческого, которым они все более изобретают средства привести в действие свою злобу» (праведный Иоанн Крондшадтский. Цит. по 68. См. листок от 7 ноября по новому стилю, ст.: Во власти диавола). «Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободною волею, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие...» (5: 117). Приведем для сравнения определение души, которое дано в той же работе (5): «... душа есть сущность живая, простая и бестелесная ... бессмертная, одаренная и разумом и умом ... независимая ... обладающая слишком изменчивою волею...» (5: 153).

⁷¹ - Аналогичное можно сказать и по другому, с точки зрения психики человека. Психика человека появляется только при соединении (определенном взаимодействии) души и тела. Психические процессы у человека представляют собой принципиально новое свойство, отсутствующее как у ангелов, так и у отдельных душ и животных. При этом не следует отождествлять способности души мыслить, чувствовать, желать и те же способности у человека, поскольку для их проявления необходимо нормальное функционирование как головного мозга, в частности, так и нервной системы, в целом (то есть нормальное функционирование тела). Поэтому человек и является принципиально новым Божиим созданием: новой разумной тварью; новой чувствующей тварью (то есть тварью, имеющей чувства); новой живой тварью; новой тварью вообще (43: 78. Гл. 4. Происхождение психики и ее структура).

⁷² - «Новый подход к целому нашел свое экспериментальное и теоретическое обоснование при исследовании сложноорганизованных систем, которое показало, что целое не сводится к сумме частей. Эти исследования, предпринятые в рамках системного подхода, ясно свидетельствуют, что новые свойства и качества, присущие целому, отсутствуют у отдельных частей и возникают лишь в результате взаимодействия, объединения и синтеза частей» (69: 651. См. «Часть и целое»). Иначе говоря интегративные (суммарные) свойства (характеристики, способности) целого не являются суммой свойств его частей. Так, например, при соединении хлора и натрия, каждый из которых является для человека ядовитым веществом, получается обыкновенная соль, широко используемая в пищевой промышленности.

⁷³ - Эти свойства иногда называют «законами природы», про которые свт. Игнатий Брянчанинов говорит: «Мне дано узнать, что природа управляется обширнейшим, премудрым законодательством, что законодательство это одинаково объемлет и громаднейшие, и самые малейшие творения. Ничто из существующего не изъято из подчинения законам» (39: 4). См. также сн. 160.

⁷⁴ - К сторонникам последовательного создания вещественной и духовной частей человека относится, например, свт. Иоанн Златоуст: «... при сотворении самого человека прежде является тело, а потом уже, что драгоценнее (его) – душа ... тело создается прежде души, чтобы, когда по неизреченной мудрости Божией, создана будет душа, можно ей было показать свою деятельность движением тела» (58: 105).

⁷⁵ - Сторонником одновременного создания вещественной и духовной частей человека является, например, св. Иоанн Дамаскин: «...душа и тело сотворены в одно время; а не как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после» (5: 151, 152).

⁷⁶ - Андрогин – первоначально созданное Богом существо (первый человек), заключающее в себе мужскую и женскую природы, которые впоследствии были разделены Богом и, таким образом, появились мужчина – Адам и женщина –

Ева. «По учению некоторых отцов Церкви, первый человек был создан, содержа в себе все возможности и мужского, и женского бытия. Эта идея прежде всего присутствует у Филона Александрийского (в сочинении «О сотворении мира согласно Моисею») и затем получает развитие у отцов Церкви (см., например, Григорий Нисский. Гомилия о сотворении мира, XVI)» (см. сн. 1 в 70: 91).

⁷⁷ - «Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление...» (1Тим. 2: 13, 14).

⁷⁸ - О побуждении к творению (причине творения) и цели творения, или назначению тварей, см. разд. А. Побуждение к творению и его цель.

⁷⁹ - Под общим содержанием (определением) понятий «цель жизни» и «смысл жизни» мы будем понимать такие их обобщенные определения, которые соответствуют как религиозному, так и атеистическому мировоззрению. Иначе говоря, содержат общие аспекты для этих подходов.

⁸⁰ - Под смежными имеются в виду следующие понятия: цель, смысл, счастье, благо, блаженство.

⁸¹ - «Виктор Эмиль Франкл (родился 26 марта 1905 г. в Вене) – всемирно известный специалист по вопросам психологии личности и психотерапии, профессор венского университета, а также Международного университета в Сан-Диего (Калифорния) и ряда других университетов» (123).

⁸² - «Цель – конечный результат деятельности человека (или коллектива людей), предварительное идеальное представление о котором и желание его достигнуть определяют выбор соответствующих средств и системы специфических действий по его достижению» (69: 646. См. «Цель»). «Цель – ...то, к чему стремятся, что намечено достигнуть, предел, намерение, которое должно осуществить» (57: 1211. См. «Цель»).

⁸³ - «Сокровище – а). Драгоценность, дорогая вещь, деньги... б). О ком-то или о чем-то очень ценном, дорогом для кого-нибудь» (57: 366).

⁸⁴ - «Счастье – аксиологическое понятие, обозначающее оптимальное для конкретного индивида сочетание различных благ, выражающееся в чувстве внутреннего удовлетворения тем, как складывается его жизнь в целом. Философская традиция и обыденное сознание, как правило, отождествляют счастье с высшим благом, рассматривают его в качестве общего знаменателя всех ценностных устремлений человека. Как слово живого языка и категория культуры счастье имеет многоаспектное, трудно поддающееся систематизации содержание. Польский исследователь В. Татаркевич (1886–1980), написавший фундаментальный труд “О счастье”, выделил следующие 4 основных значения понятия счастья: 1) благосклонность судьбы, удача; 2) состояние интенсивной радости; 3) обладание наивысшими благами, положительный баланс жизни; 4) чувство удовлетворения жизнью. Философский этический анализ счастья связан с разграничением в его содержании того, что зависит от самого индивида, определяется степенью его духовного развития, совершенства, добродетельности от того, что ему не подконтрольно, презадано внешними условиями. Вопрос о том, как соотносятся эти составляющие счастья, говоря точнее, какую роль в его достижении играют моральные качества индивида, – центральная проблема этики» (69: 551). «Счастье в концепции античного философа (Аристотеля – П. Д.) рассматривалось как высшее и самое прекрасное благо*, которое доставляет удовольствие» (69: 518. См. «Смысл жизни»).* «Благо – в философии наиболее общее понятие для обозначения положительной ценности...; предмет или явление, удовлетворяющие определенную человеческую потребность, отвечающие интересам, целям и устремлениям людей» (69: 67).

⁸⁵ - «Блаженный – благополучный, счастливый (Рим. 4: 7, 8; Иак. 1: 12). Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное – нищие духом, смиренные, т. е. считающие себя недостойными, а потому стремящиеся святою жизнью удостоится высших благ небесных (Мф. 5: 3; Лк. 6: 20)...» (74: 46). «Блаженство – благополучие, счастье, благосостояние, совершенное удовольствие (Рим. 4: 6, 9; Галл. 4: 15); учение

Христа, изустно сказанное, начинающееся словом блажен. Таковых блаженств девять (Мф. 5: 3 и далее)...» (74: 47). «Блаженство – религиозное понятие, высшее счастье, высшая моральная ценность ... Христос указывает на внутреннее состояние человека как на необходимое условие блаженства, которое состоит в свободе от привязанности к земным благам (нищета), постоянном духовном поиске (духовная нищета), плаче (как более адекватном положению вещей), кротости (а не агрессивности), поиске правды (а не выгоды), милосердии (а не чувственности), готовности пострадать за истину (см. Нагорная проповедь Мф. 5: 3–12). Высшая степень блаженства – совершенное единение с Богом, или Царство Божие» (78: 33, 34). «Блаженство – высшая цель жизни всякого христианина состоит в воплощении в своей жизнедеятельности требований нравственного закона. Совершая нравственно добрые поступки, мы испытываем внутреннее равновесие и довольство во время самой своей деятельности, так как мы сознаем ее глубокий смысл и великое значение. Таким образом исполнение нравственного закона и дает нам блаженство: “исполнитель дела блажен... в своем действовании” (Иак. 1: 25). А потому нравственное совершенство и блаженство неотделимы, тем более, что нравственное совершенство и состоит в равновесии духовных сил и стремлений человека с их проявлениями вовне. При этом нужно помнить, конечно, что нравственное совершенство здесь понимается только в относительном смысле, так как абсолютное совершенство принадлежит только Богу, и человек может лишь приближаться к Нему» (28: 346, 347). «Блаженство. Высшее с точки зрения православия состояние духовной удовлетворенности, достигаемое благородя глубокой вере в Бога, строгому соблюдению “заповедей Господних”, полному повиновению церкви...» (82: 57). «Блаженство. Человек стремится к счастью, как бы он его ни называл: жизнь, мир, радость, покой, благословение, спасение ... «Заповеди Блаженства», являющиеся как бы заглавной страницей Его (Иисуса Христа – П. Д.) Нагорной проповеди, дают образец христианского счастья (Мф 5.3–12)...» (42).

⁸⁶ - «Смысл жизни (человека) – регулятивное понятие, присущее всякой развитой мировоззренческой системе, которое оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы и ценности, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими деятельность. В истории философии можно выделить два концептуально различных подхода к проблеме предназначенности человеческой жизни. В одном случае смысл человеческого существования усматривается в моральных установлениях земного бытия человека. В другом – в неких запредельных трансцендентальных критериях, определяющих окончательную ценность человеческой жизни» (69: 517).

⁸⁷ - «Смысл жизни сводится к назначению жизни для достижения абсолютно ценной цели – к тому, чтобы жизнь служила действительным средством для осуществления подобной цели» (Александр Введенский. Условия допустимости веры в смысл жизни) (цит. по электронной версии. Адрес сайта: <http://www.wco.ru/biblio/books/vveden1/Main.htm>).

⁸⁸ - Ср. с Ис. 64: 4.

⁸⁹ - Добавим сюда еще один стих: «Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства!» (Пс. 31: 2).

⁹⁰ - «Созданная Франклом теория логотерапии и экзистенциального анализа представляет собой сложную систему философских, психологических и медицинских воззрений на природу и сущность человека, механизмы развития личности в норме и патологии и на пути и способы коррекции аномалий в развитии личности. В своем теоретическом здании Франкл выделяет три основные части: учение о стремлении к смыслу, учение о смысле жизни и учение о свободе воли» (Д. А. Леонтьев. Виктор Франкл в борьбе за смысл: Вст. ст. См. 123: 10).

⁹¹ - Для удобства чтения наши комментарии к высказываниям С. Л. Франка приведены более узким столбцом.

⁹² - «Эвдемонизм (греч. eudaimonia – блаженство, счастье) – методологический принцип этики, близкий гедонизму*. Наиболее

полно проявился в этических учениях античного мира (Демокрит, Сократ, Аристотель). Главным критерием нравственности и основой морального поведения человека эвдемонизм считает стремление к счастью: личному – индивидуалистический, общественному – социальный эвдемонизм...» (69: 674). * «Гедонизм (от греч. hedone – наслаждение) – 1) разновидность теоретического обоснования нравственности, выводящего добро из наслаждения; 2) система взглядов, образ жизни, в основе которого лежит принцип наслаждения...» (69: 115).

⁹³ - «Интенциональность – от латинского intentio – стремление) – в феноменологии – первичная смыслообразующая устремленность сознания к предмету, смыслоформирующее отношение сознания к предмету, предметная интерпретация отношений...» (69: 211).

⁹⁴ - «Из Слова Филарета, митрополита Московского, в День воскресный и Святителя Алексия» (см. сн. 40 в 3: 375).

⁹⁵ - «Настоящее время есть время делания, а будущее – время воздаяния» (свт. Григорий Богослов. Слово 7)» (31: 543). См. также Послесловие.

⁹⁶ - «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою? ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16: 26).

⁹⁷ - «Если во время краткого здешнего странствования наши заботы сосредоточены на том, чтобы устранить от себя все печальное и окружить себя всем приятным, тем более должны мы озаботиться об участи нашей в вечности» (39: 127). «Не подобает ли всем нам с любовью и ревностью прославлять Бога всем существом своим, – душою чистою, телом непорочным, и – всею жизнью своею – святою, добродетельною, и тем благоугодить Богу и получить от Него здесь, на земле, дар мира и духовной радости, а в вечности блаженство неизреченное? Нынешние временные страдания, равно как и временные наслаждения, ничего не стоят в

сравнении с тою славою, которая откроется в нас в вечности (Рим. 8 : 18). Потому, не лучше ли даже страдать ради Бога и своего спасения, не лучше ли лишиться всего, чем иметь временное греховное наслаждение и погибнуть? Поношение Христово не большее ли для нас богатство, нежели мирские сокровища? (Евр. 11: 25, 26). Ужели же мы, поставив своевольно целью жизни наслаждение, предпочтем временное, греховное наслаждение блаженству вечному? Ужели малодушный страх пред людским глумлением над нашею жизнью благочестивою, страх даже перед гонением отклонит нас от осуществления цели нашего бытия – прославление Бога делами добрыми, побудить предпочесть временные сокровища поношению Христову, поношению ради Христа и со Христом, и лишить нас наград вечных? Да не будет! Аминь. (Сост. по: Павел, архиеп. Казанск. Слов. и реч., 1889)» (11: 87, 88).

⁹⁸ - Приведем данный стих в контексте: «Когда выходил Он в путь, подбежал некто, пал пред Ним на колени и спросил Его: Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать. Он же сказал Ему в ответ: Учитель! все это сохранил я от юности моей. Иисус, взглянув на него, полюбил его и сказал ему: одного тебе недостает: пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест. Он же, смутившись от сего слова, отошел с печалью, потому что у него было большое имение. И, посмотрев вокруг, Иисус говорит ученикам Своим: как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!» (Мк. 10: 17–23). См также Мф. 19: 16–24; Лк. 18: 18–25.

⁹⁹ - «Тогда сказал Иисус к уверовавшим в него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32). Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14: 6).

¹⁰⁰ - Обзор приводится по ветвям Христианства – Католицизму и Протестантству; Иудаизму; Исламу.

¹⁰¹ - Иудейское учение о первородном грехе приведено нами из электронной версии работы: «Пинхас Полонский. Евреи и христианство. Несовместимость двух подходов к миру. Гл. 8: Проблема первородного греха. [Электронный ресурс]. Режим доступа – <http://psylib.org.ua/books/polon01/txt03.htm#8>). При этом все цитаты в разделе Б.3 приведены из этой работы.

¹⁰² - В качестве одного из примеров, подтверждающих данное положение, приведем цитату из широко известной работы «Православно – догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова): «... в Адаме это был грех личный, грех в строгом смысле слова, – в нас это не есть грех личный, не есть собственно грех, но есть только греховность природы, получаемая нами от родителей...» (6: 493) (см. также ч. 2, гл. 6, разд. 6.1.1).

¹⁰³ - При общении Евы со змеем (Быт. 3: 1–4) обращает на себя внимание то, что сама Ева не удивилась разговору с животным. Не удивилась тому, что змей разговаривает на человеческом языке и ведет себя при этом вполне разумным образом. Создается впечатление, что разговор со змеем как бы являлся обычным (рядовым) явлением. Поскольку в Библии на этот вопрос не дается конкретного ответа, то иудейское богословие, отрицая свободную волю ангелов, считает (вернее, вынуждено считать), что змей обладал даром разумной речи. Свт. Иоанн Златоуст в комментарии к беседе Евы со змеем пишет: «Из этого заключаю, возлюбленный, что в начале ни один зверь не был страшен ни мужу, ни жене; напротив, признавая свою подчиненность и власть (человека), и дикие и неукротимые животные были тогда ручными, как ныне кроткие. Но, может быть, здесь кто-нибудь придет в недоумение и захочет знать, не имело ли это животное и дара слова? Нет, не должно так думать, но всегда следуя Писанию, надобно рассуждать так, что слова принадлежали Дьяволу, который возбужден был у этому обману своею завистью, а этим животным воспользовался, как удобным орудием к тому, чтобы, прикрыть обман свой приманкою, обольстив сначала жену, как

всегда более способную к обольщению, а потом через нее и первосозданного» (58: 128. Беседа XVI). Приведем по данному вопросу мнение Е. Тихомирова: «Как не ужаснулась Ева при виде говорящего змея и не удалилась? До падения своего наша прародительница не могла испытывать страха ни пред каким животным, как повелительница и госпожа всей земли. Но, конечно, она ни одной минуты не сомневалась, что пред ней – не змей обыкновенный, а какой-нибудь небесный посланник, принявший его форму и желающий разъяснить ей заповедь Божию: светлый ум Евы не мог, конечно, допустить словесного дара в простом животном и предположить, чтобы животные могли лучше, чем она, понимать волю Божию. Видя пред собою только змея, она не поддалась бы обману» (см. сн. 5 в 93: 374). Вместе с этим, в Библии приводится еще один случай разговора человека с животным – разговор Валаама с ослицей: «Ослица, увидев Ангела Господня, легла под Валаамом. И воспылал гнев Валаама, и стал он бить ослицу палкою. И отверз Господь уста ослицы, и она сказала Валааму: что я тебе сделала, что ты бьешь меня вот уже третий раз? Валаам сказал ослице: за то, что ты поругалась надо мною; если бы у меня в руке был меч, то я теперь же убил бы тебя. Ослица же сказала Валааму: не я ли твоя ослица, на которой ты ездил сначала до сего дня? имела ли я привычку так поступать с тобою? Он сказал: нет» (Чис. 22: 27–30). Заметим, что здесь тоже ничего не говорится об удивлении Валаама беседе с ослицей. Таким образом, отсутствие удивления у Евы от разговора со змеем не является обоснованием признания змея (как животного), способным разумно разговаривать, как это сделано в иудейском богословии.

¹⁰⁴ - В других переводах Корана соблазнитель назван дьяволом (перевод Эльмира Р.) и сатаной (перевод академика Крачковского И., перевод Пороховой В.). (Электронный адрес сайтов с указанными переводами: <http://www.quran.ru/ru>).

¹⁰⁵ - Это обусловлено тем, что, в противном случае будет необходимо признать отсутствие последствий первородного греха у клонов, как рожденных вне семени и похоти. А это, в свою очередь, противоречит словам св. апостола Павла о

всеобщности распространения последствий первородного греха: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех человеков... преступлением одного всем человекам осуждение (Рим. 5: 12, 18).

¹⁰⁶ - «До падения человека тело его было бессмертно, чуждо недугов, чуждо настоящей его дебелости и тяжести, чуждо греховных и плотских ощущений, ныне ему естественных» (прп. Макарий Великий) (цит. по 100: 8, 9). «По телесному составу первозданный был свободен от болезней и бессмертен ... В Книге премудрости Соломоновой говорится, что смерть не от Бога, что человек сотворен был бессмертным (Прем. 1: 13) и во образ Божий (Прем. 2: 23, 24)» (7: 328, 329). «Они (Адам и Ева – П. Д.) были бессмертны по душе и телу; мы рождаемся умерщвленные душою, с семенем смерти в теле... Они (Адам и Ева – П. Д.) вышли из рук Создателя в состоянии зрелости и вместе неувядающей юности, красоты и силы, не подверженные никаким недостаткам, никаким изменениям ни в возрасте, ни в здравии... Тело Адама, легкое, тонкое, бесстрастное, бессмертное, вечно юное, отнюдь не было узами и темницею для души: оно было для нее чудною одеждою» (101: 139–141). «Из Священного Писания нам известно, что прародители наши – Адам и Ева, от которых произошел весь род человеческий, сотворены были бессмертными: И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их, читаем мы в книге Бытия, ...и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 1: 27; 2: 7)» (102: 67; 113: 14). «Бывши до грехопадения как боги бессмертными, бесстрастными и безболезненными, тотчас после падения потеряли божество и бессмертие и смерть приняла над ними, а через них и над всеми, свое господство...» (113: 15). «Представители двух полов на земле – Адам и Ева – до грехопадения были бессмертны и душой и телом» (81: 206). «...обладая бессмертием – Быт 2: 9, 16, которое, согрешив, человек потерял – Быт 3: 24...» (55. См. «Грех»). «Тело первого человека, Адама, Бог сотворил бессмертным, но после грехопадения

смерть и зло вошли в мир» (104: 98). «Сотворенный по образу Божию человек вышел из рук Божиих непорочным, бесстрастным, незлобивым, святым, безгрешным, бессмертным, и все это делало его душу необычайно богоустремленной. Такую оценку человека дал Сам Бог, когда о всем, что Он сотворил, включая и человека, сказал, что все “хорошо весьма”» (Быт. 1: 31; ср. Еккл. 7: 29) (84. Гл.: О первоначальном состоянии человека. § 1). «... Святые Отцы учат, что первозданный человек имел духовное тело*, которое обладало необычными для нас свойствами – теми, которые мы видим в воскресшем Христе» (105: 25, 26). *Здесь под «духовным телом», очевидно, имеется в виду бессмертное тело, которое будет у всех людей после всеобщего воскресения мертвых. Для пояснения термина «духовное тело» приведем слова св. апостола Павла: «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении... Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное... Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное... Когда же тленное сие облечется в нетленное и бессмертное, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою (1Кор. 15: 42, 44, 54)».

