Протоиерей Вадим Леонов

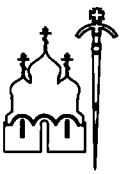
ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Протоиерей
ВАДИМ ЛЕОНОВ

ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Учебник

2-е издание,
исправленное и дополненное



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2016

УДК 233-572
ББК 86 372
В127

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р16-638-3528

Рецензенты:
профессор Московской духовной академии
архимандрит Платон (Игумнов);
доктор церковной истории, профессор Московской
духовной академии А. И. Сидоров;
доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент
Российской академии образования В. И. Слободчиков;
кандидат богословия, проректор по учебной работе
Николо-Угрешской духовной семинарии В. Н. Духанин.

Вадим Леонов, прот.
В127 Основы православной антропологии: Учебник. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. — 456 с.

Книга представляет собой опыт системного изложения православного учения о человеке на основе Священного Писания и святоотеческого наследия. В ней рассматривается базовый спектр антропологических тем и дается богословское обоснование ключевых антропологических идей Православия. Задумав книгу как учебник по православной антропологии, автор в то же время стремился сделать ее по возможности понятной и полезной широкому кругу читателей.

Таким образом, данная работа обращена как к богословам, антропологам, психологам, педагогам, студентам богословских учебных заведений, так и ко всем, кто хотел бы приблизиться к тайнам бытия человека и воспользоваться божественным Откровением для преображения своей души.

© Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви, 2016
© Леонов В., текст, 2016
© Мокеева Е., Пронин И., художественное
оформление, 2016

ISBN 978-5-88017-351-8

От издательства

С того времени, когда первозданный человек был изгнан из рая и утратил непосредственное, внутреннее ве́дение Бога и сотворенных Им существ, включая самого себя, его стали волновать вопросы: кто я? зачем существую, с какой целью? что ждет меня впереди? Разнообразные ответы на эти вопросы, которые доставлял человеку его падший разум, породили целый спектр антропологических теорий, колеблющихся между двумя крайними, почерпнутыми из тех же *кладенцов сокрушенных* (Иер. 2, 13), что и мысль вкусить от древа познания добра и зла. С одной стороны — идеи человекобожия, обожествляющие человека, с другой — системы, «расчеловечивающие» человека, полностью отрицающие ценность его личности. Новозаветное Откровение возвращает истинное ве́дение, но в падшем мире, до окончательного торжества Правды Божией, истина все еще пребывает в смешении с ложью; пораженное грехом человечество в большинстве своем не принимает спасительной *любви истины*, и Бог попускает действовать *заблуждению* (2 Фес. 2, 10–11). Современные люди, в целом утратившие библейское и святоотеческое понимание истинных смыслов и целей, по-прежнему не знают удовлетворительных ответов на эти вопросы.

Книга протоиерея Вадима Леонова «Основы православной антропологии» является значимым и отрадным событием — в первую очередь, в отечественном богословии, но и не только в нем. Появление подобной книги в настоящее время важно и для светских наук, в которых наслоилось множество некорректных, а зачастую и глубоко ложных теорий и гипотез, касающихся феномена человека. Как замечает автор, «запрос на разработку [христианской антропологии] большой и исходит прежде всего от людей, которые работают в различных

гуманитарных сферах и желают осуществлять свою деятельность богоугодно, в соответствии с божественным Откровением о человеке. Кроме того, знание христианской антропологии в определенной степени необходимо каждому христианину, чтобы понимать и правильно проходить путь духовной жизни».

Подобного фундаментального труда, систематически излагающего столь обширный материал, до последнего времени не существовало. Как самостоятельная богословская дисциплина православная антропология остается еще не вполне сформулированной и не разработанной. Те или иные ее аспекты изучались в рамках догматического, пастырского, нравственного богословия и др. И лишь в последние годы православная антропология введена в курсы духовных и богословских учебных заведений.

Издаваемый труд был задуман и написан именно как учебник: автор многие годы занимается этим предметом и преподает его в различных богословских школах. Изложение делится на четыре части, в конце каждой темы предлагаются вопросы и задания для проверки и лучшего усвоения материала. Однако книга, очевидно, перерастает рамки учебника.

Протоиерей Вадим проделал огромный труд по отбору, сведению в единое смысловое пространство и систематизации множества богословских суждений святых отцов Церкви и современных православных мыслителей о природе и духовном призвании венца Божия творения — человека. Он также вносит посильную лепту в упорядочение и унификацию терминологии науки о человеке, считая это одной из первостепенных задач православной антропологии.

Для книги характерен строго православный, церковный подход к исследуемой проблеме. Сама ее структура выдержана именно в такой перспективе: четко выделяются четыре этапа бытия человека — до грехопадения (онтология), последствия грехопадения (амартология), восстановление человеческой природы во Христе (сотериология) и, наконец, эсхатологическое ви́дение ее. Протоиерей Вадим основывается на Священном Писании и Предании; его труд отличается масштабностью и целостностью, наполненностью святоотеческой мыслью. Цель автора — представить именно святоотеческую антропологию, опирающуюся на богословское Предание Православной Церкви.

В первой, онтологической, части говорится о происхождении и предназначении человека, подробно описываются его природные свойства в целом согласно трехчастной схеме разделения человеческой природы на дух, душу и тело. Особое внимание уделяется важному понятию «сердце», понимаемому в соответствии со святоотеческим богословием как единый, гармонизирующий все силы центр

человеческого существа. Даются представления об образе Божием в человеке и его личности. В главе, посвященной свободе человека, подробно анализируется святоотеческое понятие «гноми», подвергается всесторонней критике богословский неологизм «гномическая воля», вошедший в современное словоупотребление.

Второй раздел посвящен реалиям падшего мира, в котором центральными понятиями выступают зло, грех, греховное повреждение человеческой природы, тление, смерть.

Третья часть книги — сотериология — наиболее обширна и включает в антропологическом аспекте весь раздел догматического богословия о Христе и Его спасительной миссии в мире. Это вполне оправданно, потому что учение о спасении во Христе является центральным для церковной антропологии, как и для всякой богословской науки. Христианство христоцентрично по сути. Для нас важен не только человек в его наличной реальности — человек, поврежденный грехом, с искаженной природой, но и прежде всего человек, каким он должен быть и каким он стал во Христе и во святых Его. Автор подчеркивает, что ключевым понятием в учении о человеке с точки зрения его призвания и целей является обóжение посредством соединения со Христом. Он уверен, что подлинные антропологические знания должны содействовать духовному возрастанию человека и в конечном итоге его спасению во Христе.

Наконец, в четвертом разделе представлены основные положения христианской эсхатологии; изложено церковное учение об участи людей в вечности после Второго пришествия Господа и кончины мира.

Как отмечает о. Вадим, в антропологии далеко не по всем вопросам имеются авторитетные церковные суждения, или consensus patrum. Поэтому, дабы не нарушить цельности изложения и избежать лакун, автор дает собственные интерпретации, не исключающие возражений (конструктивный богословский диалог заведомо приветствуется). В некоторых случаях представлены гипотезы, поднятые вопросы не получают окончательных ответов; читатель приглашается к размышлению, к духовному труду. Ряда предметов о. Вадим касается вскользь и в целом вынужден ограничиться рассмотрением лишь начальных антропологических понятий — ибо предмет изложения поистине необъятен.

Как замечает протоиерей Георгий Флоровский, «подлинное [богословское] пробуждение начинается только тогда, когда и в прошлом, и в настоящем слышатся не только ответы, но и вопросы»[1]. Надеемся, что издаваемая книга протоиерея Вадима Леонова, возникшая

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1983. Предисловие автора.

как ответ на актуальные запросы современного знания и ставящая во главу угла духовный подвиг и богословское исповедничество святых отцов, послужит «воцерковлению мысли и воли, живому вхождению в разум истины <...> восстановлению той здоровой богословской чуткости, без которой не наступит искомое православное возрождение»[1].

Протоиерей Вадим – автор ряда изданий и публикаций, касающихся различных проблем православного богословия и практического благочестия. В предисловии к его книге «Бог во плоти: святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа» протоиерей Валентин Асмус замечает: «Можно сказать, что каждый век, каждый период церковной истории имел свои нюансы, свой облик христологии. С одной стороны, это свидетельствует о том, что *жизнь жительствует*[2], и в постоянно обновляемом богословском видении Живого Бога и Христа проявляется не только устремление души христианской, ищущей познания Бога в живом Богообщении, но и действие благодати, обновляющей наши души и умы и дающей нам Богопознание вечное и всегда новое, ибо живое и животворящее»[3].

Эти слова можно целиком отнести и к издаваемому ныне курсу «Основы православной антропологии». Появление книги – очевидное свидетельство того, что *жизнь жительствует*, несмотря на все кризисы – не только в науке о человеке, но и в реальности. Живое Предание Православной Церкви непрестанно обновляется в пределах нерушимых границ Православия – в синергии божественной благодати и устремлений человеческой души к истинной цели своего бытия.

---

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1983. Предисловие автора.

[2] Из Слова свт. Иоанна Златоуста на Святую Пасху.

[3] *Леонов В,. свящ.* Бог во плоти: святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. – М., 2005. С. 4.

Предисловие

Христианская антропология еще только формируется как специальное богословское направление, а запрос на ее разработку большой – прежде всего от людей, которые работают в различных гуманитарных сферах и желают осуществлять свою деятельность богоугодно, в соответствии с божественным Откровением о человеке. Кроме того, знание христианской антропологии в определенной степени необходимо каждому христианину, чтобы понимать и правильно проходить путь духовной жизни. Не случайно свт. Феофан Затворник свои письменные духовные наставления, собранные впоследствии в замечательную книгу «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?», начинает с изложения основ православной антропологии (письма 5–16, 19–22), а потом уже переходит к практической аскетике.

Для удовлетворения таких запросов необходим системный антропологический курс, который вы, уважаемый читатель, и держите в руках. В нем предпринимается попытка последовательно изложить начала православной антропологии на основе Священного Писания и святоотеческого наследия Православной Церкви. Мы не ставили целью объять необъятное и ограничились только актуальным набором тем, а структуру текста избрали такую, чтобы по ходу изложения не повторяться и создать объемное ви́дение человека в природном и личностном аспекте его бытия.

В основе книги лежит курс лекций, читаемый автором уже более пятнадцати лет в ряде учебных заведений. Конечно, каждая затронутая нами тема и каждая мысль нуждаются в более глубокой проработке и раскрытии, но, как нам видится, на данном этапе становления христианской антропологии очень важным является первичное описание, обоснование

и систематизация идей, чтобы сформировать целостный христианский взгляд на человека. Качественная проработка этого этапа позволит далее создать и адекватную терминологию, которая в данной области еще только формируется.

По ходу работы мы старались не выстраивать параллели с современным научным знанием о человеке и дистанцироваться от популярных идей из секулярной среды, чтобы не замутить внешними ассоциациями чистоту церковного учения. На первом этапе, как нам кажется, важно собрать божественное Откровение о человеке в том виде, в каком оно представлено в Священном Писании и Предании Православной Церкви. Интерпретация этого знания в практических сферах – уже иная деятельность, которая возможна только после полноценной проработки первого этапа. Поэтому читателя мы просим приготовиться прежде всего именно к богословскому чтению, к богословскому осмыслению бытия человека.

В чем заключена авторская работа?

1. Разработка содержания. В святоотеческой традиции накоплен большой опыт и глубокое знание о человеке, но все это сокровище не представлено в системном, последовательном, развернутом виде, а предлагается фрагментарно по ходу аскетических и духовно-нравственных поучений. Даже самые крупные древнехристианские произведения в этом плане – трактат свт. Григория Нисского «Об устроении человека» и еп. Немесия Эмесского «О природе человека» – не охватывают всех необходимых тем. С конца XIX века начинают издаваться богословские работы, посвященные отдельным антропологическим темам с достаточно подробным изложением святоотеческого учения, но они не дают еще многопланового и целостного описания человека. Начиная с середины XX века появляются первые опыты систематизированного изложения христианской антропологии (о важнейших из них будет сказано во Введении), но и они носят предварительный характер, и на данный момент еще не издана книга, которую можно было бы назвать учебником антропологии. Поэтому мы разрабатывали содержание именно с целью заполнить эту лакуну.

2. Разработка способа систематизации и изложения материала. Это очень важный вопрос для любой научной или богословской дисциплины. Мы выбрали подход, в рамках которого рассматривается состояние человека в соответствии с этапами изменения человеческой природы: 1) до грехопадения, 2) после грехопадения, 3) во Христе и 4) после всеобщего воскресения. Возможны и другие варианты изложения материала, но исходя из нашего опыта преподавания антропологии, данный подход оказался самым удобным и продуктивным.

3. Частичная проработка терминологии. Христианская антропология очень богата в содержательном плане. Однако это богатство в отличие от триадологического и христологического учения Церкви почти не оформлено четкой терминологией. Святые отцы, чтобы не исказить словами суть явлений, не торопились создавать определения и антропологические формулировки, предоставляя возможность людям познавать глубины человеческого бытия не через внешние рассуждения, но через личный опыт духовной жизни. Для Православия вообще характерна богословская сдержанность и предпочтение апофатического (отрицательного) богословия катафатическому (положительному). Часто лишь опасность возникновения ереси (из-за превратного толкования тех или иных моментов) заставляла святых отцов излагать свой духовный опыт. Замечательно эту мысль выражает св. Иларий Пиктавийский: *Злоба еретиков понуждает нас облекать в слова то, что открывается в созерцании и о чем следовало бы молчать*[1].

Этим объясняется некоторая неопределенность и порой двусмысленность святоотеческой терминологии. Все святые отцы жили единым Богом, в единой Церкви, в единой благодати Божией, но когда они приступали к изложению личного духовного опыта, то часто вкладывали в известные слова свои смыслы, создавали свою терминологическую систему, которая лишь отчасти совпадает с подобными построениями предшественников или современников. Несомненно, что святоотеческое учение целостно и непротиворечиво на уровне основных идей и представлений, но на уровне терминов есть масса различий. Поэтому усвоение их наследия не может происходить формально, лишь через внимательное изучение текстов. В определенном смысле чтение святых отцов – это духовное делание, которое помимо текстуальной работы предполагает молитвенное обращение к ним и упование на помощь Божию.

В связи с этим в данной работе мы не только излагаем разные суждения святых отцов, но и делаем выбор в пользу более конструктивных, как нам представлялось, понятий, определений и терминов. Ни в коей мере на этом выборе мы не настаиваем и вполне допускаем иные варианты. Однако реальность такова, что если мы хотим представить христианскую антропологию как целостное учение, то подобная систематизация необходима. Конечно, предложенные нами определения, суждения и выводы не безупречны, но если наш труд даст импульс для конструктивного обсуждения и дальнейшей работы, то этим его появление уже оправдано. Следует учесть и то, что если терминологическая работа не будет проведена именно

[1] *Иларий Пиктавийский, св.* О Святой Троице. Кн. 2. Гл. 2//PL 10, 51.

в церковной богословской среде, то ею займутся светские философы, психологи, антропологи. В этом случае последствия могут оказаться плачевными.

Надеемся, что наша книга поможет читателям войти в мир православного понимания человека и не только обогатит их знаниями, но и поможет на пути личного восхождения к Богу.

Введение

1. Антропология как богословская дисциплина

Мы приступаем к изучению основ христианской антропологии. Сразу уточним значения слов в названии нашего предмета. Слово «антропология» всем знакомо. Оно составлено из двух греческих слов: ἄνθρωπος — человек и λόγος — слово, учение, разум; то есть антропология — это учение о человеке. В современном мире имеется множество учений о человеке, но наша цель — именно христианская антропология. Слово «христианская» мы употребляем как синоним слов «православная» или «церковная». И еще один существенный момент: мы будем изучать лишь основы, то есть самые важные положения православного учения о человеке в их целостном, взаимосвязанном виде. Что же это за основы?

В жизни человека можно выделить две сферы его бытия: видимую и невидимую. Они тесно взаимосвязаны. Более того, можно с уверенностью сказать, что невидимые основания жизни человека во многом предопределяют его внешнее поведение и жизнь. Однако если видимая (наблюдаемая) сторона человеческого существования (физиология, поведение, эмоции, интеллектуальная деятельность и т. д.) доступна научному исследованию и анализу, то невидимая сторона (взаимосвязь с Богом, духовные принципы жизни, нравственная сфера и т. д.) ускользает от взора внешнего наблюдателя и не может быть зафиксирована приборами, проверена и опробована экспериментально. Исследованием человека занимаются не только точные науки, но и философия, и все виды искусств. В целом складывается очень насыщенная, пестрая, весьма ценная и чрезвычайно противоречивая картина, но в большей своей части она описывает видимую сторону человеческого бытия. Метафизические и онтологические основания человеческой жизни остаются

недоступными. Именно об этих таинственных основах бытия человека и пойдет у нас далее речь.

Но откуда мы можем почерпнуть знания об этом? Прежде всего, от Того, Кто является Создателем человека — от Бога. Другими словами, мы будем рассматривать и изучать божественное Откровение о человеке, которое бережно хранится в Священном Предании Православной Церкви. Оно не является исчерпывающим. Бог не отвечает на все наши «почему?». Но того, что Он нам открыл, вполне достаточно для полноценной жизни и осуществления своего предназначения. И наоборот, если мы проигнорируем божественное Откровение, то не избегнем ошибок, повреждающих не только земной путь человека, но и его жизнь в вечности.

В определенном смысле можно сказать, что в христианской антропологии собраны ответы Бога на насущные вопросы человека. Подтверждение полноты и достаточности этих ответов мы видим в жизни святых людей, которые уже в начале своего духовного пути быстро находили в божественном Откровении ответы на вечные человеческие вопросы: кто я такой? зачем я живу? в чем смысл моего бытия? — и шли далее. Для них более важным и сложным был другой вопрос — каким образом достигнуть духовного совершенства? С помощью Божией они находили ответ, воплощали его в своей жизни и тем свидетельствовали, что *Бог истинен* (Ин. 3, 33). Вопросы о смысле жизни становятся мучительно неразрешимыми для человека лишь в той степени, в какой он удален от Бога. Далее мы увидим, почему вне Бога человеку трудно найти смысл своего существования, соответствующий его внутренним возможностям и силам.

2. Методологические основы христианской антропологии

Обозначим методологические основы нашей дисциплины и раскроем их содержание.

Определение: христианская антропология — это богословская дисциплина, в рамках которой системно излагается богооткровенное учение Церкви о природе и личности человека, его предназначении и принципах существования.

Предмет христианской антропологии: бытие человека в свете божественного Откровения.

Цель христианской антропологии: собрать, системно изложить и раскрыть содержание антропологического учения Церкви.

Помимо этой общей содержательной цели в рамках данной работы мы преследовали и иную, частную, цель. Мы стремились изложить учение о человеке в таком виде, чтобы на его основании возможно

было бы осуществлять христиански осмысленную гуманитарную деятельность (педагогов, психологов, социологов и т. д.). Иначе говоря, по возможности мы стремились преподнести антропологическое знание в практическом аспекте – как средство, критерий, ценностное основание для принятия решений и совершения поступков.

Корректная системная богословская разработка антропологического учения Церкви необходима, чтобы сохранить его от вольных и ложных интерпретаций, которые нередко появляются в христианской литературе и чаще всего бывают не столько плодом злого умысла, сколько следствием наивного, поспешного и своевольного отношения к божественному Откровению.

Источник христианской антропологии: Священное Писание и Священное Предание Православной Церкви.

Священное Предание Православной Церкви – это общезначимый опыт жизни в Духе Святом, хранимый и передаваемый Церковью из поколения в поколение. Важнейшим элементом Священного Предания является Священное Писание. Священное Писание порождено Церковью, поэтому правильно понять и воспринять его можно только в лоне Церкви, через полноту единства с Православием. В Священное Предание входит также и весь опыт духовной жизни, собранный Православной Церковью и передаваемый всеми возможными средствами, не искажающими суть этого опыта: в текстах, в церковных традициях, в иконографии, богослужебных песнопениях, храмовой архитектуре и т. д. Священное Предание Церкви непрерывно и самотождественно в своем историческом бытии на протяжении двух тысячелетий, проверено жизнью многих поколений христиан, принесло обильный плод святости, что свидетельствует о его истинности.

Перечислим **основные методологические принципы** христианской антропологии.

Принцип веры: изучение, усвоение и интерпретация антропологических знаний возможны лишь при наличии веры в истинность божественного Откровения, хранимого Церковью. Если человек не верит в истинность Священного Предания, то его рассуждения об антропологическом учении Церкви теряют смысл, ибо без веры человек не способен к правильному пониманию духовного опыта Православия.

Принцип богооткровенности: формулировка, систематизация и интерпретация антропологических знаний должны осуществляться в предельном соответствии с божественным Откровением, хранимым в Церкви. Всякое знание интерпретируется в сознании человека, начиная с этапа понимания и далее непрерывно вплоть до практического использования. Это неизбежно, но если в ходе этих интерпретаций утрачивается содержательное зерно, идея, заимствованная из божественного Откровения, то допущена неприемлемая ошибка.

Принцип целостности: человек — существо сложное и изменчивое, но при всем его разнообразии и сложности в антропологических исследованиях необходимо сохранять и удерживать целостное видение человека, в определенном смысле — целомудрие. Без этого возникает риск, что наши утверждения и выводы потеряют согласованность и станут набором пестрых противоречивых фраз.

Принцип сотериологичности: антропологическое знание должно содействовать духовному возрастанию и спасению человека. Этот принцип следует из понимания того, что Бог есть Любовь. Значит, все, что исходит от Него, есть благо для человека и всей вселенной. Поэтому божественное Откровение по своей сути всегда полезно и спасительно. Если наши антропологические выводы, пусть даже в их основании лежали непреложные христианские истины, окажутся губительными для человека и окружающего мира, то это значит, что в ходе исследований мы допустили фатальную ошибку. Божественное Откровение и все корректные его интерпретации не могут нести зло или вред человеку и миру.

3. Христианская антропология в ряду иных богословских и научных дисциплин

Православная антропология как самостоятельная богословская дисциплина выделилась из догматического богословия в середине XX века. В содержательном плане она частично пересекается с аскетикой, патрологией, агиологией, нравственным, пастырским и литургическим богословием Церкви.

Светская антропология зародилась в конце XIX века, и с самого начала в ней сформировались две тенденции. Первая, уходящая корнями в систему взглядов французских философов-энциклопедистов XVIII века, трактует антропологию как универсальную науку о человеке, включающую все стороны человеческого бытия (анатомию, физиологию, психологию, социологию, материальную и духовную культуру). В таком универсальном значении научная антропология развивается в США и странах Запада и в наши дни. Вторая тенденция представляет научную антропологию лишь в рамках изучения физической организации человека и включает три раздела: морфология человека, антропогенез и этническая антропология (расоведение). В таком виде антропология развивалась преимущественно в СССР и странах Восточной Европы в XX веке.

В отношениях со светской наукой христианская антропология соприкасается едва ли не со всеми гуманитарными дисциплинами, но преимущественно с психологией, педагогикой и философией.

Принципиальные противоречия здесь едва ли возможны, ибо различны их сферы интересов: христианская антропология занимается метафизикой и онтологией человека, а гуманитарные науки — конкретными процессами, действиями и феноменами его бытия. Впрочем, есть ряд тем, где суждения обеих сторон выстраиваются в параллель. Однако в силу того, что христианская антропология не научная, а богословская дисциплина, соотносить ее утверждения с научными концепциями если и возможно, то с предельной осторожностью и долей условности.

В рамках христианской антропологии могут использоваться научные наработки, но не для обоснования истинности богословских утверждений, а лишь как дополнительные свидетельства или иллюстрации. Необходимо помнить, что наука представляет собой не монолит знаний, а конгломерат. Наука находится в непрестанном движении критического переосмысления существующего знания, и всякое новое научное открытие частично, а порой и полностью отвергает предшествующую теорию или утверждение. Исследования в области методологии науки убедительно показали, что посредством научных исследований невозможно достигнуть твердых и окончательных, неопровергаемых выводов. Поэтому научные воззрения всегда ограниченны, условны, противоречивы и временны. Строго говоря, не существует научных истин, а есть лишь научные предположения той или иной степени достоверности, поэтому опираться на них для обоснования богословских утверждений весьма опасно.

4. Актуальность христианской антропологии

Значимость христианской антропологии — не только в целостном системном изложении церковного учения о человеке. Ее содержание может быть действенным и за границами церковной жизни, способным в некоторой степени повлиять и на научные представления о человеке, и даже содействовать духовному переосмыслению культуры. Каким образом?

Дело в том, что центром современной культуры является человек. Образ человека в культуре во многом не соответствует церковному пониманию, но все же homo sapiens в рамках культуры есть высшая ценность, и это очень важно. Культурная деятельность современной цивилизации обращена к этому центру и вращается вокруг него. Поэтому всякое суждение, раскрывающее ценность и достоинство человека, признается культурно значимым, и, наоборот, все уничижающее и ограничивающее человека, умаляющее его ценность, отвергается культурой. В секулярной среде человек предстает гигантским идолом,

которому необходимо поклоняться разными способами, чтобы иметь право на существование в современном обществе. Подмена реального человека мифическим человекобогом — причина многих проблем современности. В этом плане христианская антропология способна сказать о человеке нечто важное, дать ответы и предложить решение насущных вопросов в жизни общества. Христианство может предложить иное видение человека, показать людям, что без Бога человек — самое несчастное существо во вселенной, недостойное тех почестей, которые ему воздает культура. Понятно, что усвоить эту простую истину тяжело, но, может быть, для этого еще есть шанс? Ибо и для христианской антропологии, и для культуры человек чрезвычайно ценен. А когда у вступивших в диалог есть общие ценности, то у них есть возможность сблизиться и понять друг друга. Иными словами, в наши дни христианская антропология востребована как одно из важнейших связующих звеньев между христианством и культурой, между Церковью и обществом.

Использование христианской антропологии в такой перспективе прекрасно осознается священноначалием Русской Православной Церкви, поэтому важнейшие церковно-социальные документы — например, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» и др. — имеют твердое, ясно выраженное богословско-антропологическое основание. Эти документы создавались под руководством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (тогда еще митрополита Смоленского и Калининградского), который сам опубликовал ряд интересных работ антропологической тематики[1].

Христианская антропология значима также и тем, что с богословских позиций открывается ограниченность некоторых научных утверждений, культурных явлений и даже их опасность для человека в случае возможной реализации. Причем в рамках науки эти опасности часто не просматриваются, ибо в научных исследованиях не учитывается нравственный аспект бытия. Духовные законы жизни находятся за пределами научной картины мира, и тем не менее они реальны и действенны. Поэтому изучение христианской антропологии может представлять интерес для самого широкого круга специалистов.

---

[1] *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* О двусоставной природе человека // Слово пастыря. — М., 2005. С. 36–37. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Замысел Божий о человеке и свобода воли: Эсхатологическая перспектива // Церковь и время. 2005, № 4 (33). С. 5–18. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. — М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Слово пастыря: Бог и человек. История спасения. Беседы о Православной вере. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Творчество и свобода // Церковь и время. 2007, № 3 (40). С. 5–11.

Для гуманитарных наук, особенно для психологии и педагогики, христианская антропология может стать новой координатной системой, в пространстве которой откроется духовное содержание уже установленных научных фактов и теорий, появятся возможности для нравственных интерпретаций известных явлений с выходом на конкретную, реальную помощь человеку. Данный подход позволяет говорить о перспективах создания православной педагогики и православной психологии.

В педагогике подобные попытки предпринимались с середины XIX века и дали значимые результаты, например: работы К. Д. Ушинского[1], С. А. Рачинского[2], К. П. Победоносцева[3], и др. В XX веке православную педагогику развивали: С. И. Миропольский[4], М. И. Демков[5], протопресв. Василий Зеньковский[6], митр. Амфилохий (Радович)[7], С. С. Куломзина[8] и многие современные авторы[9], сознательно положившие в основание своей педагогической системы православную антропологию. В этой области накоплен значительный положительный опыт, и работа продолжается весьма активно.

В психологии сотрудничество с богословием идет пока еще робкими шагами, однако специальные научные исследования уже появляются, и многие психологи говорят о больших перспективах изучения святоотеческого наследия и православной антропологии. Среди современных ученых, развивающих это направление в России, необходимо особо выделить: В. В. Рубцова, В. И. Слободчикова[10] и Е. И. Исаева,

---

[1] См.: *Ушинский К. Д.* Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии. Т. 1, 2. – СПб., 1868, 1869.

[2] См.: *Рачинский С. А.* Сельская школа: Сборник статей. – СПб., 1902.

[3] См.: *Победоносцев К. П.* Ученье и учитель. – М.: Синодальная типография, 1903.

[4] См.: *Миропольский С. И.* Учитель народной школы, его призвание, значение, цели и условия его деятельности в воспитании и обучении детей. – СПб., 1890. *Миропольский С. И.* Учебник дидактики. – СПб., 1895. *Миропольский С. И.* Очерк истории церковно-приходской школы от первого ее возникновения на Руси до настоящего времени. – СПб., 1910.

[5] См.: *Демков М. И.* История русской педагогии. Ч. 1, 2. Новая русская педагогия. – М.: изд. автора, 1910.

[6] См.: *Зеньковский Василий, протопресв.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1993. *Он же.* Педагогика. – М.: ПСТБИ, 1996.

[7] См.: *Амфилохий (Радович), митр.* Основы православного воспитания. – Пермь, 2000.

[8] См.: *Куломзина С. С.* Наша Церковь и наши дети. – М., 1993.

[9] Из современных работ выделим: *Георгий (Шестун), игум.* Православная педагогика. Онтологические и историко-теоретические основы педагогики православной цивилизации. – М.: Издательство: Про-Пресс, 2010. *Зелинский Константин, прот., Черникова Т. В.* Нравственное воспитание школьников. – М.: Планета, 2010. *Слободчиков В. И.* Антропологическая перспектива отечественного образования. – Екатеринбург, 2009. *Склярова Т. В., Янушкявичене О. Л.* Возрастная педагогика и психология. – М.: Покров, 2004. *Склярова Т. В.* Православное воспитание в контексте социализации. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. *Корольков А. А.* Духовная антропология. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005, и мн. др.

[10] См.: *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. – М., 1995. *Они же.* Основы психологической антропологии // Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе. – М.: Школьная пресса, 2000, и др. работы.

Б. С. Братуся[1], Ф. Е. Василюка[2], Ю. М. Зенько[3], Л. Ф. Шеховцову[4], М. Я. Дворецкую[5] и других. Указанные авторы работают на стыке православной антропологии и психологии и позиционируют себя как в одной, так и в другой сфере, но в целом их публикации весьма содействуют становлению христианской психологии как особого научного направления.

Конечно же, в области педагогики и психологии православная антропология — не альтернатива существующим научным знаниям и даже не дополнение, ибо научные и богословские знания разноприродны, но, как мы уже сказали выше, — это система координат, в которой можно изучать человека и интерпретировать полученные результаты.

В основе любой деятельности, обращенной к человеку, лежит определенное общее представление о человеке, или антропологическое учение, в соответствии с которым и строится эта деятельность. Исходное антропологическое представление во многом определяет и даже предопределяет любую гуманитарную деятельность. Например, если в основе педагогического подхода лежит представление о человеке как о высокоорганизованном животном, то и соответствующие педагогические методы будут подобны дрессировке; если изначально человек представляется в виде сложно организованной машины по типу компьютера, то и приемы воспитания будут напоминать программирование; если же основываться на мнении, что человек формируется исключительно под влиянием внешних условий, то и педагогическая методика будет ориентирована лишь на воздействие внешней среды, без учета внутреннего мира и личной уникальности каждого человека. Антропологические рамки во многом определяют направление, масштаб, содержание, средства и возможности того или иного педагогического или психологического подхода. Поэтому знание христианских антропологических основ принципиально важно для любой православной гуманитарной деятельности, чтобы правильно организовать ее в соответствии с Божиим замыслом о человеке. То есть знание христианской антропологии важно не только в плане содержания, но и методологически.

---

[1] См.: *Братусь Б. С.* Двойное бытие души и возможность христианской психологии//Вопросы психологии. 1998, № 4. С. 71–79, и др. работы.

[2] См.: *Василюк Ф. Е.* Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. — М.: Смысл, 2005, и др. работы.

[3] См.: *Зенько Ю. М.* Основы христианской антропологии и психологии. — СПб., 2007, и др. работы.

[4] См.: *Шеховцова Л. Ф.* Человек в современной психологии и христианской антропологии. — Lambert Academic Publishing, 2011, и др. работы.

[5] См.: *Дворецкая М. Я.* Святоотеческая психология. Учебное пособие. Изд. 3-е, испр. и доп. — СПб.: Русская Симфония, 2005, и др. работы.

5. Изучение антропологии

Если, осознав важность антропологии для гуманитарной деятельности, мы с надеждой обратимся к Православной Церкви, чтобы изучить ее учение о человеке и начать действовать, то следует сразу предупредить, что мы столкнемся с рядом проблем.

Первая проблема состоит в том, что христианская антропология как некая система упорядоченного знания пока еще не сформировалась. Знание о человеке рассыпано бесценным бисером по страницам Библии, творениям святых отцов, но собирать этот бисер приходится по большей части самостоятельно.

Как уже отмечалось выше, с конца XIX века стали появляться богословские работы, посвященные отдельным антропологическим темам с достаточно подробным изложением святоотеческого учения. Среди них прежде всего следует назвать труды свт. Феофана Затворника, который придавал большое значение изучению человека в свете Священного Предания Церкви и внес значительный вклад в становление православной антропологии[1]. Особого внимания заслуживают появившиеся в этот же период работы В. И. Несмелова[2] и С. М. Зарина[3]. Первая имеет философско-апологетическую направленность и представляет собой опыт религиозно-философской теодицеи, во второй рассматриваются и систематизируются основные понятия, представления и подходы православной аскетики (первая часть этой работы является достаточно хорошим обзором антропологического учения Православной Церкви), но названные труды еще не дают столь необходимого многопланового описания человека.

С середины XX века появляются первые опыты системного изложения христианской антропологии. В это время архим. Киприан (Керн) защитил магистерскую диссертацию по теме «Антропология свт. Григория Паламы»[4], где не только излагается учение фессалоникийского архипастыря, но и дается содержательный обзор антропологических идей в святоотеческом богословии по персоналиям за четырнадцать веков христианской истории.

В 1965 году издается маленьким тиражом двухтомная книга А. С. Позова «Основы древнецерковной антропологии»[5]. Работа интересная, глубокая, содержит много святоотеческих ссылок и цитат, но при этом весьма субъективная. Автор шел в богословии своим путем и для

---

[1] В связи с рассматриваемой темой особый интерес представляют его книги: «Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения» (М., 1899) и «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться» (многократно переиздавалась, например, М., 1999).

[2] См.: *Несмелов В. И.* Наука о человеке: В 2 кн. — Казань, 1898.

[3] См.: *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. — СПб., 1907.

[4] См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. Репринт. — М., 1996.

[5] См.: *Позов А. С.* Основы древнецерковной антропологии. Т. 1, Т. 2. — Мадрид, 1965, 1966.

этого разработал свою оригинальную понятийно-терминологическую систему, порой трудно совместимую с православным учением. Хотя исследователь постоянно декларирует свою верность Православию, в тексте часто просматриваются следы заимствования антропологических идей индуизма, буддизма и иных религиозно-философских учений. Скорее всего, это последствия личных духовных исканий автора. В результате книга была воспринята неоднозначно и оказалась на периферии богословской мысли. Рекомендовать ее можно только богословам-специалистам.

Среди современных зарубежных авторов, развивающих своими трудами православную антропологию, можно выделить митр. Иерофея (Влахоса)[1], митр. Амфилохия (Радовича)[2], митр. Иоанна (Зизиуласа)[3], еп. Каллиста (Уэра)[4], П. Нелласа[5], Г. Мантзаридиса[6], Жан-Клода Ларше[7]. В России на этом поприще в наши дни трудятся: митр. Игнатий (Пологрудов)[8], архиеп. Константин (Горянов)[9], свящ. Андрей Лоргус[10], свящ. Вадим Коржевский[11]. В наше время исследования по христианской антропологии стали публиковаться регулярно, но проблема системного изложения основных православных идей о человеке пока еще не решена.

Вторая проблема состоит в том, что понятийный аппарат православной антропологии формируется в истории Церкви постепенно, и этот процесс не завершен. Разработка терминологии вообще находится на начальной стадии, поэтому вопросы понимания и интерпретации библейских фраз и святоотеческих суждений оказываются сложными и часто неоднозначными. Многие отцы предлагают свою

---

[1] См.: *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. – ТСЛ, 2004, и др. работы.

[2] См.: *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни / Пер. с серб. С. Луганской. – М.: Сретенский монастырь, 2005, и др. работы.

[3] См.: *John (Zizioulas), metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. – NY.: St. Vladimir's Seminary Press, 1993, и др. работы.

[4] См.: *Каллист (Уэр), еп.* Внутреннее Царство / Пер. с англ. – Киев: Дух і літера, 2003, и др. работы.

[5] См.: *Nellas Panayiotis.* Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. – NY., 1987. *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. – М., 2011, и др. работы.

[6] См.: *Mantzaridis Georgios I.* The Deification of man: Saint Gregory Palamas and Orthodox Tradition. – NY., 1984, и др. работы.

[7] См.: *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с фр. – М., 2007, и др. работы.

[8] См.: *Игнатий (Пологрудов), митр.* Проблема самосознания в святоотеческом понимании // Консультативная психология и психотерапия. 2011, № 3 (70). С. 19–23, и др. работы.

[9] См.: *Константин (Горянов), архиеп.* Религиозно-философская антропология: история и определение термина, современные проблемы // И познаете истину. – СПб., 2011. С. 140–164, и др. работы.

[10] См.: *Лоргус Андрей, свящ.* Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. – М.: Графпресс, 2003.

[11] См.: *Коржевский Вадим, свящ.* Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной психологии. – М., 2004.

уникальную парадигму, поэтому формальное понимание их текстов невозможно и требуется сопричастность их опыту хотя бы в некоторой степени через личную молитву и духовные усилия.

Приходится постоянно учитывать и то, что в творениях святых отцов некоторые идеи заимствованы из античной философии и современного им естествознания. И хотя они излагаются святыми людьми — это не значит, что такие идеи богодухновенны по сути. В подобных случаях святые отцы выступают как ученые своего времени, поэтому их высказывания вполне подлежат критичному осмыслению.

Третья проблема — проблема использования антропологических знаний. Недостаточно изучить богословие, необходимо еще научиться использовать христианские идеи в определенной сфере, увидеть и освоить их как средства в новом, деятельном контексте. Для этого нужно уверенно владеть богословскими знаниями, быть специалистом в конкретной научной сфере, а также иметь соответствующий личный опыт деятельности. Другими словами, необходимы «переводчики», которые, например, не только понимают богословский смысл фразы «воссоздание образа Божия в человеке», но и способны адекватно интерпретировать его в области педагогики или психологии, в том числе и в практическом аспекте.

6. Структура курса

В мировой истории мы можем выделить четыре состояния человеческой природы, существенно различающиеся между собой. Эти состояния задают также четыре содержательных направления в изучении человека.

1. Человек до грехопадения (онтология) — человек «в чистом виде», первозданный, соответствующий замыслу Бога. В рамках данного раздела выясняется онтологический статус человека. Даются ответы на вопросы о происхождении, смысле существования, предназначении, естественном состоянии и совершенстве первозданного человека. Он описывается в природном и личностном аспектах бытия, излагается учение об образе и подобии Божием.

2. Человек после грехопадения (амартология) — раздел, где описывается духовная «механика» деградации человека, разрабатываются амартологические термины: «грех», «страсть», «тление», «смерть» и т. д., выстраивается их взаимосвязь, описывается их влияние на жизнь человека. Если в предшествующем разделе рассуждения по большей части имеют статичный характер, то есть представляют собой утверждения, констатирующие те или иные богооткровенные

истины о человеке, то здесь даются описания динамичные, объясняющие, как и почему человек ниспадает с одной ступени на другую.

3. Человек во Христе (сотериология) – раздел, где дается описание процесса возрождения человека через восстановление единства с Богом. Здесь изложение также ведется в динамичных категориях: становление, развитие, преображение (в историческом плане после Воскресения Иисуса Христа второе и третье состояние в жизни человечества представлены одновременно).

4. Человек в вечности (эсхатология) – раздел, в котором раскрываются конечные цели и смыслы бытия человека как бессмертного существа. Описывается его будущая жизнь в вечности в той мере, в какой это было открыто людям в божественном Откровении.

Четыре состояния человеческой природы задают структуру и определяют содержательное наполнение соответствующих разделов православной антропологии (см. Оглавление).

Часть I

ЧЕЛОВЕК ПЕРВОЗДАННЫЙ. ОНТОЛОГИЯ

Происхождение и предназначение человека

1.1. Создание человека

Сложность описания первозданного мира

Жизнь наших прародителей в раю — исключительный период в человеческой истории. Это даже не история в традиционном смысле слова, ибо мы и в малой мере не знаем, как можно соотнести наше восприятие исторических фактов с библейским повествованием о райской жизни. Мы отделены от этой жизни бездной грехопадения, и с того дня она находится вне нашего личного опыта, за пределом человеческих воспоминаний, на грани, а может быть, и за гранью нашей возможности понять. История первозданного мира описана в Библии простыми словами, но, читая их, мы часто забываем, что грехопадение исказило смысл наших слов, который тогда соответствовал сущностям вещей. Поэтому библейское повествование о создании и жизни первых людей в раю нужно воспринимать прежде всего как откровение тайны Божией, как религиозные истины, которые нам даровано принять верой.

Трудно в нашем состоянии падения, — пишет свт. Игнатий (Брянчанинов), — *получить ясное понятие о состоянии совершенства, в котором были созданы наши праотцы, по душе и телу. О святом теле и святой душе их невозможно нам заключать по нашим душе и телу, пораженным и убитым греховной смертью. Они начали*

существовать непорочными и святыми; мы начинаем существовать осквернёнными и грешными. Они находились в непрестанном мире сами с собою, со всем, что их окружало, в непрестанном духовном наслаждении, в созерцании изяществ мироздания, в богомыслии, в боговидении; мы волнуемся и раздираемся различными греховными страстями, потрясающими и терзающими и душу и тело, непрестанно боремся сами с собою и со всем, что нас окружает, страдаем и мучимся или находим наслаждение в наслаждениях скотов и зверей; все вокруг нас находится в ужаснейшем смущении, в неумолкающем и по большей части в суетном труде, в плинфоделании и рабстве фараоновом. Одним словом, мы падшие и погибшие от самого рождения нашего, они были святы и блаженны с самого сотворения своего. Все условия нашего существования и первоначального существования наших праотцев — далеко, далеко различны[1].

Суждения о бытии наших праотцев в раю мы можем составить только на основании Священного Писания и творений святых отцов, познавших Духом Святым, кем был и кем стал Адам. При изъяснении райского существования человека святые отцы исходят из принципа, что *не одно и то же произошло в нем изначально и ныне видится у его природы в качестве некоего неизбежного следствия*[2].

Библейское повествование

Создателем человека является Сам Бог. В отличие от всех иных творений видимого мира, которые произошли по повелению Божию, в создании человека Он не ограничивается Своим словом, но Сам создает первого человека из праха земного. Необходимо учесть, что в каждом акте творения принимают участие все три Лица Пресвятой Троицы. *В творении... представляй первоначальную причину — Отца, и причину зиждительную — Сына, и причину совершительную — Духа... Посему представляй Трех — повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа*, — говорит свт. Василий Великий[3].

Создание первых людей и их райская жизнь описаны в первых двух главах Книги Бытия.

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 28.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. — СПб., 1995. С. 9.

[3] *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 16 //Творения. Ч. 3. — М., 1891.

птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; — вам сие будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому [гаду,] пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так. И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой (Быт. 1, 26–31).

И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою. И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла <...> И взял Господь Бог человека, [которого создал,] и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал 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. И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. 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 ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились (Быт. 2, 7–9, 15–25).

Достоинство человека

В кратком библейском описании ярко представлена идея, что человек — это высшее творение Божие в видимом мире.

Свидетельства о величии и достоинстве человека многочисленны.

1. Господь творит человека Сам, а не повелевает земле или воде произвести его, как это было со всеми иными живыми существами видимого мира (см.: Быт. 1, 26–27; 2, 7, 22).

2. Все творение несет на себе таинственную печать премудрого и всеблагого Бога, но только человек в видимом мире создан по образу Божию и призван достигнуть божественного подобия (см.: Быт. 1, 26–27).

3. Только созданию человека предшествовал Божественный совет, выраженный в Библии фразой: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему* [*и*] *по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными,* [*и над зверями,*] *и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле* (Быт. 1, 26). После этого последовал Божественный акт творения: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 27). При чтении этих фраз создается впечатление, что Бог как бы останавливается перед творением человека и происходит совет Лиц Пресвятой Троицы. Таким построением библейского текста подчеркивается исключительность человека в ряду всех иных творений. *Устроению человека предшествует совет, и Художником по начертанию слова предызображается будущее создание, и каково должно быть оно, и какого Первообраза подобие носить на себе, и для чего оно будет, и что произведет по сотворении, и над чем ему господствовать — все это предусматривает Слово, чтобы человек принял достоинство, которое выше его бытия, приобрел власть над существами прежде, нежели сам пришел в бытие*[1].

4. При сотворении Господь Сам вдыхает в человека дыхание вечной жизни, и человек становится *душою живою* (Быт. 2, 7). Среди творений видимого мира только человек приобщен благодати в самом акте творения непосредственно Богом. Единство с Ним становится неотъемлемым условием человеческой жизни. *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*[2].

5. Человек стал последним, завершающим творением Божиим, и в этом также есть указание на его достоинство. Свт. Григорий Нисский поясняет: *Человек — эта великая 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*[3].

6. Сотворенный человек получил силу и власть над видимым миром, что выражено и в божественных словах о владычестве человека (см.: Быт. 1, 26–28; 2, 15), и в поступках первозданного Адама — наречение имен животным, *чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей* (Быт. 2, 19). Это лишь один из примеров, подтверждающий не только мудрость Адама, но и его царственное преимущество над всеми живыми существами. Свт. Иоанн Златоуст о наречении

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 3 //Творения: В 8 ч. Ч. 1. — М., 1861. С. 14.

[2] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. С. 239.

[3] *Григорий Нисский, свт.* Указ. соч. Гл. 2. С. 13.

имен говорит: *И приведе я, сказано, ко Адаму, видети, что наречет я. Это делает Бог, чтобы показать нам великую мудрость Адама. Впрочем, это делается не для того только, чтобы мы видели мудрость его, но и для того еще, чтобы в наречении имен виден был знак владычества. И у людей есть обычай полагать знак своей власти в том, что они, купив себе рабов, переменяют им имена. Так и Бог заставляет Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным... и притом имена собственные и соответствующие каждой породе*[1].

❐ Вопросы:

1. *В чем состоит принципиальное различие мира до и после грехопадения?*
2. *Какие языковые и экзегетические трудности возникают при описании первозданного мира?*
3. *Как прародители могли бы избегнуть гордости и самомнения?*

○ Задание:

Истории о создании человека, изложенные в первой и во второй главах Книги Бытия, при общем сходстве имеют определенные различия. Посредством доступной вам православной экзегетической литературы объясните эти особенности.

1.2. Предназначение человека

Блж. Августин предназначение человека выражает в одной прекрасной фразе, обращенной к Богу: *Ты сотворил нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе*[2]. Бог не только первых людей, но и их потомков вплоть до всех ныне живущих творит именно для Себя. Предназначение человека в том, чтобы вечно жить в блаженном единстве с Богом. Вот как об этом пишет прп. Макарий Великий: *Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку, так тело и душу человека создал он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоеваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасною невестою возлюбленную душу, сотворенную по образу Его*[3].

Однако это не означает, что человек является необходимым условием для Божественного бытия. Бог вечен и всеблажен. Он не имеет необходимости в ком-либо или в чем-либо внешнем. Сотворенный мир не добавил и не убавил ничего в Боге. Бог Троица пребывает

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 14//Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 115–116.

[2] *Августин Иппонский, блж.* Исповедь. Кн. 1, 1. – М., 1997. С. 5.

[3] *Макарий Великий, прп.* Беседа 49//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ, 1994. С. 312.

в вечной любви и радости общения Божественных Лиц Отца, Сына и Святого Духа. По Своей милости Он возжелал приобщить этой радости иные существа и для этого замыслил их и сотворил, в том числе и человека. Свт. Григорий Нисский учит: *Бог Слово... есть Творец естества человеческого, не какой-либо необходимостью приведенный к устроению человека, но по преизбытку любви приведший в бытие такое живое существо. Ибо не дóлжно было оставаться и свету Его незримым, и славе незасвидетельствованной, и благости неизведанной, и всему прочему, что усматривается в естестве Божием, праздным, если бы не было наслаждающегося этим причастника*[1].

Свт. Григорий Богослов, исходя из предназначения человека, объясняет сложность человеческой природы, включающей в себя видимый и сверхчувственный мир: *Поскольку для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число облагодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойственно высочайшей Благости), то Бог измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы... Поскольку же первые твари были благоугодны Богу, то измышляет другой мир — вещественный и видимый... Итак, ум* (ангелы. — *В. Л.*) *и чувство* (вещественный видимый мир. — *В. Л.*), *столь различные между собою, стали в своих пределах, и изобразили собою 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 сие показать, художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа, созидает, говорю, человека*[2].

Тварный мир произошел по повелению Божию из ничего. Возникновение тварных существ происходит через изменение, поэтому изменчивость — это онтологическое свойство всего тварного. В изменчивости творений заключен глубокий духовный смысл. Это свойство в соответствии с замыслом Божиим должно проявляться не просто в цикличности изменений, но именно в изменении к лучшему, то есть в совершенствовании. Как это происходит? Разумные существа призваны и могут делать это свободно и сознательно через осуществление воли Божией, а неразумные творения зависимы от человека, они преображаются в связи с состоянием своего владыки. Таким образом, все в тварном мире способно насладиться радостью богообщения, но в меру своего совершенства. Человек, находясь на вершине иерархической лестницы чувственного мира, в наибольшей степени способен к этому среди всех видимых творений.

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Гл. 5. — Киев, 2003. С. 76.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 664–665.

Поскольку Бог есть высшее Благо, то совершенствование в Боге — это одновременно и восхождение к блаженной жизни, к истинному счастью. В этом и заключалось предназначение человека: не просто жить с Богом, но преображаться и возрастать в Нем, тем самым достигая новых степеней блаженства. По мысли свт. Василия Великого, *человек — это тварь, получившая повеление стать богом*[1]. Прп. Иоанн Дамаскин эту же мысль выражает более пространно: *В силу свойственного человеку тяготения к Богу, Он сотворил человека — что составляет предел тайне — превращающимся в бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность*[2]. Предназначение человека к бесконечному совершенству через богообщение кратко определяет наш Спаситель в словах: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). Этими словами Бог снова напоминает о забытом нами истинном предназначении человека. Это предназначение внутренне выражается в присущем каждому человеку стремлении к счастью, или блаженству[3]. Поскольку Бог есть абсолютная Благость, то стремление к счастью и блаженству есть по сути стремление к Богу.

Предназначение человека в отношении к Богу

В **личностном** плане человек создан Богом для общения в любви. Наличие образа Божия в человеке — первейшее и главнейшее свидетельство об этом предназначении. Ибо в любом диалоге необходимо некое общее основание для взаимопонимания. Человек имеет образ Божий, чтобы быть онтологически способным к вступлению в личное общение со своим Создателем. Богообразный человек есть не просто одно из совершенных творений Бога, он имеет возможность быть *сыном Божиим* (Прем. 2, 18; 5, 5), достойным божественной любви. Он создан и призван любить своего Небесного Отца, и любовь эта выражается в славословии Бога, молитве, богоугодной жизни. Любовь соединяет Бога и человека, и таким образом онтологическая пропасть между божественным и тварным миром становится преодолимой. При этом Бог остается Богом, а человек человеком[4].

---

[1] Цит. по: *Григорий Богослов, свт.* Слово 43. Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской//Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 633.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. — М., 1992. С. 50. Подобные рассуждения см.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 38 на Богоявление или Рождество Спасителя и Слово 45 на Святую Пасху //Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ. 1994. С. 527.

[3] Счастье понимается людьми по-разному и часто противоречиво. Но в православном понимании все просто. Бог создал человека для блаженной жизни в единстве с Ним. Он всеблажен и является источником блаженства для всех существ. Поэтому счастье — это блаженная жизнь в единстве любви с Богом. В богословском контексте слово «счастье» и фраза «блаженство в Боге» имеют один смысл.

[4] См.: *Макарий Великий, прп.* Беседа 49//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 312.

Любовь, соединяющая Бога и человека, позволяет человеку воспринимать благодать – нетварную божественную силу. Посредством любви человек становится *причастником Божеского естества* (2 Пет. 1, 4). Благодать преображает и совершенствует человеческую природу. Этот процесс именуется в богословии **обóжением** (θέωσις). Поэтому можно сказать, что в **природном** плане человек предназначен к непрестанному совершенствованию через богообщение, то есть к обожению[1].

Сразу заметим, что, различая личностный и природный аспекты в жизни человека, нельзя их рассматривать как два автономных пласта человеческого бытия. Они тесно взаимосвязаны, нераздельно соединены, при этом личность человека обладает его природой, определяет возможные ее изменения. О взаимоотношении личностного и природного в человеке мы еще будем говорить далее.

Предназначение человека в отношении к ближнему

Школа любви. Бог, создав первую человеческую пару, определяет для них и их потомков жизнь в единстве и любви. При этом их любовь и единство должны были стать земным образом Божественного бытия Пресвятой Троицы. Ибо как Три Божественные Ипостаси – Отец, Сын и Святой Дух – единосущны и пребывают в единстве любви, так и богообразное человечество, имеющее единую природу, посредством взаимной любви должно было прообразовывать собой эту великую тайну и своей жизнью свидетельствовать, что *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16).

Предназначение человека в отношении окружающего мира

Человек поставлен господином над видимым миром. Это прямо выражено в Священном Писании: *Да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными,* [*и над зверями,*] *и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле* (Быт. 1, 26). Владычество человека не ограничено земным пространством: *Бог в начале создал человека царем не только земного, но и того, что находится под кровом небесным: ибо и солнце, и луна, и звезды созданы для человека*[2].

Окружающий мир подчинен человеку и поэтому зависит от него, от его пожеланий, воли и поступков. В первозданном мире, прежде грехопадения, человек успел проявить свою власть над ним, дав имена всем животным. Однако право человека на владычество

---

[1] Подробнее об обожении см. настоящее издание. Ч. I. Гл. 3.8.

[2] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 66, 2 //Творения: В 3 т. Репринт. – СТСЛ. 1993.

не есть право на деспотизм и тиранию. Дарование владычества имело определенную цель. Человек получил эту власть, чтобы *возделывать и хранить* рай (Быт. 2, 15), то есть преображать и совершенствовать окружающий мир. Средством преображения должны были быть не столько его естественные усилия, сколько божественная благодать, которая, в зависимости от поступков человека, должна была воздействовать на всю вселенную. Человек в определенном смысле является **формирующим принципом всего земного бытия**. По выражению В. Н. Лосского, *он — ипостась земного космоса, а земная природа — продолжение его телесности*[1]. Поэтому духовные изменения человека становятся достоянием всей вселенной, и в силу этой внутренней онтологической связи через духовное совершенствование человека должен был преображаться весь мир. Многоплановость и взаимосвязь различных аспектов предназначения человека представлена графически и пояснена на рис. 1 (стр. 445).

Преодоление «пяти разделений»

Богословие, как и история, не терпит сослагательного наклонения, но трудно человеку удержаться и не задаться вопросом: что происходило бы с человеком, если бы он не согрешил? Прп. Максим Исповедник пытается ответить на этот вопрос и описывает этапы реализации замысла Божия человеком в первозданном мире[2]. Святым отцом в решении этого вопроса двигает не праздное любопытство. Он исходит из того, что вечный замысел Божий в отношении человека даже в связи с грехопадением не изменился, поэтому падение Адама не отменило предназначение человека, которое все же должно осуществиться. Поэтому его суждения — это взгляд не в прошлое, а в будущее.

В осуществлении человеком своего предназначения прп. Максим выделяет пять принципиальных этапов, обусловленных состоянием тварного мира. Он указывает на пять онтологических разделений (отделений) (διαιρέσεις), существующих в созданном Богом мире, или пять концентрических сфер бытия, в центре которых находится человек.

1. Бог и тварный мир. Это разделение между нетварным и тварным бытием. Божественная сущность трансцендентна в отношении созданного Им мира. Бог и мир не единосущны между собой, поэтому между ними вечная онтологическая пропасть.

2. Мир видимый и умопостигаемый. Это разделение тварного мира на чувственную и сверхчувственную сферы бытия. Одна часть мира доступна для восприятия через внешние органы чувств

[1] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. С. 240.

[2] См.: *Максим Исповедник, прп.* De ambiguis//PG 91, 1305AB–1308B.

человека, а другая — только для духовного созерцания (ангельский мир). Эти два мира образуют единое целое, но способ восприятия, познания и существования в них для человека принципиально разный.

3. Земля и небо. Это физическое, пространственное разделение чувственного, видимого мира на небо и землю. В отношении этого разделения тварные существа и стихии разделяются на те, кто «прикован» к земле (вода, тяжелые предметы, большинство животных и др.), и те, которые такой зависимостью жестко не ограничены (огонь, воздух, птицы и др.).

4. Рай и остальная земля. Это изначальное разделение земли на две сферы существования человека. В раю он имел исключительно благоприятные условия для своего существования, остальная же земля была дана ему для творческого преображения.

5. Мужчина и женщина. Это уже разделение внутри человеческого естества на два половых типа бытия человека.

Прп. Максим учит, что предназначением человека в раю было преодоление всех этих пяти разделений путем богоугодной жизни. Средства для такого восхождения находятся внутри человека. Личное совершенствование в соответствии с замыслом Божиим стало бы основанием для преодоления этих онтологических рубежей. Конечно, созданный Богом мир был прекрасен, но через осуществление своего предназначения человек должен был возвысить его до качественно иного, облагодатствованного состояния. Он был призван осуществить единство всего мира, обóжить весь тварный космос через полноту своего единения с Богом. Человек должен был преодолеть эти разделения, последовательно восходя от последнего к первому. Преодоление этих разделений не есть их уничтожение, но возвышение над ними путем духовного совершенствования.

Сначала человек, шествуя по пути бесстрастной райской жизни, должен был раскрыть в себе полноту подобия Божия. Поскольку Бог не имеет в Себе разделения на мужское и женское начала, то и человек, достигнув определенной полноты подобия Божия, мог бы преодолеть в себе половую разделенность и ограниченность в том смысле, что мог бы жить, не имея природной обусловленности в половом отношении. Во времена новозаветные путь монашеской жизни стал реальным примером духовного преодоления этого разделения. Принимающие монашеские обеты подражают ангелам, у которых нет разделения на мужское и женское естество. Об этом состоянии учит и апостол Павел, говоря, что во Христе *нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28).

Разделение между раем и остальной землей человек был призван преодолеть через святость своей жизни, а именно: во-первых, избавиться от каких-либо пристрастий и предпочтений в отношении рая

и остальной земли; во-вторых, преобразить всю землю в рай. Для человека все земное пространство должно было стать единым домом — Царством Божиим.

Разделение между землей и небом могло быть устранено через всецелое устремление души человека к Богу. В этом случае человек избавился бы и от многих физических ограниченностей своей природы. В житиях святых описаны случаи, когда угодники Божии во время молитвы по благодати Божией поднимались над землей и перемещались в пространстве (прп. Мария Египетская, св. Иоанн Русский и др.), что подтверждает мысль прп. Максима об условности физических рамок бытия для человека, стремящегося к Богу.

Преодоление разделения между чувственным миром и духовным должно было произойти в человеке через умное созерцание сверхчувственного мира. Совершенная чистота ума и сердца человека сделали бы эту грань бытия незначимой для него. Человек должен был уподобиться ангелам в сверхчувственном познании.

Последнее и самое главное разделение — между Богом и тварным миром — человек призван был преодолеть через совершенную любовь, которая соединяла бы его, а в нем и всю вселенную, с Богом. В этом случае человек приобрел бы по благодати многое из того, что Бог имеет по природе.

Таким образом, должно было совершиться обожение человека и вселенной, которое призван был осуществить первозданный Адам.

❐ Вопросы:

1. *В чем состоит предназначение человека?*
2. *Существует ли зависимость между Богом и человеком? Делает ли она их взаимно ограниченными?*
3. *Почему в православном богословии духовное совершенствование и обретение блаженства — это по сути одно и то же? Обоснуйте эту мысль.*
4. *Как соотносятся понятия «богосыновство» и «обожение»?*
5. *Каким образом любовь к ближнему должна была содействовать осуществлению предназначения человека?*
6. *Каким образом первозданный человек должен был преображать окружающий мир?*

○ Задание:

Найдите в святоотеческой литературе десять высказываний о предназначении человека. Сопоставьте их и сделайте выводы.

1.3. Первозданное состояние человека

Священное Писание ясно свидетельствует, что первозданный человек был прекрасным творением Божиим, ибо Господь сотворил *все... хорошо весьма* (Быт. 1, 31).

Тварное совершенство Адама означает, что он изначально обладал всей полнотой человеческой природы: имел чистый ум, свободную волю, непорочную душу, совершенное тело – все, что является неотъемлемым достоянием человеческого естества. Всякие рассуждения, в той или иной степени отрицающие или умаляющие **полноту** естества Адама, чужды смыслу библейского повествования о сотворении человека и всегда отвергались Православной Церковью.

Совершенство нашего праотца до грехопадения предполагает, что все его природные качества и силы были неповрежденными, здравыми и соответствовали тому назначению, для которого человек был создан. *Бог сотворил человека правым* (Еккл. 7, 29), – учит нас Священное Писание. В нем не было ни тени греха или хотя бы малейших признаков противления добру. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Бог сотворил человека непорочным, правым, любящим добро, свободным от печалей и забот, украшенным всякою добродетелью, изобилующим всеми благами, как бы некоторый второй мир – малый в великом, – как нового Ангела, поклоняющегося Богу... Он создал его по природе безгрешным и по воле свободным*[1]. Прп. Макарий Великий указывает на то, что даже стихии мира подчинялись ему как владыке: *Вначале же князем века сего и владыкою видимого Господь поставил человека. Ни огонь его не преодолевал, ни вода не потопляла, ни зверь ему не вредил, ни ядоносное животное не могло оказать над ним своего действия*[2]. Прп. Максим Исповедник свидетельствует, что *по своей мудрости и богопросвещенности он был весьма велик, ибо непосредственно созерцал логосы и причины сущих*[3], поэтому свт. Григорий Богослов называет Адама *делателем божественных помыслов*[4]. Нам трудно даже в малой мере исчислить, а тем более представить все совершенства первозданного человека.

Однако изначальное тварное совершенство Адама не было абсолютным. Оно было лишь неким природным основанием для его дальнейшего восхождения к Богу и осуществления своего нравственного призвания: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). *Наше естество,* – говорит свт. Григорий Нисский, – *было первоначально создано Богом как некий сосуд, способный к принятию*

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. – М., 1992. С. 50.

[2] *Макарий Великий, прп.* Слово 4. Гл. 3//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ, 1994. С. 384.

[3] *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия. Гл. 5//Творения. Кн. 1 / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. – М., 1993. С. 166.

[4] *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху// Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 666.

совершенства[1]. Тварная ограниченность естества преодолевалась Адамом с помощью божественной благодати, к которой он приобщался через непрестанное богообщение и созерцание славы своего Создателя. *Созданный и устроенный Богом человек,* — пишет свт. Ириней Лионский, — *соделывался по образу и по подобию несозданного Бога, преуспевал мало-помалу и восходил к совершенству. Надлежало, чтобы человек прежде всего получил бытие, получивши возрастал, возрастая мужал, мужая укреплялся, укрепляясь усовершался, усовершаясь прославлялся, прославляясь удостаивался видеть Бога*[2].

Такое понимание относительного совершенства естества Адама с древнейших времен исповедовалось отцами Церкви и связано с понятием о Боге как о Единственном, Кто имеет **абсолютное совершенство**.

Понятие о **тварном совершенстве** в Священном Предании Церкви не предполагает статичности. Тварное совершенство не является застывшей глыбой абсолютных качеств. Оно динамично и может проявлять себя по-разному. Например, растение на всех этапах своего существования обладает тварным совершенством: и как семя, в котором гармонично соединены все необходимые элементы, и как росток, где пропорции растения полностью соответствуют условиям полноценного развития, и как цветок, и как плод. Другой пример — человеческая природа Господа нашего Иисуса Христа. Он был совершенным Младенцем, совершенным Отроком, совершенным Юношей, совершенным Мужем. При этом Его человеческая природа непрестанно изменялась, как и у всех людей.

Адам обладал не только тварным совершенством, но и многими божественными достоинствами: бесстрастием, нетлением, святостью, бессмертием. Однако эти качества свойственны были ему уже не по природе, а по благодати, к которой он был приобщен в самом акте творения[3] и в которой возрастал через дальнейшее богообщение, — ибо по природе святостью, бесстрастием, нетлением и бессмертием обладает один Бог. Будучи образом Божиим, человек был приобщен к этим дарам, но в случае отпадения от Бога он мог их утратить. Прп. Симеон Новый Богослов пишет: *Бог в начале, когда создал человека, создал его святым, безстрастным и безгрешным, по образу и подобию Своему; и человек точно был тогда подобен Богу, создавшему его. Ибо святой, безгрешный и безстрастный Бог и творения творит святые, безстрастные и безгрешные. Но поскольку непременяемость и неизменяемость*

[1] *Григорий Нисский, свт.* Or. in Pulch.//PG 46, 864C–877B.

[2] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл. 23, 5//Сочинения. — СПб., 1900. С. 309.

[3] Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: *На душу первозданного при самом сотворении ее обильно излилась божественная благодать; душа первозданного по преимуществу была живою, как движимая, просвещаемая и управляемая Святым Духом* (Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 26).

есть свойство одного безначального и несозданного Божества, то созданный человек естественно был пременяем и изменяем, хотя имел способ и возможность, при помощи Божией, не подвергнуться пременению и изменению[1].

Первозданный человек был безгрешным не в том смысле, что он по естеству не мог грешить, а в том, что в начале своего райского существования он по свободной воле жил вне греха. Грех не имел места в его богозданном естестве, но мог стать достоянием его свободной воли. Об этом св. Иоанн Дамаскин пишет так: [*Бог*] *создал его по природе безгрешным, не потому, что он не был восприимчив ко греху — ибо только Божество не доступно греху, — но потому, что возможность греха заключалась не в его природе, а скорее в его свободной воле. Это значит, что при содействии божественной благодати он имел возможность пребывать и преуспевать в добре, а равно и, в силу своей свободы, при попущении Божием, оставить добро и оказаться во зле*[2]. Безгрешность и святость Адама были не абсолютны, но относительны, они не были необходимыми свойствами его естества, но принадлежали его свободной воле.

Человеку — существу хотя и прекраснейшему, но несамобытному и ограниченному — для богоугодного существования необходима была непрестанная помощь от Бога. Ибо только Он дает миру *жизнь и дыхание и все <...> ибо мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17, 25, 28). Свт. Василий Великий говорит: *Тварь содержится, живет и существует, конечно, не тварью, которая сама имеет нужду в поддержке силою Сотворившего, — Божеский Дух все, что от Бога и что через Сына, поддерживает в бытии*[3]. Всякое творение Божие, каким бы совершенным оно ни было, не способно к автономному, внебожественному существованию, ибо это противоречит самой природе тварного мира, созданного Богом и укорененного в Нем. Человек в этом смысле не является исключением и всегда подчинен данному фундаментальному принципу на всех уровнях своего тварного бытия. Об этом ясно пишет прп. Макарий Египетский: *Бог, сотворив тело, назначил ему не из собственного естества его получать жизнь, пищу, питие, одежду и обувь; но все нужное для поддержания жизни определил ему заимствовать отвне, так что тело, сотворенное нагим, само по себе, без внешних пособий, то есть без пищи, пития и одежды, жить не может, и если бы оно оставлено было само себе, без всякого внешнего подкрепления, то скоро разрушилось бы и погибло. Так точно и душа, не имея сама в себе божественного света, но будучи сотворена по образу Божию, не из собственного существа заимствует себе пищу и питие*

[1] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 2, 1 // Творения: В 3 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1993. С. 28.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. — М., 1992. С. 50.

[3] *Василий Великий, свт.* Против Евномия. Кн. 5//Творения: В 5 ч. Репринт. Ч. 3. — М., 1993. С. 208.

духовное, и небесную одежду, то есть истинную жизнь свою, но от Бога, от Духа Его и от света Его[1]. Таким образом, человек в раю был *причастником Божеского естества* (2 Пет. 1, 4), причастником тех *величайших благодеяний, которыми Бог по милости пополнил недостаток нашего естества*[2]. Нетварные божественные энергии, преображавшие тварное естество Адама, были животворящей сердцевиной первозданного человека, залогом бессмертия, силой, возводящей его к Создателю.

Желая окончательно укрепить свободную волю человека в добре, Господь дает *закон для упражнения свободы; законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться и какого растения не касаться*[3]. За соблюдение этой заповеди Господь обещает человеку *безсмертие жизни и наслаждение вечных благ*[4], причем предоставляет человеку полную свободу действий, *чтобы добро принадлежало избирающему не меньше, чем и вложившему семена оного*[5]. Особенности изменения состояния Адама в раю можно изобразить графически и сформулировать важное различие естественного, сверхъестественного и нижеестественного состояния человеческой природы (см. рис. 2 на стр. 446).

❐ Вопросы:

1. *Как следует понимать совершенство первозданного человека?*
2. *Чем совершенство тварных существ отличается от совершенства Бога?*
3. *Для чего первозданному человеку необходима была божественная благодать?*
4. *Возможна ли была смерть для Адама, если бы он не согрешил?*

○ Задание:

В «Духовных беседах» прп. Макария Великого найдите описания первозданных и согрешивших людей и сформулируйте, в чем отличие людей до и после грехопадения.

---

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 1, 10//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ, 1994. С. 11.

[2] *Григорий Палама, свт.* Беседа 36//Беседы. Ч. 2. – М., 1993. С. 104.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 527.

[4] Божественная Литургия по чинопоследованию свт. Василия Великого. 2-я молитва Евхаристического канона.

[5] *Григорий Богослов, свт.* Указ. соч. С. 527.

Глава 2

Человеческая природа

2.1. Целостность и структурность природы человека

Состав человеческой природы

Еще в дохристианские времена люди осознавали, что в человеке сконцентрирован целый мир. Человек — не только высший представитель видимого мира, но и носитель всех основ тварного бытия, которые должен сохранять в гармонии. Выражением этой идеи стала фраза: человек есть микрокосмос. Учение об этом представлено у всех крупных античных философов: Анаксимена, Пифагора, Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Сократа, Платона, Филона, у стоиков, неоплатоников и др. В этом факте древний мир видел высшее достоинство человека.

Святые отцы не отрицают факт микрокосмичности человека. Прп. Иоанн Дамаскин учит: *Следует заметить, что человек имеет нечто общее с неодушевленными существами, причастен жизни неразумных и обладает мышлением разумных. С неодушевленными человек имеет сходство в том, что обладает телом и состоит из четырех стихий; с растениями в том же самом и кроме того в том, что имеет способность питаться, расти, производить семя и рождать; а с неразумными — во всем только что упомянутом и вдобавок в том, что имеет влечения, то есть доступен гневу и хотению, что наделен чувством и способностью движения по внутренним побуждениям.*

С существами бестелесными и духовными человек соприкасается посредством разума, — рассуждая, составляя понятия и суждения о каждой вещи, стремясь к добродетелям и любя то, что составляет вершину всех добродетелей — благочестие; потому человек и есть малый мир[1].

Однако святые отцы оценивают факт микрокосмичности человека иначе, чем античные философы. Высшее достоинство человека они видят в его богообразности: *Как низко и недостойно естественного величия человека представляли о нем иные из язычников, величая, как они думали, естество человеческое сравнением его с этим миром! Ибо говорили: человек есть малый мир, состоящий из одних и тех же со Вселенной стихий. Но громким этим именованием, воздавая такую похвалу человеческой природе, сами того не заметили, что почтили человека свойствами комара и мыши, потому что и в них растворение четырех стихий... Что важного в этом — почитать человека образом и подобием мира, когда и небо преходит, и земля изменяется, и все, что в них содержится... Но в чем же, по церковному учению, состоит человеческое величие? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу естества Сотворившего*[2].

У свт. Григория Богослова, прп. Максима Исповедника, прп. Никиты Стифата и других отцов встречается еще более решительное утверждение. Человек — это великая вселенная (макрокосмос), а окружающий космос — лишь малый мир (микрокосмос) по сравнению с человеком: *Человек был создан особым миром, лучшим и высшим, чем мир, и как в малом видится великим*[3]. В данном случае сравнение происходит не по физическим характеристикам, но по величию божественного замысла. Человек в силу своего предназначения гораздо ценнее всего мира.

Свт. Григорий Нисский всю видимую природу распределяет по следующим уровням бытия: *Из телесного одно совершенно лишено жизни, а другое причастно жизненной энергии. Из живых же тел опять: иное живет с чувством, а иное лишено чувствования. Чувственное же вновь разделяется на словесное и бессловесное*[4]. Сотворенный человек стал уникальным существом, в котором представлены и приведены в гармоничное единство все основополагающие тварные начала мира. Причем не только человек имеет в себе соответствие миру, но и мир соответствует человеку, чтобы человек мог осуществить свое господствующее предназначение. Между миром и человеком есть четкая взаимосвязь, они образуют взаимовлияющую целостность всего тварного бытия[5].

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12 / Пер. А. Бронзова. — СПб., 1913. С. 214.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 16 // Творения: В 8 ч. Ч. 1. — М., 1861.

[3] *Никита Стифат, прп.* Слово о душе. Гл. VI, 27 // Богословские сочинения. — Сергиев Посад, 2011. С. 25. Ср.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 527.

[4] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 8. — СПб., 1995. С. 23.

[5] Святоотеческое учение о целостности, единстве и взаимосвязи человека и космоса принципиально отличается от каббалистического учения об Адаме-Кадмоне. В каббале

Таким образом, в акте творения в человека было не просто «вложено» внутреннее опытное ведéние всех тварных начал мира. Он сам был носителем гармонии этих начал и, созерцая эту гармонию в себе, мог осуществлять ее в окружающем мире. Поэтому после грехопадения, когда внутренняя гармония тварных начал была разрушена, пострадал не только сам человек, но и весь окружающий мир (см.: Рим. 8, 20).

Для управления миром человек целенаправленно поставлен в центр вселенского бытия. В иерархии тварных существ у него особое положение. Человек — это дух, который облечен плотью, но с плотью не умирает. Этим он отличается от других видов духов: ангелов — духов бесплотных и бессмертных, и животных — духов плотских и смертных, умирающих вместе с плотью (см.: Еккл. 3, 21). В этом смысле человек — универсальное существо.

Способы рассмотрения человеческой природы

Поскольку все многообразие творения принадлежит двум мирам — вещественному и духовному, то соответственно и в природе человека, объединившей в себе эти начала, различаются две составляющие: тело, относящееся к вещественному миру, и душа, принадлежащая к миру невидимому. Такое двухчастное понимание природы человека как состоящей из тела и души именуется **дихотомией**[1] (см. рис. 3 на стр. 447). Наряду с этим в святоотеческих творениях часто встречается и трехчастное рассмотрение природы человека, называемое **трихотомией**[2] (см. рис. 4 на стр. 447). В этом случае человеческая природа рассматривается как состоящая из тела, души и духа. Если при дихотомическом описании дух мыслится как высшая часть души, устремленная к Богу, то при трихотомическом дух рассматривается как отдельная высшая часть человеческой природы.

Подобные подходы к описанию природы человека наметились еще в дохристианскую эпоху. Однако в содержательном плане основные категории были плохо определены. Демокрит, по свидетельству

Адам-Кадмон — это не человек в собственном смысле слова, а олицетворенный космос, единое живое существо, универсальный всечеловек, содержащий в себе мужское и женское начала одновременно. Реальные люди — это не дети, а производные части Адама-Кадмона. Каббалистическое учение о первом человеке повлияло на мировоззрение В. С. Соловьева, а через него и на русскую религиозную мысль конца XIX — начала XX вв. Оно отразилось в сочинениях некоторых авторов (см., например: *Троицкий С. В., проф.* Философия христианского брака. — Париж, 1953). Для святых отцов тварный мир един, но не единосущен. Человек и тварные существа на пути обожения призваны достигнуть высочайшей степени единения, но онтологические грани, установленные Богом при творении, никогда не уничтожатся, как между тварным миром и Богом, так и внутри космоса. Обожение позволит тварным существам преодолевать эти ограниченности, но уничтожить их невозможно и не нужно, ибо все созданное Богом *добра зело* (Быт. 1, 31).

[1] Происходит от двух греческих слов δίχᾶ — надвое и τομή — рассечение.

[2] Соответственно происходит от греческих слов τρίχᾶ — натрое и τομή — рассечение.

Аристотеля, полагал, что дух и душа — это одно и то же, Анаксагор отличал дух (ум) от души. Сократ и Платон уверенно различали понятия духа (λογικός — разумная душа) и души (ἄλογος ψυχή — неразумная душа). Дух считался в человеке бессмертным, а душа — смертной.