¹⁰⁷ - «Ты (Господь – П. Д.)... дал Адаму тело смертное, которое было также создание рук Твоих, и вдохнул в него дух жизни, и он сделался живым пред Тобою...» (3Езд. 3: 5). «Господь лишил Адама “вкушения... от древа жизни” (Быт. 3: 22), что дало бы ему бессмертие тела. Итак, по природе тело и плоть человека были смертными, но по причастию благодати оставались вне естественных процессов (старения и смерти)» (27: 69). «... Из Писания же видно, что это бессмертие человека даже по телу зависело не от свойства самого тела, созданного из земли, а от божественной благодати, и орудием этой благодати было насажденное в раю древо жизни: и теперь, сказал Господь по падении нашего праотца, как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно (Быт. 3: 22)» (6: 471, 472). «Бессмертие Адама и Евы по телу было бессмертием по благодати. Эта благодать бессмертия видимым образом сообщалась

прародителям в плодах древа жизни...» (25: 31).«... Или же следует предположить, что человек был сотворен смертным, но, постепенно совершенствуясь, мог достигнуть бессмертия, то есть был создан бессмертным in potentia (в возможности – П. Д.)» (Немесий, епископ Эмесский) (33: 24).

¹⁰⁸ - «... Человек не был создан изначально ни совершенно смертным, ни (вполне) бессмертным, но был поставлен как бы на рубеже той и другой природы с тем, чтобы, если предастся телесным страстям, подпал бы и телесным изменениям, а если предпочтет блага души, удостоился бы бессмертия. В самом деле, если бы изначально Бог сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после грехопадения, потому что нельзя наказывать смертью смертного; если бы, напротив, Он сотворил его бессмертным, то человек не нуждался бы в питании, потому что все бессмертное не нуждается в телесной пище; притом, Бог не мог так скоро раскаяться и сотворенного бессмертным тотчас же сделать смертным, так как и по отношению к согрешившим ангелам Он не сделал этого, но по (согласно) своей изначальной природе они оставались бессмертными, а за грехи получили другое наказание, но не смерть» (33: 24).«В древнем богословии, например, в понимании святителя Иринея, Адам не был ни необходимо смертным, ни необходимо бессмертным; его восприимчивая природа могла непрестанно питаться благодатью и настолько преображаться ею, чтобы оказаться в состоянии преодолеть все опасности старости и смерти. От человека зависело сделать смерть невозможной» (16: 228, 229).«Если бы мы пребывали тем, чем были, и сохранили заповедь, то сделались бы тем, чем не были, и пришли бы к древу жизни от древа познания. Чем же бы мы сделались? бессмертными и близкими к Богу» (свт. Григорий Богослов) (цит. по 6: 472).Блж. Августин пишет, что человек «... был смертен по свойству своего душевного тела и бессмертен по благодати Творца» (цит. по 6: 472).«Св. Феофил Антиохийский писал: “ни смертным не был первый человек, ни бессмертным; если бы Бог сотворил его бессмертным: то сделал бы его богом; а если бы смертным, то был бы виновником смерти; Он сделал его способным к тому и другому с тем, чтобы человек соблюдением

заповеди Божией достигал бессмертия”» (цит. по 7: 332). «Возможности смертности существовали, но существовали для того, чтобы человек мог сделать их невозможными» (13: 248). «Он (человек до грехопадения – П. Д.) был потенциально бессмертным. Его организм был таким же, как организм любого животного, значит, он мог умереть, но обладал возможностями победить смерть. Он этого не сделал, потому что совершилось грехопадение. Ведь сказано же в Библии, что древо жизни было в центре рая, и человек, вкушая от него, получал бессмертие, а не просто так, от природы» (107: 27). «Первый человек, несмотря на то, в состав существа его входило тело чувственное, обладал способностью не умирать, а жить вечно. Но он мог и умереть. Путь к этому несчастью был один – отделение от Бога, источника жизни, причем – неминуемо человек предоставлялся самому себе и, не имея в себе самом источника живота, долженствовал подвергнуться бессилию и разрушению того, что в нем было разрушимого, то есть всей его телесности. А к разлучению с Богом путь для человека также был один – уклонение его от воли Божией, грех» (93: 9).

¹⁰⁹ - Строго говоря, бессмертие тварей является бессмертием по благодати Божией. Это бессмертие также является и одним из природных свойств этих существ, причем данное свойство отлично от бессмертия прародителей, как возможности не умирать при определенных условиях. С учетом этого различия, иногда бессмертие прародителей до их грехопадения условно называют бессмертием по благодати, а бессмертие ангелов, душ и то бессмертие, которое могли бы получить Адам и Ева и все их потомки при послушании Богу и возрастании в праведности – бессмертием по природе. Также отметим, что бессмертие тварей является относительным. Оно дано всемогущим Богом, по Его благодати и, в принципе, может быть Им и отобрано. Только Бог абсолютно и истинно бессмертен. Св. Иоанн Дамаскин пишет «Он (ангел – П. Д.) – бессмертен, не по природе, но по благодати. Ибо все то, что началось, также и оканчивается по причине своей природы. Но один только Бог есть вечно сущий, вернее же: Он даже выше,

чем вечность. Ибо Творец времен не находится в зависимости от времени, но Он – выше времени» (5: 118).

¹¹⁰ - «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего...» (Прем. 2: 23). «Если бы мы, – говорит свт. Григорий Богослов, – пребыли тем, чем были и сохранили заповедь, то сделались бы тем, чем не были, и пришли бы к древу жизни от древа познания» (цит. по 6: 472). «Итак, надлежало, чтоб человек прежде был подвергнут испытанию; ибо муж не искушенный, не испытанный не имеет никакой цены; и чтоб, достигши совершенства путем испытания – чрез соблюдение заповеди, он таким образом добыл себе бессмертие, как награду за подвиг добродетели» (5: 189, 190).

¹¹¹ - Ложь дьявола, как следует из Быт. 3: 1 – 22, заключалась не в том, что прародители, съев плоды дерева добра и зла, будут как боги, знающие добро и зло, а в том, что они при этом не умрут (Быт. 3: 4).

¹¹² - Под свободной волей (свободой воли) понимается возможность (свобода) нравственного выбора, заложенная Богом в естестве (природе) человека. «Свободу обычно определяют как способность к внутреннему самоопределению. Естественным образом возникает вопрос: а от чего зависит это самоопределение (или направленность воли человека)? Очевидна его зависимость от многих факторов: наследственных и социальных, но полностью оно ими не определяется, иначе была бы полная предопределенность и никакой свободы, а значит, и тесно связанных с нею человеческой личности, греха и добродетели. Это делает свободу неуловимой для окончательных определений, самым, пожалуй, загадочным свойством человека. Однако всеобщее признание существования свободы выражается в моральных представлениях общества, без которой они были бы просто невозможны» (15: 96). В Иудаизме по данному вопросу говорится: «Наиболее высокое качество, которым изначально наделен человек и которое принципиально отличает его от любого другого творения, – свобода выбора. Она выражается в способности выполнять приказ Творца или не выполнять» (52. См. коммент. Сончино на слова «от него не ешь» (Быт. 15: 17).

П. Д.: В Иудаизме ангелы считаются лишенными свободной воли или свободы выбора (см. ч. 2, разд. Б.3).

¹¹³ - Священник Александр Мень пишет: «И первое, на чем сходятся все размышляющие об этой тайне (тайне первородного греха – П. Д.), это свобода, ибо в ней может осуществиться как полное богоподобие человека, так и уклонение его от путей истинной жизни» (108. Гл. 2: О реальности «падшего человека»); «Следует признать, что в истолковании догмата о Падении свобода остается единственным, на чем сходятся почти все богословы. Когда же они пытаются проникнуть дальше в тайну великого Разрыва, их мысль приобретает разные направления» (108. Гл. 3. Человек и свобода).

¹¹⁴ - «Главная и внутренняя причина происхождения греха заключалась в самих прародителях, в их свободе; они нарушили заповедь не в силу необходимости, не из-за притеснений и угнетений, а по решению собственной свободы... В свободе, по учению Писания, последняя причина и всех грехов, совершаемых человеком, поэтому они и вменяются ему в вину» (109: 178). «Бог дал человеку свободу и оградил его свободу заповедью. Свобода пала и в заповеди нашла только повод к греху. Виноват в этом не Дарователь свободы и не заповедь Его, а падшая свобода» (93: 19). «Но хотя грехопадение прародителей совершилось под влиянием диавола, внутренняя и главная причина происхождения греха заключается в самих прародителях, в их свободе... они склонились на сторону искушителя... не по необходимости и принуждению, а по решению собственной свободы... Итак, грех в первых людях произошел от их свободы под влиянием искушения со стороны диавола... Неудовлетворительность объяснений происхождения греха и всеобщей греховности в роде человеческого помимо свободы человека и вменяемость греха человеку указывают, что грех – дело свободы человека» (10: 312, 313, 351. Кн.1). «Другой причиной (помимо искушения змеем – дьяволом – П. Д.), или, лучше сказать, сопричиной падения наших прародителей, была их свободная воля. Это видно из библейского повествования. Хотя Ева пала по

прельщению сатаны, она пала не потому, что должна была пасть, а потому, что хотела; нарушение заповеди Божией ей предложено, но не навязано» (84: 33). «Все наказания, которыми Бог подвергал за грехи отдельных лиц и целые народы, и в частности народ израильский, также могут служить свидетельством происхождения греха из свободы человека. В самом деле, если бы грехи были не свободны, если бы они происходил necessarily, под влиянием злого существа или другой какой-либо причины, то Бог не поставлял бы их в вину лицам согрешающим и не подвергал бы последних наказанию за эти грехи. Если же Бог вменяет грехи согрешающим лицам, то значит, что они имеют свою главную причину в самих этих лицах, в их свободе, вследствие чего и заслуживают вины и наказания... Отцы и учителя Церкви главную причину происхождения греха полагали, согласно со слово Божиим, в самом человеке, именно в его свободе (сост. по кн.: свящ. В. Велтистов. Грех, его происхождение, сущность и следствия. М. 1885. С. 183–190) (11: 88–90). «Не думай, чтобы дьявол имел власть над кем-нибудь: причина греха заключается в нашей свободной воле, а не в принуждении от получившего (над нами) будто власть; человек как не принуждается к спасению, так и ко греху. Властью ли своею прельстил дьявол Еву, или советом? Нигде не видно (его) власти, иначе никто не мог бы убежать, когда бы он имел власть» (110: 429. См. ответ на вопрос 691). «Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, люди отказываются от возможности освободиться от зла, подчиняют свою свободу внешней необходимости. Воля ожесточается и закрывается перед Богом» (13: 100).

¹¹⁵ - «Итак, начало зла коренится в свободе твари. Вот почему оно непростительно; зло рождается только от свободы существа, которое его творит ... Итак, человек дал место злу в своей воле и ввел его в мир» (13: 251). «Итак, зло коренится в свободе твари. Человек дал место злу и своей воле и ввел его в мир. Начало же зла – это жажда самообожения, ненависть к Благодати...» (104: 238). «Но все опыты объяснения тайны бытия зла в мире, указывающие корень зла не в свободной воле

человека, как учит откровение, а вне ее, являются неудовлетворительными...» (10: 346. Кн. 1). «Падение произошло в той области, в которой человек и должен был осуществить свое назначение, – в области произволения. Здесь начало зла» (111: 159). «... Первородный грех первое свое начало и основание имеет, однако ж, по представлению Августина, не в чем другом, а именно в свободной воле человека – в воле Адама, который согрешил...» (97: 47).

¹¹⁶ - «Человек не мог преодолеть искушение свободой и реализовать свою свободу в общении с Богом, как Отцом» (103: 10).

¹¹⁷ - «Ибо они (неправедные люди – П. Д.), получив свободу, презрели Всевышнего, пренебрегли закон Его и оставили пути Его...» (3Езд. 8: 56).

¹¹⁸ - «Сознание свободы сопровождает нравственный поступок человека от начала до конца» (10: 321, 322. Кн. 1).

¹¹⁹ - Здесь термин «воля» имеет значение результирующего желания, хотения чего-либо, согласия на что-либо. Результирующее желание, в свою очередь, определяется нашими чувствами, мыслями, проявлениями совести и силой воли.

¹²⁰ - Немесий, епископ Эмесский, по вопросу о происхождении человека со свободной волей говорит: «Итак, мы утверждаем, что свободная воля тесно соединена с разумом (или вместе с разумом тотчас является (входит) свободная воля, см. 33: 174 – П. Д.)...» Таким образом, здесь «разум и свобода – понятия коррелятивные, из которых одно предполагает другое» (см. прим. № 2 редактора в 33: 176). Немесий обуславливает это положение следующим образом. «А всякий совещающийся человек (то есть человек, который обдумывает свои действия – П. Д.), поскольку в его власти находится выбор того, что следует сделать, совещается для того, чтобы избрать то, что будет предпочтено через обсуждение (совещание), и, избрав, привести в исполнение. Таким образом, совершенно необходимо, чтобы тот, кто обладает способностью совещания (то есть разумом – П. Д.) был и господином

действий (то есть имел возможность приводить задуманное в исполнение – П. Д.). Ведь если он не господин действий, то напрасно имеет возможность совещания (способность обсуждения). А если так, то по необходимости свободная воля (самопроизвольность) соединена с разумом, потому что или человек не будет разумным (существом), или, будучи разумным, будет господином действий, во всяком случае, будет свободным (самопроизвольным)» (33: 175, 176. См. также 5: 180, 181).

¹²¹ - Наличие у нас собственно свободы выбора в отношении праведного или греховного поступка даровано нам Богом и не зависит от наших родителей, нас, окружающих нас людей, а также других факторов.

¹²² - Здесь термин «воля» имеет значение некой силы, называемой силой воли, преодолевающей различные соблазны, несущие временные удовольствия, а также преодолевающей временные неудобства и лишения и направленной на достижение основной цели – получение целевого блаженства. Иными словами, имеется в виду способность, умение, решимость выполнять свои желания, или стремиться к осуществлению цели или поставленных задач. Мы говорим, что человек обладает сильной волей (силой воли), когда он в своих действиях следует велениям разума, При этом, данный человек подавляет в себе различные желания, реализация которых мешают рациональному достижению поставленной цели.

¹²³ - «Итак, кто понимает делать добро и не делает, тому грех» (Иак. 4: 17). «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7: 19, 20).

¹²⁴ - «Первую причину падения наших прародителей или, точнее, поводом к падению их был змей» (6: 479). «Как же учит Откровение о грехопадении первых людей? По Его изображению поводом к нему послужило обольщение жены змеем, который был никто иной, как диавол...» (9: 427).

¹²⁵ - «Однако змий – диавол был только внешней причиной падения первых людей» (16: 234). «... Падение их (прародителей – П. В.) было бы непонятно, если бы бытописание не открывало

первоначального источника и причины его вне человека... Таким образом, грех проник в человеческую природу под влиянием змея-искусителя, который прельстил Еву к преступлению заповеди...» (10: 311, 312. Кн. 1). «Причиною падения рода человеческого был первый из всех ангелов – Денница...» (119: 27). «Это библейское повествование (Быт. 3: 1–6 – П. Д.) ясно показывает, что змей был первой, главной, творческой причиной падения наших прародителей и, таким образом, изобретателем, инициатором, творцом греха и зла в видимом мире» (84: 31).

¹²⁶ - Протоиерей Николай Малиновский эти попытки приводит как пример повреждения ума прародителей после грехопадения: «В направлении мышления тотчас же обнаружилось, так называемое на церковном языке, плотское мудрование (Рим. 8:7), или просто софизм. Адам слагал вину за свой грех на данную ему Богом жену и некоторым образом на самого Бога, а жена подобным образом слагала вину на змея (Быт. 3: 12,13)» (10: 319. Кн.1). Архимандрит (ставший в дальнейшем епископом Каневским) Сильвестр (Малеванский) по данному вопросу говорит, что прародители, вслед за падением, «... стали предлагать лукавые оправдания, слагая свою вину то на змия, то друг на друга, то отчасти на самого Бога» (9: 418). «Св. Симеон Новый Богослов видит постепенное развитие греха в том, что человек, вместо того, чтобы раскаяться, пытался оправдать себя перед Богом; Адам слагает всю ответственность на Еву – “жена, которую Ты мне дал”, – делая таким образом Бога первопричиною своего падения. Ева обвиняет змея» (13: 100).

¹²⁷ - Исполнение этой рекомендации очень важно, так как «... люди чаще всего предпочитают оправдывать себя в том, чего не простили бы другим. К себе они всегда пристрастны и готовы найти оправдание любым своим прегрешениям» (22: 240). Как сказано в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Человек грешный уклоняется от обличения и находит извинение, согласно желанию своему» (Сир. 32: 19).

¹²⁸ - «Сущность грехопадения в том и состоит, что независимо от того или иного сознательного процесса мысли в

душе человека возникает похоть, сразу снижающая его божественный образ» (22: 235).

¹²⁹ - «... Змей хитростью своею прельстил Еву...» (2Кор. 11: 3). «... Враг нашего спасения, действовавший и давший совет посредством этого лукавого животного, обольстил (жену), то есть не принудил и не заставил насильно, но привел в дело обман свой через гибельный совет, так как нашел, что жена легко может принять обман, не заслуживающий никакого извинения» (58: 145).

¹³⁰ - В Рим. 5: 12 говорится: «... грех вошел в мир, и грехом смерть...» Таким образом, из Прем. 2: 24, Рим. 5: 12, а также из хронологии библейского описания данных событий следует, что завистью диавола грех (человеческий – П. Д.) вошел в мир и с грехом вошла смерть.

¹³¹ - «Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет» (Отк. 20: 2). «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! не головня ли он, исторгнутая из огня?» (Зах. 3: 1, 2). «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи (Ин. 8: 44).

¹³² - «Так как ум явился инициатором греха и им определяется вся деятельность человека, то он нуждается в обновлении в первую очередь» (129: 115). Следует отметить, что деятельность человека определяется не только его умом, но также сердцем и волей – П. Д.

¹³³ - «... Так как падение человека произошло именно в области ума, то ум и должен быть исцелен в первую очередь и приведен в состояние первозданной красоты» (243: 8).

¹³⁴ - «Ибо всякая плоть – как трава, и всякая слава человеческая – как цвет на траве: засохла трава, и цвет ее опал» (1Петр. 1: 24).

¹³⁵ - «Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1Кор. 2: 9). «Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2Кор. 4: 17, 18). «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» (Рим. 8: 18).

¹³⁶ - «Усладился я словом Господа моего Иисуса Христа: в доме Отца Моего обителей много (Ин. 14:2). И остановился я, убогий, на сих словах, и возжелал видеть оные небесные обители, и молил господа Иисуса Христа, чтобы Он показал мне их, и Господь не лишил меня, убогого, Своей милости. Вот я и был восхищен в эти небесные обители, – только не знаю, с телом, или кроме тела, Бог весть, это непостижимо. А о той радости и сладости небесной, которую я там вкушал – сказать тебе невозможно» (88: 53).

¹³⁷ - Другие высказывания, подтверждающие мысль о том, что прародители впали в порочные помыслы до вкушения запретных плодов, приведены в приложении 4.

¹³⁸ - В соответствии с Быт. 2: 17 нарушением закона Божиего (грехом) являлось именно вкушение плодов с дерева познания добра и зла, а не помышления об этом и пожелания этого. Заметим также, что, по общепринятому мнению, первородным грехом считается непосредственно вкушение запретных плодов, а не помышление об этом. Конкретно о возможности совершения греха в мыслях и пожеланиях сказано в 10-й заповеди Божией (Исх. 20: 17; Втор. 5: 21) и в Мф. 5: 28.

¹³⁹ - Свобода в выборе греха, равно как и свобода в выборе праведности являются коррелятивными (то есть одно из них необходимо предполагает и другое) и вполне рационально (логически) постижимыми понятиями. Действительно, поскольку целью жизни является, по сути дела, достижение святости, а святость, по определению не может быть принуждаемой или необходимой, то и праведный поступок (как необходимое средство достижения святости) можно будет совершить только при наличии возможности совершения поступка грешного и

наоборот. Иными словами, для возможности достижения святости необходима возможность совершения греха.

¹⁴⁰ - «Прп. Максим говорит о «лукавых узах естества», которые накрепко связывают человека приманками удовольствий» (16: 244). «Блж. Иероним, побуждая к упованию на Бога, говорит: весьма много в мире лъстивых приманок и бесчисленных сетей...» (143: 352). «С тех пор, как враг склонил первых людей ко греху чувственными благами, он как бы захватил в свою власть серебро и золото и все наслаждения чувственности и ими пленяет и держит в своей власти всех неосторожных» (128: 28). «... Дьявол делает свое – раскидывает обольстительные виды чувственности: увеселения, бесстыдные и скверные лица женские; пищу, питье; наряды и прочее, прочее» (128: 76). В Еф. 4: 22 говорится об образе «... жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях...». См. также сноску 175 и приложение 7.

¹⁴¹ - «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх ваших сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1Кор. 10: 13).

¹⁴² - Митрополит Макарий говорит: «Второй причиною падения наших прародителей, причиною в собственном смысле, были они сами» (6: 480). П. Д.: Заметим, что с точки зрения предлагаемой нами терминологии, сами прародители (их чувства, мысли, желания) и являлись собственно (единственной, а не второй) причиной грехопадения. «...Ева, хотя пала по обольщению от дьявола, но пала не по необходимости, совершенно свободно... Адам пал вследствие убеждений жены и пристрастия к ней, – значит, пал также не по необходимости, а по своей воле... и сам виновен в том, что послушал голос жены своей» цит. по 6: 481). «Бог в силу Своей любви к человеку не хотел вторгнуться в человеческую свободу и насильственно предотвратить грех. Но и дьявол не мог принудить человека к злу. Виновником грехопадения является сам человек, употребивший во зло дарованную ему свободу» (147. Гл. 5. Разд.: Грехопадение).

¹⁴³ - Здесь «воля» имеет значение «власти», то есть возможности исполнять (реализовывать) свои желания.