В учении святых отцов между дихотомическим и трихотомическим описаниями человека нет противоречия. В истории Православной Церкви никогда не было спора между «дихотомистами» и «трихотомистами». Более того, часто в творениях одного и того же святого (начиная с апостола Павла) имеются как двухчастные, так и трехчастные описания человека (см.: 1 Кор. 6, 20, и 1 Фес. 5, 23). Это говорит о том, что указанное различие в рассмотрении человеческой природы носит прежде всего методологический характер. В Священном Предании Церкви та или иная схема предпочитается в зависимости от возникшего вопроса. Если для ответа достаточно двухчастного описания человека (например, в нравственных рассуждениях: *Не заботътесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?* (Мф. 6, 25)), то оно и использовалось, если же требовалось более тонкое различение и пояснение (например, при опровержении ереси Аполлинария), то применялась трехчастная схема. В Средние века данный методологический принцип в общем виде сформулировал Уильям Оккам: *Не умножай сущностей без необходимости.* То есть для объяснения или ответа на какой-либо вопрос не нужно привлекать избыточное количество понятий, их должно быть ровно столько, чтобы ответ был правильным и ясным.

Следует заметить, что любая методологическая схема не охватывает всей полноты человеческой природы, но лишь выделяет важные для данного подхода структурные элементы. Ни одна антропологическая схема не способна изобразить человека как целостность.

Многие православные педагоги и психологи отдают предпочтение трехчастному описанию человеческой природы и порой тяготеют к чрезмерной онтологизации такой схемы, отчего утрачивается характерное для святоотеческих творений **целомудрие** (целостное восприятие) в рассмотрении человека и возможность более глубокого изучения его бытия.

Правомерность рассмотрения человека как существа двухчастного или трехчастного становится ясной в связи с понятием о **смерти**. Именно смерть позволяет провести различения в природном составе человека. **Смерть телесная** разделяет душу и тело; таким образом выявляется двухчастность человеческой природы и правомочность дихотомического взгляда на человека. Возможна и **смерть духовная**, или **душевная** (в святоотеческой традиции эти названия равнозначны), когда человек утрачивает единство с Богом. В этом случае он продолжает свое земное существование и в телесном, и в душевном

плане, но дух его бездействует. Такие люди в Священном Писании называются **душевными** и противопоставляются **духовным**: *Это люди, отделяющие себя (от единства веры), душевные, не имеющие духа* (Иуд. 1, 19). Душевный человек находится в состоянии духовной смерти и утрачивает возможность для реализации своего предназначения. Понятие о духовной смерти позволяет выделить третью часть в человеческой природе — дух, посредством которого человек может жить в общении с Богом и приобщаться нетварной божественной благодати.

Необходимо отметить, что в святоотеческих творениях встречаются и более подробные схемы описания человеческой природы, но опять-таки не противоречащие дихотомическому или трихотомическому подходу. Они различаются уровнем детализации, и предпочтение какой-либо из них отдается в зависимости от поставленного вопроса[1].

Согласно учению святых отцов, в первозданном человеке все его естество находилось в богоугодном состоянии, то есть дух был устремлен к Богу и господствовал над душой, питая ее благодатью и радостью богообщения. Душа господствовала над телом, животворя и преображая его посредством богоугодной жизни. Весь мир был подчинен человеку, а человек Богу.

❐ Вопросы:

1. *В чем различие античного и святоотеческого понимания человека как микрокосмоса?*
2. *Зачем человек создан как носитель всех сущностных оснований тварного мира, то есть как микрокосмос?*
3. *Какие феномены в жизни человека являются основанием для двухчастного и трехчастного структурирования человеческой природы?*

○ Задания:

1. *В «Точном изложении Православной веры» прп. Иоанна Дамаскина найдите описание природы человека и попытайтесь представить его в виде таблицы или схемы.*
2. *Приведите примеры дихотомического и трихотомического понимания человеческой природы в Священном Писании и святоотеческом наследии. Как соотносятся эти представления?*

---

[1] Например, в писаниях прп. Антония Великого дается четырехчастная схема описания человека: *Душа в теле, в душе — ум, в уме — слово, коими созерцаемый и прославляемый Бог обессмертивает душу, даруя ей нетление и наслаждение вечное* (Наставления о доброй нравственности. Гл. 98 // Добротолюбие. Т. 1. — М., 1998. С. 69). У прп. Иоанна Дамаскина представлена более сложная схема, заимствованная у Немесия Эмесского (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. — М., 1992. С. 50.

2.2. Тело

В святоотеческих творениях для обозначения человеческого тела чаще всего используются два термина: σῶμα – тело и σάρξ – плоть. У этих слов есть некоторое содержательное различие. Термином «тело» обозначается вещественная природа человека в общем плане, все физические аспекты его существования без какой-либо духовно-нравственной оценки его состояния. Термин «плоть» используется чаще всего для указания на внешнюю, чувственную, осязаемую, а порой и греховную сторону бытия человека. Он часто содержит негативный смысл, поэтому от него производятся такие фразы: «плотская жизнь», «плотские помыслы», «плотские грехи» и т. д. В богословской литературе названные термины иногда противопоставляются в том смысле, что «тело» – это вещественная природа человека в общем плане, а «плоть» – человеческое естество, поврежденное грехом. Однако в большинстве случаев оба термина святыми отцами используются как синонимы.

Прежде всего, нужно сказать, что, согласно церковному учению, первозданный человек имел реальное физическое тело. Кому-то может показаться странным акцент на столь очевидном факте, однако в первые три века христианской истории это утверждение приходилось отстаивать. В некоторых древних религиозных и философских системах данная идея отвергалась или принималась частично. Уничижительное отношение к человеческому телу как к некоему орудию Божиего наказания за грехи имело место в древнегреческой философии, в учениях многих гностических сект, а также в концепции Оригена, который считал, что у созданных Богом разумных духов не было телесной природы, но что она появилась со временем по причине неправильного употребления ими свободы. После очищения и совершенного исправления, как казалось Оригену, тела опять уничтожатся, когда покоренное Христу покорится наконец и Богу (см.: 1 Кор. 15, 27)[1]. Такое учение было предано анафеме на Константинопольском поместном соборе 543 г. (1-й анафематизм), а общее осуждение учения Оригена произошло на V Вселенском соборе (11-й анафематизм).

Православная Церковь на основе божественного Откровения свидетельствует, что первозданный Адам был сотворен вместе с телом (см.: Быт. 2, 7, 21–25). Оно было создано Богом из земли, чтобы Адам имел природное единство с подчиненным ему тварным миром и был с ним взаимозависим. Именно поэтому совершенство и падение Адама становится соответствующим состоянием зависимого от него мира. В сотворении тела человеческого из земли святые отцы видели

[1] *Ориген.* О началах. Кн. 1. Гл. 6, 2; Гл. 7, 4. – СПб., 2008.

и нравственное предохранение человека от превозношения. На каких бы степенях святости он ни находился, он призван помнить, что сотворен Богом из праха земного, и если отвергнет своего Создателя, то в прах возвратится (см.: Быт. 3, 19).

Тело Адама было, как и наши тела, реальным, физическим. Оно было единосущно телам всех его потомков, однако неправомерно было бы судить о теле Адама, взирая на наши тела. Закон греха и смерти, вошедший в человеческое естество после грехопадения, исказил природу нашего тела, и мы не в состоянии оценить степень этой искаженности самостоятельно. На основании Священного Предания Церкви можно сказать, что тело первозданного человека имело определенные важные отличия от нашего тела в способе существования.

1) Для питания употреблялась только растительная пища: *И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; — вам сие будет в пищу* (Быт. 1, 29). Пища животного происхождения стала употребляться людьми только после потопа (см.: Быт. 9, 3–4)[1].

2) Тело было облагодатствованным, или обоженным. Это значит, что оно поддерживалось в своем бытии не только и не столько физической пищей, сколько животворящей силой Божией — благодатью, которая преображала естество человека, не позволяла ему умереть и возводила на новые ступени бытия. Многочисленные свидетельства о новых качественных состояниях облагодатствованной человеческой природы, в том числе и в телесном аспекте, встречаются в житиях святых, особенно святых мучеников: мы видим, что ни огонь, ни вода, ни железо, ни яд не могли лишить человека жизни. В подобном состоянии пребывал и первозданный Адам, *ни огонь его не преодолевал, ни вода не потопляла, ни зверь ему не вредил, ни ядоносное животное не могло оказать над ним своего действия*[2].

3) Тело первозданного человека было подчинено душе и содействовало духовному совершенствованию человека. Правомерно предположить, что в раю физические органы тела отчасти имели и духовные функции, которые были утрачены в связи с грехопадением. Апостол Павел говорит о духовном предназначении человеческого тела, которое восстановлено через искупительный подвиг Иисуса Христа: *Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела <...> Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии* (1 Кор. 6, 13, 19–20).

---

[1] См.: *Василий Великий, свт.* Слово об устроении человека (второе)//Христианское чтение. 1841, Ч. 4. С. 11–12.

[2] *Макарий Великий, прп.* Слово 4. Гл. 3//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 384.

То есть человеческое тело есть храм Божества, вместе с душой оно должно служить Господу. Современный греческий богослов П. Нелласс считает, что после грехопадения *телесные органы, не питаемые благодатью, переключились лишь на физиологические функции, предназначены же были и для духовных*[1].

Обобщая святоотеческие суждения о райском состоянии человека, свт. Игнатий (Брянчанинов) пишет: *Тело первого человека было в совершенном согласии с душою, а душа находилась в совершенном согласии с духом... Дух пребывал постоянно горé, при Боге; увлекал туда с собою душу; она влекла туда с собою тело. Нетрудно и естественно было телу, неспособному не только к наслаждениям греховным, но и плотским, напротив того, способному единственно к наслаждениям духовным, силою врожденного ему желания и стремления пребывать при Боге, Им питаться и наслаждаться, Им жить. Очень ошибаются, ошибаются в погибель свою те, которые признают плотские пожелания неотъемлемыми свойствами тела человеческого, а удовлетворение их естественною необходимостью. Нет! Человеческое тело низошло к телам скотов и зверей по причине грехопадения. Иначе: зачем бы и воскресать телам человеческим для блаженной вечности, в которой имеют место одни наслаждения духовные? Плоть человека сотворена способною радоваться «о Бозе Живе» (Пс. 83, 3). Так возвышенны были непорочность и бесстрастие первозданных, что они не нуждались в одежде: «И беста оба нага» — говорит Писание, — «Адам и жена его, и не стыдястася» (Быт. 2, 25). Они вышли из рук Создателя в состоянии зрелости и вместе неувядающей юности, красоты и силы, неподверженные никаким недостаткам, никаким изменениям ни в возрасте, ни в здравии. Тело Адама не сгорало от огня, не тонуло в воде, не опалялось солнцем, не подвергалось влиянию стихий, которые сами находились в совершенном благоустройстве и мире. Тело Адама, легкое, тонкое, бесстрастное, бессмертное, вечно юное, отнюдь не было узами и темницею для души: оно было для нее чудною одеждою. Наконец — это изящное тело было способно, по совершенству своему, для жительства в раю, где в настоящее время обитают отшедшие отсюда праведники только душами своими. Они соделаются способными взойти туда телами по всеобщем воскресении, когда самые тела соделаются духовными*[2].

При всех своих достоинствах тело первозданного человека было подчинено физическим законам тварного мира, включено в пространственно-временные условия земного бытия, оно было способно к совершенствованию, но не было свободно от «неукоризненных» немощей (существовала, в некоторой степени, потребность в пище, отдыхе, сне, подверженность боли и страданиям). Об ограниченности первозданных людей свт. Афанасий Великий учит:

---

[1] *Nellas Panayiotis.* Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. — NY., 1987. P. 180.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 29–30.

Они по природе были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми; по причине соприсущего им Слова, не приблизилось бы к ним естественное тление[1].

❐ Вопросы:

1. *Какими греческими терминами обозначается человеческое тело?*
2. *Почему Церковь настаивает на реальной телесности первозданных людей? В чем значимость телесности для человека?*
3. *Что общего и различного у тел людей до и после грехопадения?*
4. *Верно ли утверждение, что Церковь призывает христиан умертвить свое тело, чтобы спасти свою душу?*

○ Задание:

Исследуйте употребление терминов «плоть» и «тело» в Новом Завете. Проведите анализ и сделайте выводы.

2.3. Душа

Понятие о душе

Слово «душа» (ψυχή) — одно из самых распространенных в Церковном Предании. В Священном Писании оно появляется в первой главе Книги Бытия и далее употребляется непрестанно. В общем смысле им обозначается та часть человеческой природы, которая недоступна чувственному познанию и роднит человека с ангельским миром. Душа есть главное сокровище в человеке, она *любезнее Богу более всех созданных Им тварей*[2]. *Ибо какая польза человеку,* — говорит Господь, — *если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?* (Мк. 8, 36–37).

В православном богословии нет общепринятого определения понятия человеческой души. Такое определение едва ли возможно, ибо большинство наших слов относятся к миру видимому, вещественному, а душа имеет принципиально иную тварную природу, и потому понятие об этой таинственной духовной субстанции ускользает от жестких словесных формулировок. Для нас доступны лишь ее проявления. Свт. Григорий Неокесарийский пишет: *Душа, будучи*

[1] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 197.

[2] *Ефрем Сирин, прп.* На слова Исаии: «Да возмется нечестивый, да не видит славы Господни» // Творения. Ч. 5. — ТСЛ, 1900. С. 87.

непознаваемой сама в себе, естественно должна познаваться из ее действий[1]. Подобное суждение есть и у свт. Василия Великого: *Душа не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется каким-либо телесным очертанием, но узнается только по действиям*[2].

Святые отцы в своих творениях пытаются выделить существенные черты человеческой души и описать их, но эти суждения, при несомненной их ценности, все-таки нельзя считать определениями. Приведем некоторые из них.

Мн. Евагрий: *Душа есть сущность живая, простая, бестелесная, невидимая для телесного зрения, бессмертная, одаренная умом и разумом (словом)*[3].

Прп. Максим Исповедник: *Душа есть сущность бестелесная, разумная, живущая в теле, источник жизни для него*[4].

Прп. Иоанн Дамаскин дает самое подробное описание свойств души: *Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, невидимая по своей природе телесными очами, бессмертная, одаренная разумом и умом, не имеющая определенной фигуры (формы). Она действует при помощи тела и сообщает ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения. Душа есть существо свободное, обладающее способностью хотения и действования. Она доступна изменению со стороны воли*[5].

Природа души

Как уже было сказано выше, душа есть невидимая часть человеческого естества, поэтому суждения о ее природе носят более апофатический, чем катафатический характер, то есть она определяется преимущественно через отрицание тех или иных известных нам свойств как ей не присущих, чем через положительное утверждение того, что ей свойственно.

Несомненно, что душа человеческая имеет свою особенную природу, но какова она по сути и чем она не является?

Первое ошибочное утверждение, весьма распространенное в других религиях, состоит в том, что душа имеет божественную природу, то есть единосущна Божеству. Такое мнение возникает в связи с невидимостью души и наличием в ней богоподобных свойств (разум, бессмертие, жизнь, воля и т. д.). Святые отцы единодушно отвергают эту идею, ибо Священное Писание прямо свидетельствует о природном различии твари и Творца и невозможности их смешения. Однако

---

[1] *Григорий Неокесарийский, свт.* К Татиану краткое слово о душе. – М., 1996. С. 106.

[2] *Василий Великий, свт.* На слова: «Внемли себе» // Творения. Ч. 4. Репринт. – М., 1993. С. 44.

[3] *Евагрий, мн.* Мысли его же, соединяемые со статьею об осьми помыслах//Добротолюбие. Т. 1. – М., 1998. С. 539.

[4] *Максим Исповедник, прп.* De anima//PG 91, 361.

[5] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. – М., 1992. С. 50.

в силу своей богообразности душа имеет божественные свойства. У свт. Григория Богослова есть несколько возвышенных фраз о душе, в которых душа соотносится с Богом, например: *Душа есть Божие дыхание, и, будучи небесной, она терпит смешение с перстным*[1]. Однако это и другие подобные поэтические высказывания святителя не означают, что душа имеет божественную природу по сути, ибо Бог пронизывает и животворит тварный мир Своими энергиями, но в нем не растворяется, сохраняя Свою трансцендентность. Прп. Макарий Египетский ясно учит: *Ни мудрые своею мудростью, ни разумные своим разумом не могли постигнуть душевной тонкости, или сказать о душе, что она такое, только при содействии Духа Святого открывается и приобретается понятие и точное ведение о душе. Но при этом рассматривай, рассуждай и уразумевай, как это бывает, и слушай: Он Бог, а она — не Бог; Он Господь, а она — раба; Он Творец, а она — тварь; Он Создатель, а она — создание; ничего нет общего в Его и ее естестве*[2]. И в другом месте у того же автора читаем: *Душа не от Божия естества и не от естества лукавой тьмы, но есть тварь умная, исполненная красоты, великая и чудная, прекрасное подобие и образ Божий*[3]. Еще более категорично высказывается свт. Иоанн Златоуст: *Некоторые неразумные 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 друг другу пропасти, одни возводят душу выше того, чего она заслуживает, а другие низводят ниже надлежащего*[4]. Прп. Исидор Пелусиот дает убедительное объяснение, почему душа не может быть единосущна Божеству: *Душа божественна и бессмертна, однако же не единосущна с Пребожественным и Царственным естеством, и не часть сего божественного, творческого и присносущного естества. Ибо, если бы она была частью оного неизреченного естества, то не грешила бы, не была бы судима. Если же терпит это, то по справедливости должны мы верить, что она — творение, а не часть высочайшей Сущности; иначе окажется, что божеское естество судит Само Себя*[5].

Другая идея, которая вызывала споры в церковной истории, — это идея телесности, или вещественности, души. Если душа тварна и имеет свою особую природу, то какова эта природа? Может ли она быть утонченно вещественной или она совершенно бестелесна, нематериальна? Несомненно, что абсолютно чужд вещественности, телесности только Бог. Но, может быть, и душа в силу своей богообразности

[1] *Григорий Богослов, свт.* О душе//Творения: В 2 т. Т. 2. — М., 2007. С. 25.

[2] *Макарий Великий, прп.* Беседа 49, 4//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 312.

[3] *Макарий Великий, прп.* Беседа 1, 7//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 9.

[4] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 13//Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 103.

[5] *Исидор Пелусиот, св.* Письма. Ч. 3. — М., 1860. С. 29.

обладает полной бестелесностью? Или ей присуще некое тонкое тело?

Многие святые отцы высказываются о духовности, бестелесности и невещественности души[1]. Но у древних отцов есть и другие суждения; например, прп. Макарий Египетский учит: *Всякая тварь: и ангел, и душа, и демон по собственной природе своей есть тело; потому что, хотя и утончены они, однако же в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела тонкие, тогда как это наше тело в существе своем дебело*[2]. Как сочетать эти высказывания?

Подробно и убедительно этот тонкий богословский вопрос изъясняет прп. Иоанн Дамаскин: *Бестелесное, невидимое, не имеющее фигуры мы понимаем двояким образом. Одно таково по своему существу, другое же по благодати; одно таково по природе, другое по сравнению с грубою вещественностью материи. Итак, по природе бестелесным называется Бог; ангелы же, демоны и души получают такое название по благодати и по сравнению с грубой вещественностью материи... Ибо все по сравнению с Богом, единым только несравнимым, оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество в строгом смысле невещественно и бестелесно*[3].

В XIX веке между свт. Игнатием (Брянчаниновым) и свт. Феофаном Затворником на эту тему возникает известный богословский спор, который дает много поводов для размышлений.

Свт. Игнатий (Брянчанинов) в своем аскетическом сочинении «Слово о смерти» и особенно в «Приложении» к нему подробно, со множеством святоотеческих цитат, обосновывает идею тонкой вещественности природы ангелов и человеческих душ. Его мысль такова: *Душа — эфирное, весьма тонкое летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица — словом, полное сходство с ним*[4].

Свт. Феофан Затворник, смотря в целом положительно на сочинение свт. Игнатия, находит, что это и подобные суждения являются чрезмерно материалистическими. Свое мнение он подробно излагает в книге «Душа и ангел — не тело, а дух». Здесь он говорит, что души человеческие и ангелы, имея чисто духовную, невещественную природу, возможно, облечены еще и в некую эфирную оболочку-тело, но неверно думать, что все естество души сводится к утонченному веществу — эфиру. Он указывает, что духовно-личностные свойства души: сознание, свобода, нравственность и др. не могут быть продуктом

---

[1] См. настоящее издание. Ч. I. Гл. 2.3.

[2] *Макарий Великий, прп.* Беседа 4, 9 //Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ. 1994.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. — М., 1992. С. 50.

[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти//Полное собрание творений. Т. 3. — М., 2002. С. 73.

деятельности какого-либо, даже весьма утонченного, вещества; следовательно, самое важное в душе пребывает за пределами вещества, а значит, и душа – это не только эфирное тело: *Само собою выходит, что лицом, сознающим себя, свободно действующим, мыслящим, желающим и чувствующим, никак не может быть само тело-душа* (эфирная душа. – *В. Л.*), *а должно быть нечто пребывающее внутри этого тела, так что тело-душа будет для него только органом и жилищем*[1]. Справедливости ради необходимо отметить, что свт. Игнатий, говоря об утонченной вещественности природы души, никогда не сводит сущность души только к ее телесности. Он обращает внимание на этот факт, но не пытается дать исчерпывающее описание сущности души в вещественных категориях.

В последующие годы свт. Игнатий в своих сочинениях, говоря о вещественности-эфирности природы души, уже не акцентирует внимание на том, имеет ли она вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица, полное сходство с ним. А свт. Феофан в своих письмах неоднократно повторяет, что у ангела и души есть эфирное тело-оболочка: *Можно думать* (*и я так думаю*), *что душа и ангел – духовны по естеству, но облечены тонким эфирным телом, а чтобы они по естеству были тело, так думать нельзя*[2]. За три года до смерти он пишет: *Ангелы и души имеют по творению тонкую оболочку, или тело, посредством коего состоят в общении с телесным вещественным миром*[3]. На наш взгляд, богословские позиции двух святителей в таком виде весьма близки.

Мы не собираемся выступать в роли судьи в этом богословском споре святителей-подвижников, которые в рассуждениях опирались прежде всего на свой духовный опыт, проверяя его Священным Преданием Церкви. Для нас важно выделить ценные богословские мысли, которые были сформулированы по ходу спора. Со стороны свт. Игнатия – идея утонченной вещественности, которой сопричастен мир ангелов, демонов и человеческих душ. Эта мысль им обоснована весьма убедительно. А свт. Феофан обозначает здесь богословскую границу, которую недопустимо переступать: нельзя считать, что сущность души и ангела заключена в рамках вещества – душа не исчерпывается веществом-эфиром, как и человек не сводится только к телу. Свт. Феофан ясно показывает, что в душе есть некое духовно-личностное начало, которое тварно, но невещественно. Оно является носителем высших человеческих свойств: сознания, свободы, творчества, совести и др., управляет душой и телом, но не является какой-либо частью природы души или тела. Это начало организует человеческую природу и при этом природой не является:

---

[1] *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел – не тело, а дух. – М., 1997. С. 199–200.

[2] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 5. – М., 1898. С. 187.

[3] Там же. Вып. 7. С. 255.

Есть в душе-теле (эфирной душе. — *В. Л.*) ***некто**, смотрящий глазом, слышащий ухом, действующий рукою, принимающий вопрос и отвечающий и проч. Есть, то есть, в этом многосоставном организме, душе-теле, заведующее всеми действиями **лицо**, которое видит, слышит, соображает и все делает... Если необходимо иметь **субъект**, из коего исходят* (духовно-личностные действия. — *В. Л.*), *а между тварями нет такого субъекта, ибо они все признаны вещественными, неспособными к духовным проявлениям, то субъекта такого надо искать за пределами тварей и, конечно, в Творце*[1]. Свт. Феофан, раскрывая православное учение о духовном невещественном начале в человеке, по сути описывает понятие человеческой личности, которая определяет способ существования своей природы, но природой не является. Он называет это начало в человеке чаще всего словом «дух», но для раскрытия смысла использует слова «лицо», «субъект», «кто», «некто», то есть личностные категории.

Спустя почти сто лет ряд православных богословов подойдут к этой теме и дадут похожее описание человеческой личности, но не через рассуждения о природе души и ангела, а анализируя триадологический и христологический догматы Церкви. Об этом мы еще будем говорить, но пока важно подчеркнуть богословскую ценность мысли свт. Феофана о том, что человек и его душа не сводятся только к его природе.

Из дискуссии святителей следует еще и тот вывод, что многие аспекты бытия человеческой души, ее взаимодействие с Богом, ангелами, другими людьми, с телом нам не открыты в божественном Откровении, и чтобы высказывать твердые суждения об этом, необходимо иметь не только веские основания в Священном Предании, но также и собственный трезвенный опыт общения с духовным миром.

Состояния души

Душа человеческая сотворена, а потому и изменчива, ибо все тварное изменчиво. Изменения души обусловлены как ее природой, которая проходит определенные стадии в своем развитии, так и актами личностного нравственного выбора человека. Прп. Исаак Сирин в обобщенном виде излагает святоотеческое учение о трех качественно различных состояниях души: ***Естественное** состояние души есть ведение Божиих тварей, чувственных и мысленных. **Сверхъестественное** состояние есть возбуждение к созерцанию пресущественного Божества. **Противоестественное** состояние есть движение души, мятущейся страстями*[2]. Св. Исаак различает эти три состояния души в плане познания

[1] *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел — не тело, а дух. — М., 1997. С. 199, 204–205.

[2] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 4. — М., 1993. С. 19.

(познание тварного мира, познание Бога и познание греха соответственно). Некоторые святые отцы различали эти три состояния и в другом аспекте — по характеру единения человека с благодатью. Осознание сути этих состояний важно для понимания изменений в человеческой природе на разных этапах духовной жизни человека.

Взаимосвязь души и тела

Человек только тогда именуется человеком, когда его душа соединена с телом. И хотя душа и тело не равнозначны в природе человека — душа животворит и господствует, а тело подчиняется, — тем не менее без тела душа не способна осуществить свое высшее предназначение.

Прп. Иоанн Дамаскин замечает, что душа соединена со всем телом, находится во всех частях тела, но не объемлется им, а охватывает его, как огонь раскаленное железо[1]. Ранее подобную мысль формулирует свт. Григорий Нисский: *Душа, являясь бестелесной и не ограниченной местом, вся вмещается во всем: и в своем свете, и в теле; и нет части, освещаемой ею, где бы она не присутствовала. Ибо она не под властью тела, но сама владеет им, и не она находится в теле, как в сосуде или мехе, но более тело в ней*[2].

Многие отцы Церкви (свт. Григорий Нисский, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Анастасий Синаит и др.), опровергая мнения язычников о предсуществовании души, настаивают на том, что тело и душа созданы Богом одновременно, но описывается их происхождение последовательно: *Душа была сотворена вместе с телом, а не так, как пустословил Ориген, будто сначала была сотворена душа, а потом тело*[3]. *Поскольку, по учению апостольскому, естество наше представляется двояким, иным в человеке видимом, и иным — в потаенном (см.: 1 Пет. 3, 4), то, если одно предсуществовало, а другое произошло после, сила Создателя окажется какой-то несовершенной, недостаточной, чтобы произвести все сразу, но раздробляющей дело и трудящейся особо над каждою половиной*[4].

Во время земной жизни человека душа ограничена телом в реализации своих намерений и возможностей. В этом сокрыта премудрость Божия, ибо для переменчивой и быстроподвижной души тело, если оно не осквернено грехом, — это спасительная узда, оно содействует последовательному и постепенному восхождению к Богу. Тело Адама до грехопадения не препятствовало ему в совершении богоугодных поступков, а возможное греховное действие должно было наталкиваться на сопротивление богозданного естества. По мере

---

[1] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 1. Гл. 13. — М., 1992.

[2] *Григорий Нисский, свт.* De anima//PG 45, 217B.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12.

[4] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 29//Творения: В 8 ч. Ч. 1. — М., 1861.

совершенствования тело должно было одухотворяться и получать новые возможности для содействия духовному росту человека. Но иным образом это ограничение души телом проявилось после грехопадения, поэтому свт. Григорий Богослов говорит о теле как о пещере, поглотившей свет: *Это свет, заключенный в пещере, однако же божественный и неугасимый*[1]. Но в отличие от Платона он призывает не освободиться от тела, но преобразить его в храм Божий, ибо божественное предназначение должно быть осуществлено так, как до́лжно.

Единение души и тела столь велико, что даже после телесной смерти тело, его части и элементы сохраняют таинственную духовно-личностную связь с душой умершего. Именно по причине этой связи будет возможным всеобщее воскресение и воссоединение душ умерших с их телами. Рационально объяснить этот феномен едва ли возможно, но он реально подтверждается множеством примеров, когда через мощи святых люди получали от них явную помощь. Поэтому и христианское кладбище — это великая святыня, место молитвы и покоя. Из святых отцов подробнее всех на эту тему рассуждает свт. Григорий Нисский: *Поскольку душа естественною какою-то дружбою и любовью была расположена к сожителю — телу, то хранится тайно в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие сращения со свойственным, как бы от каких-то наложенных природою знаков, по которым остается в ней неслитная общительность, отличающая свою собственность. В душе и по отрешении тела остаются некие знаки нашего соединения, ведь узнаны и Лазарь, и богатый в аду. На душе остается нечто вроде оттиска печати, и во время обновления опять примет на себя это как сообразное с чертами отличительного вида. Посему нет ничего несообразного с разумом, частному из общего, снова возвратиться в свое место*[2].

Особенности связи души и тела зависят от характера духовной жизни человека. Если душа стремится к богоугодной жизни, то утончается, то есть одухотворяются и душа, и тело человека, и наоборот, если человек привязывается ко греху, то грубеет и телом, и душой: *Если кто всецело и весь оплотянел умом, то став и вне плоти, не расстается таковой с плотскими страстями... Плотолюбцам, по совершившемся переходе в жизнь невидимую и тончайшую, невозможно, конечно, не привлечь с собою сколько-нибудь плотского зловония, от которого еще более тяжелым делается для них мучение, потому что душа грубее овеществляется*[3]. В связи с этим свт. Григорий Нисский согласен с теми, которые рассказывают, что *около мест, где кладут тела, нередко видны туманные некие призраки умерших. Ибо если сие действительно так бывает, то обличается*

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* О душе//Творения: В 2 т. Т. 2. — М., 2007. С. 25.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 27//Творения: В 8 ч. Ч. 1. — М., 1861.

[3] *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении. Разговор с сестрою Макриною//Догматические сочинения. Т.1. — Краснодар, 2006. С. 124.

этим сделавшееся ныне чрезмерным пристрастие души к плотской жизни; так что и исторгнутая из плоти не желает совершенно отлететь от нее, не соглашаясь, чтобы совершилось полное претворение оболочки в невидимое[1]. Важно отметить, что свт. Григорий считает эту оболочку души временной, она должна претвориться в нечто невидимое. Подобная мысль имеется и у свт. Иринея Лионского, который говорит, что душа может получать некие очертания тела от тесного общения с ним. Он приводит такой пример: как вода, влитая в сосуд и замерзшая, будет иметь форму сосуда, так и души человеческие запечатлевают на себе вид человеческого тела и после разлучения с телом определенное время сохраняют его.

Взаимодействие души и тела проявляется и в том, что определенные силы души реализуют себя через определенные органы тела, но утверждать, что вне этих телесных органов душа становится бессильной, или говорить, что телесные органы являются источником либо причиной душевных сил, недопустимо. Многовековой опыт Церкви свидетельствует, что душа вне тела способна мыслить, чувствовать, осознавать себя, но тело без души ни одну из этих функций реализовать не может.

Силы души

Учение о силах души отчасти было позаимствовано из античного наследия, но святые отцы переосмыслили и дополнили его важным богословско-аскетическим содержанием. Общая идея такова. Душа человеческая, будучи единой, простой и неделимой, проявляет и реализует себя через три собственные силы: **разумную**, **раздражительную** и **желательную**. Вот несколько примеров описания трех сил души в Церковном Предании.

Климент Александрийский: *Душе свойственны три силы: способность познавательная, называемая разумом... Вторую силу души составляет та, которой гнев приписывается, — это сила животная, сосед диких желаний. Третья сила — это способность желательная*[2].

Прп. Ефрем Сирин: *Душа трехсоставна, потому что... три в ней силы: помысл, раздражительность и вожделение*[3].

Прп. Максим Исповедник: *Три есть силы в душе: разумная, раздражительная и похотная. Разумною силою ищем мы знать, что есть благо, похотною вожделеваем познанного блага, а раздражительною подвизаемся и боремся из-за него*[4].

---

[1] Там же.

[2] *Климент Александрийский.* Педагог. Кн. 3. Гл. 1. — М., 1996. С. 213.

[3] *Ефрем Сирин, прп.* О добродетелях и страстях//Творения. Ч. 3. — ТСЛ, 1912. С. 391.

[4] *Максим Исповедник, прп.* Умозрительные и деятельные главы. Гл. 135 // Добротолюбие. Т. 3. — М., 1998. С. 283.

Свт. Каллист Катафигиот: *Душа, хотя она трехчастна, но составляет одно. Несмотря на наличие в ней неразумных частей, она разумна*[1].

В святоотеческих творениях существуют и другие классификации сил души. Например, различаются разумные и неразумные силы и далее их свойства и порядок взаимодействия детализируются и описываются более подробно[2].

В конце XIX — начале XX вв. некоторые авторы на фоне бурного развития психологии стали соотносить святоотеческое учение о трех силах души с психологическим учением об **уме, чувстве** и **воле** человека[3]. В современной богословской литературе эта тенденция усилилась так, что между святоотеческими и психологическими понятиями уже вообще не видят существенного различия. Однако здесь необходимо быть осторожным, чтобы не погрешить против сути святоотеческого учения. Разумная сила — это не ум, но инструмент ума, функция и проявление ума в сфере души. Желательная сила включает в себя понятие воли, но к ней не сводится. Раздражительная сила — связана с чувством, но к нему не сводится и охватывает всю эмоционально-энергийную сферу человека, его способности реагировать и действовать.

Рассмотрим каждую из сил души отдельно.

Разумная сила

Разумная сила души в святоотеческих творениях имеет несколько синонимичных наименований: рассудительная (λόγος), мыслительная (διανοητικόν, διάνοια), словесная (λογικός), познавательная (γνωστικόν). Как уже было сказано, разумная сила — это не ум, хотя они и связаны между собой теснейшим образом. Об уме человека еще пойдет речь дальше. Из современных терминов ближе всего по значению к разумной силе интеллектуальная способность, или рассудок, в смысле способности к анализу, суждениям и заключениям.

Разумная сила служит целям приспособления души к окружающему миру. Другое ее название — **естественный**, а после грехопадения **плотской** разум. Он анализирует, рассуждает, мыслит, вступает в диалог, создает понятия и представления, но его суждения в основном ограничены чувственным миром. О сверхчувственном мире он догадывается или получает ведение от ума: *Разум (λόγος) делает заключения*

---

[1] *Каллист Катафигиот, св.* Главы обдуманные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 34//PG 147, 868.

[2] Подробно этот подход представлен в сочинении: *Немесий Эмесский.* О природе человека. — М., 1996. С. 108–114. В сокращенном виде этот взгляд на силы души излагает прп. Иоанн Дамаскин (Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12).

[3] Подобное соотнесение встречается в сочинениях: *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. — М., 1899. С. 188, 213; *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к спасению. — М., 2001. С. 11, и у других авторов.

об умосозерцаемых вещах, но не сам по себе, а связавшись с умом (νοῦς)[1]. Согласно св. Дионисию Ареопагиту, рассудок не способен к единому простому цельному знанию.

Разумная сила души действует через **мысль** или, как говорят святые отцы, через внутреннее слово (λόγος ἐνδιάθετος): ***Внутреннее слово*** *есть движение души, происходящее в разуме без какого-либо выражения в речи. Поэтому бывает, что часто мы молча, мысленно произносим целую речь или рассуждаем во сне. В отношении этого вида слова, преимущественно, мы и являемся словесными, или разумными.* ***Внешнее*** (προφορικός) *же* ***слово*** *имеет действительно существование в речи и в разных языках; иначе сказать: это — слово, произносимое устами и языком; отсюда оно и называется произносимым, или внешним. В отношении этого внешнего слова мы и называемся имеющими способность речи*[2]. Прп. Никодим Святогорец так характеризует внутреннее слово: *Внутренний логос сердца есть то, чем мы размышляем, судим, составляем труды, читаем тайно целые книги без того, чтобы наши уста произносили слова*[3].

Внутреннее слово — это духовная основа диалога личностей и в будущей жизни: *Святые в будущем вещают между собой внутреннее слово, Духом Святым изглашаемое*[4]. Через внутреннее слово общается с людьми и Бог: *Слово Божие пророки слышали как бы возглашаемое в них*[5]. Но для общения с Богом необходимо богоугодное состояние души: *Сохрани в себе веру и смирение, потому что ими обретешь милость, и помощь, и словеса, изрекаемые в сердце,* — замечает прп. Исаак Сирин[6].

Из приведенных свидетельств видно, что у святых отцов под внутренним словом часто понимается не просто мысль человеческая, но богоугодная мысль, данная от Бога, внутреннее откровение. После грехопадения внешние слова и богоугодное внутреннее слово часто противодействуют друг другу. Для обнаружения и развития внутреннего слова необходимо отрешиться не только от празднословия, но, насколько это возможно, и от всего суетного и внешнего. Уста, ум и сердце человека должны наполниться словами молитв и Священного Писания, а вся жизнь должна быть устремлена к Богу. Без аскезы богоугодное внутреннее слово исчезает, а язык становится причиной многих греховных бед. Об этом пишет апостол Иаков: *Язык — огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам*

---

[1] *Михаил Пселл.* De anima//PG 122, 1029.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 21. — М., 1992.

[3] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. — М., 2000. С. 40.

[4] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 49//Добротолюбие в русском переводе. Т. 5. — М., 1998. С. 206.

[5] *Каллист и Игнатий, свв.* Наставление безмолвствующим. Гл. 67//Добротолюбие. Т. 5. — М., 1998. С. 417.

[6] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 49. — Сергиев Посад, 1911. С. 214.

воспаляем от геенны... язык укротить никто из людей не может: это — неудержимое зло; он исполнен смертоносного яда (Иак. 3, 6–8). Поэтому для возрождения внутреннего слова необходимо безмолвие не только языка, но и всех чувств и мыслей, которое возводит человека к Богу: *Да умолкнут всякие уста, всякий язык; да умолкнет и сердце — этот хранитель помыслов, и ум — эта быстропарящая и бесстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение. Здесь да остановятся ищущие: потому что пришел Домовладыка*[1].

Понятие **мысли** святые отцы четко отличают от понятия **помысла**, или **помышления** (λογισμός). Помысл — это непроизвольная мысль, побуждающая человека к действию. В отличие от мысли, которая есть результат сознательной интеллектуальной работы, помысл имеет различные неосознаваемые человеком причины появления. После грехопадения сознание человека заполнено множеством помыслов. Он пытается разобраться в них или осуществить их, и эта внутренняя работа требует немалых душевных сил, но она не является мышлением по сути, ибо исходный мысленный объект не порожден сознательной деятельностью собственного разума. Человек тратит силы, чтобы разобраться с тем, что ему взбрело в голову и, не поняв сути, но найдя какое-то оправдание и возможность, приступает к осуществлению помысла. Поэтому часто голова человека бывает переполнена помыслами при полном отсутствии мыслей, что выразилось в известном афоризме: «Богатеть помыслами, не значит — богатеть умом».Чистое мышление — явление весьма редкое.

В общем виде прп. Исаак Сирин выделяет следующие причины **греховных** помыслов: *Во-первых, от естественной плотской похоти; во-вторых, от чувственного представления мирских предметов, о каких человек слышит и какие видит; в-третьих, от предзанятых понятий (прежних впечатлений) и от душевной склонности, какие человек имеет в уме; в-четвертых, от приражения бесов, которые воюют с нами, вовлекая во все страсти, по сказанным прежде причинам*[2].

В Евангелии говорится, что помыслы исходят из сердца: *Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления — это оскверняет человека* (Мф. 15, 19–20). О пребывании помыслов в сердце было хорошо известно еще в ветхозаветные времена: *Помыслы в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их* (Притч. 20, 5).

Часто помыслы — это проявления греховных страстей в сознании человека. В этом случае святые отцы использовали более выразительное слово **приражение** (προσβολή), то есть мысленное нападение.

---

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 15. — СПб., 1911. С. 60.

[2] Там же. Слово 4. С. 23.

Приражения появляются и исчезают, в отличие от страсти, их порождающей, искоренение которой требует упорной борьбы.

Однако понятие «помысл» не всегда несет только негативный смысл. Существуют благие божественные помыслы, то есть вложенные в сердце Богом или ангелом хранителем. Адам был призван возделывать божественные помыслы, превращая их в личные добродетели[1]. Апостол Павел наставляет отвращаться от плотских помыслов и стремиться к духовным (см.: Рим. 8, 6–7).

Прп. Максим Исповедник различает помыслы простые (бесстрастные) и сложные (страстные), состоящие из страсти и мысли о ней. Св. Григорий Синаит делит помыслы на простые (естественные), противоестественные и сверхъестественные: *Вещи сами по себе рождают помыслы простые, бесовский же прилог порождает помыслы злые. Естественные помыслы отличаются от противоестественных при сравнении. Помыслы мгновенно изменяются одни в другие: естественные в противоестественные, и те, кои по естеству, в такие, которые выше естества. Бесовские же прилоги ко всему прилипают, даже и к божественным*[2].

Понятие о разумной силе души включает в себя не только рассудочность, но воображение и память. В здравом состоянии эта сила стремится к знаниям, способна формулировать мнения, обосновывать предположения, представления, научные теории. В поврежденном состоянии разумная сила характеризуется блужданием и рассеянностью мыслей, мечтательностью, фантазиями, склонностью к празднословию, идолопоклонству, порождает *неверие, ересь, неблагоразумие, хулу, неразборчивость, неблагодарность и соизволение на грехи, происходящие от страстной силы в душе. К увračеванию же и исцелению от сих грехов служат несомненная вера в Бога, истинные, непогрешительные и православные догматы, постоянное изучение словес Духа, чистая молитва, непрерывное благодарение Богу*[3].

Разумная сила души связана с головой человека, и конкретнее — с мозгом, но мозг — это не источник, а инструмент данной силы.

Желательная сила

Желательная, пожелательная или вожделевательная (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν) сила служит для реализации намерений, желаний, стремлений человека. Это сила деятельная, к которой относятся и волевые проявления души.

Свт. Феофан Затворник так характеризует эту силу: *Действующая здесь сила есть воля, которая волит — желает приобресть, употребить или*

[1] Прп. Иоанн Дамаскин божественное повеление Адаму *возделывать рай* понимает так: *возделывать божественные мысли и питаться ими* (Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 30).

[2] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 69//Добротолюбие. Т. 5. – М., 1998. С. 209.

[3] *Ефрем Сирин, прп.* О добродетелях и страстях//Творения: В 8 т. Т. 3. – М., 1993. С. 389.

сделать, что находит полезным для себя, или нужным, или приятным и не волит — не желает противного тому. Волнения воли требуют соответственного дела, потому воля прямее есть деятельная сила, которой существенная потребность — жить и действовать. Она держит в своем заведовании все силы души и тела и все подручные способы, которые все и пускает в ход, когда нужно[1].

Итак, желательная сила посредством воли обеспечивает деятельную активность человека, организует удовлетворение его потребностей и желаний: *Ее дело определять образ, способ и меру удовлетворения желаний, порождаемых потребностями, чтоб жизнь текла достодолжно*[2].

Положительные проявления желательной силы выражаются в формировании навыков и правил жизни, в следовании нормам, традиции, в становлении характера, нрава, благоразумия. *Источником желаний должны быть естественные потребности в сложившейся жизни семейной и общественной*[3]. По мысли прп. Феодора Студита, высшее проявление желательной силы — *вожделевать и любить сотворившего нас Бога*[4], то есть любовь в деятельном аспекте как высшая добродетель.

Отрицательные проявления желательной силы: непостоянство, беспорядочность, своеволие в желаниях и делах, осуществление греховных намерений, подавление совести, похоть, неумеренность, жадность, властолюбие, гордость, а также *чревоугодие, прожорство, пьянство, блуд, прелюбодеяние, нечистота, распутство, корыстолюбие, вожделение пустой славы, золота, богатства и плотских удовольствий. К уврачеванию же и исцелению от оных служат пост, воздержание, злострадание, нестяжательность, расточение денег на бедных, стремление к будущим благам, желание Царства Божия, вожделение всыновления*[5].

В связи с желательной силой души необходимо кратко остановиться на такой важнейшей антропологической категории, как **воля** (θέλημα). Воля — это неотъемлемый атрибут любой разумной природы. Человеческая воля есть особый душевный инструмент личности, позволяющий ей осуществлять целенаправленную деятельность. Полный волевой акт — это комплексное явление, включающее в себя ряд промежуточных этапов, которые часто также именуются проявлением воли. Рассмотрим кратко каждый этап.

1. Возникновение потребности. Под потребностью (θέλησις) понимаются естественные стремления человека восполнить ограниченность своей природы. Человек изначально является несамодостаточным существом и должен «питаться» Богом (Его благодатью) и миром (воздух, вода, плоды земли и т. д.). Он также нуждается

[1] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 7. — М., 1999. С. 22.

[2] Там же. С. 24.

[3] Там же.

[4] *Феодор Студит, прп.* Наставления монахам. Гл. 250//Добротолюбие. Т. 4. С. 486.

[5] *Ефрем Сирин, прп.* О добродетелях и страстях//Творения: В 8 т. Т. 3. — М., 1993. С. 390.

в отдыхе, сне. Это и есть его естественные потребности. Периодически возникая, они должны удовлетворяться. Если естественные потребности не искажены грехом, то в их удовлетворении нет ничего греховного. Потребности часто называют естественной, или природной, волей человека. Прп. Иоанн Дамаскин дает такое определение естественной воле: *У души есть врожденная способность желать того, что согласно с ее природой, и сохранять все то, что этой природе существенно принадлежит; эта способность называется волей* (θέλησις)... *такую естественную волю определяют следующим образом: воля есть разумное и вместе жизненное стремление, зависящее исключительно от естественных условий. Таким образом, воля есть простая, неделимая сила, единое, себе тождественное, естественное влечение ко всему тому, что составляет природу волящего; это влечение является одновременно и жизненным, и разумным, ибо влечения животных, как неразумные, не называются волей*[1].

2. Желание, или хотение (βούλησις), – это потребность осмысленная и конкретизированная в объекте. Если человек устал и нуждается в отдыхе, то это проявление потребности; стремление же выспаться именно на мягкой кровати – это желание. *Желание* (βούλησις) *есть определенное проявление естественной воли, иначе сказать: естественное и разумное влечение к какому-либо предмету; ибо в человеческой душе заложена способность разумения влечений. Таким образом, когда такое разумное влечение естественно направляется к какому-либо предмету, то оно получает название желания, ибо желание есть разумное влечение и стремление к какому-либо предмету*[2]. Потребности осмысливаются личностью, которая и формирует затем конкретные желания. То есть у всякого желания есть два основания: потребность (естественная или греховная) и самоопределение личности к данной потребности. По этой причине желания часто выходят за рамки возникших потребностей (например, человек, испытывая жажду, может пожелать не воды, а вина). Желания могут и вообще не соответствовать потребностям, устремляться к несбыточному (овладеть миром, стать безмерно богатым и т. д.).

3. Желание приводит к **определению цели** действия (τέλος): *Желание имеет в виду цель, а не то, что ведет к цели. Целью служит предмет хотения, как, например, царствовать, быть здоровым*[3].

4. Следующий этап – **выбор средств**: *К цели же ведут придумываемые нами средства, например, способ, как достигнуть здоровья или сделаться царем*[4].

5. Потом начинается **обдумывание и исследование** (ζήτησις καὶ σκέψις), предполагаемого действия.

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 22. – М., 1992.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

6. Результатом обдумывания становится **решение** (κρίσις) достигнуть цели или отказ от нее.

7. Решение принимается под влиянием личной симпатии к желаемому или **склонности** (γνώμη). Если человек не чувствует влечения или любви к тому, что избрано, значит он не подвержен γνώμη.

8. Далее следует **свободный выбор** (προαίρεσις) действия для достижения цели.

9. Вслед за выбором наступает **реализация** действия.

10. После достижения предмета желаний происходит **пользование** им (χρῆσις).

11. Завершается все **прекращением влечения**[1].

В этой последовательности этапов волевого акта видно, что желательная сила в чистом виде проявляется только на первом этапе, затем она уже взаимодействует с разумной силой, с личностью, на седьмом этапе вовлекается и раздражительная сила, и далее все они действуют вместе. Отсюда можно заключить, что желательная сила — первооснова воли. Согласно святоотеческому учению, воля и желательная сила — это взаимосвязанные, но не тождественные понятия.

Важно отметить, что человек способен быть исполнителем не только своей, но и чужой воли. Побуждать к исполнению чужой воли могут три причины — страх, личная выгода и любовь. В связи с этим прп. Антоний Великий различает три вида воли, действующей в человеке: *Воля, которая действует в сердце человека, бывает трояка: от диавола, от человека и от Бога*[2], а как учит прп. Симеон Новый Богослов, нужно *внедрять волю Божию в сердце свое*[3].

Раздражительная сила

Раздражительная сила относится к чувственно-эмоциональной сфере человеческой жизни. Эмоциональная реакция, например, гнев, есть проявление данной силы в чистом виде. Порой эта сила так и называется: яростной, или гневной (θυμός). Раздражительная сила обеспечивает восприятие впечатлений, переживаний и первичный эмоциональный ответ на них, формирует вкусы и пристрастия. Она определяет внутреннее состояние всего душевно-телесного состава человека и дает силы для всех процессов жизнедеятельности: *Умеющие*

---

[1] Такое представление о волевом акте дано в сочинении: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 22. Это описание является сокращенным пересказом учения прп. Максима Исповедника, изложенного в сочинениях «Диспут с Пирром» и в первом письме к пресв. Марину.

[2] *Антоний Великий, прп.* Наставления о жизни во Христе, 66 // Добротолюбие. Т. 1. — М., 1998. С. 48.

[3] *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. П. 109 // Добротолюбие. Т. 5. — М., 1998. С. 39.

собою править, встречая нужное дело, которое, однако ж, не нравится сердцу, спешат найти в нем приятную сторону и тою, помирив с нею сердце, поддерживают в себе потребную для дела энергию[1].

В рамках описания раздражительной силы души необходимо особо рассмотреть понятие **чувство** (αἴσθησις). Чувство — это орган души, предназначенный для восприятия воздействий окружающего мира. Поскольку в данном разделе речь идет о душе, то сразу необходимо разграничить пять телесных чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) и чувство души. Согласно святоотеческому учению, душа человеческая обладает утонченной чувствительностью, или единым душевным чувством, которое реализуется во внешнем мире через известные нам телесные органы ощущений. Прп. Максим Исповедник учит: *Одно чувство существует и упятеряется по видам воспринимаемых действий*[2]. Прп. Никодим Святогорец пишет: *В сердце — одно лишь чувство, а все внешние пять чувств относятся к сердцу, как радиусы к центру круга*[3]. Блж. Диадох считает их *внешними чувствами сердца*[4]. Сами по себе внешние чувства недостаточны для познания внешнего мира. *Чувства неразумны и образуют в нас неверные представления о существах*[5], — говорит свт. Григорий Неокесарийский. Согласно учению многих отцов, единое чувство души локализовано в сердце. В греховном состоянии по причине искаженности душевного чувства человек впадает в многобожие: *Единое чувство души, взяв ум в качестве орудия, обучает многобожию через каждое отдельное чувство, принимая чувственное за божественное*[6].

Положительные проявления раздражительной силы: ревность о Боге, мужество, смелость, ненависть ко злу и греху, искренняя любовь к Богу и ближним. Отрицательные проявления: неправедный гнев, вспыльчивость, зависть, вражда, злословие, склонность к ссорам, мстительность, самолюбие, наглость, а также *жестокосердие, ненависть, несострадательность, злопамятство, убийство и постоянное помышление о подобном сему. К уврачеванию же и исцелению от сих грехов служат человеколюбие, любовь, кротость, братолюбие, сострадание, терпеливость и доброта*[7].

Раздражительная сила укоренена в сердце человека и реализуется через него.

---

[1] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 8. — М., 1999. С. 26.

[2] *Максим Исповедник, прп.* De anima//PG 91, 361.

[3] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. — М., 2000. С. 38–39.

[4] *Диадох Фотикийский, блж.* Подвижническое слово. Гл. 85 // Добротолюбие. Т. 3. — М., 1998. С. 62.

[5] *Григорий Неокесарийский, свт.* О душе//PG 10, 1141.

[6] *Максим Исповедник, прп.* Capita Quinquies Centena. Cent. IV//PG 90, 1337.

[7] *Ефрем Сирин, прп.* О добродетелях и страстях//Творения: В 8 т. Т. 3. — М., 1993. С. 389–390.

Взаимодействие сил души

Три силы души находятся в непрестанном тесном взаимодействии, характер которого определяет или духовный рост, или деградацию человека. В неповрежденной грехом душе разумная сила господствует над двумя неразумными — желательной и раздражительной, и управляет ими.

Разумная сила осмысливает чувственный опыт, производит анализ, делает выводы, определяет цель и последовательность действий и реализует замысел с помощью желательной силы через раздражительную.

Посредством желательной силы душа проявляет себя вовне, устремляется к желаемому, реализует свою мысль, намерение, потребность в конкретном действии.

Раздражительная сила души воспринимает внешние воздействия, впечатления окружающего мира и эмоционально реагирует на них. Если разумная сила не господствует над двумя неразумными, то ум человека помрачается под их воздействием.

Две неразумные силы также должны быть в гармонии между собой. По учению святых отцов, раздражительная сила служит связующим звеном между разумной и желательной. Прп. Симеон Новый Богослов говорит: *Разумная сила здраво рассуждает и верно отличает добро от зла, и показывает определенно и властно силе желательной, к каким вещам подобает ей склоняться желанием, какие любить, а от каких отвращаться; раздражительная сила стоит между ними двумя как благопокорливый раб, готовый усердно служить желаниям их, и всегда вспомоществует им*[1]. Ученик прп. Симеона прп. Никита Стифат развивает мысль своего учителя так: *Гнев* (раздражительная сила. — *В. Л.*) *стоит между пределами вожделения и разумной силы души, служа для каждой из сих сил оружием. Когда вожделевательная и разумная сила души действует по естеству, направляясь к вещам божественным, тогда гнев для каждой из них служит оружием правды против злобного змия, нашептывающего им и предполагающего вкусить от сластей плоти и утешиться славою человеческою. Когда же они уклоняются от естественного им движения и обращаются к противоестественному, и свой труд и занятия от божественных вещей переносят на человеческие, тогда он служит для них оружием неправды, которым они борются и воюют со всеми, кто полагает им преграду в их похотениях и стремлениях*[2].

Раздражительная сила — это внутренняя энергия души, *она сообщает душе силу к прекрасным предприятиям*[3], а желательная сила направляет эту энергию к цели, указанной рассудком. Если все названные

---

[1] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 84//Творения: В 3 т. Репринт. Т. 2. — СТСЛ, 1993. С. 410.

[2] *Никита Стифат, прп.* Первая сотница деятельных глав. Гл. 16 // Добротолюбие. Т. 5. — М., 1998. С. 94.

[3] *Василий Великий, свт.* Беседа 10, на гневливых//Творения. Ч. 4. Репринт. — М., 1993. С. 173.

действия не состоят в должной гармонии, то происходит повреждение души. Использование человеком любой душевной силы может пойти ему как во благо, так и во зло. Способ их употребления наиболее ярко характеризует человека как личность. На основании возможных вариантов взаимоотношения сил души можно сформулировать типологию естественного и искаженного соотношения сил души человека и представить это графически (см. рис. 5 на стр. 447–448).

На вершинах духовной жизни, когда человек всецело устремляется к Богу, действие трех сил души сливается в единую силу, возносящую человека к созерцанию тайны Пресвятой Троицы: *Когда возникнет желание у человека вкусить бессмертной сладости и насытиться, тогда и раздражительная его сила вся соединится с разумною и желательною, и бывают три едино в созерцании тройческой единости Триипостасного Божества. Тогда и следа не остается от разделения сих трех, но бывают они едино*[1].

Завершая изложение святоотеческого учения о трех душевных силах, подчеркнем еще раз, что данное учение не противоречит истине о единстве, целостности и простоте души. Каким образом это единство и тройственность совмещаются в душе человеческой — в полной мере ведает только Бог. *Никто да не предполагает, что в человеческом составе существует три души, усматриваемые в особых своих очертаниях... Истинная и совершенная душа по естеству есть одна, умная и невещественная*[2].

В связи с понятием о душе в православной аскетической литературе широко используется выражение **душевная жизнь**, которое имеет нравственно негативную окраску и обозначает жизнь, направленную на получение интеллектуальных и чувственно-эмоциональных удовольствий, но лишенную благодатного общения с Богом. О таких людях апостол Павел говорит: *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может* (1 Кор. 2, 14–15). Данное понятие нам понадобится при описании греховного состояния человека.

Происхождение человеческих душ

Вопрос о происхождении, или появлении, душ человеческих в тварном мире издревле волновал сознание людей. Однако далеко не на все человеческие «почему?» Бог отвечает ясно и определенно. Есть много вопросов, которые полностью или частично остаются для нас тайной, и данный вопрос относится к разряду таковых. Ответ на

---

[1] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 84 // Творения: В 3 т. Репринт. Т. 2. — СТСЛ, 1993. С. 410–411.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 14//Творения: В 8 ч. Ч. 1. — М., 1861. С. 132.

него в божественном Откровении дан лишь в той мере, в какой это полезно знать человеку.

На основании Священного Предания Церкви определенно можно сказать, что человеческие души не совечны Богу, не предсуществуют своим телам, но появляются в тварном мире одновременно с ними. Свт. Григорий Нисский учит: *Душа не существует прежде тела, и тело не приготовляется прежде души, напротив же того, одновременно появляются в жизни*[1]. Эта мысль получила непререкаемое утверждение на V Вселенском соборе: *Церковь, наученная божественными Писаниями, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена*[2]. Итак, в тварном мире душа и тело появляются одновременно как некое целостное единство — человек.

Широко распространенная в языческом мире идея предсуществования душ и перехода их из одного тела в другое всегда отвергалась Церковью.

Во-первых, потому что она в корне противоречит и ветхозаветному, и новозаветному Откровению, согласно которому каждому человеку дается одна земная жизнь для самоопределения в отношении Бога. Этого вполне достаточно, чтобы человеческая личность сформировалась и далее унаследовала жизнь или с Богом, или вне общения с Ним. Об этом ясно свидетельствует апостол Павел: *Человекам положено однажды умереть, а потом суд* (Евр. 9, 27).

Во-вторых, идея перерождения душ прямо противоречит ясному учению Откровения о всеобщем воскресении и Страшном Суде. Если все воскреснут на суд Божий в своих телах, в которых они совершали грехи и добродетели, то что это будут за существа, которые успели побывать и мужчиной, и женщиной, и животным, и птицей, и рыбой, и растением?

В-третьих, если бы данная идея имела реальное основание, то, несомненно, в Библии имелись бы прямые указания на возможность перерождения, чего мы не находим во всем божественном Откровении как Ветхого, так и Нового Завета.

Наконец, все святые отцы однозначно говорили о душепагубности этой языческой идеи[3]. Например, свт. Григорий Нисский учит:

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 6//Творения: В 8 ч. Ч. 3. — М., 1862. С. 208. Ср. у прп. Исаака Сирина: *Невозможно, чтобы душа получила бытие и была рождена без совершенного образования тела с его членами* (Слова подвижнические. Слово 2. — Сергиев Посад, 1911. С. 14).

[2] Цит. по: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: В 2 т. Репринт. Т. 1. — М., 1999. С. 440.

[3] Идея предсуществования душ и перерождения их в другие тела имела единичных сторонников в церковной истории, но это были не святые отцы. Самые известные из них — Ориген (см. его трактат «О началах»), анафематствованный на V Вселенском соборе, и еп. Немесий Эмесский (см. его трактат «О природе человека»), оставшийся на периферии церковной богословской традиции.

Если душа, круговращаясь в небе, опутывается пороком, и им совлеченная в жизнь вещественную, снова возносится отсюда к жительству на высоте, то они (язычники. — *В. Л.*) *приводятся к обратной мысли, что вещественная жизнь есть очищение от порока, а непогрешительное совершение пути делается душам началом и виною зол, если оперившись здесь добродетелью, парят они ввысь, а там за порочность утратив перья, делаются лежащими низко и пресмыкающимися по земле*[1].

Итак, души человеческие суть тварные создания, но способ их возникновения — это тайна. Большинство святых отцов учат, что каждая человеческая душа творится Богом.

Свт. Григорий Богослов: *Душа есть божественная некая струя и приходит к нам свыше. Душа происходит от Бога*[2].

Свт. Лев Великий: *Кафолическая вера исповедует, что каждый человек по своему телу и душе образуется и одушевляется в материнской утробе Творцом всяческих, так впрочем, что остается зараза* (*infectia*) *греха и смерти, переходящая от прародителя на потомство*[3].

Блж. Иероним категорически отвергает идею предсуществования душ и идею зарождения душ от родителей, настаивая, что *ежедневно творит души Бог, желание Которого есть уже дело, и Который не перестает быть Творцом*[4].

Подобные суждения высказывают свтт. Ириней Лионский, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Иларий Пиктавийский, Кирилл Александрийский, блж. Феодорит Кирский, прп. Ефрем Сирин и др. Утверждение о том, что каждая душа творится Богом, ясно сформулировано и обосновано в Православном исповедании веры (Ч. 1. Вопрос 28): *Тело человеческое происходит от семени Адамова, а душа дается от Бога, как говорит Писание: «Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри него» (Зах. 12, 1). И в другом месте: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл. 12, 7). Притом, если бы душа получала бытие от семени человеческого, то вместе с телом и умирала бы, и обращалась в прах. Но сему противное видим в Писании, там, где Христос разбойнику на кресте говорит: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 43). Тело разбойника осталось на кресте, а душа, как дух бессмертный, вошла со Христом в рай. Но если бы она получила бытие от семени человеческого, то вместе с телом и умерла бы на кресте. Кроме того, как могли бы стать*

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении. Разговор с сестрою Макриною // Догматические сочинения. Т.1. — Краснодар, 2006. С. 133–134. См. также его соч.: *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 28. Против утверждения, что души существовали прежде тел.

[2] *Григорий Богослов, свт.* О смиренномудрии, целомудрии и воздержании//Творения. Т. 5. — ТСЛ, 1994. С. 178.

[3] *Лев Великий, свт.* Epist. 15, ad Turribium de Priscill.//PL 54, 684.

[4] *Иероним, блж.* Contra Joann Ierosolym.//PL 23, 372–373.

истинными сии слова Господа нашего: «Не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22, 31–32), что должно разуметь не о теле, но о душе... Но если бы и она происходила от того же семени, от которого происходит и тело, то они вместе бы и умирали. Душа дается от Бога в то время, когда тело образуется и соделается способным к принятию оной. И когда она входит, то разливается во всем теле, подобно как огонь в раскаленном железе. Но преимущественно она занимает место в голове и сердце.

Если Бог Сам творит каждую душу, то понятным становится бесчисленное разнообразие душ и душевных талантов в человеческом роде, отличие детей от родителей. Однако здесь возникает ряд сложных вопросов.

Священное Писание говорит: *Совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал* (Быт. 2, 2). Согласно традиционному православному пониманию данного стиха, *почил* означает, что Бог перестал создавать новые творения и далее только промышляет о них. Как же тогда возможно создание Богом новых душ, если Он ничего более не творит, а лишь промышляет об уже сотворенном? Кроме того, Бог оказывается участником и в определенном смысле даже заложником человеческих, порой весьма греховных отношений. Ведь дети зачинаются не только в благословленных браках. Неужели Бог может соучаствовать в грехе, содействовать греховным поступкам людей? Еще один вопрос: Бог творит все *хорошо весьма* (Быт. 1, 31), но мы порой видим, что рождаются дети с поврежденной душой, – как это возможно? Таковы недоумения нашего ограниченного человеческого разума.

Из приведенных рассуждений видно, что утверждение о постоянном творении душ Богом вызывает ряд недоумений, не согласуется полностью с вероучительными положениями Церкви и требует уточнения.

Первое необходимое уточнение состоит в том, что слово «творение» применимо и к седьмому божественному дню, дню покоя – Субботе (в земной перспективе это время от создания человека до Второго пришествия Христа), но несколько в ином смысле. Не в смысле творения из ничего или создания принципиально новых существ, а творения как осуществление изначального творческого замысла Божия; поэтому Иисус Христос говорит: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5, 17). Бог еще при создании людей повелел им: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28). И это слово Божие действенно на века. По этому повелению Бога рождаются люди не только телесно, но и душевно. Свт. Иоанн Златоуст говорит: *Рождение детей происходит не от брака, но от слов, сказанных Богом:*

плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю[1]. Божественное слово — это принцип бытия, который, будучи изначально установлен Богом, далее реализуется уже в рамках тварного мира. Повеление Божие *плодитесь и размножайтесь* дано людям, и это значит, что они получили право распоряжаться божественным даром и несут за него ответственность. То есть при рождении детей они используют не только возможности своей природы, но и дар Божий, поэтому участниками рождения являются не только родители, но и Бог; следовательно, и фраза «Бог творит каждого человека» вполне справедлива, но нельзя упускать из вида, что и родители в этом деле могут именоваться сотворцами — более того, инициаторами творения своего ребенка.

Рождаются дети не из пустоты, но от тел и душ родителей. Однако и участие Божие проявляется не только в произнесении древнего благословения. Свт. Феофан Затворник говорит: *Души рождаются от родителей или влагаются путем естественного рождения, а дух вдыхается Богом, Который везде есть*[2]. Эта мысль высказывалась с древних времен. Климент Александрийский считал, что неразумная животная душа человека передается от родителей при зачатии, а высшая разумная душа приходит в этот момент с неба[3]. Иначе говоря, Бог животворит человека и дарует ему личностный дух.

При таком понимании творения душ как реализации первоначального благословения Божия становится понятным, что человечество, получив благословение, несет за него ответственность. Получает объяснение и наследуемая поврежденность естества, ибо благословение Божие реализуется в пределах искаженной человеческой природы, а не создается нечто принципиально новое; поэтому в Священном Писании об Адаме сказано, что он *родил сына по подобию своему и по образу своему* (Быт. 5, 3).

Но и после этого уточнения остается нерешенным вопрос об уникальности каждого человека. Каждый из нас, несмотря на единосущие человеческого рода, осознает себя единственным и неповторимым в пространстве и во времени. Откуда эта убежденность? Где для нее реальные основания? Если бы Бог лишь благословил размножение людей и дальше все происходило бы только в рамках естества Адама и Евы, то индивидуальное разнообразие человечества было бы весьма скудным, легко описываемым законами комбинаторики. Однако в реальности это не так. В природном плане люди могут быть тождественными (например, монозиготные близнецы), но как личности они все равно различны. Значит, помимо природы младенцы

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 19 на 1-е Послание к Коринфянам // Творения: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 177.

[2] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 1. — М., 1898. С. 98.

[3] См.: *Климент Александрийский.* Строматы. Кн. VI. 16, 135; Кн. IV. 26, 167.

получают и уникальное личностное начало — не от отца и не от матери, а именно свое и именно для себя, такое, которого ни у кого не было и больше никогда не будет. Даровать подобное сокровище каждому человеческому существу может лишь Тот, Кто превыше человеческого естества, Кто Сам есть Личность в высшем смысле.

Значит, Бог не только повелевает, не только животворит, но еще и дарует рождаемому неповторимое личностное начало, которое навсегда выделит рожденного среди всех людей. Кроме Бога нет других источников ипостасного бытия для личностных существ. Церковь исповедует, что Бог Отец является причиной ипостасного бытия Бога Сына и Бога Духа. Тем более для тварных богообразных существ только Он может являться причиной их ипостасного бытия. Нам неведомо, как это возможно и каким образом происходит. Конечно, как-то иначе, чем в отношениях Лиц Пресвятой Троицы, ибо люди — существа тварные. Но мы можем определенно утверждать, что получаем ипостасное бытие именно от Бога, и вполне реально, так что каждый из нас становится уникальной богообразной личностью.

Совершив творение мира в течение шести дней, Бог *почил в день седьмой от всех дел Своих* (Быт. 2, 2) и уже не творит новые природные сущности. Значит, появляющиеся человеческие личности не суть принципиально новые природные объекты и даже не дополнительные части человеческой природы. Личность метафизична и вообще не является частью природы человека, но ее организует, ею управляет, определяет неповторимый способ ее существования. Очень часто у святых отцов описание души человеческой в ее высших проявлениях совпадает с описанием личности так, что эти понятия трудно различить. Достаточно вспомнить уже упоминавшуюся полемику свт. Феофана со свт. Игнатием, где свт. Феофан описывает сущность души в личностных категориях. Если использовать его различение в душе человека вещественной оболочки и духовно-личностного начала, то можно сказать, что зарождающийся человек по повелению Божию заимствует от своих родителей не только тело, но и душу в ее природном аспекте[1], однако личностное начало у каждого человека — это дар Божий.

О личности у нас еще пойдет речь далее, пока же отметим, что, как нам кажется, только при таком подходе становится понятным единство и многообразие человеческого рода, появление в единосущном человечестве людей с уникальными, отсутствующими у родителей и родственников дарованиями.

---

[1] Подтверждением этой мысли может быть и тот факт, что человек наследует первородный грех от родителей не только в телесном, но и в душевном аспекте (расстройство сил души, удобопреклонность ко греху и т. д.). А все, что Бог создает Сам, всегда свято, чисто и совершенно.

Отличие души человека от души животного

В Священном Писании и в творениях святых отцов, когда речь идет о людях и животных, используется одно и то же слово «душа». Подобное словоупотребление не означает, что в природном отношении души животных и человека тождественны. Свт. Феофан Затворник говорит: *У животных есть душа, но животная. А у человека душа человеческая, высшая, как и сам человек. Животным свой чин, а человеку — свой*[1]. В чем же их различие?

Душа животного лишена высших богообразных свойств: разумности, словесности, бессмертия, свободы, творчества и др. Она является 1) жизненной силой для тела животного и 2) в ней действуют не три, как у человека, а две силы — раздражительная и вожделевательная, под влиянием которых формируется их чувственно-эмоциональная и инстинктивная сфера, что и определяет поведение животного. По мысли прп. Иоанна Дамаскина, душа животного — это душа без разума: *Если бы Господь воспринял душу, лишенную разума, то он воспринял бы душу несмысленного животного*[2].

Возможно, что в душах некоторых животных присутствуют и элементы разумной силы, но они полностью подчинены силам неразумным, не могут развиться до уровня словесности и занять господствующее положение в душе. Главное препятствие для этого — отсутствие образа Божия. По этой же причине души животных смертны и после разлучения с телом полностью исчезают. Свт. Василий Великий пишет: *Для чего земля изводит душу живу? — Чтобы ты знал различие между душой скота и душой человека... (Т. к.) душа всякого животного — кровь его (см.: Лев. 17, 11), а сгустившаяся кровь обыкновенно обращается в плоть и истлевшая плоть разлагается в землю, то, по всей справедливости, душа скотов есть нечто земное*[3]. Аналогичные высказывания есть у свт. Софрония Иерусалимского и других отцов.

На основании Священного Писания можно сказать, что после всеобщего воскресения людей и преображения мира в будущем Царстве Божием будут и животные (см.: Ис. 11, 6–9; 65, 25; Ос. 2, 18), но это будут не прежде жившие (воскресение мертвых не относится к животным), а новые, обновленные твари обновленного мира.

❐ Вопросы:

1. *Как оценить высказывание, что человеческая душа имеет божественную природу?*

---

[1] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 8. — М., 1898. С. 212.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 18. — М., 1992.

[3] *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. Беседа 8//Творения. Ч. 1. — М., 1845. С. 139.

2. *Возможно ли говорить о телесности или вещественности души? Если да, то можно ли все ее свойства объяснить вещественностью?*
3. *Как характеризуется изменчивость души? Каковы критерии для различения ее состояний?*
4. *Как взаимосвязаны душа и тело в человеке?*
5. *Каковы предназначение и основные особенности разумной силы души?*
6. *Каковы предназначение и основные особенности желательной силы души?*
7. *Каковы основные элементы волевого акта человека?*
8. *Каковы предназначение и основные особенности раздражительной силы души?*
9. *Что представляет собой гармоничное состояние сил души человека?*
10. *Каковы основные отличия души человека от души животного?*

○ Задания:

1. *Исследуйте святоотеческие основания для учения о трех силах души.*
2. *На основании текстов «Добротолюбия» соотнесите понятия «мысль» и «помысел» и укажите их содержательную взаимосвязь и различие.*
3. *Исследуйте, как в святоотеческом наследии соотносятся идеи о творении душ детей Богом и рождении их от родителей.*

2.4. Дух

Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца.

Притч. 20, 27

В Священном Предании Церкви слово «дух» (πνεῦμα) имеет множество значений: Бог[1], третья ипостась Пресвятой Троицы[2], благодать[3], ангел[4], бес[5], высшая часть души[6], ум[7], душа[8], жизненная сила[9], личность[10], дыхание[11], воздух или ветер[12]. Эту многозначность отмечает и прп. Иоанн Дамаскин: *Дух понимается многоразличным образом. Есть Дух Святый. И действия Духа Святаго называются*

[1] См.: Мф. 4, 1; Ин. 4, 24, и др.
[2] См.: Быт. 1, 2; Ин. 15, 26; Деян. 5, 3–9, и др.
[3] См.: Числ. 11, 26; Лк. 1, 15, и др.
[4] См.: Евр. 1, 14, и др.
[5] См.: Еф. 2, 2, и др.
[6] См.: Лк. 23, 46, и др.
[7] В Священном Писании это значение слова «дух» не представлено с достаточной определенностью, но очень распространено в творениях святых отцов. Свидетельства об этом приводятся далее.
[8] См.: Еккл. 12, 7; Лк. 8, 55, и др.
[9] См.: Быт. 6, 17; 7, 15, и др.
[10] См.: Быт. 41, 8; 45, 27; Ин. 11, 33, и др.
[11] См.: Быт. 7, 22, и др.
[12] См.: Быт. 8, 1; Еккл. 11, 5, и др.

духами. Дух есть и благий ангел; дух — и демон; дух есть и душа; иногда и ум называется духом; дух — и ветер; дух — и воздух[1]. При изучении церковного наследия необходимо учитывать все смысловое многообразие этого слова, однако в рамках христианской антропологии необходимо ограничить и конкретизировать его значение, сделав его конструктивным богословским термином. С этих позиций наиболее важным значением слова «дух» является понимание его как высшей части души[2].

Дух — высшая часть души

В святоотеческой традиции не принято столь радикально различать дух и душу, как это имеет место в отношении души и тела человека, однако и полное отождествление данных понятий является богословски неоправданным. Начиная с апостола Павла многие святые отцы различают душу и дух и используют эти понятия для изъяснения тонких вопросов духовной жизни. *Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные* (Евр. 4, 12). Чаще всего святые отцы понимают человеческий дух как высшую часть души. Св. Иустин Философ учит: *Тело есть жилище души, а душа есть жилище духа. Эти три сохранятся в тех, которые имеют искреннюю надежду и твердую веру в Бога*[3]. Свт. Иоанн Златоуст пишет: *Душа занимает середину: с одной стороны, тело склоняет ее к удовольствиям, с другой — дух влечет к Богу, побуждая благословлять Его, то есть проповедовать Его и прославлять всегда*[4]. В XIX веке много говорит об этом свт. Феофан Затворник: *В человеке надо различать душу и дух. Дух содержит чувство Божества — совесть и ничем неудовлетворимость. Он есть та сила, которая вдохнута в лицо человека при сотворении. Душа — низшая сила, или часть той силы, назначенная на ведение дел земной жизни. Она такого же чина, как и душа животных, но возвышена, ради сочетания с нею духа*[5]. Человек призван жить в единстве с Богом, поэтому в его природе есть некий соответствующий орган, предназначенный для общения с Богом и восприятия божественной благодати. Через дух человека происходит последовательное освящение души и тела:

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 1. Гл. 13. — М., 1992.

[2] В древнегреческой философии под духом подразумевалась или высшая разумная часть души (λογικός), или ум (νοῦς). Часто слово «ум» (νοῦς) было тождественно слову «дух». Впрочем, у слова «дух» были и другие значения. Дух как πνεῦμα для Платона и Аристотеля — это производное от «дыхание» (πνοή), то есть жизненная сила, или энергия, разносимая кровью.

[3] *Иустин Философ, св.* О Воскресении, 10//Творения. — М., 1995. С. 483.

[4] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на псалом 102. П. 1//Творения: В 12 т. Т. 5. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 732.

[5] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 8. — М., 1898. С. 212–213.

Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока (1 Фес. 5, 23).

Человеческий дух имеет тварную природу. Свидетельство об этом видим в вышеприведенных цитатах апостола Павла, где различение души и духа производится в рамках единой человеческой природы. Если бы человеческий дух имел божественную природу, то он был бы неизменно свят и не подлежал бы освящению наряду с душой и телом.

При этом несомненно, что всякий человек, даже самый тяжкий грешник, живет по милости Божией, укрепляемый Богом, *ибо мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17, 28). Поэтому справедливо и то утверждение, что в каждом человеке действует Дух Божий, *Иже везде сый и вся исполняяй*, только по-разному в грешниках и святых. Таким образом, в людях действует и Дух Божий (благодать), и дух человеческий, но смешивать эти понятия недопустимо.

Итак, дух человеческий — это высшая часть души, соединяющая человека со сверхчувственным миром и позволяющая ему находиться в благодатном единстве с Богом, воспринимать божественные энергии и тем самым обоживаться. К этому не способна душа при бездействии духа. В этом случае она находится в духовном параличе или в так называемом состоянии духовной смерти, из которого можно выйти через покаяние перед Богом и с Его благодатной помощью. Дух человека позволяет ему осваивать сверхчувственные уровни бытия, превосходить себя, свою ограниченность и совершенствоваться в Боге. Дух является первоосновой и для всех иных проявлений жизни человека: *Дух есть сущность бесформенная, предшествующая всякому движению*[1], — говорит прп. Максим Исповедник.