¹⁴⁴ - Приведем и другие цитаты по данному вопросу. «Как видим, Бог, прежде чем осудить человека, вопрошает его, ожидая, что тот принесет искреннее раскаяние. Ведь человек – это “открытая возможность”. Ему дан разум, чтобы он мог сознательно осудить свой поступок. Ему дана свободная воля, чтобы иметь мужество открыто признаться в преступлении против заповеди» (22: 240). «Господь призвал Адама словами: (Адам) где ты? (Быт. 3: 9). По объяснению святых отцов (преподобного аввы Дорофея поучение 1), эти слова суть слова величайшего милосердия и соболезнования. Они значат: “В какое ты впал бедствие! Какое тебя постигло глубокое и несчастное падение!” Адам, где ты? – Не понимает омраченный грешник гласа, призывающего его к сознанию греха и к раскаянию в нем. Он старается оправдать себя и оправданием оговаривает: Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся (Быт. 3: 10). Уличенный, он снова не сознается, не кается, с дерзостью говорит Богу: Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел (Быт. 3: 12). Эти слова, по замечанию некоторого святого отца, имеют такое значение: “Беда, постигшая меня, наведена мне Тобою: жена, которую Ты мне дал”. От ожесточенного Адама Господь переходит к жене, с милосердием говорит ей: Что ты сделала? (Быт. 3: 13). Но и жена не приносит покаяния, не просит помилования, старается оправдать себя обвинением змея» (101: 167, 168). «Господь Бог очень осторожно пытается не допустить окончательного отпадения. Мы слышим самое первое Божие вразумление: “Адам, где ты?” У святых отцов по-разному понималось это выражение. Чаще всего это понималось не так, как мы могли бы это представить. Не в том смысле, что Бог ищет местонахождение Адама. Для Всеведущего Бога все было известно. А именно, спрашивалось у Адама, в каком состоянии он находится. Адам ответил в страхе: “Голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся” (Быт. 3: 9). Бог желает услышать раскаяние, но его нет. Бог говорит очень осторожно, не нарушая свободы: “Кто сказал тебе, что ты наг?

не ел ли ты от древа, с которого Я запретил тебе есть?» (Быт. 3: 11). Этим самым Бог хотел подтолкнуть Адама к покаянию. Но вместо того, чтобы покаяться, Адам углубляет этот раскол, по сути дела, сваливая вину на Самого Отца. Он оправдывается: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне (плодов) от древа, и я ел» (Быт. 3: 12). Очень жаль, что так случилось, потому что все могло бы пойти совсем по-другому, если бы Адам покался. А вместо этого он обвиняет Творца, тем самым ставя себя на один уровень с Богом. Бог обращается к жене: «Что ты это сделала?» Жена сваливает все на змея: «Змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3: 13). Этим отпадение от Бога только усиливается» (134. Лекция 10. Разд.: Что такое проклятие?). «Если бы Адам сказал “я согрешил”, он, несомненно, был бы прощен, утверждает прп. Симеон Новый Богослов. Но вместо покаяния Адам произносит самооправдание, обвиняя во всем жену: “...Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел” (Быт. 3:12). Ты дал жену, Ты и виноват... А жена во всем обвиняет змея!» (147. Гл. 5. Разд.: Грехопадение).

¹⁴⁵ - О возможности совершения греха не только действием, но также в мыслях и пожеланиях говорится в 10-й заповеди Божией (Исх. 20: 17; Втор. 5: 21) и в Мф. 5: 28. В православных молитвах об этом говорится так: «... И прости нам прегрешения наши, совершенные нами делом, словом и мыслью...» (Молитвы утренние. Молитва 5-я, св. Василия Великого); «Господи Боже наш, в чем согрешил я сегодня словом, делом и помышлением, Ты, как Благий и Человеколюбивый, прости мне» (Молитвы вечерние. Молитва 5-я); «Боже, отпусти, оставь, прости мне согрешения мои, которыми я согрешил перед Тобою, словом ли, делом ли, помышлением...» (Последование ко Святому Причащению. Молитва св. Иоанна Златоустого, 7-я). «Все то грех есть, что делается словом или делом, или помышлением противу святого и вечного закона Божия, и воли Его св.» (24: 246 со ссылкой на: Творения Тихона. 6-е изд. Т. 1. 1899 г. С. 110). «Грех бывает “делом, словом, помышлением, желанием, намерением”. “Делом”, как-то убийство, хищение и проч.; “словом”, как-то: хула, злословие, клевета,

сквернословие и проч.; “помышлением” как-то: сквернословие, услаждение в помысле, от похоти блудной бываемое, тайная ненависть, злоба и пр.; “желанием и намерением”, как-то: похоть нечистоты, желание чуждаго добра, мщения. и все, что ни хочет сделать противу закона Божия, каковой грех есть противу десятой Божией заповеди – “не пожелай”» (24: 246 со ссылкой на: Творения Тихона. 6-е изд.. Т. 2. 1899 г. С. 215). «Грех – в религиозной этике моральное зло, состоящее в нарушении действием, словом или мыслью воли Бога...» (149. См. «Грех»). «Мы должны всегда иметь такую уверенность, что согрешаем во всем – и в слове, и в деле, и в помышлении...» (110: 289. См. ответ на вопрос 439). «Мы грешим “делом”, когда это дело противно заповеди Божией. Если человек предается объядению, пьянству, лакомствам, то грешит против заповеди Божией: не сотвори себе кумира и всякого подобия. Воровство, грабежи, убийства и другие подобные поступки – грехи делом. Грех “словом”, когда слово это противно воле Божией. Например, праздные разговоры, слова, песни – грехи словом. Господь Иисус Христос воспрещает эти грехи, говоря: за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда. (Мф.12: 36). Если поносим словами ближнего нашего, упрекаем его, браним или за глаза говорим о нем неправду, жалуемся на него несправедливо, клеветаем из ненависти, то грешим против заповеди Божией: не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исх. 20: 16 – П. Д.). Эти грехи словом бывают зловеднее многих грехов и могут стоять наряду с человекоубийством. Мы грешим “помышлением”, если имеем какие-либо желания, противные любви к ближнему, когда поступаем против заповеди Божией: не желай... ничего, что у ближнего твоего (Исх. 20:17). Грехи помышлением столь же тяжки, как и грехи делом и словом, и строго воспрещаются Священным Писанием» (150: 4–6).

¹⁴⁶ - «... Законом познается грех» (Рим. 3: 20); «... где нет закона, нет и преступления» (Рим. 4: 15); «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона» (Рим. 5: 13. См. также приложение 6); «... страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших...»

(Рим. 7: 7); «... без закона грех мертв» (Рим. 7: 8). О связи греха и закона также говорится в Иак. 2: 9: «... грех делаете и перед законом оказываетесь преступниками». «Грех прежде всего есть беззаконие (1Ин. 3, 4), по Писанию, то есть нарушение закона Божия, данного человеку, и прежде всего – закона любви к Богу и ближнему, – восстание против Бога, Его величия, святости и правды, неповиновение Ему и согласие и сочетание с диаволом, первоначальником и зачинщиком всякого греха, – восстание человека – грешника против себя самого, против души и тела своего, против своей совести, этого стража души и тела, их святости и непорочности; есть искажение, извращение, осквернение в нас образа Божия, по которому мы созданы в начале; грех есть гнусная нечистота души, удаляющая ее от Бога, Источника жизни, – прелесть вражия, постыдный плен и добровольные узы души, скорбь и теснота; есть адская тьма, нравственный хаос, беспорядок, расслабление сил душевных и телесных, демонское смятение, душевная буря, бросающая туда и сюда бедную душу грешника, потеря душевного пристанища, которое есть Бог; есть вольный недуг и болезнь души и, если грешник не раскаивается, – есть окаменение сердца и смерть, временная и вечная. Такова в общих чертах пагуба греха» (св. праведный Иоанн Кронштадтский) (187: 59, 60).

¹⁴⁷ - Приведем и другие цитаты по данному вопросу. «Грехи “неведением” происходят от немощи естества человеческого. Весьма трудно усмотреть за собой эти грехи и предохраниться от них. Кто усмотрит погрешности свои? (Пс. 18: 13), – говорит пророк Давид... Впрочем, так это тоже грехи, то и соблюстись от них тоже возможно; поэтому он и присовокупляет молитву: От тайных моих очисти меня (Пс. 18: 13 – П. Д.), то есть от грехов, по немощи и неведению сделанных мною, которые мне или неизвестны, или которых не помню, или которых не считаю даже за грехи» (150: 7). Архимандрит Иоанн (Крестьянкин) говорит: «Господи! Прости нас, мы даже не сознавали, что навлекли на себя этим (человеконадеянием – П. Д.) Твое проклятие!» (151: 26). Заметим, что в Иер. 17: 5 про человеконадеяние сказано: «Так говорит Господь: проклят

человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорю...» (151: 26). «Грех – это чаще всего все же осознанное нарушение духовных законов и заповедей Божиих, хотя существуют грехи и по незнанию, и по легкомыслию, которые можно отнести в разряд халатностей и ошибок. (Святые отцы отмечают, что наказание за грехи, совершенные по незнанию, будут иными, нежели за осознанные)» (3: 79).

¹⁴⁸ - Из Лев. 26: 14–24, в частности, следует, что грешить, или не слушать Бога, или не выполнять Его законы означает идти против Него, или, иными словами, восстание против Бога (противодействие Богу). «Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная» (13: 250, 251). Заметим, что в 13: 250, 251 под злом понимается грех, то есть здесь происходит смешение понятий «зло» и «грех», о чем сказано в основном тексте ниже.

¹⁴⁹ - П. Д.: Красота, гармония и целесообразность мира говорят нам о его Творце и приводят нас к мыслям о Боге: «В дивном сочетании звуков слышится зов Твой. Ты открываешь нам преддверие грядущего рая в мелодичности пения, в гармоничных тонах, в высоте музыкальных красок, в блеске художественного творчества. Все истинно прекрасное могучим призывом уносит душу к Тебе, заставляет восторженно петь: Аллилуйя» (Акафист благодарственный «Слава Богу за все». Кондак 7.) «Бог благой и всемогущий, сотворивший из небытия к бытию все видимое и невидимое и украсивший всякой красотой, которую, если размышлять понемногу, можно мысленно и частично уразуметь и познать Того, Кто сотворил столь многие и дивные создания, ибо “по величию и красоте созданий познается размышлением и Создатель их”, Которого воспевают ангелы Трисвятым гласом...» (158: 152 со ссылкой на перевод О. А. Князевского из издания: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. СПб: Наука, 2004). «Апостол наставляет: Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы (Рим. 1: 20). Во все времена жизни человечества лучшие умы его, углубляясь в познание мира, с изумлением останавливались перед величием, гармонией, красотой, разумностью строения мира и возносились от него к благоговейной мысли о благодати, величии и

премудрости Создателя. Василий Великий в своих “Беседах на Шестотдеи”, рассмотрев начальные слова книги Бытия: В начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1: 1), призывает слушателей: “Прославим наилучшего художника, премудро и искусно сотворившего мир, и из красоты видимого уразумеем Превосходящего всех красотой; из величия сих чувственных и ограниченных тел сделаем заключение о Бесконечном, превышем всякого величия и по множеству Своей силы превосходящем всякое разумение”» (протоприсвигер Михаил Помазанский) (41: 121, 122).

¹⁵⁰ - Заметим, что в Деян. 1: 18, 19 о смерти Иуды сказано: «...и когда низринулса, расселось чрево его, и выпали все внутренности его. И это сделалось известно всем жителям Иерусалима...». В «Учебной Библии» приводится следующее толкование данного текста: «Вероятно, дерево, на котором повесился Иуда (Мф. 27: 5), стояло на скале. Могла порваться веревка или сломаться ветка, а также мог развязаться узел, и при падении его тело разбилося о камни» (156: 1620).

¹⁵¹ - Данные слова приписываются как свт. Тихону Задонскому, так и свт. Димитрию Ростовскому (см., например, сайт <http://www.mirspas.ru/news.php?ev=176pg=6>).

¹⁵² - Приведем также и другие толкования рассказа о бесплодной смоковнице. «Почти все плодовые деревья сначала цветут и завязывают плоды, а потом уже распускают листья. Таковы и смоковницы Палестины; но между ними имеется разновидность, сохраняющая до весны как листья, так и поздно поспевающие плоды*. Евангелист Марк хотя и говорит, что время собиpания смокв еще не наступило, но он же свидетельствует, что смоковница, которую издали увидел Иисус, была покрыта листьями; следовательно, на этой смоковнице могли быть прошлогодние плоды, хотя время собиpания смокв вообще еще не наступило и другие смоковницы стояли тогда без листьев и плодов. Словом, внешний вид этого дерева давал повод предполагать, что на нем могут быть плоды; а этого было достаточно, чтобы при виде его продолжить сказанную апостолам раньше притчу о смоковнице и как – бы привести в исполнение отсроченный тогда приговор... Не

смоковницу осудил Он, а народ еврейский, который отныне выброшен из Божиего виноградника; смоковница же, как вещь, как бездушный предмет, служила лишь наглядным изображением избранного народа. Притчу эту и окончательное осуждение бесплодной смоковницы (см. Лк. 13: 6–9 – П. Д.) можно применить и к нам грешным. Если я стараюсь казаться набожным, хожу в церковь, ставлю свечи перед иконами и кладу земные поклоны; если среди знакомых рассуждаю об упадке в людях веры и благочестия, громлю пороки их и говорю о необходимости помогать ближним; если все это выходит у меня прекрасно на словах, а сердце мое далеко от этих прекрасных слов; если сам-то я никогда добра не делаю, никакой помощи ближним не оказываю, то не смоковница ли я, пышно разодетая листьями, но... бесплодная? И какова же участь предстоит мне? Та же, что бесплодной смоковнице» (142: 526).^{*} «В Палестине растут три вида смоковницы: а) ранние, которые завязываются в марте, зреют в июле (Ис. 28: 4; Иер. 24); б) керенузы, завязывающиеся в июле, спеющие в августе; в) поздние, на которых плоды остаются до весны» (223: 112). «Св. Марк замечает при этом, что на смоковнице не было плодов, потому что еще было не время. За что же тогда смоковница подверглась проклятию? За то, что она видом своим обманывала, вводила в заблуждение. На смоковнице листья являются обычно после плодов, а эта смоковница своим зеленеющим видом обещала плоды проходящим по дороге путникам, в то время как в действительности на ней ничего, кроме одних листьев, не было. По учению Церкви, смоковница эта была символом представителей и руководителей иудейской ветхозаветной церкви – первосвященников, книжников и фарисеев, которые имели только внешний вид исполнителей Закона Божия, а в действительности плодов веры не приносили...» (169: 233).

¹⁵³ - Профессор В. Н. Лосский говорит: «Справедливость не какая то абстрактная, превосходящая Бога реальность, а одно из выражений Его природы» (13: 284)

¹⁵⁴ - Свт. Тихон Задонский говорит: «Грех есть как то, что законом Божиим запрещенное делается, так и то, что законом

Божиим повеленное оставляется. Грешно убивать, но грешно и бедствующему, например, утопающему в воде и проч., руку помощи не подавать. Ибо Бог в законе Своем повелел как уклоняться от зла, так и творить благое: уклоняйся от зла, и делай добро (Пс. 33: 15); и как сказал: не укради, так повелел: просящему у тебя дай (Мф. 5: 42)» (цит. по 24: 233).

¹⁵⁵ - «Веруй, что зло не имеет ни особой сущности, ни царства, что оно не безначально, не самобытно, не сотворено Богом, но есть наше дело и дело лукавого и вошло в нас от нашего нерадения, а не от Творца» (свт. Григорий Богослов. Цит. по 120: 311). «Вопрос. Что такое проклятие? Ответ. Осуждение зла праведным судом Божиим, и от греха происшедшее на земле зло, в наказание* человекам» (20: 34).* Пояснение: В 156: 1745 говорится о двух видах наказания (гнева) Божия: «Бог являет Свой гнев двояко: 1) косвенно, посредством естественных последствий нарушения Его всеобщего морального закона; 2) через непосредственное вмешательство (Ветхий Завет ясно говорит о таком вмешательстве – от приговора, вынесенного Адаму и Еве, до всемирного потопа, от разрушения огнем Содомы до вавилонского плена)». «Святые отцы указывают, что зло не есть какая-либо сущность, которая имела бы действительное самостоятельное бытие подобно созданным Богом элементам и силам мира; оно есть только уклонение живых существ от того состояния, в которое поставил их Творец, в состояние противоположное. Поэтому не Бог виновник зла нравственного, но оно происходит от самих существ, уклоняющихся от согласования своей воли с волей Божией. Сущность зла состоит в нарушении воли Божией, заповедей Божиих и того нравственного закона, который написан в совести человека. Это нарушение называется грехом» (протоприсвитер Михаил Помазанский) (41: 132, 133).

¹⁵⁶ - «Злом называются в обычном нашем употреблении явления двух родов. Часто под этим словом подразумевается вообще все то, что вызывает бедствия и причиняет страдания. В другом же смысле, более точном и прямом, злом называются явления нравственного порядка, зависящие от дурного

направления воли и нарушения Божественных законов» (протоприсвигер Михаил Помазанский) (41: 130). «...страдания в роде человеческом начались с появлением нравственного зла и явились следствием вошедшего в нашу жизнь греха» (протоприсвигер Михаил Помазанский) (41: 131). «А так как уклоняться таким образом (ко греху – П. Д.) могут лишь существа нравственные, то и зло, в строгом смысле, есть одно – нравственное. На физическое же зло (например, голод, болезни, войны и т. п.) должно смотреть отчасти как на наказания, посылаемые Богом за грехи людей, и, вместе с тем, как на средство к исправлению грехов» (120: 312).

¹⁵⁷ - «И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9: 3). Вот как комментирует эти слова прп. Исидор Пелусиот: «Апостолы как ученики премудрости и любители истины, видя, что Спаситель внимательно смотрит на слепого... предлагаю Ему два общеизвестных учения, над исследованием которых трудились люди. Поскольку эллины утверждали, что согрешила душа и в наказание за это послана в тело, а иудеи признавали, что грехи предков переходят на потомков по написанному: за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода (Втор. 5:9), то ученики, как Ведающему все прежде рождения, говорили Господу: кто согрешил, он, как говорят эллины, или родители его, как говорят иудеи, что родился слепым? Истина же не темный, не уклончивый, не загадочный дала ответ, но прямой, превосходящую всякую ясность, потому что отринула то и другое, сказав: не согрешил не он (ибо мог ли согрешить до рождения?), ни родители его, очевидно в том, что родился слепым... Хотя вероятно, что они согрешили и действительно были грешны, но и при сем не они виноваты в несчастье. Для чего же родился слепым? Чтобы на нем явились дела Божии, то есть природа допустила недостаток, чтобы проповедован был Художник» (137. См. листок от 13 мая).

¹⁵⁸ - «Иисус, услышав то (о болезни Лазаря, брата Марии и Марфы – П. Д.), сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий» (Ин. 11: 4).

¹⁵⁹ - Под происходящим по «естественным» причинам мы будем понимать все происходящее в соответствии со свойствами (закономерностями, законами), которыми Бог наделил сотворенные Им объекты. «Весь он (вещественный мир – П. Д.) состоит из законов и подчинен этим законам; и законы эти очевидно – дело Премудрого, Всеблагого и Всемогущего Духа, Дух этот есть Бог» (128: 537, 538). «Слава Тебе, явившему непостижимую мудрость в законах вселенной; слава Тебе, вся природа полна законов Твоего бытия» (акафист благодарственный «Слава Богу за все», икос 7). «По окончании творения Бог предоставил миру жить и развиваться по установленному Им плану и законам (или, как принято говорить, по “законам природы”» (167: 121). См. также сн. 74.

¹⁶⁰ - В частности, о разделении первородного греха и его последствий отчетливо говорится в учении Православной Церкви, например: «В своем учении о первородном грехе Православная Церковь различает, во-первых, самый грех и, во-вторых, его последствия в нас... Это различие первородного греха и его последствий надобно твердо помнить, особенно в некоторых случаях, чтобы правильно понимать учение Православной Церкви» (6: 493, 494).