Взаимосвязь духа с другими частями человеческой природы описывает свт. Ириней Лионский: *Совершенный же человек состоит из трех: плоти, души и духа, из коих один, то есть дух, спасает и образует, другая, то есть плоть, соединяется и образуется, а средняя между ними, то есть душа, тогда, когда следует духу, возвышается им, а когда угождает плоти, ниспадает в земные похотения*[2].

В связи с вышесказанным четко прорисовывается содержание понятий «духовность» и «духовная жизнь» — это жизнь в благодатном общении с Богом, жизнь в Духе Святом. Подобная жизнь возможна, если человек подчинит свои душевные и телесные потребности руководству духа — органу богообщения человеческой души.

---

[1] *Максим Исповедник, прп.* De anima//PG 91, 361.

[2] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 9, 1//Сочинения. — СПб., 1900. С. 462.

Ум

В святоотеческих творениях слова «дух» (πνεῦμα) и «ум» (νοῦς) часто используются как синонимы. Особенно много примеров их отождествления встречается у святых отцов, обличавших ересь Аполлинария. Так прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Ум (νοῦς) принадлежит душе, не как что-либо другое, отличное от нее самой, но как чистейшая часть ее. Что глаз в теле, то и ум в душе*[1]. Ум — созерцательный орган. Он предназначен для созерцания и познания Бога и сверхчувственного мира, для богообщения, то есть для высшей духовной деятельности человека: *Уму свойственно пребывать в Боге и о Нем умствовать, равно как о Его промышлении и о страшных судах Его*[2]. Другими словами, он выполняет все то, что относится к человеческому духу, и прежде всего соединяет человека с Богом. Поэтому так часты взаимозамещения этих слов (см. рис. 6 на стр. 448). Прп. Иоанн Дамаскин пишет: *Ум занимает как бы посредствующее положение между Богом и плотию: между плотию, как соединенный с нею, и Богом, как образ Его. Итак, ум соединяется с Умом и служит посредством между чистотою Божества и грубостью плоти*[3].

В наставлениях прп. Антония Великого подробно описывается богосозерцательное предназначение ума: *Орган зрения телесного — глаза, орган зрения душевного — ум... Душа, не имеющая благого ума и доброй жизни, слепа... Глаз видит видимое, а ум постигает невидимое. Боголюбивый ум есть свет души. У кого ум боголюбив, тот просвещен сердцем и зрит Бога умом своим*[4]. Для подобного созерцания необходимо безмолвие (ἡσυχία) всего человеческого естества, чтобы в человеке умолкли чувственность, мечтательность, прекратилось бы и мышление. В этом состоянии ум не рассуждает, но созерцает. Он воспринимает вещи в их непосредственном бытии, в их внутренней сущности, в свете божественного замысла о них, а не в их физических проявлениях. Он видит скрытое духовное начало в предметах созерцания. Взаимосвязь ума и созерцания выражена в греческом языке и этимологически, ибо ум — это νοῦς, а созерцание — νόησις. При этом есть и другое, более выразительное слово, обозначающее созерцание, — θεωρία.

Мышление (διανόησις) — это другой тип деятельности ума, по своей сути вторичный по отношению к созерцанию. В мышлении ум стремится проявить себя через разумную силу души, рассуждает и становится разумом (λόγος). В этом качестве (характерном для людей после грехопадения) ум опирается уже не на созерцание, но на разумную

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. — М., 1992. С. 50.

[2] *Авва Фалассий, прп.* Четыре сотницы о любви//Добротолюбие. Т. 3. — М., 1998. С. 334.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 18. — М., 1992.

[4] *Антоний Великий, прп.* Наставления о доброй нравственности. Гл. 118, 128//Добротолюбие. Т. 1. — М., 1998. С. 72–73.

силу души и чувственный опыт. После грехопадения мышление стало главной формой деятельности человеческого ума.

Свт. Григорий Нисский, говоря о разуме, указывает на определенную связь его с головным мозгом человека, когда же речь идет об уме, то отрицает его конкретную локализацию в какой-либо части тела: *Ум не привязан к какой-либо части тела, но равно прикосновенен ко всему телу, сообразно с природою произведя движение в подлежащем его действию члене*[1]. Эту мысль поддерживает и свт. Лука (Войно-Ясенецкий), основываясь на своем врачебном опыте. Он указывает, что после смерти физической душа человеческая, разлучившись с телом, не утрачивает своей умственной способности, а значит, в своем существовании ум человеческий не обусловлен телесными органами. Повреждение ума в связи с физическими травмами он объясняет двумя причинами: 1) душевные страдания, причиненные травмой тела, расстроили душу и тем самым ограничили функции ума; 2) физическая травма привела к тому, что ум, хотя он и остался неповрежденным, не может выявить себя через поврежденное тело в полноте своей силы[2].

В отношении природы ума свт. Григорий Нисский пишет, что она непознаваема и невыразима, ибо прообразует собой непознаваемую природу Бога: *Поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие Превосходящему Своей собственной неведомостью, являя отличительную черту неприступной природы*[3].

Различение ума, разума и рассудка

В святоотеческой традиции широко распространено четкое различение духовно-созерцательной и интеллектуально-рассудочной способности человека, что выразилось в употреблении слов «ум» (νοῦς), «разум» (λόγος) и «рассудок» (διάνοια). Это очень важное антропологическое различение, тем не менее в нем имеется терминологическая расплывчатость, которую необходимо прояснить. В большинстве случаев у святых отцов слово «рассудок» (διάνοια, διανοητικόν) обозначает способность рассуждать, мышление, указывает на разумную силу души. Слово «ум» (νοῦς) чаще всего указывает на дух или созерцательную способность человека. А слово «разум» (λόγος) может ассоциироваться как с одним, так и с другим понятием. Каково же их подлинное значение?

Сближение, а порой и отождествление святыми отцами понятий «ум» и «разум» обусловлено тем, что они относятся к одной и той же

[1] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 14. – СПб., 1995. С. 46.
[2] См.: *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Дух, душа и тело. – М., 1999. С. 110–126.
[3] *Григорий Нисский, свт.* Указ. соч. Гл. 11. С. 31.

высшей части человеческой природы. Однако по сути эти понятия не тождественны, и их различие связано со способом реализации ума. Другими словами, высшая часть природы человека в зависимости от способа реализации именуется умом или разумом. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Разумному существу принадлежат две способности — созерцательная (θεωρητικόν) и деятельная (πρακτικόν). Созерцательная способность постигает природу сущего, деятельная же обдумывает поступки и определяет для них правильную меру. Созерцательную способность называют умом (νοῦν), деятельную же — разумом (λόγον); созерцательную способность называют также мудростью (σοφίαν), деятельную же — благоразумием (φρόνησιν)*[1].

Если ум созерцает, то он именуется умом (νοῦς), ибо в этом случае его деятельность прямо соответствует божественному замыслу о нем. Через эту деятельность человек обретает божественные Откровения и познание сущностей тварного мира, что и есть истинная мудрость. Если же ум уклоняется от созерцания и обращается к рассуждениям, построению понятий, диалогизирует, то он именуется разумом, и плодом его являются знания о видимом мире. Прп. Максим Исповедник учит: *Ум (νοῦς) есть орган мудрости, а разум (λόγος) — орган знания. Ум, двигаясь, ищет причину существ, а логос, многообразно оснащенный, исследует только качества. Искание есть первое движение ума к причине, а исследование есть различение логосом той же причины через понятие. Ум характеризуется движением, а логос — различением через понятие*[2].

Другими словами, разум — это рассуждающий ум: *Одно дело созерцать, другое — размышлять. Ум сначала созерцает, а потом разнообразно мыслит... Ум должен научиться молчать, должен оголиться. Тогда он обретает чувство тайного, сверхразумного и божественного*[3].

Слово «рассудок» (διάνοια) указывает на душевный аппарат мышления, мыслительную силу души, интеллект, способность производить суждения. Если использовать трихотомическую схему описания человеческой природы, то рассудок — это душевная категория, в то время как ум относится к высшей духовной части человека, разум же — это отвратившийся от созерцания ум, взаимодействующий с рассудком, опирающийся на душевные силы и опыт человека. Поэтому в определенном контексте возможно отождествление слов «разум» и «рассудок».

Поскольку после грехопадения человеческий ум покрыт пеленой греха и почти не способен созерцать сверхчувственный мир, то он используется человеком только отчасти, в своей низшей функции — как разум, то есть как орудие анализа и осмысления чувственного опыта, а также для облечения этого опыта в слова.

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 27. — М., 1992.

[2] *Максим Исповедник, прп.* Capita Quinquies Centena. Centuria IV//PG 90, 1315.

[3] *Каллист Катафигиот, св.* De unione cum Deo et vita contempativa//PG 147, 885, 888.

Разумная деятельность человека после грехопадения хотя и основывается на рассудке, но имеет важное отличие — использование при необходимости «нерассудочных» методов познания и описания мира: интуиция, образность, символьность и др. Эти средства суть редуцированные свойства чистого, неомраченного грехом ума (νοῦς). В частности, интуиция — спонтанно проявляющаяся созерцательная способность ума, позволяющая понять суть объекта или смысл явления без аналитических рассуждений. Однако в уме, помраченном грехом, эта способность обычно не обнаруживается или же проявляется крайне неожиданно, чаще всего в экстремальных ситуациях. Современный человек не может владеть этой способностью постоянно. Попытки активизировать ее с помощью определенных оккультных методик приводят к повреждению сознания и тяжелейшим формам прелести, о чем еще будет сказано дальше. Созерцательная способность ума, которой обладали святые, — это определенный плод их духовной жизни, но они не ставили перед собой цели приобрести ее, ибо жили по слову Господа: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6, 33).

Необходимо признать, что терминологический вопрос о различии «ума», «разума» и «рассудка» — чрезвычайно сложный, и вышеприведенные рассуждения носят ориентировочный характер. Нередко в Церковном Предании можно обнаружить и другие смысловые оттенки данных слов.

Духовное или умное чувство

Поскольку мир чувственный и сверхчувственный принципиально различаются по своим онтологическим характеристикам, то и в душе человека имеется чувствительность двух типов. О душевном чувстве уже было сказано выше, при рассмотрении души. В частности, указывалось, что единое душевное чувство реализуется через различные телесные органы и что предназначено оно для восприятия воздействий внешнего мира. Однако человек, соединяя в себе видимую и невидимую природы, может воспринимать также воздействия духовного мира, переживать их и реагировать на них. Такое соприкосновение с духовным миром переживается не через душевное чувство и раздражительную силу, но через духовное или умное чувство (νοερὰ αἴσθησις). Оно является неотъемлемым свойством духа, или ума человека, то есть высшей части его природы, и предназначено именно для общения со сверхчувственным миром и Богом[1].

[1] Эта тема подробно раскрыта в сочинении: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти // Полное собрание творений: В 6 т. Т. 3 — М., 2002. С. 9–64.

В описании ума у святых отцов постоянно присутствуют суждения об умном или духовном чувстве: *Духовный ум наделен и умным чувством, и если его у нас нет, то нужно его искать. Кто ищет, тот может достигнуть и божественного чувства*[1]. Умное чувство является неотъемлемым свойством очищенного ума и позволяет человеку насладиться божественной радостью: *Без духовного чувства невозможно вкусить сладости божественных вещей. Ибо как притупивший чувства делает их неспособными ощущать чувственное, не видит, не слышит, не обоняет, будучи совсем расслаблен, или лучше полумертв, так и страстями умертвивший естественные силы душевные, соделывает их бесчувственными к действу и причастию таинств Духа. Ибо духовно не видящий, не слышащий и не ощущающий мертв есть духом*[2].

Духовное чувство принципиально иное, чем душевное чувство, и тем более не сравнимо с телесными ощущениями: *Никто, слыша о чувстве ума, да не воображает, будто слава Божия является ему чувственно. Мы говорим, что душа, когда бывает чиста, неизреченным неким вкушением ощущает божественное утешение, но не так, чтобы при сем чувственно являлось ей что-либо из невидимого*[3]. Когда проявляется духовное чувство, тогда внешние чувства прекращают обольстительно действовать на душу или же вовсе умолкают[4].

Посредством духовного чувства человек ощущает любовь, мир, покой, вечность, блаженство в высшем духовном смысле. Эти переживания невыразимы словом и несравнимы ни с чем в земной жизни, но для их описания, по причине бедности человеческого языка, святым отцам приходилось использовать обыденные земные слова: *Любовь саму душу через добродетели сочетавает с Богом, умным чувством постигая Невидимого*[5].

Тройственность в человеческом духе

В западном богословии со времен блж. Августина господствует учение о тройственности человеческого духа, в котором нераздельно различаются ум, память и воля (intellectus, memoria, voluntas). В восточном богословии эта идея не получила распространения.

В XX веке исследователь А. С. Позов, изучая труды святых отцов, сделал вывод, что в их творениях представлена идея тройственности

---

[1] *Марк Подвижник, прп.* Комментарии к Иоанну Лествичнику//PG 88, 1020.

[2] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 97//Добротолюбие. Т. 5. – М., 1998. С. 217–218.

[3] *Диадох Фотикийский, блж.* Подвижническое слово. Гл. 36 // Добротолюбие. Т. 3. – М., 1998. С. 28–29.

[4] См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 26, 22. Здесь и далее цитируется издание: Сергиев Посад, 1908.

[5] *Диадох Фотикийский, блж.* Указ. соч. Гл. 1. С. 11.

человеческого духа, но иная, чем на Западе. Суть ее в том, что человеческий дух, будучи единым по природе, имеет внутреннюю тройственность, соответствующую трем силам души. Позов описывает ее так: 1) ум (νοῦς) — орган созерцания, соответствует разумной силе души, 2) внутреннее духовное слово (λόγος), или воля, — это аналог желательной силы и 3) духовная сила (ἰσχύς), духовное чувство, или дух (πνεῦμα), — соответствует раздражительной силе[1]. Согласно этой идее человеческий дух в неповрежденном состоянии, через свою тройственность, управляет тремя силами души. Необходимо отметить, что святоотеческое обоснование этой идеи у Позова представлено слабо. Общее упоминание имен святых отцов и их учения конкретизировано лишь одной цитатой св. Григория Синаита, в которой речь идет не о духе, а о человеке в целом: *В человеке есть ум, слово и дух. И ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге и сами по себе. Ум говорит посредством слова, а слово проявляется посредством духа. По сему примеру человек носит в себе слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем свое по образу Божию создание. Ум — Отец, Слово — Сын, Дух Святой — Дух, как учат богоносные отцы о Едином в трех Лицах Боге*[2]. Цитаты явно недостаточно, чтобы сделать столь далеко идущий вывод, хотя это еще не значит, что идея Позова ошибочна. Может быть, он и прав. По крайней мере, как нам видится, эта идея не противоречит фундаментальным положениям православной антропологии. Но и представить ее полноценное святоотеческое обоснование или опровержение сложно. Святые отцы при описании человеческого духа редко что-либо конкретизировали. Обычно в их рассуждениях находим лишь свидетельства о существовании в человеке духа и указания на его предназначение.

В любом случае идея Позова порождает ряд вопросов. Почему, например, внутреннее слово в человеческом духе отождествляется с волей и это соответствует желательной силе души? Ведь мысль — плод разумной силы души. Возможно, что наше недоумение обусловлено весьма своеобразной терминологией Позова.

Думаем, что если и согласиться с идеей тройственности человеческого духа в соответствии с тремя силами души, то выглядеть она должна так: 1) ум (νοῦς) — орган созерцания, управляет разумной силой души; 2) сила духа (ἰσχύς), или духовная воля, — соотносится с желательной силой; 3) духовное чувство — взаимодействует с раздражительной силой души.

---

[1] См.: *Позов А. С.* Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. — Мадрид, 1965. С. 29–33.

[2] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 31//Добротолюбие. Т. 5. — М., 1998. С. 203.

❐ Вопросы:

1. *Как соотносятся понятия «дух» и «душа»?*
2. *Как соотносятся понятия «дух» и «ум»?*
3. *Чем процесс мышления отличается от созерцания?*
4. *Как соотносятся понятия «ум», «разум» и «рассудок»?*
5. *Что такое духовное чувство?*

○ Задание:

Найдите и приведите пять примеров из святоотеческой письменности, где слова «дух» и «ум» употребляются как взаимозаменяемые.

2.5. Сердце

Сердце подлинно есть необъятная бездна.
Прп. Макарий Великий

Предназначение сердца

Перед рассмотрением данной темы давайте представим себе детскую пирамидку, в которой составные части-колечки надеваются на центральную ось. Если попытаться сложить пирамидку без употребления оси, то, во-первых, трудно будет расположить кольца точно одно над другим, во-вторых, такая конструкция окажется крайне неустойчивой и развалится при малейшем колебании. Необходима центральная ось, которая позволит легко справиться с этими трудностями и создать целостную игрушку.

Этот образ помогает понять важную антропологическую идею. Человек — многоплановое существо, значительно сложнее детской пирамидки. Чтобы его непростая природная структура имела целостное существование, в ней необходим некий единый гармонизирующий орган, имеющий свое «представительство» на всех уровнях человеческого бытия и влияющий на их функционирование. Таким органом в человеке является сердце (καρδία). Для исполнения этого назначения, сердцу даны особые свойства и функции, о которых пойдет речь ниже. Сразу отметим, что в библейской и святоотеческой традиции понятие сердца не тождественно одноименному органу тела, хотя между ними есть определенное взаимное соответствие и связь. Телесный орган — один из аспектов сердца в православно-аскетическом понимании.

В теле человека сердце представлено в виде физиологического органа, который посредством кровообращения обеспечивает жизненной силой все части тела. На уровне души оно есть источник душевных

сил[1] и орган восприятия душевных переживаний. В сфере человеческого духа оно проявляется как духовное чувство (см. рис. 7 на стр. 449).

В библейском и святоотеческом понимании предназначение сердца поистине всеобъемлюще. Оно служит органом познания, в нем скрываются желания и зарождаются намерения, оно есть орган чувств, влияет на волю и т. д. Едва ли можно назвать какое-либо свойство человеческой природы, независимое от сердца. Сердце действует на всех уровнях бытия человека, поэтому в православной аскетической литературе ему усваивается множество функций, исчислить которые в точности невозможно. В то же время ни одну из этих функций оно не способно осуществить самостоятельно — все они реализуются при взаимодействии сердца с соответствующей частью человеческой природы.

Для тела и души сердце служит источником жизненной энергии; как говорит свт. Феофан Затворник, *оно поддерживает энергию всех сил души и тела*[2], у него есть *полная власть над управлением жизнью*[3]. Однако сердце не только отдает, но и получает энергию. Это происходит (точнее, должно происходить по замыслу Божию) на уровне духа, где через общение с Богом сердце обретает благодатную силу, чтобы использовать ее для преображения человеческой природы.

Если же человек духовно отчужден от Бога, то сердце пытается черпать энергию в тварном мире, и человек привязывается к нему всем сердцем как к единственному источнику жизни. Однако по причине поврежденности грехом человек часто нисходит и на более низкие уровни существования, пытаясь обрести жизненную силу через грех, через неосознанное, а то и сознательное общение с падшими духами. В результате он получает вспышки жизненной силы от саморазрушения, стремительно приближая свою смерть.

В связи со столь важным предназначением сердца в Священном Писании сказано: *Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни* (Притч. 4, 23).

Сердце — центр человеческого бытия

Центральное и гармонизирующее значение сердца в жизни человека изъясняют многие святые отцы: св. Максим Исповедник: *Сердце — центр жизни*[4]; св. Никодим Святогорец: *Сердце является естественным центром человека, поскольку оно раньше всех других членов появляется*

[1] См.: Прп. Никодим Святогорец: *Сердце... есть корень всех чувственных и мысленных сил души* (О хранении чувств. — М., 2000. С. 38).

[2] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 8. — М., 1999. С. 26.

[3] Там же. С. 27.

[4] *Максим Исповедник, прп.* Толкования сочинений св. Дионисия//PG 3, 103.

в организме и позже других разрушается и поскольку оно есть корень всех чувственных и мысленных сил души[1]; свт. Феофан Затворник: *Сердце наше точно есть корень и центр жизни*[2].

При этом святые отцы отмечают и связующую функцию сердца — как внутри человека, так и вне его: между человеком и внешним миром, между человеком и Богом. Оно чувствует состояние и возможности тела и ума и приводит их в согласие при совершении различных действий. Свт. Феофан Затворник говорит: *Сердце есть как бы центр существа человеческого, фокус всех его сил духовных, душевных и телесных, и через него человек входит в связь со всем существующим*[3]. Поэтому тот, кто владеет сердцем, обладает всем человеком. Потому и Бог стремится именно к сердцу человека: *Сын мой! отдай сердце твое мне* (Притч. 23, 26).

Сердце — центр чувств

Сердце — центр внутренней жизни, оно сосредотачивает в себе все духовные и душевные переживания человека, как положительные, так и отрицательные: *Сердце является центром всех чувств и сил души*[4]. Именно сердце обеспечивает жизнь человека, целостность и гармонию его бытия. Оно есть объединяющее и животворящее начало. Изменения в сердце от воздействий разного типа определяют особенности поведения человека, его эмоциональную сферу.

В святоотеческой аскетической традиции сердце часто описывается как главное вместилище раздражительной силы, как центр чувств. Все естественные чувства человека возникают в районе телесного сердца, духовные чувства — над ним, а страстные — под ним.

Сердце — орган преображения

Один из принципов работы сердца можно пояснить на примере сердца телесного, ибо, как было уже сказано, между сердцем духовным и вещественным есть определенное соответствие. Сердце как физиологический орган обеспечивает через кровообращение все человеческое тело питательными веществами и жизненной силой. Исполняя эту работу, оно одновременно и принимает в себя, и износит из себя кровь. Нечто подобное совершает и душевно-духовное сердце. Оно впитывает в себя все впечатления внешнего мира, в том

---

[1] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. — М., 2000. С. 38.

[2] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 8. — М., 1999. С. 27.

[3] Там же. С. 28.

[4] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. — М., 2000. С. 41.

числе и духовные, таинственно объединяет их в себе, переживает их и реагирует на них через изменение настроения, желания, эмоции, помыслы, побуждая человека к определенным поступкам, и т. д.

После грехопадения сердце человека «вдыхает» в основном внешние впечатления, а «выдыхает» помыслы и желания, чаще всего суетные, земные, нередко греховные – собственное «хочу». Такое сердце не может в полной мере реализовать свое предназначение. Предназначение же это – не столько в том, чтобы чувствовать и адекватно реагировать. Сердце есть орган преображения и совершенствования человека. Личный опыт жизни, собираемый в сердце, освящается благодатью Божией. Но для этого божественная благодать должна беспрепятственно входить в сердце. Если по какой-то причине вход ей закрыт, сердце бессильно исполнить свое истинное предназначение, хотя бы и желало того.

Упрощенно сердце можно представить как плавильную печь, в которую попадают предметы разного рода и преображаются под действием огня. Если сердце человека горит божественным пламенем, то все греховное в нем постепенно сгорает, а все доброе очищается и становится бесценным вечным сокровищем души. Если же сердце объято пламенем греховных страстей, то оно стремится воспринять только то, что поддерживает этот огонь, а все доброе, противодействующее страстям, отвергает. Такое сердце становится личным крематорием, преддверием ада. Оно производит в основном греховный пепел и шлак, порождая предчувствие вечных мук.

Большинство людей находятся в промежуточном состоянии: в их сердцах происходят более сложные процессы, постоянно идет борьба добра со злом. При недостатке любви к Богу греховные пристрастия, проникшие в сердце, не сгорают полностью, но лишь вытесняются из сознания, как бы прячутся, и снова обнаруживают себя в соблазнительных ситуациях в виде помыслов, желаний, воспоминаний и т. д. Поэтому грехи легко повторяются, а их внутренние причины остаются сокрытыми от сознания человека. По причине временного молчания страстей, духовной слепоты и самооправдания люди часто не замечают в себе корни грехов и потому могут считать себя даже праведниками. Только святым дает Бог видеть в себе скрытую греховность, отчего они и сознают себя великими грешниками, даже обладая явными свидетельствами собственной святости.

В то же время по милости Божией люди, поработившие себя греху, не способны полностью уничтожить в себе богодарованное начало – образ Божий, поэтому даже глубоко ниспав в грех, они чувствуют приглушенные укоры совести, и если еще не переступили порог телесной смерти, могут возродиться и наполнить свое сердце божественной благодатью.

Подлинное преображение возможно лишь в случае, если человек имеет благодатное единство с Богом. Тогда его сердце, наполненное благодатью, имеет силу для такого преображения. Прп. Макарий Великий учит: *На скрижалях сердца благодать Божия пишет законы Духа и небесные тайны, потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум и все помыслы, и чаяние души. Почему благодать и проникает во все члены тела*[1]. В этом случае человек во внутреннем плане соединяется с той благодатью, которую стяжал в своем сердце, и становится способным отреагировать на события богоугодно и содействовать преображению окружающего мира.

Сердце и Бог

В Священном Предании Церкви ярко представлена мысль о том, что сердце не только обеспечивает жизнь человека на земле, но имеет и высшие духовные функции. Оно есть орган богопознания и *точка соприкосновения с Богом*[2].

Сердце — это духовная сокровищница человека. Прп. Никодим Святогорец пишет: *Сердце является и вышеестественным центром, поскольку вышеестественную благодать Божию, даруемую нам во святом Крещении, мы приемлем в сердце, чему мы находим подтверждение в Священном Писании. Так Господь говорит: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21), и апостол Павел: «Посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша, вопиюща: Авва Отче» (Гал. 4, 6), и в другом месте: «Любы Божия излияся в сердца наша Духом Святым» (Рим. 5, 5)*[3].

Чистое сердце способно воспринимать непосредственное личное обращение Бога к человеку и понимать Его без слов[4]. Высший ответ, который может дать человеческое сердце Богу, — это любовь.

Сердце и ум

В Священном Предании Церкви есть много свидетельств о сердце как органе богопознания (см.: Иез. 11, 19; Еф. 1, 17–18 и др.). Однако из этого не следует, что оно дублирует духовные функции ума. Способы богопознания ума и сердца принципиально различны. Ум созерцает Бога, получает от Него Откровение и наполняется мудростью.

---

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 15, 18 //Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ. 1994.

[2] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 8. — М., 1999. С. 27.

[3] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. — М., 2000. С. 38–39.

[4] Хорошо об этом написано в книге: *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Дух, душа и тело. — М., 1999. С. 35–37.

Сердце же духовно чувствует и переживает встречу с Богом, получает благодать и преисполняется любовью к Нему.

И еще одно различие между умом и сердцем: ум формирует сознание человека, а сердце – подсознание[1]. Ум порождает мысли, сердце – помыслы. Как уже было сказано, помысл – это непроизвольная мысль, побуждающая человека к действию. В отличие от мысли, которая есть плод сознательной деятельности разума, помысл имеет неосознаваемые человеком причины, которые могут быть как нравственно положительными, так и отрицательными, но все они скрываются в сердце человека. Об этом прямо говорит Господь в Евангелии: *Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления – это оскверняет человека* (Мф. 15, 19–20).

У человека до грехопадения ум и сердце – главные орудия богопознания – пребывали в единстве. Ум Адама, преисполненный божественными созерцаниями, наполнял сердце духовной радостью; а оно, наполненное благодатным чувством, поддерживало ум в непрерывном богообщении. Грехопадение разрушило этот союз, но по мере прохождения этапов духовной жизни он может постепенно восстановиться, и тогда человеку открывается подлинное, ранее не осознаваемое содержание его сердца: *Ум, пребывая в сердце, увидит там безобразие внутреннего человека, осквернённого мерзкими зрелищами, какие он видел, лукавыми словами, какие он слышал, так что человек поневоле смирится и восплачет о своей греховности. И как не восплакать ему, видя свое мышление полным гордостных, скверных и хульных помыслов, как не восплакать, видя свою волю плененной грязными желаниями? Как не восплакать и не пролить кровавых слез, как не воскликнуть жалостно ко Иисусу, чтобы Он освободил и исцелил? Ведь он (ум) видит сердце свое связанным столькими страстями, видит, что весь его внутренний человек – это не храм Божий, а вертеп разбойников. И видя плач и сокрушение, Господь освободит его от страстей и бесов*[2].

Внутренний человек

В святоотеческих творениях есть важные размышления о внутреннем человеке. В Священном Писании о нем упоминается в 1-м Послании апостола Петра: *Сокровенный сердца человек* (1 Пет. 3, 4) и в Посланиях апостола Павла: *По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием* (Рим. 7, 22, см. также: 2 Кор. 4, 16; Еф. 3, 16, и др.). По мысли святых отцов, внутреннего человека образуют

[1] В данной работе подсознание понимается как внутренняя жизнь души, недоступная для сознания человека, не управляемая его сознанием.

[2] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. – М., 2000. С. 40.

ум и сердце в своем единстве. Характер их единения, степень их духовного совершенства и просвещенности благодатью определяет состояние внутреннего человека.

Внутренний человек — это таинственное духовное сокровище, семя будущей вечной жизни. В течение жизни земной он должен развиться, преобразиться, стать соответствующим для жизни с Богом: *Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется* (2 Кор. 4, 16). Все остальные органы и части человеческой природы не дают ясного представления о внутреннем человеке и его состоянии.

Сердце и грех

Сердце способно не только познавать Бога и воспринимать окружающий мир, но и становиться вместилищем грехов, страстей и демонов и через это служить источником греховных стремлений души. Об этом ясно говорит Господь в Евангелии: *От избытка сердца говорят уста. Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое* (Мф. 12, 34–35). Сердце человека после грехопадения пытается вместить и сохранить в себе несовместимое. Прп. Макарий Великий изъясняет: *Сердце — малый сосуд, но там есть змии, там есть львы, там есть ядоносные звери, там все сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти; но там также и Бог, там Ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, там есть всё. Ибо как бывает мгла распростертая по всей вселенной, и человек не видит человека, так со времени преступления тьма века сего лежит на всей твари, на всем естестве человеческом; почему люди, покрытые сею тьмою, ведут жизнь в ночи, в местах страшных. И как в ином доме бывает множество дыма, так грех с скверными его помыслами и бесчисленное множество демонов вкрадываются в сердечные помыслы и заседают там*[1]. Прп. Никодим Святогорец замечает: *Сердце является центром и нижеестественным, поскольку все нижеестественные страсти, все хульные, гордостные и лукавые помыслы и все злые желания рождаются в сердце и находятся там*[2]. Сфера греховности расположена очень глубоко в сердце и в большинстве случаев людьми не осознается. Причина тому — духовная слепота, которая обладает людьми в силу их гордости, самооправдания, страха, неведения и др. Однако игнорирование этой скрытой сферы не избавляет от ее воздействия. Греховность всякого рода, воспринятая сердцем, порождает в сознании человека как бы немотивированные греховные желания, слова, поступки и помыслы.

---

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 43, 7 //Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ. 1994.

[2] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. — М., 2000. С. 39.

Эта истина просто выражена в Евангелии: *Исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека* (Мф. 15, 18). Только посредством сосредоточенной аскетической жизни по действию благодати Божией сердце может очиститься от скрытой греховности и достигнуть святости.

Впрочем, неведение человека о содержании его сердца может послужить и во благо. Если человек восходит по ступеням богоугодной жизни и сердце его становится вместилищем благодати и даров Божиих, то неведение о сокровищах своего сердца помогает ему не впасть в самомнение и гордость. Сердце святого человека также порождает помыслы, но они по сути благие, побуждают подвижника к добродетелям и помогают ему совершенствоваться в Боге.

❐ Вопросы:

1. *Каково основное предназначение сердца в природе человека?*
2. *Как соотносится телесное сердце с сердцем как центром внутренней жизни?*
3. *Как проявляет себя сердце на уровне души?*
4. *Как проявляет себя сердце на уровне духа?*
5. *Каким образом происходит преображение человека через сердце?*
6. *Каковы основные особенности жизни сердца, осквернённого грехом?*

○ Задание:

Найдите в Священном Писании примеры, характеризующие сердце как центральный орган внутренней жизни человека.

2.6. Разделение полов и брак в раю

Причина разделения людей на два пола

В языческих религиях весьма распространенной была идея об андрогинах — первых человеческих существах, имевших половые признаки и мужчины, и женщины. Платон в диалоге «Пир» подробно раскрывает эту идею. По его мнению, люди в древности были андрогинами — существами могущественными, умными и независимыми. Опасаясь их бунта против богов, Зевс разрубил каждого на две части по половому признаку и разбросал по всему свету. Отсюда следовал вывод Платона: *Каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину*[1].

[1] *Платон.* Пир. — СПб., 1997. С. 131.

Эту поэтическую легенду, несовместимую с божественным Откровением о человеке, не раз пытались внедрить в христианское сознание. Подобные попытки не прекращаются и по сей день[1]. В древности эту ложную идею опровергал блж. Августин: *А чтобы... кто-нибудь не подумал, что в единично сотворенном человеке заключались оба пола, подобно тому как рождаются андрогины, [бытописатель] показывает, что единственное число он поставил ради единства союза*[2]. Непреложной истиной Православия является утверждение, что человеком в полной мере являются и мужчина, и женщина, независимо от их возраста и брачного статуса. Наличие или отсутствие супружеского союза само по себе не превозносит и не умаляет человеческую природу.

Поскольку половое разделение в человеческом роде изначально произведено Богом, то в этом кроется благой премудрый смысл. Недопустимо смотреть на этот факт как на что-то ненужное людям и тем более греховное[3].

Описание первозданной супружеской пары находится в первой и второй главах Книги Бытия. Эти описания несколько различаются по характеру, но не противоречат друг другу. В первой главе речь идет о Божием замысле и предназначении людей, во второй последовательно описано происхождение жены от мужа. Другими словами, в первой главе дан ответ на вопрос: «Зачем люди созданы?», а во второй рассказано, как они были созданы.

В Священном Предании Церкви известны три варианта ответа на вопрос, почему люди изначально были разделены Богом на два пола.

1. Потребность в общении с другим человеком. Во второй главе Книги Бытия ясно выражено, что созданный Богом первый человек был мужчиной[4], и некоторое время он жил в раю без жены: *Человека Бог создал мужем, наделив его Своей божественной благодатью и через нее поставив его в общение с Самим Собою*[5].

---

[1] Явная симпатия идее об андрогинах и попытка по-христиански ее переосмыслить просматривается в работе: *Троицкий С. В.* Философия христианского брака. – Париж, 1953. С. 11–12, 26–27, 28, 68–70. Для автора первозданный Адам до рождения Евы – «внеполовое существо» (С. 70). Эта идея была близка многим представителям русской религиозно-философской мысли начиная с В. С. Соловьева. Она абсолютно несовместима с православным вероучением. Приведем лишь один аргумент – христологический. Согласно учению Церкви, выраженному на IV Вселенском соборе, для спасения людей совершенный Бог стал совершенным человеком. Но наш Спаситель был по человеческой природе мужчиной и никогда не вступал в брак, проводя девственную жизнь. Если совершенный человек – это андрогин, то по логике андрогинистов получается, что совершенный Бог в воплощении не стал совершенным человеком, а значит, и наше спасение не совершилось во Христе, и все Его страдания бессмысленны...

[2] *Августин Иппонский, блж.* О Книге Бытия. Кн. 3. Гл. 22//Творения. Ч. 7. – Киев, 1912. С. 231.

[3] В церковной истории подобные взгляды однозначно пресекались. Яркий пример тому – постановления Гангрского собора (IV век), правила 1, 4, 9, 10, 14, 15.

[4] Этот факт нашел выражение во многих языках (еврейском, славянском, английском, французском, испанском и др.), где для обозначения человека и мужа используется одно и то же слово.

[5] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 30. – М., 1992.

Бог поселяет его в раю, дает заповедь о древе познания добра и зла, а потом в тексте Писания следует удивительная фраза: *И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему* (Быт. 2, 18). Что здесь удивляет? До этого каждый акт божественного творения завершался словом *хорошо*, а здесь вдруг, еще до грехопадения людей, Бог характеризует нечто словом *не хорошо*. Как это *не хорошо* могло появиться в первозданном благом мире?

Свт. Филарет Московский отвечает: *Слова: «не хорошо быть человеку одному» нельзя поставлять в противоположность с божественным одобрением предшествовавших человеку тварей, ни утверждать на них необходимость супружеского состояния для каждого человека. Сотворение жены не могло дать первому человеку высшего совершенства, нежели в каком он сотворен прежде ее, и есть обстоятельства, в которых хорошо человеку не прикасаться жене (см.: 1 Кор. 7, 1; Мф. 19, 12). Не хорошо было Адаму быть одному, вероятно потому, что при обозрении животных он уже почувствовал нужду в помощнике, подобном ему»*[1]. В этом толковании святителя видится мысль, что создание жены и брачная жизнь, возможно, не были безусловно необходимы для бытия первозданного человека, но он сам пожелал этого. Прп. Максим Исповедник подробно излагает эту же мысль, исходя из учения о Господе Иисусе Христе как Новом Адаме: *Был, наверное, и другой предназначенный Богом способ, каким люди могли бы плодиться и размножаться, если бы первый человек сохранил заповедь и не впал бы в скотство, злоупотребив собственными силами. Христос же упразднил разделение и расчленение естества на мужское и женское, которое, как говорят, не было необходимым для деторождения, по всей вероятности, возможного и без него*[2]. То есть для полноты человеческого существования не было необходимости в браке. Эту мысль поддерживает и прп. Иоанн Дамаскин: *Девство с самого начала было насаждено в природе людей*[3]. Таким образом, согласно святоотеческому толкованию данное место Священного Писания (см.: Быт. 2, 18) есть первое свидетельство о возможности внебрачного типа жизни, ориентированного прежде всего на общение с Богом, но Адам избрал семейную жизнь, и поскольку она также богоугодна, Бог содействовал ему в осуществлении этого намерения.

Возможно, Адам мог и без жены восходить по ступеням совершенства, а потребность в личностном общении удовлетворять, беседуя с Богом и ангелами. Но, видимо, Адаму этого было недостаточно. Он желал общаться с существом, равным ему по природе, но другим

---

[1] *Филарет Московский, свт.* Записки на Книгу Бытия. – М., 2004. С. 80.

[2] Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 1. – Тверь, 2004. С. 50.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 22. – М., 1992.

по предназначению, поэтому Бог, *испытующий сердца и утробы* (Иер. 11, 20), видя эту нужду в диалоге с другим человеком, решает создать Адаму *помощника, соответственного ему.*

Потребность Адама была замечена Творцом раньше, чем тот сам осознал ее. Помогая ему осмыслить свои переживания, Бог приводит к нему животных и тем самым дает ему возможность самостоятельно найти ответ на вопрос: может ли какое-либо из этих существ удовлетворить его нужду в общении, стать тем помощником, которого желает его душа? *Но для человека не нашлось помощника, подобного ему* (Быт. 2, 20). Человек понял, что чувство одиночества его не покидает, он нуждается в помощи другого человека и общении с ним. К тому же при наречении имен животным Адам увидел, что все они двуполы, и это могло еще определеннее побудить его к поиску не просто собеседника, но именно жены.

Таким образом, фраза *не хорошо...* — это не характеристика первозданного мира, а описание внутреннего состояния первозданного Адама — его начального субъективного опыта одиночества. Он не смог удовлетворить потребность в личном общении в рамках тех возможностей, которые ему были предоставлены изначально. Но и желание иметь подобного себе помощника безгрешно, поэтому Бог идет ему навстречу и создает для него жену.

Словесность человека порождает потребность в общении с личностями, которые могут воспринять произнесенное слово. Поэтому одна из причин разделения человечества на два пола — потребность человека в общении с иной личностью, обладающей такой же природой. Свт. Иоанн Златоуст говорит: *Жена — целое, совершенное и полное существо, которое может и беседовать и по единству природы доставлять мужу великое утешение. Ведь для его (мужа) утешения и создано это существо*[1]. Для Адама нужен был тот, с кем он мог бы общаться как с равным. Ибо благодатная близость Бога в раю не устраняла Его вечной сущностной трансцендентности, а окружающий Адама прекрасный видимый мир, несмотря на все свое совершенство, оставался безличностным и не мог дать полноты общения, которую можно обрести только при встрече с единосущным личностным существом. Для этого Бог творит Адаму *помощника, подобного ему,* — жену, *чтобы он имел некоторое утешение от сообщества*[2].

Данное объяснение весьма интересно, но не отвечает на все возникающие вопросы. Если предположить, что разделение людей на два пола потребовалось только ради удовлетворения потребности в личном общении с другим человеком, то необходимо заметить, что

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 15, 3 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 122.

[2] Там же. Беседа 14, 4. С. 115.

для этого нет необходимости в создании именно другого биологического пола. Достаточно иной личности, способной услышать, понять, помочь. Если бы межличностное общение было принципиально обусловлено половым признаком (мужчине для общения нужна обязательно женщина, а для женщины — мужчина), то человечество было бы неспособным к взаимопониманию. Таким образом, необходимость межличностного общения есть одна из причин половой дуальности в человеческом роде, но отнюдь не единственная и, скорее всего, не основная.

2. Микрокосмичность человека. У святых отцов есть и другое объяснение разделенности людей на два пола. Свт. Григорий Нисский, основываясь на традиционном святоотеческом учении о человеке как микрокосмосе, учит, что поскольку еще до создания человека животный мир был разделен на два пола и посредством этого разделения наполнялась земля, то и человек, изначально имея в себе все тварные начала окружающего мира в гармоничном единстве, должен был иметь половое разделение: *Человеческое естество есть среднее между двух некоторых, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бестелесным и между жизнью бессловесной и скотской, потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств, из Божественного — словесность и разумность, что не допускает разности в мужском и женском поле, и из бессловесного — телесное устроение и образование, разделяемое на мужской и женский пол*[1]. Если бы он этого не имел, то не был бы микрокосмосом и не мог бы реализовывать преображение мира в полной мере, ибо в мире имелось бы нечто такое, что не свойственно человеку по естеству.

3. Предведение грехопадения. В святоотеческих творениях распространена мысль, что разделение людей на два пола произошло и потому, что Бог предвидел духовное падение Адама, которое низвергнет человечество в царство греха и смерти. Он создал Адаму жену, чтобы род человеческий не исчез с лица земли после грехопадения. Посредством семейной жизни и деторождения человечество, даже отпав от Бога, имеет возможность продолжить свое существование и впоследствии спастись.

Эту мысль высказывают свтт. Григорий Нисский[2], Иоанн Златоуст[3], блж. Феодорит[4] и другие отцы. В обобщенном виде она сформулирована прп. Иоанном Дамаскином: *Так как предвидящий Бог знал, что человек совершит преступление и подвергнется тлению, то Он создал из*

[1] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 16 // Творения: В 8 ч. Ч. 1. — М., 1861. С. 139–140.

[2] См.: *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 17. — СПб., 1995. С. 59.

[3] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* О девстве // Творения: В 12 т. Т. 1. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 309.

[4] См.: *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение трудных мест Священного Писания. Вопрос 38. — М., 2003. С. 36.

него жену, помощницу ему и подобную ему. Помощницей она ему должна была быть в том, чтобы род человеческий и после преступления преемственно сохранился посредством рождения[1].

Следуя святоотеческой мысли, мы приходим к выводу, что появление жены не предопределяло Адама к грехопадению. Это был как бы спасательный круг, выданный на случай возможного кораблекрушения. Размышляя о божественном предведении грехопадения, отцы ведут речь не просто о половом различии, но о конкретном способе чадородия. В предведении грехопадения человек был наделен таким же способом деторождения, как и у животных, чтобы не исчезнуть с лица земли после отпадения от Бога. Соответственно и использоваться этот способ стал лишь после изгнания людей из рая.

Указанная промыслительная причина разделения людей на два пола может рассматриваться лишь как дополнение к вышеизложенным двум, но, как и первая, едва ли является основной. Двуполы большинство живых существ, но вне связи с грехопадением; и наоборот, ангелы – бесполые существа, в их мире произошло грехопадение, но в предведении этого события не возникла необходимость разделять их на существ мужских и женских.

Таким образом, в святоотеческом наследии мы встречаем три типа объяснений происхождения полов в человеческом роде:

1) **личностная причина** – потребность в общении с единосущным по природе, но личностно другим человеком;

2) **природная причина** – микрокосмичность человека;

3) **промыслительная причина** – предведение грехопадения.

Эти объяснения дополняют друг друга, но в полной мере не раскрывают тайну происхождения пола.

Создание жены

В Священном Писании так описано это удивительное событие: *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 ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть* (Быт. 2, 21–24).

Бог изводит жену из ребра Адама, то есть из части тела, близкой к жизненно важным центрам, прежде всего к сердцу. На вопрос: для чего Бог создал жену из ребра, блж. Феодорит Кирский отвечает: *Творец природы благоволил оба пола привести в единомыслие, для чего Адама*

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 30. – М., 1992.

создал из земли, а жену произвел от Адама, чтобы и тождество естества показать, и вложить в них некую естественную приверженность друг к другу[1].

Первая человеческая семья получает благословение Божие на рождение детей и владычество над всей землей (см.: Быт. 1, 28). Свт. Кирилл Александрийский о предназначении первозданной жены говорит: *Из одного взятого у Адама ребра Бог творит жену, имевшую и служить ему для рождения детей, и сожительствовать ему как существо однородное с ним, и наконец, просто пребывать с ним*[2].

Сопоставление мужа и жены

В библейском повествовании ярко представлена мысль о том, что мужчина и женщина, несмотря на свои природные различия и особенности предназначения, единосущны как представители человеческого рода. Как учит свт. Иоанн Златоуст, жена Адама *одной с ним природы, достойна его, ничем не ниже его*[3].

Адам и его жена не только единосущны друг другу. В плане богообщения они равны перед Творцом. И первый мужчина, и первая женщина наделены образом и подобием Божиим без каких-либо оговорок или исключений (см.: Быт. 1, 27). Они имеют, по выражению свт. Иоанна Златоуста, *одинаковое достоинство*[4] в очах Божиих и могут достигнуть равновеликих духовных вершин. Свт. Василий Великий изъясняет: *Чтобы никто по незнанию не подумал, что определением человек обозначается только мужской пол, Писание добавляет: мужчину и женщину сотворил их. Жена наравне с мужем имеет честь быть сотворенной по образу Божию. Природа того и другого равночестна, равны их добродетели, равны награды, одинаково и возмездие*[5].

В отношении окружающего мира мужчина и женщина также наделены одинаковыми возможностями и правами. Благословение Божие владычествовать над видимым миром дано и мужу, и жене (см.: Быт. 1, 28).

Богоугодные личные отношения мужа и жены основаны на взаимной любви в Боге. Семейная любовь должна была содействовать их духовному росту. Они призваны были являть эту любовь всему

---

[1] *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение трудных мест Священного Писания. Вопрос 31. – М., 2003. С. 32.

[2] *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Книги Бытия//Творения. Кн. 2. – М., 2001. С. 11.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 15//Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 118.

[4] *Иоанн Златоуст, свт.* Восемь слов на Книгу Бытия. Слово 4 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 2. – СПб., 1898. С. 743.

[5] *Василий Великий, свт.* Слово об устроении человека (первое) // ЖМП. 1972, № 1. С. 37. Ср.: *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом 1 // Творения: В 5 т. Репринт. Т. 1. – М., 1993. С. 182–183.

тварному миру. По мере появления детей и умножения человечества взаимная семейная любовь должна была прообразовывать тайну любви Божественной Троицы. Для этого Адам, жена его и их дети должны были вместе восходить к Богу. Конечно, здесь возможны были и искажения. Самое опасное из них – вытеснение любви к Богу супружеской любовью.

Несмотря на равновеликие достоинство и дарования, муж и жена в рамках семьи имели от Бога разные предназначения, каждый свое. Их взаимные отношения должны были соответствовать замыслу Божию: муж – глава семьи, жена – его помощница (см.: Быт. 2, 18, 20–24), причем не только в семейной жизни, но во всех делах, порученных ему Богом. Нарушение этого древнего принципа приводит к разрушению семьи или ее неполноценному существованию.

Каждый мужчина и каждая женщина как личности абсолютно уникальны в человеческой истории и равно бесценны в очах Божиих. Природные половые различия сказываются на формировании их личностей, придают им характерные черты, но не препятствуют реализовать свой неповторимый богодарованный потенциал.

Брак в раю

Вскоре после создания Адам и Ева получили от Бога благословение на основание семьи и рождение детей: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею* (Быт. 1, 27–28). По сути это было первое и самое великое таинство Брака в истории человечества, так как брачующиеся были совершенно безгрешны, а совершителем таинства был Сам Бог. Православное таинство Брака восстанавливает и реализует это древнее благословение Божие, но при том имеет и свою специфику, связанную со спасением во Христе. Суть таинства Брака как в древности, так и ныне одна – получить благословение Божие на богоугодное прохождение семейной жизни, рождение и воспитание детей. Поэтому нет основания сомневаться в том, что первый брак был заключен в раю. В Новом Завете при разъяснении смысла брака Господь наш Иисус Христос неоднократно цитирует именно первые главы Книги Бытия (см.: Мф. 19, 4–6; Мк. 10, 6–9).

Однако в святоотеческих творениях встречаются высказывания о том, что брака в раю не было. Например, свт. Афанасий Александрийский говорит: *Первоначальным намерением Божиим было, чтобы мы рождались не чрез брак и тление, преступление же заповеди ввело брак вследствие беззакония Адама, то есть вследствие уклонения от данного ему*

Богом закона[1]. Свт. Иоанн Златоуст повторяет эту же мысль иначе: *После преслушания, после изгнания из рая, — тогда начинается супружеское житие. До преслушания (первые люди) жили как ангелы, и не было (речи о) сожитии. И как это могло быть, когда они свободны были от телесных потребностей? Таким образом вначале жизнь была девственная; когда же по беспечности (первых людей) явилось преслушание и вошел (в мир) грех, девство отлетело от них, так как они сделались недостойными столь великаго блага, а вместо того вступил в силу закон супружества*[2] и др. Как понимать эти высказывания святых отцов в сравнении с тем, что написано в Книге Бытия (1, 28)?

Смысл слова «брак» в современном употреблении и в древности существенно различается. В наши дни брак понимается как сознательный семейный союз мужчины и женщины. Рождение детей — естественный плод брака, но на этом его аспекте акцент часто не делается, и подразумевается, что брак в принципе возможен и без детей. В древности же смысл слова «брак» был жестко сопряжен с деторождением — это касается не только ветхозаветных времен, но и новозаветных вплоть до начала XX века. Отсутствие детей воспринималось с глубокой скорбью, и люди вымаливали их у Бога как великую милость. Брак без детей был почти немыслим. В наши дни люди спокойнее относятся к бездетности, а иногда и искусственно провоцируют ее, чтобы дети не мешали наслаждаться друг другом. Конечно, есть и сейчас семейные пары, которые тяжко скорбят о бездетности и горячо молятся, но таких примеров немного. Большинство подобных пар ищут выход не столько в молитвах, сколько в современных репродуктивных медицинских технологиях.

Упоминаемые выше святые отцы понятия «брак» и «деторождение» почти отождествляют. Адам и Ева получили благословение Божие на брак, но не реализовали его в раю — не породили чад, следовательно, и брак их, по мысли указанных отцов, в полноте не состоялся, поэтому в данном смысле брака в раю не было. Более того, свт. Афанасий понятие брака связывает именно со страстным рождением во грехе, возникшем после грехопадения, — *брак и тление*. Понятно, что такого брака в раю не было и быть не могло. Святые отцы также обращают внимание и на то, что слово «брак» в отношении райской совместной жизни прародителей в Священном Писании не употребляется, поэтому и они его в данном контексте избегают.

---

[1] *Афанасий Великий, свт.* Толкование на 50-й псалом//Творения: В 4 т. Репринт. Т. 4. — М., 1994. С. 175.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 18//Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 160–161. Подобных высказываний у св. Иоанна Златоуста много.

Деторождение в раю

Поскольку Божие благословение на рождение детей дано было первой семейной паре до грехопадения, значит, и возможность для этого существовала изначально. Вопрос о чадородии до грехопадения очень сложен. Святые отцы рассуждают на эту тему не много. Однозначно они различают способы деторождения до и после грехопадения.

О способе деторождения до грехопадения отцы говорят как о непостижимом и существенно отличном от нынешнего. И только некоторые из отцов осторожно выдвигали свои предположения на эту тему.

Свт. Григорий Нисский предполагает, что рождение людей в раю могло быть подобно таинственному размножению ангелов: *Если бы из-за греха не произошло с нами никакого извращения и отпадения равночестия с ангелами, то таким же образом и мы для размножения не нуждались [бы] в браке. 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 у людей, умаленных малым чим от ангел (см.: Пс. 8, 6), приумножая естество до меры, определенной советом Создавшего*[1].

Подобная же мысль встречается и у свт. Иоанна Златоуста: *Тьмы тем ангелов служат Богу и тысячи тысяч архангелов предстоят Ему, и ни один из них не произошел по преемству, от родов, болезней чадородия и зачатия. Таким образом Бог тем более мог бы без брака создать людей, как создал Он и первых, от которых произошли все люди... Если бы Адам и Ева, повинуясь заповедям Его, удержались от наслаждения древом (познания добра и зла), не оказалось бы недостатка в способе, как размножить род человеческий. Ни брак без соизволения Божия не может умножить числа существующих людей, ни девство не может повредить размножению их, когда Он желает, чтобы их было много; но Бог соизволил так, как говорит (Писание), из-за нас и вследствие нашего непослушания. Иначе почему брак не явился прежде обольщения? Почему в раю не было соития? Почему прежде проклятия не было болезней чадородия? Потому что тогда это было излишним, а после стало необходимым по причине нашей немощи, как это, так и все прочее: города, искусства, одежды и множество остальных нужд. Все это привлекла и привнесла смерть вместе с собою*[2].

Прп. Иоанн Дамаскин также поддерживает и развивает эту мысль: *Изречение растится и множится не означает непременно размножения через брачное соединение. Ибо Бог мог размножить род человеческий и другим способом, если бы люди до конца сохранили заповедь ненарушенною. Но Бог,*

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 17. – СПб., 1995. С. 58.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* О девстве//Творения: В 12 т. Т. 1. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 308.

по предведению Своему, ведущий вся «прежде бытия их» (Дан. 13, 42), зная, что люди имеют (в будущем) преступить Его заповедь и быть (за это) осуждены, наперед сотворил мужа и жену и повелел: раститеся и множитеся»[1].

Свт. Игнатий (Брянчанинов) недоумевает перед тайной возможного рождения людей в раю, но уверен, что после грехопадения способ рождения существенно изменился: *Мы не видим образца, по которому могли бы объяснить размножение рода человеческого до его падения от мужа и жены, 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 попущение Божие, есть горестное следствие нашего падения, есть знак отвращения Божия от нас. Мы уже рождаемся убитые грехом: «в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя» (Пс. 50, 7). Зачатия в беззакониях и рождения во грехах не может быть установителем Бог*[2]. Свт. Игнатий указывает лишь на некий прообраз райского размножения людей: *Во взятии жены от мужа видим образец бесстрастного размножения рода человеческого до преступления*[3].

Существует мнение, что Господь Иисус Христос в Своем Воплощении явил образ бесстрастного и безболезненного зачатия и рождения, подобный райскому. Но каким бы он ни был, святые отцы говорят о бесстрастности этого способа: *Бог хотел, чтобы люди рождались бесстрастно... не по плотской похоти, но по послушанию Богу*[4]. Они также утверждают, что этот способ был утрачен в связи с грехопадением. Блж. Августин уточняет, что райский способ рождения людей должен был быть сознательным поступком мужа и жены: *Члены приводились бы в движение таким же мановением воли, как и все другие, без страстного волнения, с полным спокойствием души и тела и при полном сохранении целомудрия. Тогда беспокойный пламень не возбуждал бы части тела, а распоряжалась бы ими свободная власть по мере нужды*[5]. На вопрос о том, почему прародители им ни разу не воспользовались, свт. Игнатий (Брянчанинов) отвечает, что их грехопадение совершилось, по-видимому, слишком скоро.

Интересное толкование божественного повеления *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* дает свт. Василий Великий. Он

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 24. – М., 1992.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. – СПб., 1995. С. 27.

[3] Там же. С. 27.

[4] *Паисий Святогорец.* Семейная жизнь//Слова. Т. 4. – М., 2005. С. 67–68.

[5] *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием. Кн. 14. Гл. 26. – Киев, 1882. С. 59.

указывает, что эти слова могут относиться не к деторождению, а к духовному возрастанию человека: «*Раститеся», сказанное всем бессловесным животным, сказано по отношению к совершенству тела, соответственно естественному устройству; а нам словесным — по отношению к внутреннему человеку, по отношению к преспеянию, возводящему к Богу, каков был Павел, вперед простиравшийся, а заднее забывавший (см.: Флп. 3, 13). Сие возрастание есть преуспеяние в благочестивых умозрениях, стремление к большему, беспрестанное желание того, что выше нас, непрестанное оставление позади себя приобретенного благочестия, а неприобретенного всеусильное искание... И так растится возрастанием по Боге, усовершением по внутреннему человеку. Множится — это благословение относится к Церкви. Да не заключается, говорит, богословие в одном или двух лицах, но да проповедуется Евангелие спасения по всей земле. Множится — кто? Те, которые возрождаются Евангелием. Наполните землю: Наполните благими делами плоть, данную вам в служение, глаз пусть наполнится зрением того, что должно; рука пусть наполнится благими делами; ноги пусть ходят для посещения больных, будучи быстры, на что должно; все наши члены пусть наполнятся деяниями по заповедям. Ибо это значит: наполните землю: потому что хотя слова сии сказаны и бессловесным, но в отношении к человеку они имеют особое значение, когда мы неопустительно будем пользоваться тем, что сотворено в нас по образу Божию, и чем мы почтены; поскольку те растут телесно, а мы — духовно, и те наполняют землю через размножение, а мы наполняем сопряженную с нами землю, то есть созданное из земли тело, благими делами*[1].

Разделение на два пола, возникшее по Божию повелению еще в раю, сопровождает людей на протяжении всей земной истории. Коренится оно не в личностях людей, хотя и оказывает влияние на их становление. Разделение это не относится к их богообразности, ибо Бог не имеет в Себе ни мужского, ни женского начала[2]. Но оно содержится в человеческой природе, и даже не во всей полноте естества, но лишь в низшей его части; по словам свт. Василия Великого, *разница лишь в покрове*[3].

Половое различие людей не затрагивает единосущия человеческого рода, ибо два пола — это две формы существования единой

---

[1] *Василий Великий, свт.* Слово об устроении человека (второе)//Христианское чтение. 1841. Ч. 4. С. 8–10.

[2] Если бы пол человека имел личностное основание, то в силу уникальности каждой личности столько бы было и полов, но их только два; более того, в этом случае и животных, и растения нужно было бы признать личностями, ибо они имеют половую разделенность. Если бы пол человека был обусловлен богообразностью человека, то пол был бы один, ибо Бог один, или же пришлось бы признать языческую идею о половой дифференциации в Боге. Подробнее об этом см. *Шмалий Владимир, свящ.* Проблема пола в свете христианской антропологии // Учение о человеке. Материалы богословской конференции РПЦ. — М., 2002. С. 281–286.

[3] *Василий Великий, свт.* Слово об устроении человека (первое)//ЖМП. 1972, № 1. С. 37.

человеческой природы. Однако это не значит, что данное различие не имеет принципиального значения для человека, что свой природный пол можно проигнорировать и жить как носитель противоположного пола, или изменить его по своей прихоти. У каждого пола есть свое, особое предназначение от Бога, которое необходимо реализовать в своей жизни. Жизнь каждого человека должна соответствовать тем исходным божественным дарованиям, которые человек получает при рождении, в том числе и полу. Попытки изменить свой пол или жить, копируя противоположный, — это отвержение божественного дара и извращение Его замысла. Поэтому в Священном Писании такие грехи строго осуждаются (см.: Быт. 19, 1–29; Лев. 18, 22; 20, 13; см. также: Рим. 1, 26–27; 1 Кор. 6, 9; 1 Тим. 1, 10, и др.). Этот вопрос рассмотрен в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви: *Порой извращения человеческой сексуальности проявляются в форме болезненного чувства принадлежности к противоположному полу, результатом чего становится попытка изменения пола (транссексуализм). Стремление отказаться от принадлежности к тому полу, который дарован человеку Создателем, может иметь лишь пагубные последствия для дальнейшего развития личности. Смена пола посредством гормонального воздействия и проведения хирургической операции во многих случаях приводит не к разрешению психологических проблем, а к их усугублению, порождая глубокий внутренний кризис. Церковь не может одобрить такого рода бунт против Творца и признать действительной искусственно измененную половую принадлежность*[1].

Человек как личность, богоугодно реализуя свое предназначение, не скован половой природной ограниченностью. Не утрачивая своей половой определенности, он может достигнуть вершин святости и осуществить в своей жизни слова Священного Писания: *Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28).

❐ Вопросы:

1. *Почему античный миф об андрогинах несовместим с православным учением о человеке?*
2. *Почему Адаму для общения необходимо создание несколько иного человека — жены?*
3. *Как связаны микрокосмичность человека и наличие двух полов?*
4. *В каком смысле говорится, что жена создана в предведении грехопадения?*
5. *Что общего у мужчины и женщины?*

[1] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII. 9.

6. *В чем их различие?*
7. *Как соотносятся понятия «брак» и «деторождение» в святоотеческой традиции?*
8. *Чем, по предположениям святых отцов, деторождение до грехопадения отличается от деторождения после падения?*

- **Задание:**

  Сформулируйте основные принципы богоугодной семейной жизни на основании Священного Писания.

Глава 3

Образ и подобие Божие

3.1. Образ Божий в человеке

Понятие об образе Божием

Исключительным достоянием первозданных людей в отличие от всех иных существ видимого мира было создание *по образу Божию* (κατ' εἰκόνα θεοῦ) (Быт. 1, 27). В связи с этим свт. Василий Великий предлагает такое определение человека: *Человек есть разумное творение Бога, созданное по образу своего Творца*[1]. В силу этого великого дара прародители имели внутреннее единство с Богом. Наличие образа Божия обусловлено тем высочайшим предназначением, которое им предстояло осуществить. Ибо весь тварный мир был дан в удел человеку (см.: Быт. 1, 28), сам же человек призван был стать уделом Божества. Адам и его потомки предназначались, по выражению прп. Макария Великого, стать *престолом* Божиим, местом Его *почивания*[2], а для этого между Богом и Его созданием должно быть нечто общее, позволяющее преодолеть пропасть трансцендентности и жить в единстве; нечто, делающее человека соответствующим своему Творцу. В величайших духовных

---

[1] *Василий Великий, свт.* Беседа первая о сотворении человека «по образу»//Творения: В 2 т. Т. 1. – М., 2008. С. 438.

[2] *Макарий Великий, прп.* Беседа 49, 4//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ, 1994. С. 312.

дарованиях первозданного человека проявляется образ Божий, но в чем суть образа Божия – это сложный вопрос.

В творениях святых отцов встречается бесчисленное множество высказываний о богообразности человека, но при общей схожести они чаще всего не тождественны по смыслу. Где-то речь идет об уме человека, в другом случае о бессмертии, где-то о душе, о совести, о творчестве и т. д. Многие исследователи данного вопроса отмечают эту особенность святоотеческих рассуждений[1].

У святых отцов нет определения понятия «образ Божий». Они намеренно уклоняются от каких-либо дефиниций, ибо непознаваемый в Своей сущности Бог и в Своем образе сохраняет непознаваемость, как учит свт. Григорий Нисский: *Образ Божий в человеке, поскольку он образ совершенный, постольку он и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью*[2]. Следовательно, «образ Божий» невозможно точно определить словами, ибо Бог и все божественное не вмещается в тварные категории.

Но как работать с понятием, которое не фиксируется в человеческом слове? Возможно ли такое? В богословии – возможно. Ведь и другие понятия, связанные с бытием Божиим (святость, вечность, бессмертие и др.), не подлежат строгим определениям, но это не препятствует их употреблению.

Бог непостижим по сущности, но познаваем в Своих действиях (энергиях), и потому богопознание возможно. Образ Божий также непостижим по сущности, но это не лишает нас возможности познавать проявления богообразности в человеке и на этом основании делать суждения о самом образе Божием. Этим путем и шли святые отцы. Они выделяли среди черт образа Божия лишь некоторые (ум, духовность, бессмертие, владычество и т. д.) и на этих примерах строили свои рассуждения, часто переходя к общим выводам о богообразности человека. Но это не значит, что для них образ Божий – только ум человека, или только его свобода, или бессмертие. Никто из отцов не отождествлял **проявления** богообразности в человеке с **сущностью** самого образа Божия. Ибо понятно, что если даже перечислить и обобщить все проявления богообразности, суть ее не раскроется, ибо сущность любого объекта проявляется, но не исчерпывается в наблюдаемых феноменах.

---

[1] В. Н. Лосский пишет: *Если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека* (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. С. 87–88). Протопресв. Василий Зеньковский отмечает: *За вычетом нескольких общепризнанных толкований, святоотеческое учение об образе Божием до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнуто единомыслие* (Судьба Халкидонского вероопределения//Православная мысль. Вып. IX. – Париж, 1953. С. 118).

[2] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 11//PG 44, 153D–156B, особ. 156AB.

В связи с этим в православном богословии существует важное методологическое различение: 1) **образ Божий** — богодарованное, неопределяемое в словах начало в человеке, отличающее его от всех других существ видимого мира[1]; 2) **проявления** (**черты**) образа Божия в человеке — наблюдаемые феномены богообразности человека, которые указывают, что человек в определенной степени обладает божественными свойствами. *Сотворенное по образу,* — говорит св. Григорий Нисский, — *конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному, и бесплотное — бесплотному, свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом, — напротив того, какими чертами в несозданном естестве отличается Первообраз, с теми же самыми созданная природа показывает нам образ, и, как часто в малом осколке стекла, когда случится лежать ему под лучом, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в каком объеме круг его вмещает в себе малость осколка, так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых этих свойств Божества*[2].

Поскольку Бог есть высшее Благо, то Его образ в человеке всегда имеет положительную нравственную направленность. Он не может быть уничтожен, его невозможно переориентировать и сделать нравственно негативным, можно лишь ослабить его влияние в человеке через совершение грехов. Поскольку человек тварен, то и изменчив, потому и черты образа Божия в нем изменчивы, могут возрастать и деградировать, употребляться как во благо, так и во зло. Локальное развитие черт образа Божия в человеке (личность, ум, творчество, свобода и т. д.) еще не означает, что в нем раскроется полнота божественного образа. Первичным является образ Божий, поэтому жизнь в соответствии с этим высочайшим даром позволяет реализовать потенциал человека, и в этом случае все черты его богообразности раскрываются в соответствии с замыслом Божиим.

В самом общем виде можно сказать, что для святых отцов **образ Божий — это богодарованное начало, позволяющее человеку жить в единстве с Богом и наделяющее его божественными свойствами**. «Божественность» человека — по сути и есть образ Божий. Свт. Григорий Нисский учит: *Если человек для того и приходит в бытие, чтобы*

[1] Вопрос о богообразности существ невидимого мира — ангелов — большинством святых отцов решается положительно, поскольку в жизни ангелов наблюдаются все основные проявления образа Божия, которые есть и у человека (ум, бессмертие, свобода, личность и т. д.). О богообразности ангелов прямо свидетельствовал прп. Иоанн Дамаскин: *Создатель и Творец ангелов, приведший из не сущего в бытие и создавший их по образу Своему, бестелесными по естеству...* (Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 3). Св. Анастасий Синаит и св. Григорий Палама уточняли, что богообразность ангелов несколько отличается от человеческой, поскольку люди имеют тела, а ангелы бесплотны.

[2] *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении. Разговор с сестрою Макриною//Догматические сочинения. Т.1. – Краснодар, 2006. С. 107.

сделаться причастником божественных благ, то по необходимости устраивается таким, чтобы ему быть способным к причастию благ. Как глаз по причине естественно скрытого в нем луча бывает в общении со светом, врожденной силой привлекая ему сродное, так необходимо было в естестве человеческом срастворитьсяся чему-то сродному с Божеством, чтобы сообразно с этим желать ему свойственного... Человеку, приведенному в бытие для наслаждения божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен. Поэтому-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью, и всеми боголепными благами, чтобы по причине каждого из этих даров иметь ему вожделение свойственного. Поскольку же в числе благ, свойственных естеству Божию, находится и вечность, то надлежало, без сомнения, естеству нашему по устройству своему не быть лишенным удела и в ней и иметь в себе бессмертие, чтобы по врожденной ему силе могло познавать превысшее Существо и желать вечности Божией. Это и Книга Бытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию. Ибо в этом подобии по образу заключается, конечно, исчисление отличительных черт Божества, и к такому учению близко то, что исторически рассказывает об этом Моисей, в виде повествования предлагая нам догматы[1].

Для выявления богообразных свойств в человеке можно использовать способ, предложенный свт. Василием Великим: *Давайте исследуем то, что относится к Богу, и мы познаем то, что касается нас, а именно, что мы не имеем образа Божия, если понимать его в телесном смысле... смертное не может быть образом бессмертного...*[2] То есть если рассматриваемое свойство человека имеется в Боге и отсутствует в неразумном тварном мире, то это одно из проявлений образа Божия; если же его нет в Боге, но оно присутствует в тварных существах, не имеющих образа Божия, то это свойство тварной природы. Например, Бог не имеет тела, но тварный мир состоит из тел, следовательно, наличие тела – не свидетельство богообразности. Другой пример: Бог обладает свободой, но весь тварный неразумный мир детерминирован; следовательно, свобода – один из признаков богообразности человека. Конечно, при использовании этого способа необходимо учитывать его условность, ибо образ Божий накладывает свою печать на все элементы человеческой природы, в том числе и на тело, поэтому у святых отцов встречаются высказывания о богообразности всего человека. Однако когда речь заходит о конкретных свойствах, то, как правило, можно произвести указанное различение тварных и богообразных свойств.

Важнейшие черты образа Божия в человеке: личность, свобода, бессмертие, творчество, владычество, ум, духовность, совесть, любовь, добродетельность, стремление к совершенству и др. (см. рис. 8 на стр. 449).

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Гл. 5. – Киев, 2003. С. 76.

[2] *Василий Великий, свт.* Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Творения: В 2 т. Т. 1. – М., 2008. С. 434.

Особенности образа Божия в человеке

Чтобы приблизиться к уяснению понятия «образ Божий», свт. Григорий Нисский предлагает пример с зеркалом: *Зеркало, когда устроено искусно и сообразно с потребностью, тогда на чистой своей поверхности в точности показывает черты видимого в нем лица; то же произошло и с душою; приготовив себя сообразно с потребностью и отринув от себя всякую вещественную скверну, она отразила в себе чистый Образ ничем не поврежденной Красоты*[1].

При изучении феномена зеркального отражения можно сделать несколько важных наблюдений.

1. Человек отражается в зеркале, и это отражение правомерно считать образом человека.

2. Зеркальное отображение имеет двойную принадлежность: конкретному человеку и конкретному зеркалу.

3. Отражаясь в зеркале, человек не утрачивает чего-либо в своей природе, но и не приобретает. Даже если зеркал будет множество, отражаясь в них, человек остается неизменным.

4. При отражении человека природа зеркала также не изменяется. Отражение — реальное явление, но оно не есть часть природы зеркала.

5. В разных зеркалах один и тот же человек отражается по-разному в силу уникальных свойств каждого зеркала (кривизна, неровности, шероховатость, качество отражающего слоя и т. д.).

Но человек может не только отражаться, но и отражать, то есть быть в определенном смысле зеркалом для Бога. И тогда в отношении образа Божия в человеке справедливы и все нижеперечисленные соображения.

1. Каждого человека можно уподобить духовному зеркалу, в котором отражается Бог. Отражение Бога в человеке — это и есть образ Божий.

2. Образ этот принадлежит Богу, так как это Его «отражение» (как и мы, смотрясь в зеркало, говорим: «это я»). В то же время отображение Бога в человеке принадлежит и человеку, ибо именно человек есть носитель образа Божия. То есть образ Божий имеет двойную принадлежность.

3. Отражаясь в человеке, Бог не утрачивает чего-либо в Своей природе и не приобретает: несмотря на то что людей необозримое множество, отражаясь в них, Бог остается неизменным.

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 15//Творения: В 8 ч. Ч. 3. — М., 1862. С. 381.

4. Отражение Бога в человеке не устраняет его тварности, не изменяет онтологический статус человеческой природы, то есть она всегда остается человеческой даже при восхождении на высшие ступени святости. Образ Божий – реальное явление, но он не есть часть природы человека; это ни дух, ни душа, ни тело, но высочайший божественный дар.

5. В каждом человеке Бог отражается неповторимым образом, в силу уникальных свойств каждой личности. О личности еще пойдет речь далее, а пока важно зафиксировать, что понятия образа Божия и личности взаимосвязаны, но не тождественны. Образ Божий является онтологическим основанием человеческой личности, поэтому развитие личности при игнорировании богообразности человека приводит к ее повреждению.

Итак, образ Божий – это богодарованное начало в человеке, которое не определимо в тварных категориях, поскольку ниспослано каждому человеку от неописуемого словом или мыслью Бога. Однако на основании Предания Православной Церкви об образе Божием можно сказать следующее.

1. Образ Божий в человеке позволяет преодолеть пропасть трансцендентности между Творцом и творением, ибо именно по причине своей изначальной богообразности люди способны познавать Бога и вступать в общение с Ним.

2. Образ Божий является онтологическим основанием для общения человека с другими личностями: Богом, ангелами и людьми.

3. Образ Божий является сущностной характеристикой человека и отличает его от всех иных созданий в чувственном мире.

4. Образ Божий, реализовавшись в каждом конкретном человеке при рождении, далее уже неуничтожим. Он не может быть устранен личным грехом или «похищен» смертью. Свою богообразность человек не утрачивает и после смерти, и даже в аду: *Самое существо души нашей – образ Бога. И по падении в грех душа пребывает образом! И ввергнная в пламень ада душа грешная, в самом пламени ада, пребывает образом Божиим! Так научают святые отцы*[1].

5. Образ Божий является внутренним духовно-положительным полюсом в жизни человека, указывающим на Первообраз и возводящим к Нему. При чистоте образа Божия человек становится удобопреклонным к добру.

6. Энергийный аспект: образ Божий определяет способ существования человека, позволяющий ему участвовать в божественной жизни; он не является формальным атрибутом человеческого

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. 2. – М., 1998. С. 130.

существования, но имеет внутреннюю благодатную преображающую силу. Он воздействует на человека, формирует его и призывает ко благу (например, через голос совести). *Язычники, не имеющие закона, по природе законное делают; 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).

7. Сила образа Божия может быть значительно ослаблена греховной безобразной жизнью и, наоборот, воссоздана через Крещение, покаяние и доброделание.

8. Наличие образа Божия усматривается в божественных качествах или высших проявлениях человека. Они именуются чертами (проявлениями) образа Божия. Однако эти черты и сам образ Божий — не одно и то же, подобно тому как свет и тепло есть проявления (качества) солнца, но сами по себе солнцем не являются. Черты эти обнаруживаются в человеке настолько, насколько он живет в соответствии с волей Божией.

9. Человек, живущий в соответствии с образом Божиим, преображается и совершенствуется; этот процесс именуется достижением подобия Божия.

10. Образ Божий, запредельный для телесных чувств, слова и разума, можно увидеть в другом человеке посредством христианской любви. Любовь к человеку в истинном, евангельском смысле есть стремление к самому ценному в нем — к образу Божию, поэтому любовь к Богу и к ближнему — по сути два проявления единого стремления к Богу. В себе же самом человек может узреть образ Божий через покаяние.

11. Как отражение в зеркале не есть часть природы зеркала, так и образ Божий — не часть человеческой природы, но неотъемлемое свойство человека. Образ Божий не заключен в какой-либо части человеческого естества, но принадлежит всему человеку в целом: *Не должно определять или усиливаться открыть, в какой части заключается образ Божий, но надобно признать, что образ Божий находится вообще в человеке... Надобно верить, что образ Божий находится в человеке, и притом во всем человеке*[1].

12. В каждом человеке образ Божий реализуется неповторимо по причине уникальности человеческих личностей.

Поскольку Бог есть Троица, то и в человеческой богообразности святые отцы усматривают тройственность: *В человеке есть ум, слово*

[1] *Епифаний Кипрский.* Панарий, или Против ересей. Ересь 70 // Творения. Ч. 4. — М., 1880. С. 242–243.

и дух, — пишет св. Григорий Синаит. — *И ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге и сами по себе. Ум говорит посредством слова, а слово проявляется посредством духа. По сему примеру человек носит в себе слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем свое по образу Божию создание. Ум — Отец, Слово — Сын, Дух Святой — Дух, как учат богоносные отцы о Едином в трех Лицах Боге*[1].

В святоотеческой традиции можно встретить мысль, что в строгом смысле Образом Божиим является именно Сын Божий, а каждый человек создан по образу Сына Божия и является образом Образа, то есть слово «образ» относится ко второй Ипостаси Пресвятой Троицы, а выражение «по образу» — к человеку. Данное различение представлено в Священном Писании в Посланиях апостола Павла. Он говорит о Сыне Божием как образе Отца (см.: 2 Кор. 4, 4; Флп. 2, 6; Кол. 1, 15; Евр. 1, 3) и о людях как подобных образу Сына: *Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братиями* (Рим. 8, 29). Отсюда святые отцы (особенно представители Александрийской богословской школы) делают вывод, что люди сотворены не просто по образу Божию, но именно по образу второй Ипостаси Пресвятой Троицы — Сына Божия, поэтому для спасения людей и воплотился именно Он, а не Отец или Святой Дух: *Посему и явилось само Слово Божие, чтобы, будучи образом Отца, могло Оно воссоздать человека, созданного по образу*[2].