¹⁶¹ - а) Подробное изложение последствий первородного греха, как наказания за него (человек потерял рай; души лишились благодати Божией; тела стали смертными; человеку стали присущи усталость, болезни, скорби, страдания, изнеможение; из-за проклятия земли уменьшилось ее плодородие; уменьшилась власть над животными и др.), дано, например, в 6: 487–492; 10: 317–338 (Кн. 1); 11: 96–97. В настоящей работе рассматриваются лишь некоторые (тематические) последствия этого греха, имеющие непосредственное отношение к изменениям в духовном и физическом мире человека. В частности, профессор А. И. Осипов об этих последствиях говорит: «Грехопадение первых людей, их отступление от Бога привело к тому, что наша плоть –

тело и душа – стали, по выражению Отцов, дебелими, облеклись в одежды кожаные* (Быт. 3: 21), в результате чего в природе человека последовали три изменения онтологического характера. В православном богословии они часто именуются первородным грехом. Какие именно? Их ясно называет прп. Максим Исповедник. Говоря о Боговоплощении он пишет: Господь же, взяв на себя это осуждение за мой добровольный грех, я имею в виду – взяв страстность, тленность и смертность (человеческого) естества... Эти три свойства стали неотъемлемыми в природе человеческой, с ними рождаются все люди» (105: 26, 27).^{*} П. Д.: одежды кожаные означают смертность и грубость плоти (5: 191), «которая, при падении, изменилась: утратила свою тонкость и духовность, получила настоящую свою дебелисть» (100: 14). Свт. Игнатий Брянчанинов пишет: «До падения человека тело его было бессмертно, чуждо недугов, чуждо настоящей его дебелисти и тяжести, чуждо греховных и плотских ощущений, ныне ему свойственных (преподобного Макария Великого, Слово 4). Чувства его были несравненно тоньше, действие их было несравненно обширнее, вполне свободно. Облеченный в такое тело, с такими органами чувств, человек был способен к чувственному видению духов, к разряду которых он принадлежит душою, был способен к общению с ними, к тому Боговидению и общению с Богом, которые сродны святым духам (Быт. 2; 3). Святое тело человека не служило для него препятствием, не отделяло человека от мира духов. Человек облеченный в тело, способен был для жительства в рае, в котором ныне способны пребывать одни Святые и одними душами своими, в который взойдут и тела Святых по воскресении. Тогда эти тела оставят во гробах дебелисть, усвоившуюся им при падении; тогда они соделаются духовными, даже духами, по выражению преподобного Макария Великого (Слово 6, гл. 13), явят в себе те свойства, которые им даны были при сотворении. Тогда люди снова вступят в разряд святых духов и открытое общение с ними. Образец тела, которое вместе было и тело и дух, мы видим в теле Господа нашего Иисуса Христа по Его воскресении. Падением

изменилась и душа и тело человеческие... По причине падения наше тело вступило в один разряд с телами животных; оно существует жизнью животных, жизнью своего падшего естества. Оно служит для души темницею и гробом... Телесные чувства служат как бы дверями и вратами во внутреннюю клеть, где пребывает душа, эти врата отворяются и закрываются по мановению Бога. Премудро и милосердно пребывают эти врата постоянно заключенными в падших человеках, чтоб заклятые враги наши, падшие духи, не вторгались к нам и не губили нас» (100: 8–10, 17). б) Последствия грехопадения, как известно, также разделяются на укоризненные (неестественные, греховные) страсти (чревоугодие, тщеславие, гордость и т. д.) и безукоризненные (естественные, беспорочные, не греховные) страсти, или немощи естества (смертность, голод, жажда, страдания, болезни, утомление и т. д.). «Укоризненными страстями принято называть “движение души вопреки природе” (св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С.-Пб., 1894, Кн. 3. Гл. XII, XX). Свт. Григорий Нисский называет их “болезнью воли” (свт. Григорий Нисский. Против Евномия VI // Творения. М., 1864. Ч. VI // Творения. С. 49). В этих страстях, как подчеркивает С. Л. Зарин, “и выражается фактически отпадение человека от живого союза с Богом, вследствие получившего преобладание в его жизнедеятельности начала греховного себялюбия, эгоизма (Зарин С. Л. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 235)”» (129: 111, 124). Св. Иоанн Дамаскин о беспорочных страстях говорит: «Естественные же и беспорочные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, произошедшего из-за преступления, как например, голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от которой происходит пот, капли крови; происходящая вследствие немощи естества помощь со стороны Ангелов и подобное, что по природе присуще всем людям» (5: 257). При этом, как отмечает иеромонах Симеон Гаврильчик: «совершенно очевидно, что первозданный человек, у которого тело находилось в согласном подчинении душе, а душа – духу и все силы души были

устремлены к Богу*, не имел ни укоризненных страстей, ни безукоризненных** ... после грехопадения природе человека уже присущи как укоризненные, так и безукоризненные страсти, страстное рождение ***» (129: 111, 112, 114).* «Свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке. С.-Пб., 1995. С. 29. Наиболее полно состояние человека до грехопадения раскрыто прп. Макарием Великим, Григорием Синаитом и свт. Игнатием (Брянчаниновым). См. также: Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения. М., 1861.4.1. С. 131–133» (129: 124).** П. Д.: Заметим, что слова Господа Бога, обращенные к Адаму: «...от всякого дерева в саду ты будешь есть... » (Быт. 2: 16) могут говорить именно о возможности наличия чувства голода или его аналога у прародителей в раю до их грехопадения.*** П. Д.: «Такое состояние человека отцы Церкви именovali духовной смертью, за которой вполне закономерно следовала смерть тела, то есть разделение души с телом (Прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама. Послание к инокине Ксении. Свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти)» (129: 125, 126).

¹⁶² - Приведем и другие цитаты по данному вопросу.«Адам, – говорит блж. Феофилакт Болгарский, – будучи живым, был и мертвым: он умер с того часа, в который вкусил (от запрещенного дерева)» (цит. по 101: 166).«Падением изменилась и душа и тело человеческие. В собственном смысле падение было для них (прародителей – П. Д.) вместе и смертью. Видимая и называемая нами смерть, в сущности, есть только разлучение души с телом, прежде того уже умерщвленных отступлением от них истинной жизни, Бога. Мы рождаемся уже убитыми вечною смертью! Мы не чувствуем, что мы убиты, по общему свойству мертвецов не чувствовать своего умерщвления!» (100: 9).«Вопрос. Какая смерть произошла от греха Адамова? Ответ. Двоякая: телесная, когда тело лишается души, которая оживляла его, и духовная, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшею духовною жизнью» (20: 34).Свт. Тихон Задонский сравнивает грех с духовным ядом, умерщвляющим душу: «... в грехе яд сококровен есть... Яд тело умерщвляет, грех душу» (цит. по 24:

230). Иеромонах Анатолий Берестов пишет: «При грехопадении наших прародителей изменились все свойства их души. И главное, по словам блаженного Августина, “как только совершилось нарушение заповеди Божией (т. е. совершился грех), тотчас оставила праотцев благодать Божия...” С грехопадением, в силу того, что изменились свойства первых людей, произошло и расстройство в их теле, ибо душа управляет телом. Испорченная грехом душа не смогла уже управлять чистым телом, изменилось и тело: оно стало подвержено болезням, страданиям, старению и смерти. Св. Феофил Антиохийский так сказал про это следствие греха: “Из греха, как будто из источника, излились на человека болезни, скорби, страдания”» (91: 43

¹⁶³ - «Оказывается, грехами своими мы давно уже отлучены от Бога, от благодатного внутреннего общения с Церковью. Перерезали духовную связь, пуповину, через которую наши души и дух питаются благодатью Духа Святого» (151: 8).

¹⁶⁴ - «... души лишились благодати Божией, укреплявшей естественные силы невинного человека в направлении к добру... Греховному повреждению подверглись все силы души: ум, воля и сердце» (10: 319. Кн. 1). «... Западная антропология говорит о грехопадении человека только как о потере Божественной благодати, при сохранении естественного состояния души. Для восточной же антропологии грехопадение представляется более глубокой драмой в истории мира: человек выпал из центра своей жизни, на место Бога он поставил себя. Богоборческий импульс, разорвав союз человека с его Творцом, деформировал саму человеческую природу. Дух стал отключенным от души, будучи оторванным от Бога; душевные силы также разобщились между собой: разум, чувство и воля то вступают в согласие, то противостоят друг другу» (90: 68, 69). «Эта утрата Божией благодати умертвила ум человека, причем все его естество оказалось больным и передало эту болезнь потомкам» (48: 33).

¹⁶⁵ - В Священном Писании об этом говорится так: «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое

время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их» (Быт. 6: 5–7); «Но земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями. И воззрел Бог на землю, и вот, она растленна, ибо всякая плоть извратила путь свой на земле. И сказал Бог Нюю: конец всякой плоти пришел пред лице Мое, ибо земля наполнилась от них злодеяниями; и вот, Я истреблю их с земли» (Быт. 6: 11–13); «... Нет человека, который не грешил бы...» (3Цар. 8: 46; 2Пар. 6: 36); «Кто родится чистым от нечистого? Ни один» (Иов. 14: 4); «Что такое человек, чтоб ему быть чистым, чтобы рожденному женщиною быть праведным?» (Иов. 15:14); «Господь с небес призрел на сынов человеческих, чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога. Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13: 2, 3; 52: 3, 4); «Вот я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50: 7); «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы...» (Еккл. 7: 20); «Все мы сделались – как нечистый, и вся праведность наша, как запачканная одежда; и все мы поблекли, как лист, и беззакония наши, как ветер, уносят нас. И нет призывающего имя Твое...» (Ис. 64: 6,7); «Не стало милосердых на земле, нет правдивых между людьми; все строят ковы, чтобы проливать кровь; каждый ставит брату своему сеть» (Мих.7: 2); «... Но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3: 19); «...Все мы много согрешаем» (Иак. 3: 2); «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1Ин. 1, 8); «... Весь мир лежит во зле» (1Ин. 5: 19); «... Все согрешили и лишены славы Божией...» (Рим. 3: 23); «Каждый народ стал ходить по своему хотению, делал пред Тобою дела неразумные и презирал заповеди Твои» (3Езд. 3: 8); «Ибо зерно злого семени посеяно в сердце Адама изначала, и сколько нечестия оно народило доселе и будет рождать до тех пор, пока не настанет молотьба!» (3Езд. 4: 30); «Поистине, нет никого из рожденных, кто не поступил бы нечестиво, и из исповедающих

Тебя нет никого, кто не согрешил бы» (ЗЕзд. 8: 35); «...Нечестие людей осквернило всю землю, и пагубные дела их переполнились» (ЗЕзд. 15: 6). См. также: Быт. 6: 5–7, 11–13; 19: 13; Суд. 2: 10, 11; 3: 12; 4: 1; 6: 1; 10: 6; 13: 1; Иов. 25:4; Пр. 20: 9; Ис. 53: 6; Иак. 3: 2; 1Ин. 1: 8; Рим. 3: 9–18, 4: 23; 46: 449; 64: 113; Гал. 3: 22; Еф. 2: 1–3. Об уклонении ко греху конкретно ума, воли и сердца говорится, соответственно, например, в Ис. 1: 3, Иер. 4: 22, Рим. 3: 11; Иер. 13: 23, Иак. 4: 3, Рим. 1: 32; Мих. 3: 2; 7: 2–4.

¹⁶⁶ - Для сведения приведем и противоположное мнение, свойственное «... языческому взгляду и отчасти Оригену, по которому душа зарождается грехом от тела или плоти и последнее является ее гибелью. Но сама душа как дух считается невиновною» (27:126).

¹⁶⁷ - Возможно, именно из-за того, что наличие тела создает дополнительные соблазны (похоти плоти), которые отсутствуют у духовных разумных существ – ангелов и душ умерших людей, человеку и дарована возможность прощения грехов через покаяние: «Ведь один только человек – из всех одаренных разумом существ – имеет то преимущество, что удостоивается прощения через покаяние: ни демоны, ни ангелы не могут получить прощения через раскаяние. В этом более всего сказывается и обнаруживается милосердие и правосудие Божие. Ангелы, не имея никаких неотразимых побуждений, вовлекающих в грех, но по природе будучи свободными от телесных страстей и удовольствий, по всей справедливости не могут получить никакого прощения через раскаяние; человек же есть не только разумное, но и животное существо, причем, животные потребности и страсти часто поработщают (увлекают) разум. Поэтому, когда человек, отрезвившись (придя в себя), избегает этого и достигает добродетелей, то получает заслуженную милость, т. е., прощение. И как смех является свойством человеческой природы, так как одному ему это только присуще – и всякому, и всегда, – так в том, что происходит по благодати (то есть, Божией), свойственно человеку, преимущественно перед прочими разумными тварями, освобождаться от вины за прегрешения через раскаяние. Ведь одному только человеку – и всякому, и всегда –

дается это на время земной жизни: но после смерти уже нет» (33: 28, 29 – данная цитата приведена нами, в отличие от оригинала, без комментариев переводчика). Св. Иоанн Дамаскин говорит: «Он (Ангел – П. Д.) неспособен к раскаянию, потому что – и бестелесен. Ибо человек получил раскаяние по причине немощи тела» (5: 118).

¹⁶⁸ - О душевно – телесных чувствах, называя их телесными, епископ Эмесский Немесий говорит: «Телесные же удовольствия – те, которые происходят через участие души и тела и которые по этому называются телесными; таковы удовольствия, касающиеся пищи и совокуплений. Но никто не мог бы подыскать удовольствий, свойственных одному только телу» (33: 116).

¹⁶⁹ - «Иногда слово “плоть” обозначает не конкретного человека в его материальной телесности, но плотяное существование человека вообще, так сказать, его человечность со всей ее слабостью и ограниченностью. И тогда плоть противопоставляется Богу и Духу Божию» (49: 23). «В посланиях апостола Павла слово “плоть” часто употребляется в особом смысле – для обозначения падшего человеческого естества, греховного и враждебного Духу Божию... В переводах слово “плоть” часто обозначает естество человеческое, лишенное благодати Святого Духа. Синонимами могут служить выражения: “природа человеческая”, иногда “греховная природа”, или “греховное естество»» (47: 249).

¹⁷⁰ - Другие высказывания о страстях приведены в приложении 7.

¹⁷¹ - «Не удовлетворить своему удовольствию в чем бы то ни было становится для бессловесных скорбью. Все это и тому подобное через скотское рождение вошло также и в устройство человека» (133: 60). См. также сноски 141, 175.

¹⁷² - «... подобие составляет задачу или цель человеческой жизни, которая может быть достигаема путем упражнения и совершенствования природных способностей человека по заповеди Спасителя: итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (10: 248. Кн. 1).

¹⁷³ - Прп. Антоний Великий говорит: «Кто увлечен нечистыми похотями, тот пред Богом подобен скотам, лишенным всякого смысла, по слову Псалмопевца, святого пророка Давида (см. Пс. 48: 13)» (цит. по 99: 55).

¹⁷⁴ - «Разум падшего человека потерял силу нравственного руководства над неразумными, страстными силами души, подчинился их беспорядочным движениям. Человек стал стремиться только к удовольствиям и избегать страданий и таким образом впал во власть плотского самолюбия, страсти плотоугодия и страсти насильничества, побуждавшей к борьбе за мирские блага, за средства услаждения и выражающейся в ненависти ко всему, что препятствует удовольствию и причиняет страдание. Так развились эти основные, а из них и другие неестественные страсти. Заблуждение в истине и привязанность к чувствам, страстная любовь или ненависть к чему-либо чувственному наполнили жизнь человека и составили в нем закон плоти, закон животной жизни, подчиненный плотскому мудрованию... Из страстей естественных произрастали разного рода “страсти неестественные”. Как говорил Григорий Нисский, “диавол всегда стремился обратить естественные пожелания в неестественные страсти”» (111: 159, 160). «Внешние соблазны так сильны, – говорит прп. Нил, – что живущие в мире иногда как бы против своей воли увлекаются ими, и посему-то нужно оставить мир и искать покоя и тишины в пустыне, где ничто души не уязвляет, не поражает воображения, не раздражает страстей» (145: 104). «Человек оказался в ситуации дурного выбора: выбор зла стал для него “естественным”, тогда как по существу такой выбор является противоестественным для существа, созданного по образу Божию. В свою очередь, выбор добра перестал быть “естественным”: такой выбор* невозможен без особого усилия, а для его реализации требуется особая настойчивость и твердость» (103: 11). * Об этом выборе св. праведный Иоанн Кронштадтский пишет: «Вера говорит мне: твоя жизнь – вера, надежда и любовь; а плоть и диавол говорят: нет, твоя жизнь – богатство мира сего» (128: 307). См. также сноски 141, 174 и приложение 7.

¹⁷⁵ - «Сладок человекам грех, но горьки его плоды им. Семя горькое горькие и плоды рождает» (цит. по 24: 265 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 5. 1899 г. С. 221).

¹⁷⁶ - «Одним словом, мы падшие и погибшие от самого рождения нашего, а они (Адам и Ева – П. Д.) были святы и блаженны с самого сотворения своего. Все условия существования и первоначального существования наших праотцев – далеко, далеко различны» (39: 50).

¹⁷⁷ - Данные страсти с пояснениями свт. Игнатия (Брянчанинова) приведены в приложении 7 в разделе: Свт. Игнатий (Брянчанинов) (выдержки из книги).

¹⁷⁸ - Митрополит Иерофей (Влахос) о сластолюбии говорит: «Внутреннее сластолюбие – это опять-таки болезнь сердца, проявляющаяся в том, что сердечное наслаждение не обращается к любви Божией и не радуется ей, но получает удовлетворение от плотских предметов, не угодных Богу. Сластолюбивое сердце служит темницею для души, особенно в час ее исхода. Согласно преподобному Марку Подвижнику, “сластолюбивое сердце во время исхода бывает темницею и узами для души” (Добротолубие. Т.1. С. 522). Пока существует тело, страсти души получают удовлетворение. Однако, когда душа освободится от тела, они уже не могут быть удовлетворены, поскольку материальные предметы для нее больше не существуют. Поэтому страсти, главным образом сластолюбие души, не находя удовлетворения, будут утеснять ее. Это и есть те мытарства, о которых говорится в святоотеческих трудах. Поэтому сластолюбивое сердце становится темницей и цепью для души в час ее исхода» (48: 176).

¹⁷⁹ - «Великое приобретение – быть благочестивым и довольным. Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него. Имея пропитание и одежду, будем довольны тем. А желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу; ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям. Ты же, человек

Божий, убегай сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости» (1Тим. 6: 6–11).

¹⁸⁰ - «Адам... сделался лично виновным перед Богом, а мы лично не согрешили с Адамом, но сделались в нем и чрез него грешниками (непослушанием одного человека сделались многие грешниками, Рим. 5: 19), получая от него греховное естество, и являемся на свет по природе чадами гнева Божия (Еф. 2: 3)» (6: 493). «Толкуя выражение апостола Павла: как одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили (Рим. 5: 12), он (Иоанн Златоуст – П. Д.) раскрывает его этический смысл: смерть, войдя в жизнь людей через грех одного человека, Адама, распространилась на всех людей, которые, хотя и не согрешили, но унаследовали от Адама смертность (то есть, все подверглись следствию этого греха – смертности – П. Д.)» (111: 163). «Православию чуждо представление о том, что потомки Адама несут личную ответственность за грех прародителей, как за свой собственный грех... Православному Востоку всегда был чужд западный юризм, и первоначальный грех рассматривался прежде всего как порча природы, а не как грех, в котором повинны все люди. Однако и восточные отцы не отрицали, что мы несем наказание за преступление Адама, хотя и не так, как за свои личные грехи» (16: 249, 251). «В послании же восточных патриархов читаем следующее: “веруем, что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия, и что отсюда распространяется прародительский грех преемственным на все потомство, так что нет никого рожденных по плоти, кто бы свободен был от того бремени, и не ощущал следствий падения в настоящей жизни. А бременем и следствиями падения мы называем не самый грех (как-то: нечестие, богохульство, убийство, ненависть, и все прочее, происходящее от злого человеческого сердца), но удобопреклонность ко греху” (член 16)» (9: 461). «Но потомки Адама не участвовали своим сознанием и свободой в греховном действии Адама и потому наследственный грех в потомках Адама должно полагать не в греховном действии

Адама и вменении им в вину этого действия, а в греховном состоянии природы, с которым и в котором рождаются все люди, или в наследственной греховной порче и растлении природы, в которой обитает грех как некоторое живое начало, с силою влекущее к совершению личных грехов, вместе с виною или осуждением его в Адаме» (10: 328. Кн. 1). «Итак, естество заболело грехом из-за преслушания одного, то есть Адама; и многие оказались грешниками не потому, что они совершили преступление вместе с Адамом (ибо их тогда не было), но потому, что им свойственно его естество, подпавшее закону греха...» (свт. Кирилл Александрийский) (цит. по 48: 34). «Хотя слово “грех” употребляется здесь (в словах “первородный грех” – П. Д.) в переносном смысле и свидетельствует о болезненном состоянии человеческой природы, но не означает какой-либо нашей личной виновности. Мы виновны за свои личные грехи и ту греховную страстность, которая возникает в нас за невоздержание наше» (105: 28). «Но дети Адама и Евы не были повинны в их преступлении и не могли сознать себя преступными только на том основании, что их родители были преступниками» (167: 135). «Адам был виновен (в смысле грешен), он преступил Заповедь в Раю, нарушил волю Божию и совершил грех (в первом смысле этого слова). Все же потомки Адама рождаются уже в этой повреждённости, но не виновны за эту повреждённость, не виновны за первый проступок Адама, а нарушают нравственный закон совести исходя из своей собственной повреждённости, полученной от прародителей по наследству, как следствие первого преслушания» (146).

¹⁸¹ - Господь не оставляет грех без соответствующего наказания: «Господь сказал Моисею: того, кто согрешил предо Мною, изглажу из книги Моей» (Исх. 32: 33); «Если не будешь стараться исполнять все слова закона сего, написанные в книге сей, и не будешь бояться сего славного и страшного имени Господа Бога твоего, то Господь поразит тебя и потомство твое необычайными язвами, язвами великими и постоянными, и болезнями злыми и постоянными; и наведет на тебя все [злые] язвы Египетские, которых ты боялся, и они прилипнут к тебе; и всякую болезнь и всякую язву, не написанную [и всякую

написанную] в книге закона сего, Господь наведет на тебя, доколе не будешь истреблен, и останется вас немного, тогда как множеством вы подобны были звездам небесным, ибо ты не слушал гласа Господа Бога твоего. И как радовался Господь, делая вам добро и умножая вас, так будет радоваться Господь, погубляя вас и истребляя вас...» (Втор 28: 58–63); «...если я согрешу, Ты заметишь и не оставишь греха моего без наказания. Если я виновен, горе мне!...» (Иов. 19: 14, 15); «...Всякое преступление и непослушание получало праведное воздаяние...» (Евр. 2: 2). См. также, например, Исх. 34: 7; Чис. 14: 18. Исключением из этого являются отдельные случаи (см. Иез. 33: 14–16). О наказании за нарушение заповедей Божиих говорится, например, в: Лев. 26: 14–41; Втор. 8: 19, 20; 11: 26, 28; 28: 15–68; 30: 15, 17–19; 31: 20, 21, 29). О наказании за грех говорили царь Соломон и Иисус, сын Сирахов: «... Стремящийся к злу стремится к смерти своей» (Прит. 11: 19); «... Суд над согрешающими следует всегда за преступлением неправедных» (Прем. 14: 31); «Не прилагай греха ко греху, ибо и за один не останешься ненаказанным» (Сир. 7: 8); «И хотя бы и один был непокорный, было бы удивительно, если б он остался ненаказанным...» (Сир. 16: 11). Об этом также говорится в 3 Езд. и 2 Мак.: «Не пощадит десница Моя грешников...» (3Езд. 15:22); «Горе грешникам и несоблюдающим заповедей Моих! Говорит Господь. Не пощажу их» (3Езд. 15: 24, 25); «... Нечестиво поступать против Божественных законов невозможно ненаказанно...» (2Мак. 4: 17). Примеры конкретного влияния личных грехов на судьбу человека (наказания человека за его грехи) приведены, например, во Второй книге Маккавейской: «На другой день бывшие с Иудею пошли, как требовал долг, перенести тела павших и положить их вместе со сродниками в отеческих гробницах. И нашли они у каждого из умерших под хитонами посвященные Иамнийским идолам вещи, что закон запрещал Иудеям: и сделалось всем явно, по какой причине они пали ... доблестный Иуда увещевал народ хранить себя от грехов, видя своими глазами, что случилось по вине падших (2Мак. 12: 39–42); « Ибо когда он (Менелай – П. Д.) совершил много грехов против алтаря Господня, которого огонь и пепел

был свят, то и получил смерть в пепле (2Мак. 13: 8). О связи грехов с болезнями ясно говорил Иисус Христос: «Потом Иисус встретил его (исцеленного человека – П. Д.) в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин. 5: 14). «Св. апостол Павел объяснял частые болезни и смерть коринфян как наказание за непочтительное и эгоистическое поведение на вечери Господней. Он также предостерегал христиан против ложного религиозного поклонения, напоминая о внезапных наказаниях, посылавшихся идолопоклонникам в Ветхом Завете» (118: 99). «... Во всяком грехе находится вина и наказание, как два червя в испорченном зубе или в трухлявом дереве скрываются. Вины (то есть греха) Бог не хочет, но наказания, действительно, для нас предустанавливает, да теми предаст нас на измождение (на казнь)...» (143: 477). «... Грех в самом себе несет болезнь, наказание человеку. Страдания являются следствием грехов. В некоторых страстях причины страданий очевидны, например: в пьянстве, наркомании. В других, особенно душевных, это сложнее заметить, но они поражают человека не менее жестоко. Что только не сделали зависть, самолюбие, алчность и т. д. Не они ли порождают ссоры, вражду, убийства, войны и т. п.?» (176: 129). «На протяжении всего Священного Писания звучит мотив о том, что соматические и психические болезни возникают именно вследствие нарушения нравственных законов. Это открытие подтверждается современными исследованиями в области медицины и психофизиологии. Например, свердловский врач, профессор И. И. Бенедиктов в своей книге “Письма о любви” проводит мысль о том, что качество человеческой любви и физическое здоровье человека во многом зависят от соблюдения конкретных ограничительных норм (или заповедей). И напротив, утверждает он, распушенность и бесконтрольность вполне могут привести к различным заболеваниям: бесплодию, фригидности, аноргазмии и проч. (75 : 91 со ссылкой на: Бенедиктов И. И. Письма о любви. С. 20). «Большинство злоключений происходит от несправедливостей. Например, если несправедливостью люди наживают себе богатство, то несколько лет они как сыр в масле

катаются, но потом тратят все, несправедливо собранное, на врачей. Ведь в псалме так написано: Малое у праведника – лучше богатства многих нечестивых (Пс. 36: 16). “Злая разжива – только ветру нажива” – говорит пословица. Все, что накапливается неправдой, уходит, разлетается по ветру. Болезни, банкротства, прочие несчастья, происходящие как испытания от Бога, случаются редко и с весьма немногими. Такие люди будут иметь от Бога чистую мзду, и обычно они становятся впоследствии более богатыми, подобно Иову (из бесед со старцем Паисием Святогорцем)» (83: 190. См. статью «Несправедливость – великий грех»). «Все наши болезни от наших грехов*. Когда к Господу обращались за исцелением, Он всегда сначала отпускал грехи, а потом исцелял от болезней. Грехи наши, наша несправедная жизнь дают нам болезни. Но бывает, что болезни посылаются и святым людям не за грехи, а для большей святости» (177: 211).^{*} Пояснение: Между болезнью и грехом нет взаимнооднозначной связи, то есть болезнь человека не всегда является следствием его личного греха – см. сноски 158, 159; первый абзац в разделе 4.2 и последний абзац в разделе 6.1.2.

¹⁸² - Из слов царя Давида к Господу: «... вот, я согрешил, я поступил беззаконно; а эти овцы, что сделали они?» (2Цар. 24: 16) или: «... я согрешил, я сделал зло; а эти овцы что сделали?» (1Пар. 21: 17) – можно сделать вывод о том, что согрешил именно Давид, а наказанию подверглись, помимо его самого, также и его подданные.

¹⁸³ - «... Господь, Бог... наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх. 34: 6, 7). «А оставшиеся из вас... за беззакония отцов своих исчахнут» (Лев. 26: 39). «Готовьте заклание сыновьям его за беззакония отца их...» (Ис. 14: 21). «Ты... за беззакония отцов воздашь в недра детям их после них...» (Иер. 32: 18). «Отцы наши грешили: их уже нет, а мы несем наказание за беззаконие их» (Плач. 5: 7); «...и за грехи наши и отцов наших мы с братьями нашими и царями нашими и священниками нашими преданы были царям иноземным под меч, в плен и на разграбление с посрамлением до сего дня» (Езд. 2: 74); «... не наказывай меня за грехи мои и

заблуждения мои и отцов моих, которыми они согрешили пред Тобою» (Тов. 3: 3); «И, поистине, многи и праведны суды Твои – делать со мною по грехам моим и грехам отцов моих...» (Тов. 3: 5). См. также Исх. 20: 5; Чис. 14: 18, 33; Втор. 5: 9; 12: 25, 28; 1Цар. 2: 33; 3: 13, 14; 2Цар. 12: 13–19; Пс. 36: 28; Прем. 3: 16; Тов. 3: 3, 5. (Отметим, что в Исх. 20: 5 и Втор. 5: 9 говорится о наказании за вину отцов только тех детей, которые ненавидят Бога). В Новом Завете о связи детей с грехами их отцов говорится в: Мф. 23: 29–32, 35; 27: 24, 25; Лк. 11: 50, 51, причем наиболее ярко это выражено в Мф. 27: 24, 25: «Пилат... умыл руки перед народом и сказал: не виновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы. И, отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших».

¹⁸⁴ - О том, что «дети не должны быть наказываемы смертью за отцов» также говорится во Втор. 24: 16.

¹⁸⁵ - Более подробно об этом см. в Иез. 21: 14–32.

¹⁸⁶ - «... преступлением одного всем человекам осуждение...» (Рим. 5: 18). В Священном Писании сказано: «О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходят» (3Езд. 7: 48). «Напрасно и сравнивать, – говорит Августин, – грех Адама с грехами его потомков, как бы грехи этих последних ни были велики и ужасны. Грех Адама настолько больше грехов его потомков, насколько природа его была выше и совершеннее природы этих последних». Августин не находит даже слов, чтобы выразить всю великость и глубину падения первых людей... и в одном месте говорит, что "грех Адама гораздо больше, чем мы можем судить о нем"» (97: 36). «Блж. Августин называет грех Адама неизъяснимым отступничеством и говорит, что громадность этого греха не может объять наша мысль. Здесь были, говорит он, и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти, и любодеяние духовное, потому что непорочность человеческой души нарушена убеждением змия, и татьба, потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостяжание, потому

что возжелал большего, нежели скольким должен был довольствоваться» (цит. по 10: 314. Кн.1).

¹⁸⁷ - См. приложение 8.

¹⁸⁸ - «... Нет ничего неудобоприемлемого для разума и в том, что потомки Адама, как рожденные после падения, не пользуются преимуществами райского, невинного состояния, подвержены болезням и смерти, испытывают разнообразные скорби и бедствия... Подобное (наказанию за грех прародителей – П. Д.) бывает и в условиях обычной жизни, когда, напр., дети, родившиеся у людей, разжалованных за какие-нибудь преступления, не пользуются теми правами, какими пользовались их родители до разжалования, и это не находят противоречащим требованиям справедливости» (10: 333. Кн. 1).

¹⁸⁹ - «... семя тли во мне есть» (Вечерние молитвы. Молитва 2-я, св. Антиоха, ко Господу нашему Иисусу Христу).

¹⁹⁰ - «Православная Восточная Церковь под первородным грехом всегда понимала то “семя тли”, ту наследственную порчу природы и склонность ко греху, которую все люди получают от Адама посредством рождения. Зачатие и рождение – канал, по которому передается прародительская порча» (16: 249). «Непонятного или невероятного тут нет ничего. Мы видим на опыте, что дети получают в наследство болезни своих родителей, и часто эти болезни надолго утверждаются и переходят в известных семействах из рода в род. Мы знаем из опыта и по простым соображениям, что не может дерево худое приносить плоды добрые (Мф. 7: 18), что из зараженного источника естественно течет зараженный поток, что когда испорчен корень дерева, тогда не может оставаться неиспорченным его ствол. Следовательно, человечество, растленное в своем корне, неизбежно должно являться растленным и в своих ветвях. И если первый человек сделался грешным, повредил всю свою природу, то и потомство его не может не наследовать этой же самой греховной и поврежденной природы» (6: 507). «Вопрос. Почему не одни первые человеки умерли, но и все умирают? Ответ. Потому что все родились от Адама, зараженного грехом, и сами грешат. Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от

родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство» (20: 34). «Но как преступивши заповедь, Адам принял в себя закваску зловредных страстей, так и родившиеся от него, и весь род Адамов, по преемству, стали причастниками оной закваски...» (прп. Макарий Великий. Слово 29, гл. 2.) (цит. по 99: 156). «Но губительные следствия греха, поразившего собою всю природу первых людей, по учению церкви, не ограничились только ими одними, а простерлись и на всех их потомков, которые, преемственно через рождение принимая от них свою природу, вместе с сим наследуют и греховную порчу, получившую название прародительского или первородного греха» (9: 443). «...Зачинаемся и рождаемся во грехе потому, что по закону природы рожденное бывает тоже с родившим, от подверженного страстям рождается страстный, от грешника – грешник, равно как от раба – раб же» (9: 452 со ссылкой на святителей Григория Нисского и Иоанна Златоуста). «Все люди происходят от Адама, согрешившего и осужденного. Поэтому каковыми сделались прародители по грехопадению своему, таковыми являются на свет и все их потомки» (10: 327. Кн. 1). См. также приложение 8.

¹⁹¹ - Вообще, объяснить какую-либо новую закономерность (явление) означает свести эту закономерность к ранее известным, или означает, что к новой закономерности можно применить такую совокупность уже известных закономерностей, которые позволяют предсказать данную новую закономерность. Вместе с этим, на каждом этапе развития науки существует определенный предел возможности ответов на вопрос «почему это так происходит?» При достижении такого предела, данная закономерность, на данном этапе, объявляется атрибутом (неотъемлемым свойством) природы.

¹⁹² - «Это положение (о том, что “весь человеческий род является ответственным и нравственно виновным за грех своего прародителя” (97: 39) – П. Д.) и служит, собственно, основой и первым пунктом христианского учения о первородном грехе: прирожденная греховная порча потому тяготеет на всех потомках Адама, что все они виновны в грехе своего

прародителя ... По мнению Августина, настоящее – падшее и греховное – состояние человека, все нравственные и физические бедствия, которые тяготеют над людьми с самого первого появления их на свет, с самого первого плача новорожденного младенца, можно объяснить не иначе, как только виновностью в грехопадении Адама не только его самого, но всех его потомков ... Все без исключения люди нуждаются в искуплении, потому что все они нравственно виновны в грехопадении своего первого главы и родоначальника – Адама ... Нравственную виновность в грехопадении Адама не только его самого, но и всех его потомков Августин объясняет тем родовым союзом, той внутренней генетической связью, которые существуют как вообще между членами всего человеческого рода, так и в особенности между Адамом как родоначальником и всем остальным человечеством как его потомством, и по которым все люди составляют один великий род, одно великое семейство ... Чувственная похоть, переходящая от родителей к детям, делает этих последних ... виновными в первородном грехе, подлежащими наказанию за этот грех, прежде чем виновность его не отпустится им в таинстве Крещения» (97: 39, 40, 41, 43, 54 – со ссылкой на блаженного Августина). «Грех прародителей, со всеми своими последствиями, перешел и на весь род человеческий, так что все мы зачинаемся и рождаемся в беззаконии, немощными по душе и телу и виновными пред Богом» (6: 514). «Теперь по велению Бога потомки первых людей должны будут наследовать “лукавое сердце”, склонное ко всякому злу и крайне испорченное (Иер. 17: 9). Все будут зачаты в грехе и рождаться с виной за грех (Пс. 50: 5). Никто не сможет войти в жизнь с чистым сердцем и с чистой совестью. Все стали рождаться, рождаются и будут рождаться с унаследованными грехом и виной» (178. См. статью Дэниела Дориани «Грех. Грехопадение, падение»). «... все согрешили с Адамом или в Адаме, как представителе всего человеческого рода, и согрешили именно тогда, когда согрешил он, а потому все, не исключая младенцев, и умирают... Смерть всеобща потому, что все согрешили именно в Адаме: преступлением

одного подверглись смерти многие (Рим. 5: 15)» (10: 324. Кн. 1). Протоиерей Николай Малиновский, при толковании слов св. апостола Павла «... смерть царствовала от Адама до Моисея и над не согрешившими подобно преступлению Адама...» (Рим. 5: 14), говорит: «Следовательно, смерть могла быть в этом случае наказанием не за личные грехи, а за грех Адама, в котором бессознательно участвовали все люди» (10: 324. Кн. 1).

¹⁹³ - Приведем и другие цитаты по данному вопросу. «Сей прародительский грех перешел от Адама на все человеческое естество, поскольку мы тогда находились в Адаме, и таким образом чрез одного Адама грех распространился на всех нас» (Православное исповедание. Часть III, ответ на вопрос 20. Цит. по 6: 493). «Поелику, говорится в православном исповедании католической апостольской восточной церкви, в состоянии невинности все люди были в Адаме, постольку, как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состояние греховное, быв не только греху подвержены, но и наказанию за грех... Потому – то с сим грехом мы и зачинаемся во чреве матери и рождаемся, как говорит св. Псалмопевец: Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50: 7)» (9: 460). «В лице Адама, – говорит Августин, – сосредотачивалась та врожденная сила, от которой и из которой рождаются люди; и в чреслах Адама были все, которые произошли от него впоследствии, так что можно сказать, что в то время, когда Адам согрешил, в лице его были все и все составляли одного человека» (цит. по 97: 44, 45 – П. Д.). Отсюда, если согрешил Адам, то в лице его согрешили и все потомки, которые жили в нем, – согрешили в тот самый момент, в который согрешил и Адам. Отсюда же грех Адама в одно и то же время может быть назван и чужим грехом по отношению к его потомкам, так как потомки Адама жили в нем и согрешили с ним только еще в зачаточном состоянии, без полного проявления в них разума и свободной воли; но он может быть назван и их собственным грехом, так как все потомки Адама жили в нем в то время, когда он согрешил» (97: 44, 45).

¹⁹⁴ - «Все рождаются ... с греховным наследственным повреждением своей духовно-телесной природы, и потому –

чадами гнева Божия по естеству (Еф. 2: 3), то есть виновными пред Богом за свою прирожденную греховность. Эта прирожденная греховность, путем рождения переходящая от предков к потомкам, вместе с виновностью или ответственностью перед судом правды Божией за эту прирожденную греховность природы, известна под именем греха первородного или прирожденного. За этот грех все потомки Адама находятся под действием гнева Божия, осуждены на болезни, скорби, на смерть временную и вечную» (10: 327. Кн. 1). «Грех первородный вменяется человеку. Все люди рождаются не только с наследственной греховною поврежденностью своей природы, но и виновными пред Богом за свое греховное состояние... Наследственная порча наказывается правдою Божией, ибо лишает человека благ царства Божиего... По действию одного поступка Адамова распространилось осуждение на всех, ибо все стали грешными... Все люди, как грешники, остаются без прославления Богом и, следовательно, находятся под действием осуждения или гнева Божиего... Всем этим ясно предполагается вменяемость в вину человеку наследственной греховности» (10: 333, 334. Кн. 1). «Через таинство крещения мы получаем оправдание от греха прародительского и перестаем быть перестаем быть естеством чадами гнева Божиего, то есть виновными перед Богом, делаемся чистыми и невинными перед Ним...» (11: 93. См. ответ на вопрос: Изглаживается ли в нас первородный грех через святое крещение?)

¹⁹⁵ - «Диавол – приметные следы оказывает в младенцах некрещеных: лишь поднесешь крестное знамение, он тотчас дико устремляет глаза, блуждает странно, раскрывает рот, плачет от действия, сокрытого в сердце диавола, не терпящего крестного знамения и принужденного выйти от страшного для него знамения Креста» (128: 77). «На малом детище примечай зло сие (зло от первородного греха – П. Д.), како в нем злое сие семя прорастает плоды свои злые. Какое в нем показуется самолюбие, гнев, ярость, зависть и вражда! Как во гневе кричит и ярится! Сии суть плоды змиинаго семени, на сердце человеческом посеянного» (24: 229 со ссылкой на: Творения свт.

Тихона. 6-е изд. Т. 3. 1899. С. 134).«... В них (младенцах – П. Д.) явно уже присутствует иррациональная склонность ко злу. Об этом свидетельствует жизнь, об этом свидетельствует наука, психоаналитические исследования, и, наконец, об этом свидетельствует Церковь, совершая крещение над младенцами» (108. Гл. 7. Древо Познания и Магизм).«Личный грех Адама становится некоторым греховным состоянием, а именно удалением от Бога. Это не грех как свободное нарушение закона (1Ин. 3, 4), а болезненное состояние удаления от Бога. Это греховное состояние и есть удаление от Бога по природе человеческой. Можно сказать, что это не грех, потому, что грех – это свободный выбор в направлении ухода от Бога. Но так ли это? Во все времена говорят, что ребенок безгрешен, что он не имеет личных грехов. Думаю, что мы с вами слишком мало знаем и слишком опрометчиво говорим о том, где и когда возникает первый грех человека. Известно, что свобода человеческой души есть и остается с самого зачатия. С самого момента зарождения души она обладает очень многими свойствами. Мы не знаем, в каких взаимоотношениях душа ребенка находится с душой матери, с ее телом, в каком взаимоотношении она находится с добрыми или злыми силами. Известно, что для матери надо создавать благоприятные условия, чтобы она читала хорошие книги, чтобы она пребывала в молитве и т. п. И только в этом случае ребенок будет хорошим. Но мы не можем найти начало того, когда же человек выбирает путь добродетели или греха. Св. Иоанн Креститель возрадовался приходу Спасителя еще во чреве своей матери; из житий святых мы знаем аналогичные факты. Имеются подтвержденные факты, что если мать хотела избавиться от ребенка, но оставила его, то ничего хорошего в их взаимоотношениях обычно в жизни не наблюдается. Это чувство ребенка, выбор пути происходит неизвестно когда, поэтому мы никак не можем найти то начало, когда действительно человек сам по свободной воле начинает грешить. Возможно, это происходит с самого начала появления души ребенка. Мы этого не знаем» (34. Гл.: Что такое первородный грех?).

196 - «... Корень первородного греха находится в семени человека, из которого рождаются дети... первородный грех перешел, переходит и будет переходить на всех его (Адама – П. Д.) потомков посредством наследственной передачи его от родителей к детям в акте плотского рождения вообще и через чувственную похоть родителей в особенности...» (97: 49, 67 со ссылкой на блаженного Августина). Так, свт. Григорий Палама, объясняя, почему Христос воплотился от Девы, а не через брак, отмечает, что Спаситель «был единственным, не зачатым в беззакониях, не во грехах чревоносим... Потому что плотское вожделение, будучи не зависимым от воли и явно враждебным закону духа, – хотя у целомудренных путем силы воли и держится в рабстве, и послабляется в целях деторождения, – как-то от начала привносит осуждение, будучи тлением, и называемо так, и рождает, конечно, для истления, и является страстным движением человека, не сознающего чести, которую наше естество прияло от Бога, но потом уподобилось животным» (цит. по 16: 250, 251). «Непорочное девство не познало похоти и, между тем, доставило вещество плоти. Итак, Господь принял от Матери естество, но не грех» (98: 53). «Итак, возлюбленные, Спаситель рождается не из семени плоти, но от Святого Духа, поэтому Его не коснулось проклятие первородного греха», – пишет свт. Лев. В результате такого рождения, без семени, «новому человеку стала присуща и чистота, и истина» (98: 53). «Способность к рождению, присущая первозданному человеку, была искажена грехом и приобрела характер укорищенной страсти. Посредством этого рождения каждому человеку передавался грех Адама, “с этой страстностью рождения постоянно процветало через грех и первое преступление”» (цит. по 97: 113 со ссылкой на С. Л. Епифанова). «Богочеловек Иисус был чужд всякого греха (1Ин. 3: 5). Почему чужд? Почему грех не смог овладеть им? И почему не нашлось и не находится ни одного человека, который бы избежал пленения грехом? В чем тут причина? Отцы Восточной Православной Церкви видят основную причину такого явления в способе зачатия человеческого рода. Не случайно Бог, единым из Лиц Своих, Всесвятым Словом, принимая человеческое

естество, устранил от себя обыкновенное зачатие человеческое от семени мужского, зачатие, по видимому, сообщавшее заразу греховную всем рождающимся таким образом» (38: 340). «Святость плоти Бога и Господа была бесконечно выше святости, в которой сотворена плоть твари – Адама. Очевидно, что зараза, которую источает человеческое падение во всех человеков посредством унижительного зачатия по подобию зверей и скотов, зачатия во грехе, здесь не могла иметь никакого места, потому что не имел места самый способ зачатия, то есть, не имело места то средство, которым сообщается греховная зараза» (38: 340, 341 со ссылкой на: Св. Игнатий Брянчанинов. Т. 4: Аскетическая проповедь. С. 405–406). «А так как зачатие совершилось без похоти, то как и само рождение было безгрешно, так и Родившейся оказался без греха» (38: 342).