Нравственные следствия

Поскольку все люди имеют образ Божий, то каждый человек достоин почтения вне зависимости от личных и нравственных качеств. Когда вы видите брата или сестру, вы видите Бога, говорит Климент Александрийский. Другой аскет и подвижник — св. Нил Синайский — учит: после Бога мы должны почитать каждого человека как Самого Бога.

Однако почтение к человеку не может быть культом человека, ибо самое ценное в человеке — образ Божий — ему не принадлежит. Он получил его от своего Создателя, и это сокровище может проявить свою силу лишь в той мере, в какой человек живет в единстве с Богом. В этом видится великая премудрость Божия: своей высшей ценностью, если ее правильно понимать, человек не может возгордиться, подобно тому как зеркало не может тщеславиться отражением красивого лица.

---

[1] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 31//Добротолюбие. Т. 5. — М., 1998. С. 203.

[2] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова... //Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 208.

Православное учение о человеке как образе Божием принципиально отличается от пантеистической идеи о человеке как божестве, согласно которой «Бог есть я и я есть Бог». Если в Православии перед человеком открывается бесконечная перспектива совершенствования, ибо, имея сродство с Богом, он при этом от Него сущностно отделен и ему есть куда стремиться, то в пантеистических учениях человек подвергается тяжелейшему искушению от гордости. Помысл о себе как об эманации божества порождает самомнение, искажает понимание о собственной греховности, создает иллюзию совершенства, порождает ложную аскетику. Подобное искушение не выдержали первозданные люди в раю, когда диавол предложил им нарушить заповедь Божию, чтобы стать богами. Тем более не способен справиться с этим искушением современный человек, расстроенный грехом. Учение о человеке как образе Божием является одной из граней, принципиально отделяющих христианство от пантеистических религий.

❐ Вопросы:

1. *Зачем человек создан по образу Божию?*
2. *Почему столь известное понятие «образ Божий» не имеет четкого определения в святоотеческом наследии?*
3. *Как соотносится образ Божий с его проявлениями в человеке? Укажите основные проявления образа Божия.*
4. *Как взаимосвязаны образ Божий и природа человека?*
5. *Каковы основные положения православного учения об образе Божием в человеке?*

○ Задание:

Найдите и приведите десять святоотеческих высказываний об образе Божием, где он описан через одно или несколько его проявлений.

3.2. Личность

Жили три монаха. Они были строгими подвижниками, выполняли монашеский устав, но этого им было мало. Они стремились к совершенству, поэтому договорились разойтись на некоторое время и испробовать другие виды христианского подвига. Прошло время, и они вновь собрались вместе. Один сказал: «Я всегда сострадал больным людям и посвятил себя служению им. Ухаживал за ними, не боялся ни зараженных, ни прокаженных. Но сколько я ни трудился, не нашел душевного покоя, ибо болезням людей нет конца».

Другой сказал: «Меня всегда угнетала мысль о человеческих ссорах, и я решил примирять людей. Ходил по площадям и рынкам, заходил в дома и тюрьмы, но сколько я ни мирил, вижу, что не способен улучшить жизнь людей, научить их терпеть, прощать, любить. Я устал и не знаю, что мне делать». А третий монах молча взял котелок, зачерпнул из ручья воду и поставил его перед всеми. Смотрят они в него и видят, что вода мутная, глинистая, плавает в ней всякий сор. Сидят молча и постепенно замечают, что соринки пристали к краям котелка, муть осела на дно, и в зеркальной поверхности воды каждый увидел свое отражение. Тогда третий монах сказал: «А я, братья, ушел в пустыню и там смог увидеть свое лицо».

Древний патерик

Еще в древности было замечено, что человек не сводится к тем природным элементам, которые его составляют: *Человек не есть то, из чего он состоит, как дом не есть тот материал, из которого он построен*[1]. Все люди имеют общую природу, они единосущны друг с другом, но при этом каждый человек уникален во вселенной. Значит, в нас помимо общего всем людям естества есть и таинственное метафизическое (буквально — за-природное) начало, определяющее неповторимость каждого. Первое объединяет, а второе различает людей, не разрушая их природного единства. С определенной долей условности эту мысль можно представить в виде следующей формулы:

реальный человек = общечеловеческая природа + уникальность

Итак, человек больше своей природы, превосходит свое естество. Однако для многих людей рамки естества являются одновременно и границами сознания, поэтому почувствовать и понять свою глубину и избыточность человеку бывает сложно. Именно об этой метафизической сфере нашего бытия, выделяющей каждого из общей массы, пойдет далее речь.

Ряд известных понятий, которыми мы характеризуем окружающий и свой внутренний мир, не имеют однозначной природной обусловленности, однако они весьма значимы для нас, например: красота, истина, добро, гармония, покой, блаженство и др. Эти и подобные им понятия реализованы в тварном мире, но не являются природными элементами тех предметов, к которым относятся. И все же они реальны. Картина художника может обладать подлинной красотой, но выделить ее из картины как отдельный природный объект мы не можем. Это значит, что красота, реализованная в естестве конкретного предмета, по своей сути надприродна, метафизична. Следовательно, у подобных понятий должно быть онтологическое основание, не имеющее тварной природной обусловленности.

[1] *Мелетий Монах.* Elucubratio Syncoptica de Natura Hominis. Cap. 31//PG 64, 1301.

Таким основанием является Бог. Он по Своей сущности пребывает вне тварного мира, но Своими энергиями пронизывает всю вселенную. Указанные понятия и являются именованиями божественных энергий, или свойствами Божиими. Они проникают в человеческую жизнь из иного плана бытия — невещественного, умосозерцаемого. Человек в силу своей богообразности не только способен созерцать эти божественные свойства в тварном мире: красоту, истину, благость, гармонию и т. д., но и сам может создавать нечто благое, истинное, прекрасное.

Итак, образ Божий позволяет человеку созерцать божественные свойства и отчасти реализовывать их в тварном мире. Однако и сам образ Божий, как уже было сказано в предшествующей главе, — это дар Бога. Образ Божий метафизичен, а это значит, что все проистекающие из него свойства и качества человека за-природны. Важнейшим из проявлений образа Божия в человеке является **личность** — понятие в современных гуманитарных науках едва ли не самое важное, но в содержательном плане крайне размытое. Мы попытаемся обозначить в главных чертах богословское содержание данного понятия.

Европейская культура получила личностный, персоналистический импульс и соответствующую окраску именно от христианства, ибо в других религиях и порожденных ими культурах личностное начало в человеке или не осознано как ценность (иудаизм, ислам), или представлено как временная, иллюзорная и случайная структура человека, от которой надо избавиться (индуизм, буддизм).

Обращаясь к Церковному Преданию, мы видим, что многие аспекты христианского учения о человеке возводят нас к ключевому антропологическому понятию **«личность»**. Личность — основная черта образа Божия в человеке, его необходимая онтологическая характеристика. Человек личностен, ибо создан по образу Бога, Который есть Личность. И как Бог в Своей сущности непознаваем для человеческого разума, так и личностное начало в человеке по своей сути покрыто тайной. Архим. Платон (Игумнов) пишет: *В свете догматического учения Церкви личность, как запечатленный в человеке образ Божий, недоступна всеохватывающему и исчерпывающему познанию. Личность не может быть объектом научного изучения в той же полноте и объеме, как предметы внешнего мира. Она всегда остается непостижимой в своей конечной глубинной сущности. В недоступно-сокровенной жизни и в своем проявлении личность всегда пребывает оригинальной, своеобразной, неповторимой и потому единственной во всем мире духовной структурой, не сводимой ни к какой другой бытийной реальности... Личность нельзя объяснить из каких-либо посторонних внеличностных элементов. То, что лично, уже не составимо из чего-нибудь другого, что было бы первичнее личности, не делится ни на что, не разрушается — ни в пространстве, ни во времени... Единственный способ объяснить личность в полной неделимости*

и неразрушимости ее бытийной структуры заключается в признании догматической истины о сотворении ее Богом из ничего[1].

Понятие о человеке как личности свойственно христианскому учению изначально. В Священном Писании ясно показано, что каждый человек воспринимается Богом в его уникальности и несет перед Господом персональную ответственность. С каждым человеком Бог выстраивает личные отношения, которые реализуются в диалоге-общении. В Новом Завете и учении святых отцов тайна человеческой личности раскрывается глубже. Христианское учение описывает личность как самое ценное в человеке. Каждый человек важен для Бога не как элемент тварной природы, но именно как уникальная личность, способная воспринимать благо и дарить любовь.

Термин «личность» вошел в активную богословскую лексику с середины XIX века[2]. Процесс становления термина «личность» в богословии имеет длинную историю и является предметом особых богословских исследований, выходящих за рамки нашего антропологического курса. Укажем лишь, что этот термин связан с греческими терминами «лицо» (πρόσωπον) и «ипостась» (ὑπόστασις), а также с латинским «персона» (persona). В современной богословской литературе слова «лицо», «ипостась», «личность» чаще всего употребляются как синонимы. Однако в разные исторические периоды степень соответствия между словом «личность» и вышеуказанными терминами менялась, и при чтении творений святых отцов это необходимо учитывать, бережно относясь к контексту их высказываний.

В частности, в Священном Предании Церкви понятие личности иногда соотносится со словами «сердце»[3], «владычественное», «ум»[4], «внутренний человек»[5], «самовластие», «дух»[6], «душа». Нередко

---

[1] *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. – СТСЛ, 1994. С. 17–18.

[2] Это нашло отражение в авторитетных догматических курсах и богословских трудах того времени. См., например: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие: В 2 т. Репринт. – М., 1999. С. 185–187. Этот термин постоянно употреблял свт. Феофан Затворник, как и многие его современники.

[3] *Господь сказал Самуилу: Не смотри на вид его и на высоту роста его; Я отринул его; Я смотрю не так, как смотрит человек; ибо человек смотрит на лице, а Господь смотрит на сердце* (1 Цар. 16, 7); *Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной* [*красоте*] *кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом* (1 Пет. 3, 4).

[4] Прп. Марк Подвижник: *Если ты грешишь, то не обвиняй ни тело, ни душу, а ум* (PG. 65, 933). Прп. Антоний Великий: *Ум не есть душа, но дар Божий, спасающий душу. Богоугодный ум течет впереди души и советует ей презреть временное, вещественное и тленное, а возлюбить блага вечные, нетленные и невещественные* (Наставления о доброй нравственности. Гл. 94//Добротолюбие. Т. 1. С. 69). *Душа есть в мире рожденная, а ум выше мира, не рожденный* (Там же. Гл. 136. С. 74).

[5] Апостол Павел: *Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется* (2 Кор. 4, 16; ср.: Кол. 3, 10; Еф. 3, 16; Рим. 7, 22 и др.); апостол Петр: *Сокровенный сердца человек в нетленной* [*красоте*] *кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом* (1 Пет. 3, 4).

[6] Свт. Феофан Затворник: *Душа составляет низшую сторону внутренней жизни, а высшую составляет дух, иже от Бога, богоподобная, равноангельская сила – которая и составляет характеристическую черту человека* (Собрание писем. Вып. 1. – М., 1898. С. 98).

удавалось обходиться и без специальных слов. Приведем лишь один пример. Свт. Василий Великий писал: *В нас есть внутренний человек, и мы в некотором смысле двойные и, сказать по правде, мы есть бытие внутреннее. То, что находится вне (меня), — это не лично я, но это мое. Рука — это не я, но я — это разумное начало души. Рука же — часть человека. Поэтому тело — это орудие человека*[1].

Основные характеристики человеческой личности

Изложим в тезисном виде основные положения православного учения о личности.

1. Личность есть одно из проявлений образа Божия в человеке. Это значит, что она не является элементом тварного человеческого естества, она за-природна, поэтому не описывается в категориях природы. В обыденном языке четко разграничены два уровня отношения к человеку: как к уникальной личности и как к природному существу. О человеке как личности ставится вопрос «**кто**?», а о человеческой природе мы спрашиваем «**что**?». То есть различение личностного и природного аспектов бытия человека заложено и четко представлено в нашей речи. Тем не менее даже в научной среде мало осознается онтологическое основание подобного различения. Личностный и природный аспекты бытия человека взаимосвязаны, но никогда не сливаются, и при рассмотрении многих богословских вопросов требуется четкое осознание этого различия.

2. Личность не существует сама по себе вне конкретной природной субстанции. Она получает бытие вместе с душой и телом человека и им не предсуществует. То есть зачатие и рождение всякого человека относится не только к естеству, но и к личностному началу. Тайна рождения личности не изъяснена в Священном Предании. Думаем, здесь уместна следующая аналогия: как Бог Отец является источником ипостасного бытия Бога Сына и Бога Духа, так в определенном смысле и для богообразных существ Бог Троица есть источник их ипостасного, личностного бытия. Конечно, Божественные Лица и разумные твари получают свое ипостасное бытие различным образом.

Личность, получив от Бога начало бытия, далее неуничтожима, несмотря на все природные изменения, что сообщает каждому человеку вечный, непреходящий смысл жизни.

3. Человеческая личность («Я») не просто пребывает в естестве человека, но в соответствии с замыслом Божиим четко осознает себя «владыкой», «хозяином», «собственником» своей природы, содержит

---

[1] *Василий Великий, свт.* Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Творения: В 2 т. Т. 1. — М., 2008. С. 435.

и формирует ее неповторимым образом. Это выражается в привычных для нас фразах: «мое тело», «моя душа» и т. п. Личность задает уникальный способ существования своей воипостасированной природе, который проявляется как в мелочах (почерк, походка), так и в глобальной духовной перспективе (жизнь с Богом или сближение с падшими духами). Именное личностное начало делает человека узнаваемым в разные периоды его жизни, несмотря на постоянные природные изменения (возрастание, старение, преображение, воскресение).

4. Отношения личности и природы в человеке динамичны и могут принимать разные формы. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Человек как разумное существо скорее управляет природою, чем управляется ею. Поэтому, пожелав чего-либо, он, по произволу, имеет возможность и подавить пожелание, и последовать ему*[1].

В соответствии с замыслом Божиим человек как личность должен овладеть своей природой и усовершенствовать ее так, чтобы она не только ни в чем не препятствовала, но и содействовала осуществлению его предназначения. Предельный идеал в этом для человека — Божественное бытие, где каждая Ипостась обладает всей полнотой единой божественной природы.

Однако возможен и другой тип взаимодействия личностного и природного в человеке. Личность может поработиться своей природе, так что постепенно все более переключается на обеспечение природных потребностей и не реализует свое божественное предназначение. Насколько личность обусловлена природными потребностями, настолько она и **деградирована**. И наоборот, **развитие** личности проявляется во все большем овладении своими природными свойствами и управлении ими. В реальной жизни это выражается прежде всего в способности преодолевать свое хочу (или не хочу) в пользу божественного надо (то есть воли Божией). С этой точки зрения становится ясно, почему православная аскетика формирует полноценную человеческую личность.

Таким образом, не только отношения природы и личности динамичны, но и сама личность оказывается динамичной антропологической категорией. Человеческая личность — живая реальность, она способна как к развитию, так и к деградации, но при всех изменениях ее онтологическая основа остается неизменной и неуничтожимой. Личность всегда сохраняет свою узнаваемость и неповторимость[2].

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 27. — М., 1992.

[2] Протопресв. Василий Зеньковский полагает, что необходимо в человеческой личности различать два уровня ее бытия, изменяемую и неизменную часть, эмпирическую надстройку и богоданный фундамент: *Начало личности непроизводно, невыводимо; если эмпирическое «я» как центр нашего эмпирического самосознания бесспорно питается из социального опыта, то само возникновение эмпирического «я» предполагает более глубокое «я» — данное в непосредственном самосознании*

Поскольку личность предназначена обладать своей природой, то можно сказать, что в определенных пределах она свободна по отношению к ней. Эти пределы расширяются по мере духовного роста человека. Вместе с тем вне природы личность существовать не может[1].

5. В богословии различают понятия личности абсолютной и тварной. Абсолютные личности — это три Божественные Ипостаси — Отец, Сын и Святой Дух; тварные личности — это люди и ангелы. Абсолютные Божественные личности предельно совершенны, неизменны, вечны. Тварные личности призваны к совершенству, изменяемы, имеют начало, но далее неуничтожимы. И после смерти, и в раю, и в аду в человеке сохраняется личностное начало.

6. Личность нуждается в общении с другими личностями, ибо она раскрывается, изменяется и обогащается в диалоге. Диалог — неотъемлемый атрибут личности. В связи с этим человек имеет онтологическую потребность в общении с другими личностями: Богом, ангелами и людьми; по этой же причине он стремится к созданию семьи. Личность жаждет слышать и быть услышанной. Поскольку все личности неповторимы, их общение — это всегда открытие чего-то нового в другом и вместе с тем осознание особенностей своего «Я», которое отличается от «Я» другого. «Он» есть «не Я», обращаясь к нему, говорим ему «Ты». Наибольшее развитие тварная личность получает от общения с абсолютной личностью — Богом. При общении с тварными личностями также возможно обогащение. Однако в этом случае можно усвоить и греховные личностные установки, что еще в древности заметил пророк Давид: *С преподобным преподобен будеши, и с мужем неповинным неповинен будеши, и со избранным избран будеши, и со строптивым развратишися* (Пс. 17, 26–27). Формирование личности с богословской точки зрения есть ее уподобление абсолютной личности, то есть Богу, через добродетельную жизнь.

7. Высшая форма межличностного общения — это любовь. В любви личность всецело отдает себя любимому и в то же время всецело обретает его. В любви двое становятся единством без утраты личностной уникальности. Более того, личность получает возможность раскрыться в новом пространстве — личностном пространстве другого. Посредством любви личность способна познавать и бывает познанной. Любовь — это главное средство для познания личности.

до всякого опыта... Необходимо различать это глубокое «я» как лоно самосознания, как центр духовной жизни, как непроизводный фактор самовидения,– и эмпирическое «я» (Основы христианской антропологии. http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/38280.php).

[1] В связи с этим у В. Н. Лосского есть такое высказывание: *Понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность — свободна от своей природы, она своей природой не определяется. Человеческая ипостась может самоосуществляться только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и порабощает естественной необходимостью* (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. С. 93).

8. По причине метафизичности понятие личности не подлежит формальному определению. Лосский в свое время так охарактеризовал это понятие: *Сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не нечто несводимое или нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об иной природе, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает»*[1].

Данное суждение Лосского можно схематично представить так:

личность = реальный человек — общечеловеческая природа

Таким образом, если мы хотим осознать личностное начало в человеке, то должны как бы не замечать в нем общие для всех людей природные характеристики и увидеть в нем то начало, которое отличает его от других людей, делает его неповторимым.

9. Своеобразие личности более всего раскрывается в диалоге и в поступках, основанных на личном свободном выборе. Личный свободный выбор — исходная точка всякого человеческого поступка. В этих действиях происходит актуализация личности, обнаруживается ее содержание. Например, если человек захотел пить, то это естественное проявление его природы. Но как личность он выбирает напиток и удовлетворяет возникшую естественную потребность (пьет воду, чай, вино...). В поступке человек проявляет свое личностное содержание и принимает на себя ответственность перед Богом, людьми и окружающим миром. На основании совершенного им выбора, принятого решения он будет судим пред Богом.

10. Необходимым атрибутом личности является имя — словесное наименование, которое с ней ассоциируется. Имя — это не личность, оно не содержит в себе личностное начало, но оно позволяет обратиться к личности и вступить с ней в диалог. Имя вторично по отношению к личности. В идеале имя должно содержательно соответствовать именуемой личности. Однако после грехопадения в силу помрачения человеческого сознания люди не способны давать

---

[1] *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. — М., 1995. С. 114. Ранее подобная богословская идея отчасти была обозначена в трудах о. Павла Флоренского: *Ипостась — разумная, личная идея человека, его духовный облик, его лик — утверждается в человеке как начало общее, над-индивидуальное. Это — начало от себя, из себя исходящее, из индивида идущее, отправляющееся от единичного, но в мир распространяющееся и мир собою освещающее. Ипостась, будучи личною, утверждает в личности род и мир, то есть она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обособленности* (*Флоренский Павел, свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. 1977, Т. 17. С. 143).

такие богоугодные имена. И все же общение с личностью происходит посредством имени, пусть даже и весьма произвольного.

Личность без имени — это как дом без адреса или телефон без номера. Слыша свое имя, личность откликается и вступает в диалог с произнесшим его, поэтому человек ответственен за произнесение имени. Предельно внимательное отношение требуется к произнесению имени Божия. Имя Божие — это не Бог, но всякий раз, когда человек произносит Его имя, Бог откликается, чтобы вступить с ним в общение и помочь ему. Таким образом, через молитвенное призывание Божественного имени человек приобщается благодати Божией. Однако если человек не намерен общаться с Господом, но произносит Его имя в праздных разговорах, всуе, то он подлежит ответственности, так как преступает третью заповедь Божию: *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно* (Исх. 20, 7).

11. Именно личность получает от Бога таланты, распоряжается ими и будет отвечать за свой выбор и поступки перед Создателем. В отношении каждой личности Бог имеет Свой неповторимый замысел, который, однако, не является предопределением. В его реализации каждая личность абсолютно свободна и ответственна перед Богом.

Атрибуты личности

Самосознание — способность созерцать самого себя как разумное существо, отличное от других, как неповторимое, неделимое «Я». В определенном смысле личность — это и есть осознающее себя в своей уникальности свободное сознание. Субъективно опознание себя как личности происходит путем рефлексии[1].

Самоопределение — способность осознавать и позиционировать себя в пространстве бытия, наблюдать движение своего «Я» во времени, в истории.

Свобода — независимость личности (даже от Бога) при принятии решений.

Выбор — способность предпочитать, выбирать, принимать решения и реализовывать их.

Вера — способность самоопределяться без опоры на личный опыт, теоретические рассуждения и природные основания.

Ответственность — готовность принимать на себя последствия принятых решений и совершённых поступков.

---

[1] *Самосознание является основным признаком личности в человеке* (*Зеньковский Василий, протопресв.* Основы христианской антропологии. http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/38280.php).

Кроме этого личностную обусловленность имеют большинство категорий из нравственной сферы жизни человека: **добро**, **зло**, **истина**, **справедливость**, **доверие**, **сомнение**, **надежда**, **любовь**, **благоговение**, **страх** и др.

Неотъемлемыми атрибутами личности являются также **творчество**, **владычество**, **бессмертие**, **целостность**, **неделимость**, **уникальность** и др.

Личностная терминология

Итак, в бытии человека ясно выделяются два аспекта — природный и личностный. В связи с этим, излагая учение о человеке, удобно использовать три подхода: личностный, природный и природно-личностный, которым соответствуют три термина — «личность», «индивид» и «индивидуальность».

Личность. О том, как в богословии понимается личность, мы уже говорили достаточно подробно. При употреблении этого термина богословские рассуждения, строго говоря, не должны затрагивать человека в природном плане. Однако соблюсти это условие чрезвычайно сложно. Рассуждая о личности, невозможно проигнорировать природные аспекты жизни человека, но привлекать их следует лишь в той мере, в какой это помогает уяснить уникальность конкретной личности, насколько сама личность проявляет оригинальность через природное бытие. Условно выражаясь, рассуждения о личности должны соответствовать формуле:

личность = конкретный человек (индивидуальность) — общая человеческая природа

То есть, описывая личность, мы должны, игнорируя общие природные характеристики данного человека, выделить его уникальность.

Индивидуальность. Этим термином обозначается конкретный человек, рассматриваемый как целостный природно-личностный субъект, в своем неповторимом своеобразии. При индивидуальном подходе в отличие от личностного человек должен быть описан целостно с учетом как личностных характеристик (самосознание, самоопределение, свобода и др.), так и природных свойств (разум, воля, чувства, телесное устроение и т. д.)[1]. С этой целью вышеприведенную формулу можно представить следующим образом:

индивидуальность = личность + общая человеческая природа

---

[1] *Каждая личность (неотделимая от своей природы) индивидуальна: Понятие индивидуальности относится к единству личности и природы, в их взаимодействии, в их развитии (Зеньковский Василий, протопресв.* Принципы православной антропологии//Цит. по: Русская религиозная антропология: Антология. Т. 2. – М., 1997. С. 440).

Индивид. Так именуется человек, рассматриваемый в общем природном или социальном аспекте как единичный представитель какой-либо однородной группы людей, без учета его уникальных личностных характеристик. Примеры индивидных категорий: человек, мужчина, женщина, студент, покупатель, клиент и т. д. В слове «индивид» нет ничего уничижительного, это один из возможных и правомерных аспектов рассмотрения человека. Обычно при рассмотрении человека как индивида его имя не называют или используют лишь как порядковый индикатор, отличающий одного представителя данной категории от другого – например, в алфавитном списке студенческой группы. Если какое-либо рассуждение не учитывает личностную специфику конкретных людей, то в этом случае люди рассматриваются как индивиды (пример такого высказывания: «для жизни человеку необходимы дом, семья, работа и пища»). В виде формулы понятие об индивиде можно представить так:

индивид = конкретный человек (индивидуальность) — личность

Это значит, что в данном случае мы выделяем общечеловеческие характеристики, объединяющие его с другими представителями интересующей нас группы людей, и игнорируем его личностную специфику.

Священник Павел Флоренский предлагает описывать ключевые состояния человеческой личности с помощью терминов «личина», «лицо», «лик». При этом личность он понимает как богообразный дар, а состояния ее определяет так:

личина – личность, которая живет вопреки своей богообразности;

лицо – личность на пути стяжания подобия Божия;

лик – личность, достигшая подобия Божия в такой мере, что для других ее богообразность становится явной[1].

---

[1] *Лик есть проявление онтологии. В Библии образ Божий различается от Божиего подобия; и Церковное Предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное – онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека как такового, тогда как под вторым – потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, то есть возможность образ Божий, сокровенное состояние наше, воплотить в жизни, в личности и таким образом явить его в лице. Тогда лицо получает четкость своего духовного строения... Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Когда перед нами – подобие Божие, мы вправе сказать: Вот образ Божий, а образ Божий – значит, и изображаемый этим образом, Первообраз его. Лик сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельство этому Первообразу; и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом... Полную противоположность лику составляет слово «личина». Первоначальное значение этого слова есть маска – то, чем отличается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умозрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина* (*Флоренский Павел, свящ.* Иконостас // Богословские труды. Т. 9. 1972. С. 92–93).

Данное терминологическое различение нам кажется очень важным и удобным для описания развития или деградации личности человека.

❐ Вопросы:

1. *Как взаимосвязаны понятия «личность» и «образ Божий»?*
2. *Чем можно обосновать утверждение, что христианство — личностная религия?*
3. *Каковы основные характеристики человеческой личности?*
4. *Как взаимосвязаны личность и природа человека?*
5. *Каким образом происходит развитие и деградация личности?*
6. *Почему личность нуждается в общении?*
7. *Как взаимосвязаны личность и имя?*
8. *Как взаимосвязаны понятия «личность», «индивидуальность», «индивид»?*
9. *В чем различие понятий «личина», «лицо», «лик»?*

○ Задания:

1. *Укажите слова, которыми обозначалось понятие о человеческой личности в Священном Писании и святоотеческом наследии и приведите соответствующие цитаты.*
2. *На основании творений святых отцов, направленных против Евномия, выясните основные положения святоотеческого учения об отношении имени и сущности в Боге и человеке.*
3. *Попытайтесь дать определения тем атрибутам личности, которые были указаны в этой главе, но не раскрыты.*

3.3. Свобода

Понятие о свободе человека

Человек — свободное существо. В этом общеизвестном утверждении присутствует таинственная парадоксальность, послужившая в человеческой истории основанием для бесчисленных недоумений, суждений и стремлений. Каждый человек осознает себя свободным существом изначально, бездоказательно, согласно внутреннему ведению своего человеческого достоинства. Но, и будучи изначально свободным и осознавая себя таковым, человек понимает, что он вместе с тем и несвободное существо. Он привязан к земле, нуждается в пище, воздухе, сне, общении, он зависит от внешних впечатлений, ему нужен Бог... Человеческая свобода антиномична. С древних времен люди ищут разгадку тайны свободы. Она приоткрыта в божественном Откровении.

Истина о человеческой свободе засвидетельствована в Священном Писании в самом начале Книги Бытия. Сразу после создания мужчины и женщины Бог дает им заповеди и призывает соблюдать их (см.: Быт. 1, 26–29). Если бы человек не был свободным существом, то слова Божии были бы лишены смысла. Через всю человеческую историю Бог, вступая в общение с человеком, открывает ему Свою волю, призывает исполнить ее, предупреждает о последствиях пренебрежения Его словом и предлагает ему самоопределиться. Очевидно, что нельзя призывать к чему-либо несвободное существо — оно способно исполнить лишь то, к чему предопределено. Но в чем суть свободы человека — это вопрос непростой[1].

Адам сотворен по образу Божию, и свобода (ἐλευθερία) — это одно из проявлений его богообразности. Свобода человека есть тварное подобие свободы Бога. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: *Человек сотворен по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божие естество по природе имеет способность свободного выбора и хотения, — то, следовательно, и человек, как образ Его, по природе имеет способность свободного выбора и хотения*[2]. Но что есть божественная свобода?

Бог совершенно независим в Своем бытии и действиях от иных существ или иного бытия. В Нем нет ничего вынужденного.

---

[1] Интересная богословская работа на эту тему: *Рафаил (Карелин), архим.* Векторы духовности. Свобода. — М., 2003. Он пишет: *Свобода — это возможность и право человека принимать решения, исходя из внутренних побуждений, которые могут быть интеллектуальными, чувственными или грубо инстинктивными, то есть возможность осуществлять свои желания, реализовывать во внешнем мире свое «я»... Христианство указывает нам, в чем свобода. Она — в возможности человека следовать своему главному призванию и осуществлять вложенный в него потенциал — образ и подобие Божие* (С. 118–119).

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 14. — М., 1992.

Он Сам — причина и условие Своего существования. Однако Его абсолютная свобода не является хаотичным произволом. Он употребляет Свою свободу в соответствии со Своими благими целями. Бог, будучи абсолютным Благом, реализует Свои замыслы в тварном мире, и в творении блага у Него нет препятствий[1].

В соответствии с замыслом своего Создателя первозданный человек обладал богоподобной свободой. Имея непрестанное личное общение с Богом и ведение Его благой воли, Адам мог беспрепятственно осуществлять замысел Божий, приобщаться истине и творить благо. Он не имел никаких внутренних или внешних препятствий к доброделанию. В сотворенном мире ему не препятствовали ни силы природы, ни тление, ни смерть, ни пространство, ни стихии мира[2]. Когда Адам творил благо, его свобода была богоподобной.

Однако свобода человека в отличие от абсолютной свободы Бога является условной. Если человек сознательно и свободно стремится к осуществлению воли Божией, то он получает для этого и благодатные силы, и возможности; если же его выбор отклоняется от воли Божией, то и возможности для реализации уменьшаются в той степени, насколько намерение противоречит воле Божией, вплоть до того что оно может стать неосуществимым — Бог не допустит. Но, даже став богоборцем, человек своей свободы не утрачивает. Он всегда способен свободно и сознательно самоопределиться. Когда же человек приступает к реализации своего намерения, то сразу проявляется духовная сущность принятого им решения, которое он или воплощает в жизнь с помощью Божией, или же пытается осуществить вопреки таковой, пользуясь поддержкой диавола.

В первозданном мире тварная природа содействовала всем благим намерениям еще не согрешившего Адама. Творить добро было легко, а для совершения зла необходимо было преодолевать сопротивление природы, для злонамеренной жизни она была непригодна. После грехопадения ситуация полностью изменилась в противоположную сторону. Природа стала удобопреклонной ко злу, поэтому грешить стало легко и как бы естественно, а творить добро чрезвычайно сложно, преодолевая сопротивление поврежденного естества, о чем замечательно говорит апостол Павел: *Знаю, что не живет во мне, то есть*

---

[1] Благо — это не синоним субъективного добра, это не то, что для нас хорошо. Абсолютное Благо — это Бог, для человека же творить благо — значит исполнять волю Господню. Часто субъективные представления о добре не соответствуют понятию благо. В Священном Писании и истории Церкви тому есть множество свидетельств, например, жертвоприношение Авраама, когда он был готов принести в жертву Богу своего сына Исаака. По человеческим понятиям этот поступок есть зло, но по сути он был истинным благом, ибо являлся исполнением воли Божией.

[2] См.: *Макарий Великий, прп.* Слово 4. Гл. 3 // Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 384.

в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха (Рим. 7, 18–25).

Блж. Августин выделяет в человеческой свободе два аспекта: свободу хотеть и свободу мочь, то есть свободу личных желаний и свободу действий. Прп. Максим Исповедник различает свободу хотеть вообще и хотеть так или иначе. В полемике с монофелитами[1] он подробно раскрывает эту тему[2]. Прп. Иоанн Дамаскин так излагает святоотеческое учение: *Должно знать, что о свободе говорят в различных смыслах: иначе — в отношении к Богу, иначе — в отношении к ангелам, и (еще) иначе в отношении к людям. Ибо в отношении к Богу (это слово должно быть понимаемо) в значении вышеестественном. В отношении к ангелам — так, что выполнение следует непосредственно за склонностью и совершенно не допускает промежутка времени. Ибо в самом деле, имея свободу по природе, ангел пользуется ею беспрепятственно, не испытывая ни противодействия со стороны тела, ни нападения совне. В отношении же к людям — в том смысле, что по времени склонность мыслится прежде выполнения. Ибо хотя человек и свободен, и свободу имеет по природе, однако же имеет и приражение со стороны диавола, и (противодействующее) движение тела*[3].

Обобщая мысль отцов, можно сказать, что свобода (ἐλευθερία) понимается ими в двух аспектах.

1. Свобода личности (αὐτεξουσιότης) — это способность личности сознательно самоопределяться, делать выбор (προαίρεσις) и принимать решение (κρίσις), не подчиняясь внешнему принуждению или воздействию, но исходя из внутренних побуждений своего «Я». Свобода личности — неотъемлемый дар Божий; она была, есть и будет у всех людей, и в этом смысле человек всегда, в любой ситуации остается свободным существом. Даже если человек распоряжается своей свободой небогоугодно, Бог ее не отнимает, *ибо дары и призвание Божие непреложны* (Рим. 11, 29). Отнять эту свободу невозможно никому, поэтому-то Бог и вправе судить людей за все их поступки, слова и намерения. Свт. Григорий Нисский пишет: *Итак, поскольку в этом и состоит отличительное свойство свободы, чтобы желаемое избирать*

[1] О монофелитах см. настоящее издание. Ч. 3. Гл. 1. 2.

[2] См.: *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром//PG 91, 289, 292.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 14. — М., 1992.

свободно, то виновник для тебя настоящих зол — не Бог, устроивший естество нерабственное и независимое, но неразумие, вместо хорошего избравшее худое[1].

2. Свобода природная — это возможность беспрепятственно реализовать свой свободный личный выбор. Бог — единственное существо, Которое абсолютно свободно и в личностном, и в природном аспекте. Человек в этом плане всегда ограничен, ибо он есть тварное существо. Однако степень ограниченности зависит от меры его святости: чем более свободная воля человека склоняется к осуществлению воли Божией и отождествляется с ней, тем более он имеет возможностей в плане реализации своей личной свободы, и наоборот. Климент Александрийский говорит, что для человека совершенного во Христе желание и делание неразрывны, поэтому он свободен, ибо у него нет ничего, что он желал бы и не мог осуществить: *Желать и мочь* (у совершенного. — *В. Л.*) — *это одно и то же. К этому приходят через упражнение и очищение. А другие* (несовершенные. — *В. Л.*), *хотя и не могут, но имеют желание*[2].

Природная свобода обретается только в Боге. Она есть дар благодати. Эту идею кратко и ясно формулирует апостол Павел: *Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3, 17). Полная утрата природной свободы будет в аду после Страшного Суда, где человек, не лишившись личной свободы, совершенно бессилен осуществить свои намерения, и это станет одной из причин вечных мучений.

Человеку естественно стремиться к свободе, но после грехопадения его представление о ней исказилось. Диавол это стремление человека направил к ложной цели — к **свободе греховной** — возможности беспрепятственно удовлетворять свои греховные страсти. Такая свобода порождает духовное рабство. Происходит это порабощение потому, что человек воспринимает свои греховные стремления не как что-то внешнее и противоестественное, но наоборот — как принадлежность своей личности и считает, что без их удовлетворения он как личность не состоится, не будет обладать полнотой бытия и свободой. Такое состояние — одна из сильнейших иллюзий падшего сознания. Отказ от греха в этом случае кажется чем-то страшным, граничащим с саморазрушением. Вот почему Господь Иисус Христос, призывая Своих учеников к добродетельной жизни, призывает их к самоотвержению: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?* (Лк. 9, 23–25). По духовной

[1] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Гл. 5. — Киев, 2003. С. 76.
[2] *Климент Александрийский.* Строматы. Кн. 2//PG 8, 1016.

слепоте человек часто думает, что стремится реализовать себя как свободную личность, но на деле лишь удовлетворяет свои греховные желания, тем самым все более подчиняя себя закону греха и смерти, разрушая свою природу и делаясь рабом диавола (см.: Евр. 2, 14–15). Часто люди, возвышенно рассуждающие о свободе и стремящиеся к ней, обнаруживают в итоге, что стремились к свободе греховной.

Освобождение от рабства диаволу и возвращение истиной свободы начинается с исполнения заповедей Божиих, что прозревали еще ветхозаветные пророки: *Буду ходить свободно, ибо я взыскал повелений Твоих* (Пс. 118, 45). Жизнь по воле Божией просвещает ум и сердце человека, очищает его сознание от иллюзий, восстанавливает его природу и дарует истинную свободу. Господь Иисус Христос, победив диавола и разрушив закон греха и смерти, вновь открыл согрешившему человечеству путь к осуществлению истинной свободы. К Своим ученикам Он обращается: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8, 31–36). Господь восстановил закон свободы, поэтому апостол Павел говорит: *Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим. 8, 2. Ср.: Иак. 1, 25; 2, 12).

Православные подвижники на опыте познали вкус истинной свободы в Боге. Прп. Силуан Афонский свидетельствует: *Мучимся мы все на земле и ищем свободы, но мало кто знает, в чем свобода, где она... Я познал, что она у Бога, и от Бога дается смиренным сердцам, которые покаялись и отсекли свою волю перед Ним. Кающемуся Господь дает мир Свой и свободу любить Его... Где прощение грехов, там свобода совести и любовь, хотя бы и малая... Благодать Святого Духа... дает душе мир и свободу умом и сердцем быть в Боге... Когда Дух Святой прощает нам грехи, тогда получает душа свободу молиться Богу чистым умом; тогда она свободно созерцает Бога и в нем бывает покойна и радостна. И это есть истинная свобода. Без Бога не может быть свободы, потому что враги колеблют душу плохими помыслами... Полнота освобождения приходит, когда преодолена смерть*[1].