¹⁹⁷ - «Безмужнее зачатие Христа необходимо не для того, чтобы быть избавленным от узко понимаемого “сладострастия”, но прежде всего для того, чтобы явить свободу от природной необходимости страстного бытия поврежденного грехом человечества» (181: 274). «... Святые отцы говорят о “страстности” человеческого рождения как источнике его страстного бытия, безусловно нуждающегося в исцелении Христом в крещальной купели. Но речь идет о страстности в экзистенциальном смысле, несводимой к одному лишь частному аффекту, сопровождающему половой акт и зачатие. Сладострастие рассматривается скорее как характерный знак человеческой страстности*. Человек рождается “страстно”, “страдательно” в том смысле, что рождение опосредовано инстинктивными природными процессами, так что рождающаяся личность не приемлет его свободно... Этот образ зачатия и рождения воспроизводит в последующих поколениях ту бытийную катастрофу, которая произошла с прародителями» (181: 272). * «Если бы дело было только в таком узко понимаемом “сладострастии”, то тогда лучшим способом безгрешного и бесстрастного рождения было бы зачатие под наркозом или в пробирке в результате “бесстрастного” слияния

хирургически (без всякого сладострастия) извлеченных мужских и женских клеток» (см. прим. 1 в 181: 272).

¹⁹⁸ - «Кто отвергает нужду крещения малых, новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова грехане заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ Крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема. Ибо реченное Апостолом: посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили (Рим. 5: 12), подобает разумети не иначе, разве как всегда разумела кафалическая Церковь, повсюду разлианная и распространенная. Ибо по сему правилу веры, и младенцы, никаких грехов сами собою еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, а через паки рождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения (правило 124)» (183: 339 со ссылкой на Отцов Собора Карфагенского). «Об этой традиции говорит свт. Киприан Карфагенский: “Итак, младенцы крещаются потому, что через таинство Крещения очищаются от скверны рождения”» (см. прим. 67 в 129: 128). «У тебя есть младенец? Не давай времени усилится повреждению: пусть освящен будет в младенчестве и с юных лет посвящен Духу» – учит свт. Григорий Богослов (31: 171).

¹⁹⁹ - «... По правилу Церкви, не только одних взрослых, но “и малых младенцев веры ради тех, кои приносят их, подобает сподобляти святых таин, в освящении душ и телес их, и в восприятие благодати Господни”» (183: 405).

²⁰⁰ - «Contra Julianum, lib. II. Cap. 7 (см. сн. 96 в 97: 74.).

²⁰¹ - «Это положение, повторяемое Августином чрезвычайно часто, выражается им особенно ясно в следующих местах: De peccat. merit? et remiss, lib. I. Cap. 9; De nupt. Et concupisc., lib. I. Cap 23, 24; lib II. Cap 5; Opus imperf., lib. VI. Cap 22 (См. сн. 105 в 97: 75).

²⁰² - После всемирного потопа сказал Господь в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал: впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся.... И сказал Бог Ною и сынам его с ним: вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душою живою, которая с вами, с птицами и со скотами, и со всеми зверями земными, которые у вас, со всеми вышедшими из ковчега, со всеми животными земными; поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли (Быт. 8: 21–22; 9: 8–11). Это как раз говорит о том, что Бог не отвратился от человека, а дал ему возможность исправления и покаяния. Особенно с яркой силой это показано в Новом Завете: ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3: 16). ...Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя [людям] преступлений их, и дал нам слово примирения (2Кор. 5: 19).

²⁰³ - Данный стих не является подтверждением ни того, что акт зачатия является греховным, ни того, что мы рождаемся уже грешными. «Блаженный Феодорит, упоминая слова 50 псалма: во грехе родила меня мать моя, – отмечает, что это относится к общему греховному состоянию смертного человечества: “Сделавшись смертными, Адам и Ева зачали смертных детей, а смертные существа по необходимости подвластны страстям и страхам, радостям и печалям, гневу и ненависти”» (111: 158 со ссылкой на: Мейендорф Иоанн, [протопресвитер]. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001). Приведем также и следующие доводы. Поскольку всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие (1Ин. 3: 4), то приведенные в Пс. 50: 7 слова можно представить в виде: «я во грехе зачат и во грехе рожден матерью моею» (Пс. 50: 7). Так о каком же грехе зачатия и рождения здесь идет речь? Ведь пророк Давид был рожден в законном браке. Поэтому, как очевидно, выполнение заповеди Божией (то есть,

рождение детей) его родителями, о которой Бог говорил трижды (Быт. 1: 28; 9: 1, 7), причем два раза – уже после первородного греха (Быт. 9: 1, 7), не может являться грехом, то есть нарушением заповеди Божией. Кроме того, грех, вообще, не является субстанциональным понятием и не передается с помощью неких «греховных вирусов» от родителей к детям. Передаваться могут только последствия греха. Также заметим, что под грехом святые отцы и учителя Церкви часто понимали не только собственно грех (личный грех), но и последствия первородного греха в виде, так называемых, укоризненных страстей, представляющих собой, в общем виде, уклонение ко греху (удобоприемлемость греха) и передающихся от родителей детям при их зачатии. Например: «Непорочное девство не познало похоти и, между тем, доставило вещество плоти. Итак, Господь принял от Матери естество, но не грех» (цит. по 98: 53). Поэтому, Пс. 50: 7, по видимому, можно толковать как: «я зачат и рожден с греховною природой матерью моею»*. Отметим, что личная вина ребенка в «греховной природе», с которой он рождается (впрочем как и все люди), отсутствует. Ребенок ответственен лишь за собственные (личные) грехи.* Аналогичное мнение ранее высказал свт. Тихон Задонский: «Сею прародителей наших язвою греховною заразились и мы, сынове их, и с тою зачинаемся и рождаемся, якоже о сем вздыхает и сетует Псаломник: “я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя” (Пс. 50: 7), и тако с ними временному и вечному бедствию подвержены учинилися. Следовало не только временно, но и вечно с ними всем нам умирать, горькую гнева Божия чашу и вечного мучения во аде питии, и у диавола, котораго злаго совета послушали, во власти и поругании быти. “Ибо возмездие за грех – смерть”, глаголет Апостол (Рим. 6: 23)» (цит. по 24: 229, 230 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 3. 1899 г. С. 124, 125).

²⁰⁴ - «Клонирование – 1) образование идентичных потомков (клонов) путём бесполого размножения. В результате клонирования появляются популяции клеток или организмов с одинаковым набором генов (генотипом). Клонирование бактерий происходит в ходе простого деления клеток, клонирование

растений – в процессе вегетативного размножения (клубнями, корневищами, луковицами, побегами и т. д.). Клонирование используется при решении многих теоретических и практических задач биологии, сельского хозяйства и медицины. Благодаря клонированию, например, удаётся сохранять особенности сортов культурных растений, выращивать целые растения из культивируемых клеток. В 1960-х гг. были разработаны методы, позволяющие клонировать высших животных (лягушка). В 1997 в Великобритании осуществлён первый опыт клонирования млекопитающих (овечка Долли) путём пересадки ядра соматической клетки в лишённую ядра яйцеклетку, культивирования эмбриона и последующей его пересадки в организм приёмной матери (в 1998 Долли дала первое полноценное потомство). Этот эксперимент позволяет предполагать возможность получения животных, которые явились бы точными копиями обладателей ценных для человека признаков (племенные быки, скаковые лошади и др.). Применение методов клонирования к человеку сопряжено с проблемами нравственного порядка. В 1997 ЮНЕСКО приняла Всеобщую декларацию о геноме человека и правах человека, запрещающую его клонирование и предписывающую строгий контроль государства над всеми опытами в этом направлении.

2) В генетической инженерии клонирование – получение множества копий, рекомбинантных (гибридных) молекул ДНК, что позволяет выделять из сложных геномов организмов необходимое количество нужных генов» (189. См. «Клонирование»).

²⁰⁵ - Отношение Русской Православной Церкви к вопросам клонирования (получения генетических копий) выражено в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», выдержки из которых приведены ниже. «Человек не вправе претендовать на роль творца себе подобных существ или подбирать для них генетические прототипы, определяя их личностные характеристики по своему усмотрению. Замысел клонирования является несомненным вызовом самой природе человека, заложенному в нем образу Божию, неотъемлемой частью которого являются свобода и уникальность личности.

“Тиражирование” людей с заданными параметрами может представляться желательным лишь для приверженцев тоталитарных идеологий... Вместе с тем клонирование изолированных клеток и тканей организма не является посягательством на достоинства личности и в ряде случаев оказывается полезным в биологической и медицинской практике» (см. разд. XII.6 в: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Цит. по 190: 357, 358).

²⁰⁶ - «... Было показано, что именно дезоксирибонуклеиновая кислота (ДНК), локализованная в хромосомах, является химической основой специфичности гена, что именно здесь “записана” наследственная (генетическая) информация, в соответствии с которой осуществляется молекулярный синтез и, в конечном счете, самовоспроизведение клетки и живой природы в целом» (69: 117). «Очевидно, что загадка индивидуального развития от оплодотворенного яйца до особи заключается в особенностях генетически запрограммированной смены списывания информации с разных комплексов генов» (191: 80). «Генетическая информация в клетке всех организмов заложена в нуклеиновых кислотах, точнее (за исключением некоторых РНК-содержащих вирусов), она заложена в последовательности ДНК. Эта последовательность нуклеотидов состоит из кодирующих генов и не кодирующих участков ДНК, причем такие не кодирующие участки в ряде случаев обеспечивают воспроизведение генов, считывание с них информации и т. п.» (192: 176).

²⁰⁷ - По мнению святого Иоанна Кронштадтского смерть наступает «... когда дух, не в состоянии будучи обитать в расстроенном (в коим законы, данные веществу, пришли в беспорядок и не могут содержать вещества в таком виде, чтобы душа могла в нем жить и им управлять) теле, – выходит из него» (128: 539).

²⁰⁸ - Значение термина «плотское зарождение» здесь расширено. Под ним понимается не только естественное (страстное) зачатие, связанное с чувственной похотью и отцовским семенем, но и беспохотливое семенное зачатие, а

также беспохотливое бессемянное зарождение (клонирование), то есть понимается вообще зарождение от (из) плоти родителей.

²⁰⁹ - Священное Писание о всеобщности смерти говорит: «...и не будет того вовек, чтобы остался кто жить навсегда и не увидел могилы» (Пс. 48: 9, 10); «Кто из людей жил – и не видел смерти... ?» (Пс.138: 49); «Всякая плоть, как одежда, ветшает; ибо от века определение: смертью умрешь» (Сир. 14: 18); «Как зеленеющие листья на густом дереве – одни спадают, а другие вырастают: так и род от плоти и крови – один умирает, а другой рождается» (Сир. 14: 19); «... Грех вошел в мир, и грехом смерть...» (Рим. 5: 12); «... возмездие за грех – смерть...» (Рим. 6: 23); «... в Адаме все умирают...» (1Кор. 15: 22); «... человекам положено однажды умереть...» (Евр. (9: 27); «Ты повелел ему (Адаму – П. В.) хранить заповедь Твою, но он нарушил ее, И Ты осудил его на смерть, и род его и происшедшие от него поколения и племена, народы и отрасли их, которым нет числа» (3Езд. 3: 7).

²¹⁰ - «Некоторые из древних (свт. Амвросий, папа Григорий Великий, прп. Иоанн Дамаскин), признавая духовность души в отличие от тела, в то же время приписывали ей самой некоторую относительную телесность или вещественность. Этим предполагаемым свойством души они имели в виду отличить духовность человеческой души, так же как и духовность Ангелов, от чистейшей духовности Божией, в сравнении с которой все должно казаться вещественным и грубым» (41: 108, 109). «По мнению моему, нет ничего совершенно непричастного сложности, кроме единого существа Пресв. Троицы, которое поистине есть чистейшее и простейшее» (свт. Амвросий) (цит. по 6: 392. См. прим. 1147 в 6). «... Все сопоставляемое с Богом, Который один только несравним (ни с чем), оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество поистине невещественно и бестелесно» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 118). По словам преподобного Серафима Саровского душа человеческая, также как дух и тело, создана из персти земной, а от вдуновения Божиего стала во всем Богу подобной и на веки веков

бессмертной (76: 29). Такого же мнения, как сказано в работе 16, придерживается и Кирилл Александрийский (16: 212). Архимандрит Иоанн (Крестьянкин) пишет: «Епископ Феофан Затворник также (имеется в виду также как и прп. Серафим Саровский – П. Д.) считает, что душа человека, как и души животных и растений, создана из праха земного...» (63: 125, 126).

²¹¹ - В Быт. 5: 3 сказано: «Адам... родил сына по подобию своему, по образу своему...» Как учит свт. Иоанн Златоуст: «Здесь же Моисей говорит: по образу своему и по подобию своему, – то есть (Адам родил сына) однородного родившему, с теми же добродетельными свойствами, являющего в себе посредством дел своих образ отеческий, могущего своею добродетелью вознаградить за преступление старшего (сына). Здесь Писание, говоря по образу своему и по подобию своему, сообщает нам не о телесных чертах, но о состоянии душевном, дабы мы знали, что этот сын (Сиф) не будет таким же (как Каин)» (58: 191).

²¹² - Греховное состояние природы человека (склонность ко греху, или уклонение ко злу), как уже указывалось выше, проявляется в приверженности человека желать и получать удовольствие (наслаждение, блаженство) путем греховных действий, или через грех.

²¹³ - См. сн. 182.

²¹⁴ - Приведем ответ свт. Николая Сербского на вопрос: почему дети страдают за грехи родителей? «Позвольте и мне вас спросить: а как бы иначе Господь Бог устрашил людей, чтобы они не грешили, если бы наказание за их грехи не переносил бы на их детей? Наш народ на собственном опыте убедился, что дети страдают за грехи родителей. Поэтому так часто слышно предостережение тому, кто задумал лжесвидетельство или другое несправедливое дело: “Остановись, ведь у тебя дети!”. Эта библейская истина, впрочем, находит отражение и в обычном законодательстве, в том смысле, что из-за преступления родителя и дети теряют имущество. Кроме того, теряют и в смысле морали, теряют репутацию, зачастую не только сыновья, но и внуки, и правнуки» (из писем свт.

Николая Сербского. Цит. по 145: 300). См. также сн. 184 и приложение 8.

²¹⁵ - «Сердце человека изменяет лицо его или на хорошее, или на худое» (Сир. 13: 31). «Выражение сердечного изменения – лицо. Четыре состояния выражаются на нем: добро и зло, жизнь и смерть...» (Сир. 37: 21). «Велико и глубоко важно соотношение между духом и формой. В материальных формах ярко отражается дух, присущий материи. И больше того, дух творит формы. Это ярко выражено в формах тел человеческих. Они, правда, не всегда соответствуют духовной сущности человека. Не только глаза – зеркало души, но все формы тела и его движения соответствуют душе, духу его, как в образе человека лукавого у Соломона (Прит. 6: 12–14). Во всей внешности человека ярко отражается духовная сущность его. Дух грубый и жестокий уже в процессе эмбриогенеза направляет развитие соматических элементов и создает отражающие грубые и отталкивающие формы. Дух чистый и кроткий творит себе полное красоты и нежности жилище... Чем, как не формирующим влиянием духа, можно объяснить удивительную, тончайшую разницу между двумя очень похожими физиономиями: одни и те же, чрезвычайно похожие очертания глаз, носа, рта, почти равные размеры и соотношения частей лица и головы, но одно лицо вульгарно, а другое тонко и красиво... Подобно гению Леонардо да Винчи, действует в эбриональном развитии духовная энергия, присущая хромосомам половых клеток, и создает живые образы красоты и безобразия, нежности, чистоты, любви и грубости, отталкивающей животности и злобы. Эти врожденные внешние формы становятся все более ярко выраженными в постэмбриональной жизни по мере развития духа в том или ином направлении» (12: 201, 202). «Посмотрим вокруг, посмотрим на себя и увидим, как грех обезображивает вид человека, лишает красоты и приятности, опоганивает и уродует лицо. Известно, что люди злые, горделивые, тщеславные, похотливые, вообще сильно одержимые какими-либо пороками, имеют, как правило, и подобающие этим порокам некрасивые и неприятные лица. И наоборот: как приятны лица ведущих

чистую жизнь православных христиан! Чем ближе их души к Богу, тем прекраснее их лики, тем больше света и любви излучают они. Дух Святой очищает, освящает душу и облагораживает внешний вид христианина» (197).

²¹⁶ - «... При совершении Крещения крещаемому таинственным образом даруется особенная благодать Божия. Действие благодати Божией на крещаемого состоит прежде всего в оправдании или очищении его от грехов, как от первородного, так и от всех личных, содеянных до Крещения» (10: 149. Кн. 2).«“...Прежде крещения благодать совне направляет душу на добро, а сатана гнездится в самых глубинах ее, покушаясь преграждать уму все правые исходы; с того же часа, как возрождаемся в крещении, бес бывает вне, а благодать внутри” (блж. Диадокх Фотикийский. Добротолубие. Т. 3. С. 50–51)» (48: 160).«Под именем Крещения разумеется такое таинство... в котором грешник... очищается благодатью Божией от всякого греха и соделывается новым человеком, оправданным и освященным (Православное Исповедание, ч. 1, отв. на вопр. 102). Таким образом, благодать Божия, доселе только призывавшая грешника к вере Христовой и возбуждавшая в нем веру, здесь в первый раз таинственно изливается на самое существо человека и совершенно очищает его, освящает, воссозидает...» (183: 317).В Пространном Христианском Катехизисе говорится: «Крещение есть Таинство, в котором верующий... умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную, святую» (20: 60).В Послании восточных патриархов сказано: «Действия Крещения вкратце суть следующие: во-первых, через него даруется отпущение в прародительском грехе и во всех других грехах, сотворенных крещаемым...» (цит. по 64: 277). См. также сн. 199.В Православном исповедании написано: «Во-первых, это таинство (Крещение – П. Д.) уничтожает все грехи: в младенцах первородный; во взрослых и первородный, и произвольный; во-вторых, воссозидает человека и возвращает ему ту праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности» (цит. по 64: 276. См. также 183: 330).Ср. с: «... но святое крещение не уничтожает в нас всех последствий

первородного греха, которые суть: удобопреклонность более ко злу, нежели к добру, болезни, старость, тяжесть плоти, расстройство органов телесных, малоспособность к пониманию предметов духовных, слабость воли, сила чувственности и страстей» (11: 93. См. ответ на вопрос: Изглаживается ли в нас первородный грех через святое крещение?); «Крещение, через благодать Святого духа, освобождает человека от вины перед Богом, вследствие заслуг Искупителя; несмотря на это следствия первородного греха, а именно: склонность ко злу, болезни, смерть, не могут быть уничтожены таинством крещения» (86: 1792. См. «Первородный или прародительский грех»).

²¹⁷ - Для сведения приведем основные положения полемики блаженного Августина с пелагианами по вопросу о способе передачи первородного греха. «По мнению Августина, первородный грех передается от родителей к детям через чувственную похоть (*concupiscentia, libido*) родителей, действующую и проявляющуюся в том особенном физиологическом процессе, который обыкновенно предшествует зачатию дитяти и производит это зачатие, так что чувственная похоть является проводником первородного греха по преимуществу» (97: 52). Одно из главных возражений со стороны противников Августина – пелагиан против такого объяснения состоит в следующем. «Если первородный грех передается от родителей к детям через чувственную похоть и если в таинстве Крещения, по учению Церкви и самого же Августина, человек очищается от всего греховного в его природе, следовательно, и от чувственной похоти и передаваемого ею первородного греха, то в таком случае дети крещеных родителей должны были рождаться уже без чувственной похоти и первородного греха, потому что родители не могут передать своим детям того, чего они сами не имеют» (97: 55). В ответ, для обоснования (подтверждения) своего мнения, Августин говорит, что в чувственной похоти нужно различать две стороны: виновность, или нравственную вменяемость похоти (*reatus*), и присутствие, или действие похоти в людях (*actus*) (97: 55, 56). *Actus* представляет собой

собственно похоть, как «... следствие грехопадения Адама, сделавшееся необходимою принадлежностью природы, другим законом в существе человека, противоборствующим закону ума его, существует и действует положительно во всех потомков Адама, будут ли они крещенные или некрещенные и грешные» (97: 56). При этом «в таинстве Крещения отпускается только виновность чувственной похоти – она уже не вменяется человеку как наказание за грех его прародителя и сама по себе уже перестает быть грехом; но действие чувственной похоти или, иначе, сама чувственная похоть, как необходимая принадлежность человеческой природы, остается в человеке и после Крещения, и остается, по выражению Августина, *ad agonem*, то есть для борьбы, для противоборства высшим, нравственно-разумным силам и стремлениям человека...» (97: 56). Таким образом, по мнению блаженного Августина, чувственная похоть входит в человеческую природу всех людей. Она передается детям через похоть родителей при акте зачатия. Виновность за эту похоть снимается (отпускается) в таинстве Крещения, поэтому и необходимо крещение детей. В некрещенных же людях присутствует как сама похоть, так и виновность за нее.

²¹⁸ - «...Св. Церковь неизменно веровала, что Господь Иисус, единосущный нам по человечеству, по всему нам подобен, кроме греха, как выразились в своем догмате отцы халкидонского Собора, и как еще прежде исповедовали единодушно – все ее пастыри и учителя: Иустин, Ириней, Климент Александрийский, Ипполит, Дионисий Александрийский, Евсевий, Афанасий Великий, Иаков Низибийский, Иоанн Златоустый, Григорий Нисский, Августин и др. И эту безгрешность Христа спасителя Церковь издревле понимала не в том только смысле, что Он совершенно чист от греха прародительского* и всякого произвольного, но и в том, что Он даже не может грешить, что Он свободен от всяких чувственных пожеланий или поползновений ко греху, свободен от всякого внутреннего искушения. А потому, когда Феодор Мопсуюетский осмелился, между прочим, утверждать, будто Господь Иисус не был изъят от внутренних искушений и борьбы

страстей, пятый Вселенский Собор (в 553 г.) осудил это лжеучение, как одно из важнейших. В объяснение такой всецелой, безусловной безгрешности Христа Спасителя учителя Церкви указывали на то, что естество человеческое в нем не отдельно существует, а ипостасно соединено с естеством Божеским» (183: 77, 78). «Со свободой от первородного греха* Откровение усваивает Иисусу Христу и полную и совершенную личную безгрешность. Безгрешность этого рода должно понимать не смысле только нравственного превосходства Иисуса Христа пред всеми, когда-либо жившими людьми (необычайную нравственную высоту Иисуса Христа признавали и рационалисты, отвергающие однако безгрешность Его), но в том, Иисус Христос во всей Своей жизни не совершил греховного действия, свободен и от всякой скрытой греховности, или внутреннего (чувственного или духовного) греховного движения Своей человеческой природы. Но в описаниях самовидцев и служителей Слова не мало и таких свидетельств, в которых прямо утверждается совершенная безгрешность Иисуса Христа» (10: 405. Кн. 1).^{*} Здесь, впрочем как и во многих других богословских работах, касающихся безгрешности Спасителя, наблюдается некоторая неточность изложения, обусловленная отсутствием единой терминологии в данной области. Здесь речь идет не об отсутствии всех последствий первородного греха в человеческом естестве Иисуса Христа, а об отсутствии только укориженных страстей. «Ибо один и тот же был и Богом и человеком; посему Он имел желание естественное, простое, одинаково созерцаемое во всех лицах человеческих, но мнения, то есть того, что могло быть предметом Его желания, противного Божественной Его воле и иного по сравнению с его Божеским желанием, Его святая душа не имела... В Господе же нашем Иисусе Христе, так как природы – различны, то различны и естественные желания Его Божества и Его человечества, или способности желания. А так как едина Ипостась и един Желатель, то един также и предмет желания или едино возникающее из мысли желание, так как человеческая Его воля, разумеется, следует Божественной Его воле и желает того, чего

Божественная воля желала, чтоб она хотела» (5: 171, 172). Свт. Тихон Задонский о безгрешной (св.) жизни Иисуса Христа пишет: «Сего ради Сын Божий явился на земли во образе человеческом, и свято и непорочно пожил между человеками, так что “греха не сотвори, ни обретесе лесь во устех Его” (1Петр. 2: 22). И святое Свое житие подал нам во образ к подражанию... Любовь, смирение, терпение, кротость, милосердие и прочия святого Своего сердца свойства открыл, да и мы учиним тожде, что в Нем видим, якоже глаголет: “научитесь от Мене” (Мф. 11: 29). Откуда и Апостоли святии к подражанию представляют нам житие Христово...” (24: 763 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 3. 1899. С. 179); «Чему словом учил, тое делом и примером Своим показывал. Откуда учиться христианскому непорочному житию от Себя велел, яко живаго образа и чистаго зерцала...” (24: 763 со ссылкой на: Творения свт. Тихона. 6-е изд. Т. 3. 1899. С. 128).

²¹⁹ - «Естественные страсти* наши были во Христе, без всякого сомнения, и сообразно с естеством, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти испытать то, что ей было свойственно; а превыше естества потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не созерцается ничего вынужденного, но все – как добровольное. Ибо Он алкал, желая – жаждал, желая – боялся, желая – умер» (5: 258).* См. сн. 162. б. «Эти страсти восприняты Богом Словом в Своем человеческом естестве не по необходимости (в силу безгрешного рождения), не как наказание за грех прародителей, а по экономии, с целью совершения добровольных страданий», – говорит прп. Максим Исповедник (цит. по 129: 117).

²²⁰ - «И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус... Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1: 30, 34, 35). «Рождество от бессеменного зачатия неизъяснимо, Плод безмужной матери нетленен...» (Великий канон святого Андрея

Критского, читаемый в понедельник первой седмицы Великого поста. Песнь 9). «О, Мати Господа Творца нашего! Ты корень девства и неувядающий цвет чистоты и целомудрия...» (Молитва ко Пресв. Богородице пред иконою ЕЕ, именуемой «Неувядаемый Цвет»).

²²¹ - «На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин.1: 29).

²²² - Сих двух великих подвижников Симеон Солунский называет богоносными отцами, движимыми Духом (77: 297).

²²³ - Сии подвижники отмечают, что «святые отцы в порядке добродетелей страх Божий ставят после веры» (77: 324).

²²⁴ - «Хорошо было бы, если бы человек мог слушаться Господа своего по побуждению любви, если бы он мог всегда свободно и легко исполнять заповеди Бога своего, но свобода заключает в себе возможность колебания и падения, поэтому свобода имеет нужду в подкреплении сильным, которое могло бы остановить колебания и удержать от склонности ко злу, – а таковое есть страх смерти» (113: 8).

²²⁵ - Иногда некоторым людям, по промыслу Божию, дается знание о дне своей смерти. «Многим из достигших святости Господь открывал о часе их смерти заранее. Более того, некоторым из них дана была даже возможность самопроизвольно отдалить этот час. Так было с прп. Иоанном, сподвижником прп. Варсонуфия Великого. Когда он сказал молодому игумену о том, что он (Иоанн) умрет через неделю, то Елиан стал умолять его отсрочить день кончины, чтобы наставить его, Елиана, в управлении монастырем. И Прп. сжалившись над Елианом, остался жить еще лишние две недели. С другой стороны, в истории Церкви имеются случаи и добровольного приближения дня своей кончины: случаи сокращения жизни по послушанию и молитвам святых и праведников. Так умерла одна из жуховных дочерей прп. Серафима Саровского – Елена Васильевна Мантурова. Вот как описывается ее смерть в “Летописиси Девеевского монастыря”. “Призвав Елену Васильевну, прп. сказал ей: “Ты

всегда меня слушала, радость моя, и вот теперь хочу я тебе дать одно послушание... Исполнишь ли ты его, матушка?" На согласие Елены Васильевны прп. сказал: "Вот, видишь ли, матушка, Михаил Васильевич, братец-то твой, болен, и пришло время ему умирать, а он мне еще нужен для обители-то нашей... Так вот и послушание тебе: умри ты за Михаила-то Васильевича". "Благословите. батюшка – смиренно отвечала Елена Васильевна. С того же дня она захворала и вскоре умерла". Такие же случаи умирания за других по молитвам московского протоиерея Валентина Амфитеатрова описываются и в жизнеописании этого великого пастыря и светильника благочестия наших дней. Таинственна воля Божия, от которой зависит день кончины человека. Однако в описанных выше случаях смерти за других можно видеть очевидную целесообразность в исполнении подобных просьб духовных пастырей. Те, кто умирали, были вполне уже готовы к смерти. Добровольная же и преждевременная кончина лишь увеличивала их венцы по заповеди господней: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Ин. 15: 13). Те же, кому по молитвам пастырей продлевалась жизнь, очевидно, также духовно много выигрывали, имея возможность еще более приложить к своим трудам новые труды ради Господа и тем более очистить свою душу от греха» (79: 130–132). «Прп. и богоносный отец наш Евфимий ... родился в городе Милитине, близ Евфрата... Св. Евфимий творил множество чудес, многим предсказал будущее, многих из язычников обратил ко Христу и многих из неправоверующих утвердил в истинной вере, поэтому и получил название Великого. В год своей смерти прп. Евфимий не пошел, вопреки обыкновению, в пустыню на время Четырехдесятницы и сказал братии: "Я пробуду здесь первую седмицу, а в субботу, в полночь, разлучусь с вами", – и точно, в этот день (20 января) последовала блаженная его кончина. Он скончался в 473 году, будучи 97 лет. Мощи св. Евфимия почитают в его Лавре. Из обстоятельств кончины прп. Евфимия мы видели, что Господь открыл ему за неделю день и час его смерти. «Только редкие и великие угодники Божии удостоиваются знать час своей

кончины. Прочим это не дано» (28: 26. См. ст. «Для чего Господь скрыл от нас час смертный?»).

²²⁶ - «О своем служении людям Христос говорит как о битве с сатаной, с “князем мира” (Ин. 12: 31; 14: 30; 16: 11). Не свидетельствует ли даже само это наименование о том, что сатана поистине овладел человеческим родом, который вместо Царства Божия превратился в царство дьявола? “Власть тьмы” Христос видит и в грехе, и в болезни, и в одержимости, и в смерти (Иоанн 6:70; 13: 2; Лк 8: 28; 13: 16; 22: 31). Поэтому, врачую души и тела, Он говорит о том, что полагает начало всеобщему избавлению от сатаны, который низвергается со своего престола (Лк 10: 18). Не отвлеченная моральная проповедь составляет сущность провозвестия Христова, а освобождение мира от власти сатаны и греха» (108. Гл. 1. От Книги Бытия к апостолу Павлу).

²²⁷ - «... Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20: 28, Мк. 10: 45). «От Него и вы во Иисусе Христе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением...» (1Кор. 1: 30). «Ибо вы куплены дорогою ценою» (1Кор. 6: 20; 7: 23). «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою...» (Гал. 3: 13). «...благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов...» (Кол. 1: 12–14). «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления всех» (Тим. 2: 5, 6). «... Ты был заклан, и кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени...» (Откр. 5: 9). «Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным, яко беззакония не сотвори (1Петр. 2, 22) взявляй грехи мира (Ин. 1, 29), ниже обретется лезть во устех Его (Ис. 53, 9), – не был подчинен смерти, ибо смерть вошла в мир чрез грех (Рим. 5, 12). Итак, Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит в жертву за нас. Ибо пред Ним [т. е. Отцем] мы погрешили, и надлежало,

чтобы Он принял выкуп, бывший за нас, и чтобы мы, таким образом, были освобождены от осуждения; ибо кровь Господа была принесена не тирану. Господа. Итак, смерть приходит, и, поглотив телесную приманку, пронзается удою божества, и, вкусив безгрешного и животворящего тела, погибает и отдает назад всех, которых некогда поглотила. Ибо, подобно тому как тьма через привведение света уничтожается тень, так и тление через прикосновение жизни прогоняется, и для всех возникает жизнь, а для погубителя – гибель» (5: 266, 267). «Христос есть “искупление” (1Кор. 1: 30), Он предал Себя для нашего искупления... даровал нам бессмертие, как некую цену за каждую душу... Он сделал собственным достоянием всех искупленных Им от смерти через жизнь. И если мы стали рабами Искупившего, то, конечно, должны обращать взоры к Нему, чтобы жить не для себя самих, но для Стяжавшего нас ценою жизни, ибо мы Его достояние» (свт. Григорий Нисский. Цит. по 137. См. стр. за 22. 01 по новому стилю). «А вот как говорит св. Григорий Богослов: “ Христос именуется избавлением (1Кор. 1: 30) как освобождающий нас, содержащихся под грехом, как давший Себя за нас в искупление, в очистительную жертву за вселенную”» (Слово о Богосл. 4) (170). См. по данному вопросу также Приложение 11.

²²⁸ - «О нисхождении Иисуса Христа во ад мы имеем свидетельство в Соборном послании апостола Петра, в котом говорится: Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находявшимся в темнице духам, сойдя, проповедовал... (1Петр. 3: 18, 19). Здесь ясно видно, что Христос Своим Божеством спустился в темницу духов, то есть душ, и проповедовал покаяние. То же говорится и в другом месте того же послания: Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом (1Петр. 4: 6). Упразднилась власть ада, поскольку Христос, сошедши в царство смерти, освободил души всех праведников» (68. См. листок за 6 апреля). «Святоотеческая традиция четко объясняла зависимость от прародительского

грехопадения и посмертной участи праведников – даже праведников! Ведь на иконах “Сошествие во ад” Господь именно их души изводит из преисподней» (111: 157). При этом «праведники Ветхого Завета, во всем стремившиеся угодить Богу, но “в Адаме умершие” до сошествия во ад Господа Иисуса Христа, сами не подвергаясь мукам (А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их. Прем. 3: 1 – П. Д.) и пребывая на лоне Авраамове (Лк. 16: 26), не имели возможности ходатайства (о нас пред Престолом Божиим – П. Д.): между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят (Лк. 16: 26)» (111: 157). «Но ветхозаветные праведники не могли избежать общего удела падшего человечества по своей смерти, пребывания во тьме ада, до создания Небесной Церкви, то есть до Воскресения и Вознесения Христова: Господь Иисус Христос разрушил двери ада и открыл путь в Царство Небесное» (64: 139, 140).

²²⁹ - Архимандрит Иоанн (Крестьянкин) говорит: «Из Священного Писания мы знаем, что жизнь души нашей имеет три периода (с двумя переходными гранями из одного периода в другой). 1-й период – жизнь души в теле человека. 2-й период – жизнь души, освободившейся от тела, начало Вечной Жизни... 3-й период – новая жизнь души в своем теле, в котором она находилась во время земной жизни» (63: 167, 17). Монах Митрофан о состояниях (периодах жизни) души пишет так: «Душе от Бога назначается пройти три состояния, составляющие ее вечную жизнь: в утробе матери, на земле и за гробом» (81: 9). При этом «загробная жизнь человека состоит из двух периодов: загробная жизнь до воскресения мертвых и всеобщего суда – жизнь души*; загробная жизнь после этого суда – вечная жизнь человека» (81: 159). В свою очередь, загробная жизнь до воскресения мертвых включает в себя как жизнь души от разлучения с телом до частного суда, так и жизнь души после частного суда до всеобщего суда (81: 162). * Игумен Антоний называет этот период «сенью смертной»: «время от разлучения души с телом до второго пришествия Христова на

землю в Священном Писании называется сенью смертной (Пс. 22: 4)» (113: 9).

²³⁰ - «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3: 20).

²³¹ - Отметим, что дар этот не только великий, но и опасный, поскольку «свобода для человека означает неограниченное право выбора, вплоть до отказа следовать по пути, предначертанному Богом, вплоть до полного противления Богу» (139. Гл. 3: Догматическое богословие. Раздел: Грехопадение).

²³² - Текст данного приложения заимствован из 43: 111–132.

²³³ - «Сердце – центральный орган системы кровообращения, обеспечивающий движение крови по сосудам. Сердце человека представляет четырехкамерный мышечный мешок. Оно расположено в переднем средостении, преимущественно в левой половине грудной клетки» (204: 47); «Сердце телесное есть мускулистый серчак – мясо, ...но чувствует не мясо, а душа, для чувства, которой мясное (физиологический орган) сердце служит только орудием, как мозг служит орудием для ума (цит. по 205: 91 со ссылкой на: Феофан Затворник, еп. Творения. Собрание писем. М.: 1994. Вып. 1. С. 112).

²³⁴ - «Сторона чувства – сердце... Дело сердца – чувствовать все касающееся нашего лица. И оно чувствует постоянно и неотступно состояние души и тела..., понуждая и нудя человека доставлять ему во всем этом приятное и отвращать неприятное... Всякое воздействие на сердце производит в нем особое чувство... (2: 23–35).

²³⁵ - «Но если дух человека, его сердце (чувство) и воля заполнены влечениями к твари...» (10: 66).

²³⁶ - «...сердце – душа, средоточие нашей жизни» (128: 26); «...сердце – душа наша» (128: 337); «Сердце важнее ума – душа человека» (128: 729); «Сердце иногда значит: душа человеческая...» (74: 592. См. «Сердце»).

²³⁷ - «...воззвах всем сердцем моим (Пс. 118: 145), то есть телом и душою, и духом» (87: 242. Слово 28, гл. 61).

²³⁸ - «...пусть отпустит их на волю...» (Исх. 21: 26, 27).

²³⁹ - «Грех внес расстройство и в области воли, – человеческой нравственной свободы» (10: 319).

²⁴⁰ - «Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, будет бит много...» (Лк. 12: 47).

²⁴¹ - «...не в воле человека путь его...» (Иер. 10: 23).

²⁴² - «Воля к святости, воля к спасению – главный религиозный нерв исторического бытия людей и народов» (130: 367).

²⁴³ - «Вектор (от латинского vector, буквально – несущий) – направленный отрезок прямой... Понятие “вектор” возникло как математическая абстракция объектов, характеризующихся величиной и направлением, например: перемещение, скорость, напряженность электрического или магнитного полей» (207: 107).

²⁴⁴ - «Сокровище – а). Драгоценность, дорогая вещь, деньги... б). О ком-то или о чем-то очень ценном, дорогом для кого-нибудь» (57: 366).

²⁴⁵ - См. сн. 141.

²⁴⁶ - «И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря: Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22: 35–40. См. также Мк. 28–31).

²⁴⁷ - «О, человек! сказано тебе, что – добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих. 6: 8)

²⁴⁸ - «Итак, кто понимает делать добро и не делает, тому грех» (Иак. 4: 17). «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое,

которое не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7: 19, 20).

²⁴⁹ - «Иерархия – порядок подчинения низших высшим по точно определенным степеням, градации» (208: 1135).

²⁵⁰ - «Острота любого самого сильного чувства со временем притупляется, особенно если реальность угрозы не очевидная, а это бывает, когда опасность отдалена во времени хотя бы немного. Человек свыкается с ней.» (209: 26).

²⁵¹ - Поведение человека определяются не только «соотношением чувств, существующих в данный момент», но также и волевым аспектом. При этом может быть выбрано такое поведение, которому будет сопутствовать на данный момент отрицательное результирующее чувство. Сила воли способна реализовать такой поступок по велению разума, для достижения, в дальнейшем, более высшей цели (что в конечном итоге обеспечивает большее удовольствие) – целевого блаженства.

²⁵² - Николай Михайлович Амосов – хирург, заведующий отделом биологической кибернетики института кибернетики академии наук Украины.

²⁵³ - С точки зрения библейского подхода к происхождению живых существ, включая человека, их психика появилась в момент их создания, а не постепенно в процессе, так называемой, эволюции.

²⁵⁴ - См.: Платонов К. К. О системе психологии. М., 1972. С. 44.

²⁵⁵ - «Ибо всякая плоть – как трава, и всякая слава человеческая – как цвет на траве: засохла трава, и цвет ее опал» (1Петр. 1: 24).

²⁵⁶ - «Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1Кор. 2: 9). «Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2Кор. 4: 17, 18). «Ибо

думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» (Рим. 8: 18).

²⁵⁷ - Преподобный Серафим Саровский, которому неоднократно открывались небесные тайны, поведал о себе следующую историю: «Усладился я словом Господа моего Иисуса Христа: в доме Отца Моего обителей много (Ин. 14:2). И остановился я, убогий, на сих словах, и возжелал видеть оные небесные обители, и молил господа Иисуса Христа, чтобы Он показал мне их, и Господь не лишил меня, убогого, Своей милости. Вот я и был восхищен в эти небесные обители, – только не знаю, с телом, или кроме тела, Бог весть, это непостижимо. А о той радости и сладости небесной, которую я там вкушал – сказать тебе невозможно» (88: 53).

²⁵⁸ - Здесь использована терминология Блаженного Августина.

²⁵⁹ - «Интеллект – способность решать возникающие в настоящем проблемы на основе прошлого опыта с точки зрения возможных будущих последствий» (Шибутани Т. Социальная психология).

²⁶⁰ - О других высказываниях, подтверждающих мысль, что в падении прародителей основную роль сыграла их чувственная сторона и что прародители впали в порочные помыслы до вкушения запретных плодов, см. приложение 4.

²⁶¹ - Корреляция – а) соотношение, взаимная зависимость сопоставляемых понятий; б) взаимная связь явлений, находящихся в известной зависимости друг от друга (208: 1477).

²⁶² - Под свободной волей понимается возможность духовного (нравственного) выбора. При этом, в отличие от физической свободы, на которую можно повлиять и которую можно ограничить в самой различной степени (в самых широких пределах), на нравственную свободу (то есть на собственно возможность нравственного выбора) принципиально нельзя повлиять и ограничить ее. В Иудаизме по данному вопросу говорится: «Наиболее высокое качество, которым изначально наделен человек и которое принципиально отличает его от любого другого творения, – свобода выбора. Она выражается в

способности выполнять приказ Творца или не выполнять его» (52. См. комментарий Сончино на слова «от него не ешь» из Быт. 2: 17). В Иудаизме ангелы считаются лишенными свободной воли или свободы выбора (см. Введение. Б.3. Иудейское учение).

²⁶³ - Инерция (физическая) представляет собой свойство (способность) тела сопротивляться изменению параметров его движения: скорости и направления движения.

²⁶⁴ - Ср. с: «Древо же жизни было древом, имевшим силу, подававшую жизнь, или годное для еды одним только тем, которые были достойны жизни и не подлежали смерти» (св. Иоанн Дамаскин) (5: 148).

²⁶⁵ - Ср. с: «... Христос принял человеческое естество, свободное от дурных помышлений или советов вожделения, каковою была природа Адама, прежде чем он, нарушив заповедь, впал в порочные замыслы...» (5: 430 со ссылкой на святого Афанасия – см. прим. к гл. XX в работе 5, п. II). Отметим, что Адам впал в порочные (дурные, греховные) помыслы не после нарушения заповеди, а до этого, так как в начале необходимо был помысел о вкушении запретного плода и лишь потом – само вкушение.

²⁶⁶ - Ср. с «...нищеты и богатства не давай мне...» (Прит. 30: 8).

²⁶⁷ - «Наследственность – эволюционный опыт предыдущих поколений живых организмов, запечатленный в генетическом аппарате. Хранение, воспроизведение и передача наследственной информации происходит посредством дезоксирибонуклеиновой (ДНК) и рибонуклеиновой (РНК) кислот, индивидуальная совокупность которых образует генотип. Под его контролем находятся морфологические, биохимические, физиологические признаки организма. Но проявление этих признаков в индивиде зависит от конкретных условий индивидуального развития» (227. См. «Наследственность»). «Наследственность – присущее всем организмам свойство повторять в ряду поколений одинаковые признаки и особенности развития; обусловлено передачей в

процессе размножения от одного поколения к другому материальных структур клетки, содержащих программы развития из них новых особей. Тем самым наследственность обеспечивает преемственность морфологической, физиологической и биохимической организации живых существ, характера их индивидуального развития, или онтогенеза. Как общебиологическое явление наследственность – важнейшее условие существования дифференцированных форм жизни, невозможных без относительного постоянства признаков организмов, хотя оно нарушается изменчивостью – возникновением различий между организмами. Затрагивая самые разнообразные признаки на всех этапах онтогенеза организмов, наследственность проявляется в закономерностях наследования признаков, то есть передачи их от родителей потомкам...Под контролем наследственности находится и онтогенез, начинающийся с оплодотворения яйца и осуществляющийся в конкретных условиях среды. Отсюда различие между совокупностью генов, получаемых организмом от родителей, – генотипом и комплексом признаков организма на всех стадиях его развития – фенотипом. Роль генотипа и среды в формировании фенотипа может быть различна. Но всегда следует учитывать генотипически обусловленную норму реакции организма на влияния среды» (228 со ссылкой на Большую советскую энциклопедию. См. «Наследственность»).

²⁶⁸ - Св. апостол Павел говорит: «... Она (Ревекка – П. Д.) зачала в одно время двух сыновей от Исаака, отца нашего ... Когда они еще не родились ... сказано было ей: “бóльший будет в порабощении у меньшего”, как и написано: “Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел”» (Рим. 9: 10–13). Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Иаков и Исав различались – один добродетелью, другой пороками...» (58: 701).

²⁶⁹ - «Работа Ясперса “Общая психопатология” была защищена ее автором, будущим знаменитым философом, в качестве докторской диссертации в 1913 году и тогда же вышла в свет в виде отдельной книги. С тех пор книга неоднократно перерабатывалась и переиздавалась. Перевод сделан по последнему прижизненному изданию 1959 года. Этот

классический труд во всем мире служит настольной книгой тех, кто интересуется психологией, культурологией и психиатрией. От феноменологии отдельных психических болезней автор восходит к широким философским обобщениям, касающимся человека в целом в его экзистенциальной связи с другими людьми» (К. Ясперс. Общая психопатология: аннотация. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.practica.ru/Books/yaspers.htm>).

²⁷⁰ - В. Франкл (род. в 1905 г. в Вене) – всемирно известный специалист по вопросам психологии личности и психотерапии, профессор Венского университета, а также Международного университета в Сан-Диего (Калифорния) и ряда других университетов.

²⁷¹ - «Кальман обнаружил в выборке из 2500 близнецовых пар 11 (8 дизиготных и 3 монозиготных), в которых один из близнецов совершил самоубийство (в среднем 17 лет назад). Ни разу этого не случилось с обоими близнецами. Исходя из этого, а также из соответствующей литературы, автор делает вывод, что самоубийство обоих близнецов не встречается даже у тех, кто рос в одинаковой среде и обнаруживает схожие особенности характера и психотические проявления» (см. сноску в 123: 108).

²⁷² - Пояснение: «Назорей – класс посвященных евреев, которые давали обет воздерживаться от вина и других и других напитков, не стричь волос и вообще избегать всякого осквернения...» (86: 1614).

²⁷³ - Пояснение: «Сикер – легкий алкогольный напиток, изготовленный из разных плодов, бывший на Востоке в широком употреблении как дешевое вино» (78: 221).

²⁷⁴ - Необходимо отметить, что известные случаи несоответствия определенных духовных (не телесных) качеств детей и их родителей или различия в духовной направленности детей одних и тех же родителей не отвергают (не опровергают) преемственность духовных качеств детьми от их родителей вообще. При этом указанная преемственность, в свою очередь, не отрицает уникальность человеческой души. Поясним эту

мысль на примере передачи телесных особенностей от родителей к детям. Известно, что данные особенности, включая некоторые заболевания, передаются через гены. Также известно, что отдельные телесные особенности иногда передаются не непосредственно детям, а проявляются в более поздних поколениях, например, у внуков. При этом некоторые заболевания передаются не всем детям, а избирательно, в частности, по половому признаку, например, гемофилия*. Таким образом, с одной стороны, известна передача телесных особенностей через гены, а с другой, известно, что эта передача не распространяется строго на всех детей и не относится ко всем особенностям родителей. Однако последнее, как очевидно, не отвергает саму закономерность указанной передачи, что, кстати говоря, признано и на уровне законодательных актов – родство людей, в частности признание отцовства, устанавливается с помощью генной экспертизы. Также отметим, что несмотря на то, что тело ребенка берет свое начало от тел родителей, его тело является уникальным, то есть имеет только ему свойственные особенности. Именно поэтому некоторые из таких особенностей (например, отпечатки пальцев) и используются для идентификации личности. Аналогичное может происходить и с душой. Имея общие с родителями духовные особенности, ребенок может иметь и свои уникальные свойства, что, наряду с природными (общеродовыми для всех людей) свойствами, а также видовыми (расовыми и национальными) свойствами и свойствами, сходными с родителями, делает ребенка, впрочем как и каждого человека, именно личностью.* Пояснение: «Гемофилия – семейно-наследственный геморрагический диатез, проявляющийся периодически повторяющимися, трудно останавливаемыми кровотечениями. Заболевание встречается исключительно у мужчин; Гемофилия передается по наследству от практически здоровой женщины из семьи, один из членов которой страдал гемофилией» (180. См. «Гемофилия»).

²⁷⁵ - «Клиническая смерть, терминальное состояние (пограничное между жизнью и смертью), при котором отсутствуют видимые признаки жизни (сердечная деятельность,

дыхание), угасают функции центральной нервной системы, но – в отличие от биологической смерти, при которой восстановление жизненных функций невозможно, – сохраняются обменные процессы в тканях. Длится несколько минут» (189. См. «Клиническая смерть»).

²⁷⁶ - Следует отметить, что тело потеряло не способность чувственных восприятий (поскольку чувствует не тело, а душа), а способность содействовать появлению этих восприятий у души.

²⁷⁷ - О приведенном в указанном рассказе «посмертном» опыте иеромонаха Серафим (Роуз) говорит: «Эта маленькая книга может быть использована как контрольный случай, по которому можно судить о новых случаях (временного разъединения души и тела – П. Д.). Она была одобрена как не содержащая ничего противного православному учению о загробной жизни одним из ведущих православных писателей-миссионеров начала века, архиепископом Никоном Вологодским» (193: 18).

²⁷⁸ - «... Наш современник, протоиерей Михаил Овчинников, попавший в жестокую автокатастрофу, не оставляющих ему никаких шансов на жизнь, выжил вопреки прогнозам врачей. Пережив в это труднейшее время несколько клинических смертей, пройдя через нестерпимые муки, чудом Божиим возвращенный из небытия, отец Михаил нашел в себе в себе силы написать обо всем происшедшем с ним, детально проанализировать свои ощущения на грани между жизнью и смертью... Из истории Православия известно немало подобных случаев. Но эта книга уникальна тем, что отец Михаил, лично переживший умирание и возвращение к жизни, свидетельствует о своем посмертном опыте не только как пациент, но и как пастырь» (протоиерей Овчинников М.) (234: 2)

²⁷⁹ - В общем виде методы реаниматологии можно представить как контроль и приведение существенных (жизненно важных) параметров тела в область определенных (жизненных) значений.

²⁸⁰ - «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, – в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает, – восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке, – только не знаю – в теле, или вне тела: Бог знает, – что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2Кор. 2–4).

²⁸¹ - «... Прп. Антоний Великий видел мытарства во время молитвы, находясь вне тела» (193: 96).

²⁸² - Как отмечает священник Вадим Леонов в докладе «Вселенские Соборы православной Церкви о человеческой природе Спасителя» на богословской конференции в Православном Свято – Тихоновском богословском институте: «...ни один Вселенский собор Православной Церкви не ставил в центре своего соборного рассмотрения вопросы о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. Они освещались в контексте иных богословских тем. Однако можно определенно утверждать, что каждый из семи Вселенских соборов приоткрыл перед нами нечто весьма важное в отношении человеческой природы Спасителя» (235).

²⁸³ - «В последние годы часто спорят вокруг решения следующей проблемы: какая человеческая природа была воспринята Богом Словом – до грехопадения или после?» (иеромонах Симеон (Гаврильчик) (129: 110).

²⁸⁴ - С частью этой полемики можно познакомиться, например, на сайте:<http://хорос.narod.ru/8.htm>.

²⁸⁵ - О безукоризненных и укоризненных страстях см. сн. 162. б.

²⁸⁶ - Отсюда следует, что св. Иоанн Дамаскин под отсутствующим у Спасителя греха понимает отсутствие у Него укоризненных страстей. Об этом также говорят и следующие слова святого отца: «После же воскресения из мертвых Христос устранил от Себя все страсти; разумею: тление, как голод, так и жажду, сон и утомление, и подобное (5: 270) (таким образом, всеми страстями Иоанн Дамаскин здесь называет безукоризненные немощи).

²⁸⁷ - «О вочеловеч. Господа, гл. 9, в Хр. Чт. 1847, III, 177–178» (см. сн. 115 в 183: 59.).

²⁸⁸ - См. об этом подробнее ч. 2, гл. 4.

²⁸⁹ - См. ч. 2, гл. 3, разд. 3.4.

²⁹⁰ - «Отцы VI-го Вселенского Собора определили, что должно исповедовать во Христе “две естественные воли и действия, согласно сочетававшие между собою для спасения рода человеческого”. Они существуют одна в другой и одна возле другой, не уничтожая друг друга и однако не противореча и не разноглася между собою, так как “человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле”, – существуют “нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно”» (10: 388. Кн. 1).

²⁹¹ - «Непорочный – то же, что безгрешный» (4: 531. См. «Непорочный»).

²⁹² - См. ч. 1, гл. 1, разд. 1.2.

²⁹³ - Как уже отмечалось, ранее именно похоть и семя, необходимо сопровождающие акт естественного зачатия, считались источниками и переносчиками последствий первородного греха. Однако похоть и семя не являются необходимыми элементами зарождения человека и, в связи с этим, не могут рассматриваться как собственно причина, источники и переносчики последствий прародительского греха. Поскольку переносчиками физических последствий первородного греха являются гены, то и у клонов, зарождаемых вне похоти и семени также будут все физические (впрочем, как и духовные) последствия первородного греха (см. об этом более подробно: ч. 2, гл.7). Св. апостол Павел так говорит о всеобщности изменений, затронувших, как физический, так и духовный мир не только прародителей, но и всего человеческого рода в целом: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех людей ... преступлением одного всем людям осуждение (Рим. 5: 12, 18). Иными словами, последствия первородного греха передаются всем людям, независимо от

способа их плотского зарождения (то есть зарождения от/из плоти).

²⁹⁴ - «Тайна же воплощения – это тайна Богочеловека, истинно соединившего в Себе обе природы и воспринявшего от Пречистой Девы Ее человеческое естество» (13: 263).

²⁹⁵ - В определении о вере IV Вселенского собора в Халкидоне говорится: «Последуя святым отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве, совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно человека, того же из разумной души и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа единого прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа едиnorodного в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно (выделено мною – П. Д.) познаваемого, так что соединением ни сколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо, в одну ипостась, – не в два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем и как Сам Господь Иисус Христос научил нас, и как предал нам символ отцов» (236: 69).

²⁹⁶ - «Само слово Божие для плоти сделалось Ипостасью» (5: 194); «...но вселившись в утробе св. Девы, Оно в Своей Ипостаси неописуемо восприняло себе от чистых кровей Приснодевы плоть, одушевленную душою, одаренную и разумом, и умом, взяв Себе начатки человеческого смешения, Само Слово, сделавшись для плоти Ипостасью» (5: 195).

²⁹⁷ - Прп. Серафим Саровский говорит: «...Бог наш есть огонь поядущий (Евр. 12: 29) все нечистое, и в общение с Ним не может выйти ничтоже от скверны плоти и духа (2Кор. 7: 1)» (76: 23).

²⁹⁸ - Свт. Иоанн Златоуст говорит: «если сказано, что Бог послал Сына Своего в подобии плоти: не заключай отсюда, что

будто плоть Христова была не та же самая; слово подобие прибавлено потому, что человеческая плоть названа плотью греха, а Христос имел не грешную плоть, – а только подобную греховной нашей и безгрешную» (Беседа XIII на послание Римлянам. Цит. по: Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Православное догматическое богословие: в 2-х тт. – Т. 1. – 2-е изд. – Черниговъ: Типографія Ильинскаго монастыря, 1865. С. 73. См. сн. 3).

²⁹⁹ - «“Да веселятся небеса, и радуется земля: ибо Отцу соприисносущий, собезначальный и сопрестольный, щедродство прием и человеколюбную милость, себе поставт во истощение, благоволением и советом Отцом; и во утробу вселися девичу, предочищенную Духом ” (Служба в 25 день Марта, Стихир. на литии 4)» (183: 75, 76).

³⁰⁰ - «Оглас. Поуч. XVII, п. 6, с.376» (183: 76).

³⁰¹ - «Слов. на Богоявл., в Тв. св. Отц. III, 245; о завет. и о пришеств. Христ., там же IV, 248–249» (183: 76).

³⁰² - «Слов. на еретик., в Тв. св. Отц. XIV, 71» (183: 76).

³⁰³ - «Исповедуем, говорит И. Дамаскин, что Христос воспринял все естественные и непорочные страсти человека. Ибо Он воспринял всего человека и все, что принадлежит человеку, кроме греха... См. Точн. излож. прав. веры, III 20; сн. 28 гл.» (см. сн. 1 в 239: 96).

³⁰⁴ - «В такой форме нравственная теория получила свое динамическое и поступательное развитие в лекциях проф. МДА А.И. Осипова» (129: 124).

³⁰⁵ - «...Нравственная теория искупления, появившаяся в результате критики юридической теории и в противовес ей, как любая теория, выступающая в противовес другой, сильна критикой юридической теории, оттенением ее неудачных сторон, но слаба положительным содержанием. Жертвенный подвиг Спасителя мира в ее устах – более показательный образец указуемый нам Христом жизни, чем существенным образом спасающая нас и необходимая для нашего спасения Голгофская жертва» (13: 90 со ссылкой на: Богословские труды. – М.: издание Московской патриархии, Вып. 12. – С. 39–40).

³⁰⁶ - Ср. с «...Ему назначили гроб со злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха...» (Ис. 53: 9).

³⁰⁷ - «Что не воспринято, то не уврачевано; но что соединилось с Богом, то и спасается» (свт. Григорий Богослов) (цит. по 10: 400. Кн. 1).

³⁰⁸ - «В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам! Сказав это, Он показал им руки и ноги и ребра Свои. Ученики обрадовались, увидев Господа» (Ин. 20: 19, 20); «После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, стал посреди них и сказал: мир вам! Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим. Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20: 26–28).

³⁰⁹ - «...Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6: 9). См. также сн. 320.

³¹⁰ - «После же воскресения из мертвых Христос устранил от Себя все страсти; разумею: тление, как голод, так и жажду, сон и утомление, и подобное. Ибо, хотя Он и после воскресения вкусил пищу, но не в силу закона естества, ибо Он не взалкал; а в силу цели Домостроительства, давая уверение в истинности Своего воскресения...» (5: 270).

³¹¹ - «Правда Божия осуждает первородный грех как расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой. Но она же и предлагает безвозмездно, без всякой человеческой заслуги надежное средство для освобождения от наследственной греховности – вступление в Новый Завет с Богом чрез посредство Таинств святого Крещения, Миропомазания, Покаяния и Причащения Тела и Крови Господа Иисуса Христа, или Второго Адама (1Кор. 15: 47), Родоначальника искупленного и спасаемого Им и в Нем человеческого рода» (протоиерей Ливерий Воронов) (25: 37, 38). «В Крещении человек таинственно рождается в жизнь

духовную; В Миропомазывании получает благодать возвращающую и укрепляющую; в Причащении питается духовно; в Покаянии врачуется от болезней духовных – от грехов; в Священстве получает благодать духовно возрождать и воспитывать других посредством учения, молитвы и таинств; в Браке получает благодать, освящающую супружество и естественное рождение и воспитание детей; в Елеосвящении врачуется и от болезней телесных посредством исцеления от духовных» (Пространный христианский катехизис) (20: 59, 60).

³¹² - Благодатию называют «силу Духа Святого, объемлющую внутренне существо человека, ведущую его к духовному совершенствованию и спасению» (протоприсвитер Михаил Помазанский) (41: 247).

³¹³ - Добавим сюда еще два стиха: «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5: 8); «А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2Кор. 5: 15).

³¹⁴ - «...По отеческому выражению, “если единая воля Божественная создала человека, то спасти его она не может без содействия воли человеческой” (13: 107).

³¹⁵ - Профессор В. Н. Лосский пишет: «Не следует, действительно, представлять себе Бога ни конституционным монархом, подчиняющимся какой-то Его превосходящей справедливости, ни тираном, чья фантазия – закон вне всякого порядка и объективности. Справедливость не какая-то абстрактная превосходящая Бога реальность, а одно из выражений Его природы» (13: 284). «“Дело Сына не в том, чтобы чинить какой-то убогий суд, доставив бесконечное удовлетворение не менее бесконечной мстительности Отца” (профессор В. Н. Лосский, Догматическое богословие, с. 284). Если и можно говорить о том, что Христос удовлетворяет правде Божией, то только в том смысле, что Он “являет то, чего Бог ждет от творения” (там же, с. 285), т. е. , иначе говоря, во Христе замысел Божий о человеке осуществился во всей полноте. И в этом смысле Христос действительно удовлетворил правде Божией, но такое понимание удовлетворения имеет

мало общего с учением латинских схоластов. Но в то же время дело Искупления не может быть сведено, как полагали сторонники нравственной теории, только к научению людей добродетельной жизни, преподанию примера такой жизни путем откровения любви Божией к человеку, потому что “тайна нашего искупления, – по словам В. Н. Лосского (“По образу и подобию” с. 104), – завершается тем, что отцы называют восстановлением нашей природы Христом и во Христе”» (45. Часть третья. О Боге в отношении Его к миру и человеку).

³¹⁶ - «Несомненно, Божественное домостроительство принадлежит Божественной воле, воля же Пресвятой Троицы едина; несомненно также, что спасение мира есть единая воля Трех... Но эта общая воля осуществляется каждым Лицом различно: Отец посылает, Сын проявляет послушание, Дух сопровождает и содействует, благодаря Ему Сын входит в мир» (13: 262).

³¹⁷ - «Если кто говорит, что благодать Божия, которой оправдываемся в Иисусе Христе, Господе нашем, действительна к одному только отпущению грехов, уже соделанных, а не подает сверх того помощи, чтобы не делались другие грехи: такому да будет анафема. Так как благодать Божия не только подает знание, что подобает делать, но еще вдыхает в нас любовь, чтобы возможно было исполнить то, что мы познаем» (правило 125 Карфагенского Собора).

³¹⁸ - Перевод на русский язык: «...Господь проявил мощь руки Своей: смертью победил смерть, сделался Первороденным из мертвых...»* (240: 254). * «Т. е. первым воскрес из мертвых» (240: 421).

³¹⁹ - «Воскресение мертвых по учению церкви последует вторым пришествием И. Христа, Который сказал: “мертвые услышат глас Сына Божия и, услышавшее, оживут”. Воскресение мертвых, по учению ап. Павла, произойдет во мгновение ока; Бог Своею силою воскресит мертвых нетленными; а тело воскресшего, не будет по своему существу таким как при жизни; оно будет нетленно, духовно и бессмертно, вследствие чего оно не будет нуждаться ни в пище, ни в питье, ни в одежде, ни в брачных связях и отношениях, оно будет

легко, светоносно, подобно воскресшему телу Спасителя» (28: 560). См. также сноски 309–311.

³²⁰ - «Сыновья Сифа – это “сыны Божии”, они призывают имя Иеговы и один из них Енох, “ходил пред Богом” и был, может быть, с телом взят Богом в рай» (13: 257).

³²¹ - «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь» (Символ веры).