Возвращение истинной свободы в человеке начинается с освобождения его духа. Он получает возможность беспрепятственно общаться с Богом (отсюда и наименование – духовная свобода). Архим. Софроний (Сахаров) так описывает подобное состояние: *Свобода – это качество духа, ибо и тело, и душа в своем существовании обусловлены естественными законами, да еще и приобретенными греховными навыками*

[1] *Силуан Афонский, прп.* Жизнь и поучения. – М., 1991. С. 311–312.

(страстями), дух же не имеет такой онтологической подчиненности, он «не обязан» подчиняться телесным и душевным потребностям, и если подобное имеет место в жизни конкретного человека, то это следствие личного греховного самоопределения — самоопределения в рабство диаволу. Если человек своим духом устремляется к Богу, то он получает от Бога дар духовного освобождения — возможность беспрепятственно любить и творить благо вне зависимости от своих душевных и телесных состояний, свойств, качеств, способностей. Господь дарует это освобождение обязательно, ибо Он ждет этой любви, а любить способен только свободный человек[1]. По мере духовного роста освобождение постепенно даруется душе и телу, которые в гораздо большей степени обусловлены внешним миром.

Свобода и ответственность

Свобода — это великий дар и призвание, но осуществление его налагает на человека огромную ответственность и таит много опасностей. *К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу* (Гал. 5, 13), — наставляет апостол Павел. Свобода неразрывно связана с ответственностью не только перед Богом, Который даровал ее и таким образом возвысил человека, но и перед другими людьми, и перед всем тварным миром, который «впитывает» в себя плоды употребления человеческой свободы, как благие, так и негативные. *Проклята земля за тебя* (Быт. 3, 17), — говорит Бог падшему Адаму. После грехопадения *вся тварь совокупно стенает и мучится* (Рим. 8, 22). Невольно возникает вопрос: зачем Бог дал человеку такой дар, который он не может понести? Сколько бед возникло в истории человечества из-за того, что люди неправильно распорядились своей свободой! Зачем она человеку?

Свобода и любовь

Человек создан Богом, чтобы жить с Ним в любви. Но это исходное предназначение, позволяющее человеку быть причастником вечного блаженства, может исполнить лишь свободное существо, ибо любовь возможна только там, где есть свобода. Человек создан свободным, чтобы быть способным любить. Как выразился один богослов, создав свободного человека, Бог пошел на риск ради любви. Но Он же разделил с Человеком и ответственность за этот дар, в определенное время Сам став Человеком и взойдя на Крест: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16).

---

[1] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. — М., 2000. С. 107.

Свобода и выбор

В обыденном сознании представление о свободе часто сопряжено с возможностью выбора и потому выражение «свобода выбора» считается синонимом слова «свобода». Например, общество, в котором гражданам предоставлена возможность избирать руководителей из многих кандидатов, считается свободным, а где этого нет — несвободным. Однако в православном понимании взаимоотношение этих понятий более сложное.

Свобода (ἐλευθερία) и выбор (προαίρεσις) взаимосвязаны, но не безусловно. Бог абсолютно свободен, но это не означает, что Бог что-либо выбирает. Ему не нужно выбирать. Он знает, чего Он хочет, и осуществляет это беспрепятственно и не колеблясь. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Богу мы приписываем хотение* (βούλησιν), *но не приписываем Ему в собственном смысле выбора* (προαίρεσιν), *ибо Бог не обдумывает Своих действий, поскольку обдумывание есть следствие неведения: никто не обдумывает того, что он знает. Если же обдумывание есть следствие неведения, то, несомненно, то же самое нужно сказать и о выборе* (προαίρεσις). *А так как Бог непосредственно знает все, то Он не обсуждает Своих действий*[1].

Подобно Богу и Адам, будучи свободным существом, до грехопадения не был отягощен проблемой выбора. Он знал Бога, ведал истину. Его свобода проявлялась в том, что он беспрепятственно осуществлял Божественный замысел и творил благо. Он не был лишен возможности выбора — жить по воле Божией или вопреки, но до момента диавольского искушения он в своем выборе не колебался.

Внимательное рассмотрение вопроса о выборе приводит к следующему заключению. Если для человека выбор становится проблемой, если он колеблется между вариантами действий, то это происходит от неполноты его знаний и сопряжено с помрачением ума, что свидетельствует о греховности человека и ущербности его свободы[2]. Кроме того, тот, кто формирует набор возможных вариантов действий, по сути владеет свободой человека, погруженного в духовное неведение и колеблющегося в своем выборе. Таким образом, наличие выбора еще не означает, что человек свободен, как и отсутствие выбора не говорит о том, что он несвободен.

Конечно, понятия «свобода» и «выбор» нельзя считать автономными. Связь между ними есть, но она является условной, и в определенных ситуациях возможна свобода вне выбора (например, у Бога) и наличие выбора при отсутствии реальной свободы (когда все имеющиеся варианты не соответствуют благому намерению человека).

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 22. — М., 1992.

[2] Наиболее полно эта тема раскрыта в творениях прп. Максима Исповедника (Послание к пресвитеру Марину//PG 91, 21–86).

В святоотеческом богословии рассуждения о личном выборе, свободе и воле связаны с понятием **гноми** (от греч. γνώμη – мнение, умонастроение, склонность, намерение). По толкованию прп. Иоанна Дамаскина, когда мы *относительно того, что решено, определенным образом настраиваемся, у нас появляется любовь к нему; это называется склонностью* (γνώμη). *А если мы решились на что-либо, но не настроились к нему определенным образом, или у нас не появилось любви к нему, то тогда уже не говорят о склонности* (γνώμη)[1]. Этот же святой отец, следуя мысли прп. Максима Исповедника, указывает, что гноми характеризует людей после грехопадения. Причина гноми кроется в греховных пристрастиях человека, в его предвзятости, в ложных ценностях, что порождает множество иллюзий в его мировосприятии. Когда человек оторван от Бога, от истины, он создает миражи в своем сознании, ими живет, к ним стремится. Источник гноми в ложном мировоззрении, основанном не на богопознании, но на опыте греховной жизни и абстрактных рассуждениях. Посредством гноми возникают неверные мысли, намерения, желания, мнения, предположения, решения человека. Освобождения от гноми происходит через стяжание бесстрастия.

До грехопадения у человека не было иллюзий или пристрастий, то есть не было гноми. В то время он жил в единстве с Богом, его природа была здравой, а сознание просвещено Богом, тварный мир был открыт его созерцанию, он мог постигать замыслы Божии, смыслы бытия. После же грехопадения человек, принимая решения, чаще всего не обращается к Богу, не ищет воли Божией, но опирается на самого себя: «мне так кажется», «я так хочу». То есть он ищет опору в своей субъективности, в своем гноми и тем самым обрекает себя на ошибки, ибо человек – существо несамодостаточное, он ослеплен грехом и многого не знает. Именно из-за гноми в сознании человека возникает проблема выбора и колебания между добром и злом. Ибо человек действует исходя из своего ошибочного мировоззрения и личных пристрастий, а реальная жизнь разрушает эти миражи, повергая человека в отчаяние[2].

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 22. – М., 1992.

[2] В современном богословии от слова «гноми» иногда образуют выражение «гномическая воля», которое истолковывают как личная воля или личный выбор. Насколько корректным является данное построение – это вопрос, требующий специального исследования и серьезного обоснования. Проблема в том, что прп. Максим Исповедник – самый тонкий знаток данного вопроса – отвергает выражение «гномическая воля»: *Нельзя говорить о гномической воле* (οὐ δυνατὸν γνωμικὸν λέγειν θέλημα). *Ведь как допустить, чтобы от воли исходила воля?* (Πῶς γὰρ ἐκ θελήματος θέλημα προελθεῖν ἐνδέχεται); (*Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром. М., 2004. С. 176–177). Согласно прп. Максиму у человека есть только одна воля – природная, а гноми – это способ употребления природной воли, возникший после грехопадения: *Применительно к нам о намерении* (γνώμη) *говорится в точном смысле, поскольку оно есть способ пользования, а не определение природы* (Там же). Ошибкой, на наш взгляд, является и отождествление γνώμη со способностью

Свобода и воля

Свобода — это характеристика личности человека. Безличностные существа и стихии (животные, растения, силы природы и т. д.) не имеют свободы. Воля (θέλημα) — это природный инструмент личности для реализации своих целей. Свобода личности реализуется в природном аспекте через волю, поэтому в повседневной речи слова «свобода» и «воля» часто объединяются в выражении «свобода воли». В богословском контексте это выражение обозначает личное свободное самоопределение человека и осуществление его решения, то есть речь идет о человеке одновременно и в личностном, и в природном аспектах.

Прп. Максим Исповедник учит[1], что воля *есть естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства природы*[2]. В неповрежденном человеческом естестве воля всегда устремлена ко благу и не выходит за рамки Божественного замысла о человеке. Для нее естественно творить добро и противоестественно все греховное. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: [*Воля есть*] *врожденная способность желать того, что согласно с ее природой, и сохранять все то, что этой природе существенно принадлежит... Воля есть простая, неделимая сила, единое, себе тождественное, естественное влечение ко всему тому, что составляет природу волящего; это влечение является одновременно и жизненным, и разумным, ибо влечения животных, как неразумные, не называются волей*[3]. После же грехопаде-

---

свободного выбора человека (προαίρεσις). Ибо прп. Максим однозначно отрицает наличие гномы в Адаме (до грехопадения) и во Христе: *Применительно же к человечеству Господа... нельзя говорить о намерении* (γνώμη) (Там же). Гномы появляется у Адама после грехопадения, но разве Христос или Адам (до грехопадения) не имели способности выбирать? Зачем тогда даны Богом заповеди? Значит, гномы — это не личный выбор. На наш взгляд, необходимо вернуться к святоотеческому понятию гномы как важнейшему элементу волевого акта человека после грехопадения, но не в смысле какой-то особой воли, появившейся после грехопадения и не отождествлять гномы с личным выбором. У святых отцов (особенно у прп. Максима и прп. Иоанна Дамаскина) эти понятия четко различаются. Гномы предшествует личному выбору (προαίρεσις) и влияет на него. Греческое слово «γνώμη» имеет множество значений, но все они являются характеристиками человеческого сознания: мнение, умонастроение, склонность, убеждение, намерение и т. п. Другими словами, гномы — это предвзятость, искаженность, субъективность человеческого сознания, на основе чего человек осуществляет свой личный выбор. Такое состояние сознания появилось у человека после грехопадения, поскольку он утратил истину и теперь при принятии решений опирается на свое искаженное грехом мировоззрение. Такого состояния не было и быть не могло во Христе. Кроме того, фразы «гномическая воля» и «личная воля» порождают терминологическую путаницу в антропологии. Возникает множество недоумений: сколько же воль у человека? Неужели после грехопадения у него две воли? Если да, то изменилась ли природа человека в связи с появлением гномической воли (если да, то после грехопадения возникает принципиально другой человек, если нет, то, значит, она должна была быть и до грехопадения)? и т. д. На наш взгляд, необходимости в использовании указанных богословских неологизмов нет.

[1] Подробнее об этом см.: *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. — СПб., 1888. С. 113–144.

[2] *Максим Исповедник, прп.* Opuscula Theologica et Polemica//PG 91, 45D–48A.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 22. — М., 1992.

ния она извратилась, и человеку стало как бы естественно грешить и противоестественно стремиться к добродетели.

В диспуте св. Максима с монофелитами последние пытались доказать противоречивость его учения о естественной воле, говоря: «Если хотения (волю. — *В. Л.*) станем относить не к лицу, а к естеству; то, при разнообразии человеческих хотений, людей следовало бы называть различными по самому естеству». На это святой отец отвечает четким изъяснением различия между волей естества и личностным способом ее употребления: *Не одно и то же — желать и желать каким-то* [*определенным*] *образом, как видеть и видеть каким-то* [*определенным*] *образом. Ведь желать, как и видеть, — дело природы и присуще всем сприродным и единородным, а желать именно так, равно как и видеть определенным образом, то есть желать прогуляться и смотреть вправо или влево, или вверх, или вниз, или для вожделения, или для уразумения начал сущего, есть способ употребления желания и зрения, присущий лишь пользующемуся и отделяющий его от других*[1].

Свобода и благодать

Всемогущий Бог никогда не попирает человеческую свободу. Ибо если отнять ее у человека, это будет уже какое-то иное существо, не способное осуществить божественное предназначение человека. Поэтому взаимодействие Бога и человека, божественной воли и человеческой совершается свободно и согласованно. Такой тип взаимоотношений в богословии называется **принципом синергии** (от греч. συνεργία — сотрудничество, содействие). Он означает, что духовное возрастание человека возможно только при его добровольном сотрудничестве с Богом. Человек обращается к Богу за помощью и стремится осуществить Его волю, а Бог дарует ему Свою любовь и благодать, необходимую для преображения. В этом случае благодать делается внутренней духовной силой человека, и он становится способным к духовному возрастанию. Как самостоятельные человеческие усилия, так и божественные призывы без взаимного согласия не могут привести к конечной цели — обожению человека.

В Священном Писании этот принцип сформулирован в простых словах Спасителя: *Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15, 5). Высший пример синергии явила Собой Божия Матерь, когда на обращение архангела Гавриила Она отвечает: *Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1, 38). Без Ее согласия, отмечают святые отцы, невозможно было совершиться Воплощению Бога Слова. Кроткий ответ Девы отверз для всего человечества дверь в жизнь вечную.

---

[1] *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром. — М., 2004. С. 155.

Старец Силуан говорит: *Благодать Божия не отнимает свободы, а только помогает исполнить заповеди Божии*[1]. Человек, будучи свободным, способен действовать и вопреки благодати. В этом случае благодать оставляет человека. *Наблюдайте, чтобы кто не лишился благодати Божией* (Евр. 12, 15).

Православию чужды крайности в понимании взаимодействия свободы воли и благодати. Оно не допускает идею, что человек может достигнуть духовного совершенства вне Бога, но столь же категорично отрицает и идею непреодолимого воздействия благодати вне зависимости от личного произволения человека и его нравственных усилий.

Знал ли Адам добро и зло до грехопадения?

Способы познания человека можно разделить на два типа. Первый — **познание отчужденное**, когда исследователь и познаваемый объект дистанцированы и знания приобретаются внешним образом: из авторитетных источников, через наблюдение, анализ фактов, теоретизирование, абстрактные рассуждения и т. д. Главное условие при этом — независимость исследователя от исследуемого объекта. Научные знания получаются именно таким способом. Второй тип — **познание через единение**, посредством личного и природного приобщения, когда познающий связан с познаваемым предметом единством жизни. В этом случае человек, познавая суть предмета, и сам подвергается изменениям. В Священном Писании чаще всего говорится именно о таком познании — например, познать страдания (см.: Ис. 53, 3), грех (см.: Прем. 3, 13), войну (см.: Суд. 3, 1), мир (см.: Ис. 59, 8), добро и зло (см.: Быт. 2, 9, 17).

В отношении Адама святые отцы единомысленны в том, что он до грехопадения знал и добро, и зло, но характер этих знаний был различным. Свт. Иоанн Златоуст пишет: *Не говори, будто он не знал, что добро и что зло*[2]. Добро Адам знал на личном опыте (ибо он ведал Бога — высшее Благо), а о зле знал теоретически, ибо Бог открыл ему, каковы будут последствия нарушения Его заповеди — *смертию умрешь*, — но что такое зло, он еще не испытывал, не приобщался к нему. Свт. Василий Великий говорит: *Адам не знал лукавого опытно*[3]. Поэтому различать добро и зло первозданный человек мог, основываясь не на своем опыте, а на нравственном чувстве, изначально вложенном в него Богом. Прп. Макарий Египетский замечает: *Человек*

---

[1] *Силуан Афонский, прп.* Жизнь и поучения. — М., 1991. С. 312.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 16, 6 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. — СПб., 1898.

[3] *Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исаию // Творения: В 5 т. Репринт. Ч. 2. — М., 1993. С. 228.

(до грехопадения. — *В. Л.*) *умел различать страсти*[1]. Однако он не воспользовался этой способностью к различению должным образом. В результате знание о зле для человека из теоретического стало личным и опытным, источником скорбей и слез.

❐ Вопросы:

1. *Как взаимосвязаны понятия «свобода» и «образ Божий»?*
2. *Что общего и в чем различие свободы Бога и человека?*
3. *Как взаимосвязаны свобода личности и свобода природная? Чем они отличаются от свободы греховной?*
4. *Почему взаимосвязаны понятия «свобода» и «ответственность»?*
5. *Как взаимосвязаны понятия «свобода» и «любовь»?*
6. *Как взаимосвязаны понятия «свобода» и «выбор»?*
7. *Как соотносятся свобода человека и благодатное воздействие Бога?*

○ Задания:

1. *Обоснуйте тезис: «Человек — свободное существо».*
2. *На основании Священного Предания Церкви выясните, почему христианство есть религия свободы.*

3.4. Бессмертие

Абсолютное и относительное бессмертие

Бессмертие (ἀθανασία) — неотъемлемый атрибут Бога. Бог вечен, а значит, и бессмертен. Его бессмертие абсолютно. Всякая же тварная природа ограничена, несамодостаточна, а значит, по своей сущности не может существовать вечно. Поэтому апостол Павел называет только Бога *единый имеющий бессмертие* (1 Тим. 6, 16).

Однако некоторые тварные существа (люди и ангелы) в силу их богообразности имеют бессмертие как особый дар Божества, причастны бессмертию Бога по Его милости. Бессмертие не свойственно их природе, поэтому реализация их возможности жить бесконечно зависит от Бога. Когда в Священном Предании Церкви речь идет о бессмертии тварных существ (людей или ангелов), то оно всегда понимается условно.

Человек имеет дар бессмертия, но может осуществить его в полноте только путем богоугодной жизни. Свт. Феофил Антиохийский

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 26, 1//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ. 1994.

еще во II веке дает известное объяснение смертности и бессмертности первозданного Адама: *Он сотворен по природе ни смертным и ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его в начале бессмертным, то сделал бы его Богом; если же наоборот, сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его ни смертным и ни бессмертным, но, как сказали выше, способным и к тому, и к другому*[1]. Свт. Феофил тонко подмечает ущербность однозначного понимания смертности или бессмертности Адама. Ибо строго говорить о природном бессмертии Адама возможно только при пантеистическом воззрении на мир (*если бы Бог сотворил его в начале бессмертным, то сделал бы его Богом*), что в корне несовместимо с божественным Откровением. С другой стороны, однозначное утверждение реальной смертности Адама в раю предполагает, что он рано или поздно должен был умереть, даже не обязательно по причине грехопадения, но неминуемо по необходимости естества, что несовместимо с изначальным замыслом Божиим — предназначением человека к вечной жизни. В этом случае Бог действительно оказался бы единственным виновником смерти Адама[2]. У святых отцов, учивших с древнейших времен об условном понимании бессмертия и нетления человека, есть ответ, который подводит вопрошающих к граням метафизики человеческого бытия[3].

Этот ответ основан прежде всего на свидетельствах Священного Писания, согласно которым естество Адама было сотворено из праха земного (Быт. 2, 7) и потому само по себе оно было тленным и смертным. Подтверждением этого являются известные слова Божии, обращенные к Адаму еще до грехопадения: В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт. 2, 17). Если Господь предупредил Адама о возможной смерти, значит, такая возможность существовала для него изначально. Более определенно эта мысль высказана в других местах Священного Писания, например: *Ты дал Адаму тело смертное,*

---

[1] *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику о вере христианской. Кн. 2, 27//Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1895. С. 159.

[2] Другим классическим объяснением смертности и бессмертности Адама стали слова блж. Августина: *Раньше греха тело могло быть названо в одном отношении смертным, а в другом бессмертным, — смертным потому, что оно могло умереть, а бессмертным потому, что могло и не умереть. Ибо иное дело не иметь возможности умереть, как создал Бог некоторые бессмертные природы, и иное — иметь возможность не умереть, как бессмертным создан первый человек* (*Августин Иппонский, блж.* О Книге Бытия. Кн. 6. Гл. 25//Творения. Ч. 8. – Киев, 1915. С. 63).

[3] И. Романидес, основываясь на изучении творений святых отцов первых двух веков христианской эры, пришел к выводу, что учение об условном понимании бессмертия первозданного человека является одним из существенных положений древнехристианской православной антропологии: *Согласно писателям исследуемого периода и вообще всем греческим отцам, Бог есть жизнь или саможизнь, в то время как человек не является жизнью, но причастен жизни. Таким образом, одно есть человек и совсем другое жизнь человека. Человек причастен жизни, будучи причастным творческой и промыслительной нетварной энергии Бога. Но причастие этого животворящего действия Бога становится непрерывным только на пути нравственного усовершенствования, потому что только совершенное может стать действительно бессмертным* (Ρωμανίδου Ι. Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα. Αθήνα, 1992, σελ. 157).

которое было также создание рук Твоих (3 Езд. 3, 5; см. также: Быт. 3, 19; Иов. 34, 14–15; Пс. 89, 4; 103, 29–30; Еккл. 12, 7)[1]. С другой стороны, как уже указывалось выше, бессмертие первозданного человека не было его естественным свойством, но даром Божиим, который он должен был реализовать посредством добродетельной жизни.

Эти два догматических положения являются важнейшими антропологическими утверждениями святых отцов и достаточно полно раскрыты в их творениях. Основываясь на этом, святые отцы дали четкое объяснение условной бессмертности первозданного человека[2].

Уже у св. Иустина Философа находится прекрасное разъяснение сложнейшего вопроса о бессмертии человека, и в частности о бессмертии человеческой души, где он показывает, что истинное бессмертие и истинная жизнь принадлежат только Богу, а душа бессмертна лишь в силу причастности Божественной жизни. Бессмертие человеческой души — не онтологическое свойство ее природы и не может быть таковым. *Что душа живет, никто не будет отрицать. Если же живет, то живет не потому, что есть жизнь, а потому, что причастна жизни: причастное чего-либо различно от того, чего причастно. Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила, и поэтому может перестать некогда жить, если Бог захочет, чтоб она не жила более. Ибо душе не свойственно жить так, как Богу*[3]. Желание Бога непреложно так же, как неизменен Он Сам: *Дары и призвание Божие непреложны* (Рим. 11, 29). Поэтому если Он изначально даровал богообразным существам бессмертие, то оно уже принадлежит им навсегда, хотя в силу Своего всемогущества Он может лишить их этого дара. Поэтому бессмертие всегда понимается святыми отцами как проявление милости Божией к тварным созданиям. Однако бессмертие — это еще не вечное блаженство. Получив дар бессмертия, личность через свою сознательную

---

[1] Известный русский библеист Н. Н. Глубоковский, разбирая учение апостола Павла (1 Кор. 15, 45–48), видит здесь указание на естественную смертность тварного естества Адама: *Раз Адам был перстным и живая душа давала ему основы для существования лишь в земной сфере его происхождения, — отсюда вытекает не более того, что натурально он не был бессмертным... не будучи самобытным, Адам сам по себе был бренным по своей ограниченности и должен был подвергнуться неизбежной участи всего тварного. Понятно, что из этого еще не следует логически, что — при чрезвычайных средствах благодатного взаимообщения со Всевышним — он и тогда был лишен всяких способов избежать смертности.* Эта естественная смертность человеческой природы принципиально отличается от той смерти, которая вошла в мир после грехопадения, потому что естественная смертность человека *неотлучна от самой природы и не связана с виновностью* (*Глубоковский Н. Н.* Учение св. апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. 1898, Март. С. 328–329).

[2] Важность этого утверждения хорошо раскрыли и современные православные богословы. См.: *Флоровский Георгий, прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Александрийского // Догмат и история. — М., 1998. С. 83–94; *Он же.* Тварь и тварность // Там же, С. 108–150; *Иоанн Мейендорф, прот.* Творение в истории православного богословия // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. 4. — М., 1999. С. 5–9).

[3] *Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном Иудеем. Гл. 6 // Сочинения / Пер. прот. Петра Преображенского. — М., 1892. С. 144.

деятельность наполняет его конкретным содержанием: вечной радостью или бесконечным страданием.

Свт. Ириней Лионский часто использует подобную аргументацию против гностиков, отвергавших православное учение о неабсолютном бессмертии человеческой души и пытавшихся довести его до крайностей: *Только один Бог, Господь всего, не имеет ни начала, ни конца, истинно и всегда Тот же и неизменяемый. Но все, от Него происшедшие (существа), которые были сотворены и творятся, получают начало своего рождения и по этому самому ниже Творца своего, поскольку не безначальны, но пребывают и продолжают свое существование в течение длинного ряда веков по воле Творца Бога так, что Он дарует им и то, чтобы они произошли вначале, и то, чтобы существовали после... Все сотворенное имеет начало своего происхождения, но продолжает свое существование доколе Богу угодно, чтобы это было и продолжалось... Отец всего дает и то, чтобы спасаемые пребывали в век века. Ибо жизнь не от нас и не от нашей природы, но дарується по благодати Божией*[1].

Как соотносились бессмертие и смертность в жизни первозданного человека, прекрасно разъясняет свт. Афанасий Великий: *Человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен; но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление, и пребыл бы нетленным, как говорит Премудрость: хранение законов утверждение нерастления* (Прем. 6, 18)[2]. Свт. Афанасий четко указывает причины, по которым Адама можно называть одновременно и смертным, и бессмертным: человек смертен, потому что смертно и тленно его тварное естество, сотворенное из ничего; однако и бессмертен, ибо при сотворении приобщен к Логосу и тем самым к бессмертию. Такие рассуждения в сочинениях свт. Афанасия занимают важное место, являясь существенным элементом его богословской системы: (Люди. — *В. Л.*) *по природе были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми; по причине соприсущего им Слова, не приблизилось бы к ним естественное тление.* В другом месте свт. Афанасий пишет: *По закону собственного бытия* (люди. — *В. Л.*) *не имели достаточных сил пребывать всегда*, и далее: *Преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление*[3].

---

[1] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 2. Гл. 34, 2–4 // Сочинения. — СПб., 1900. С. 214–215.

[2] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 196–197.

[3] Там же. С. 195–197. Проф. И. В. Попов особо выделяет утверждение св. Афанасия о том, что человек по природе смертен вследствие своей тварности, как существенно важное: *Подобно всему миру и всему тварному человек создан из ничего и потому по самой природе своей стремится*

Свт. Григорий Богослов, поддерживая эту богословскую линию, пишет, что к бессмертию человек должен был прийти, но не обладал им по природе: *Если бы мы пребыли тем, чем были, и сохранили заповедь, то сделались бы тем, чем не были, и пришли бы к древу жизни от древа познания. Чем бы мы сделались? Бессмертными и близкими к Богу*[1].

Подобным образом высказывался и свт. Иоанн Златоуст: *Бог сотворил человека не для того, чтобы он погиб, но чтобы шествовал к нетлению*[2], то есть человек не обладал нетлением по естеству, но мог его достигнуть через добродетельную жизнь.

Свт. Кирилл Александрийский категорически отвергает всякие утверждения о природном нетлении и бессмертии Адама, поскольку эти качества являются исключительно божественным достоянием: *Адам, не имея по собственной природе нетленности и неразрушимости, — ибо это принадлежит, по существу, одному только Богу, — был запечатлен Духом Жизни*[3].

На эту тему рассуждает и Леонтий Византийский: *После грехопадения человек в лице Адама сделался тленным и смертным, ибо то, что давало Адаму бессмертие и нетление — древо жизни, было отнято у него*[4], — то есть *бессмертие и нетление* Адам имел не по естеству, но приобщался к нему через *древо жизни*.

В известном послании свт. Софрония Иерусалимского к Константинопольскому патриарху Сергию, одобренном отцами VI Вселенского собора, выражается та же мысль: любое тварное естество само по себе изменчиво, тленно и смертно. Бессмертие же для твари возможно не по природе, но по причастности божественной благодати. Даже человеческая душа или ангел — любое разумное тварное существо — *бессмертно не по естеству и не превратилось в существо несказанное (нетленное), но Он* (Бог. — *В. Л.*) *даровал ему благодать, не допускающую его подвергаться тлению и смерти. Так души человеческие пребывают нетленными, так ангелы остаются бессмертными не потому, чтобы они в самом деле, как мы прежде сказали, имели естество нетленное или существо в собственном смысле бессмертное, но потому, что получили от Бога в удел*

к уничтожению. Тление и смертность — это естественное состояние человеческой природы. Бессмертие первых людей было обусловлено проникновением их природы бытием истинносущим, божественным, сверхфизическим принципом, задерживающим естественное стремление человеческой природы к ничтожеству. Это не было только нравственным и, следовательно, внешним и поверхностным общением человека с Богом. Нет, это было существенным и как бы физическим обитанием в смертной природе человека бессмертного божественного естества (*Попов И. В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. — ТСЛ, 1904. С. 27–28).

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово на память мученика Маманта. Т. 1 // Творения. Репринт. — ТСЛ., 1994. С. 657.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о воскресении мертвых // Творения: В 12 т. Т. 2. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 479.

[3] *Кирилл Александрийский, свт.* In Joannem. Lib. 5. Cap. 4 // PG 73, 805BC.

[4] Цит. по: *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. — Сергиев Посад, 1916. С. 348.

благодать, обильно подающую бессмертие и пекущуюся о доставлении им бессмертия... души человеческие благодатию Божиею освободились от смерти, естественным образом преследующей все в созданной природе...[1].

О естественной тленности и смертности всей тварной природы ясно пишет прп. Иоанн Дамаскин: *По законам тварной природы все сотворенное... подлежит тлению, но держится и сохраняется Божией благодатью*[2]. Прп. Иоанн даже о бессмертии ангелов говорил как об относительном, ибо совершенное бессмертие является исключительным достоянием Бога: *Он* (ангел. — *В. Л.*) — *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*[3]. Для человеческого естества в этом смысле не сделано никакого исключения: *Плоть человеческая по своей природе не есть животворящая... и не изъята смертности*[4].

Подобные суждения часто встречаются и в богослужебных молитвословиях Православной Церкви. Например, в 7-й светильничной молитве, читаемой священником на вечерне, говорится о бессмертии как исключительном достоянии Бога: *Боже великий и вышний, един имеяй безсмертие...* И только к Нему мы можем обратить слова: *Источниче жизни и бессмертия*[5].

Онтологические основания бессмертия и смерти в человеке

Таким образом, ответ на вопрос о том, как первозданный человек мог одновременно быть и бессмертным, и смертным, святыми отцами дается по сути через раскрытие способа единения тварной природы человека с нетварными божественными энергиями. Ибо смертность Адама, как это следует из приведенных нами святоотеческих суждений, обусловлена тварностью его природы, а его бессмертие — приобщенностью к божественной благодати по причине его богообразности. По мысли святых отцов, Бог — единственный, Кто имеет бессмертие и нетление по Своей сущности. Все Его творения, произошедшие по повелению Божию из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων), тленны и смертны; однако по причине богообразности люди могут быть причастны божественным энергиям, а значит, и некоторым божественным свойствам, в том числе и бессмертию. Смертность и бессмертие имеют разные онтологические основания для своей актуализации. Возможность смерти существует в связи с тварным происхождением

[1] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 4. — СПб., 1996. С. 155.
[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 6. — М., 1992.
[3] Там же. Кн. 2. Гл. 3.
[4] Там же. Кн. 3. Гл. 21.
[5] Молитва свт. Василия Великого 1-я из правила ко святому Причащению.

человека, а его бессмертие обусловлено его богообразностью и обоженностью в раю.

Терминология

В православной богословской традиции при употреблении слов «вечность» и «бессмертие» могут подразумеваться несколько смыслов, которые необходимо учитывать.

1. Вечность Бога. Здесь вечность — неотъемлемое свойство Божественного бытия. Оно не подлежит определению, поскольку Бог и Божественная жизнь не выражаются в тварных категориях, ибо *вечность не есть ни время, ни часть времени, потому что она неизмерима*[1]. Этим словом обозначается вневременное, неуничтожимое, бесконечное бытие Бога. Эта божественная вечность иногда именуется превечностью, поскольку, по словам свт. Григория Богослова, Бог есть *объемлющий вечность*[2].

2. Вечность тварная. Это условная категория, относящаяся к богообразным существам — ангелам, людям и к тварному миру в целом. Отличие тварной вечности от божественной в том, что она ограничена, имеет начало, сопряжена с изменчивостью, что невозможно в бытии Бога.

3. Бессмертие Бога. Это выражение часто употребляется как синоним вечности Бога и является примером богословского снисхождения к немощи человеческого сознания. Человек не может представить или помыслить вечность, а бессмертие является более удобным словом, хотя здесь оно должно восприниматься условно. Ибо вечность Бога — нечто гораздо большее, чем отсутствие смерти. Кроме того, слово «бессмертие» не исключает изначального возникновения и предшествующего небытия, что в отношении Бога категорически недопустимо.

4. Бессмертие твари. Это более точное выражение, чем тварная вечность, ибо оно четко обозначает бесконечную перспективу бытия и совершенствования богообразных творений Божиих, но не предполагает безначальности, вневременности, неизменности — свойств, связанных с категорией «вечность».

Учитывая смысловые нюансы этих выражений, богословски правильно было бы говорить о **вечности** только по отношению к Богу и о **бессмертии** только по отношению к твари, избегая выражений «бессмертие Бога» (привносит оттенок тварности) и «вечность твари» (избыточное содержание). Такой подход предлагает

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Творения. Т. 3. — М., 1889. С. 198.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Песнопения таинственные. Слово 1. О началах. — М., 2004.

прп. Исидор Пелусиот: *Вечность есть как бы присножизненность, почему понятие это прилагается обыкновенно к одному безначальному естеству, в котором все всегда — то же и в том же виде. Понятие бессмертия может быть приписываемо и тому, что приведено в бытие и не умирает, например, ангелу, душе... А вечность в собственном смысле принадлежит Божественной сущности, почему и приписывается обыкновенно только достопокланяемой и царственной Троице, Которая не терпит выражений «прежде» и «после», не допускает понятий «первое», «второе» и «третье», потому что Божество превыше числа и первоначальнее времен*[1]. Однако в богословской традиции вошли в употребление все четыре варианта выражений, так что остается лишь предупредить читателей о необходимости внимательного отношения к контексту употребления этих фраз.

О возможности смерти в раю

При таком понимании диалектики бессмертия и смертности человека становится понятной известная цитата из Книги Премудрости Соломона: *Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих* (Прем. 1, 13). Она не противоречит словам Господа, обращенным к Адаму еще до грехопадения: *В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2, 17), ибо возможность смерти для Адама хотя и наличествовала изначально, однако осуществление ее зависело только от свободного самоопределения человека. Таким образом, можно сказать, что Адам, отвергнув Источник Жизни — Бога, сам «сотворил» свою смерть. Из утверждения святых отцов о том, что в естестве несогрешившего Адама имелась **возможность** тления и смерти, не следует вывод о **необходимости** смерти Адама в раю. Как сами они прекрасно изъясняют, если бы Адам жил, исполняя волю Божию, то жил бы вечно и не умер никогда[2].

Благодать Божия в раю восполняла все ограниченности тварного естества, а питаясь плодами с древа жизни, *человек телом был безболезнен и бессмертен*[3]. Это свойство древа жизни прямо указано в Священ-

---

[1] *Исидор Пелусиот, св.* Epist. Lib. III. Ep. 149.

[2] В начале V века Православная Церковь столкнулась с ересью, учителя которой Пелагий и Целестий отвергали учение о наследственном греховном повреждении природы у потомков Адама. Они заняли крайнюю позицию в отношении к тленности и смертности естества первозданного человека и стали учить, что Адам умер бы в раю, даже если бы и не согрешил, что смерть была властна над ним так же, как она властна над его потомками. Церковь отвергла их заблуждения на Карфагенском соборе 418 г., провозгласив: *Признано всеми епископами Карфагенской Церкви, представшими на святой Собор, которых имена и подписи внесены в деяния, яко Адам не смертным от Бога сотворен. Аще же кто речет, яко 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* (правило 109 (123)). Впоследствии эта ересь также была осуждена на III Вселенском соборе (правила 1 и 4).

[3] *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис... — М., 2006. С. 39.

ном Писании: *И теперь*, — сказал Господь после падения 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). Святые отцы говорят о древе жизни как о главном божественном средстве для приобщения к бессмертию[1]. Блж. Августин пишет: *Его бессмертие проистекало не от устройства природы, а от древа жизни, от коего после греха он был отлучен, дабы мог умереть, — он, который, если бы не согрешил, мог бы и не умереть. Таким образом, по устройству душевного тела он был смертен, а по милости (beneficio) Создателя бессмертен*[2]. По причине исходившей из райского древа жизни животворящей силы оно явилось прообразом будущего Крестного Древа и таинства Евхаристии.

Единство тварного и нетварного в человеке

Таким образом, человек в раю имел тварную ограниченную природу в благодатном обоженном состоянии и посредством этой нетварной божественной энергии мог преодолевать ограничения тварного естества и восходить к совершенству. В человеке соединялось тварное и нетварное, тварное естество с нетварной благодатью, но без смешения и образования особой природы. Тварное всегда оставалось тварным, а божественное божественным. Эта неслитность в Адаме обнаружилась после грехопадения, когда благодать отступила от человека, и в нем сразу же проявились все ограниченности его естества.

❐ Вопросы:

1. *Как взаимосвязаны понятия «бессмертие» и «образ Божий»?*
2. *Что общего и в чем различие бессмертия Бога и человека?*
3. *Почему первозданный человек называется святыми отцами и смертным, и бессмертным? Каковы основания для такого утверждения?*

○ Задание:

На основании Священного Предания Церкви обоснуйте утверждение, что человек — бессмертное существо.

---

[1] Свт. Филарет Московский говорит: *В древе жизни скрывалась такая сила, что правильное употребление плодов его составляло предохранительное врачество против старости и смерти и было не менее нужным, но несравненно более верным пособием для бессмертия тела, нежели обыкновенная пища просто для жизни... Плод этого дерева, приводя силы человека в одинаковое всегда равновесие, сохранял в нем способность жить во век и созревать к безболезненному преобразованию из душевного в духовное тело* (Начертание церковно-библейской истории. П. 10. — М., 1857).

[2] *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием. Кн. 6. Гл. 25. Ч. 8. — Киев, 1905. С. 63.

3.5. Творчество

Понятие о творчестве Бога и человека

При обсуждении проблем творчества чаще всего речь идет об определенной группе людей: художниках, поэтах, писателях, музыкантах, ученых, а бóльшая часть человечества по умолчанию попадает в разряд людей нетворческих лишь потому, что они не обладают соответствующими способностями и талантами в достаточной степени. Да, декларируется, что каждый человек — творец, призван к творчеству, но область творческой самореализации в обыденном сознании ограничивается искусствами и науками. И если человеку не удалось проявить себя здесь, то его относят к той части человечества, которая не проявила свой творческий дар. Но так ли это с христианской точки зрения? Докуда простирается пространство творчества и каковы способы творческого проявления человека? В чем суть творческого дара и каков путь его реализации?

В свете Церковного Предания каждый человек способен и призван к творчеству изначально. С этим утверждением легко согласится большинство тех, кто хотя немного размышлял на эту тему, независимо от религиозных взглядов. Но если продолжить рассуждения, то расхождений не избежать. С православной точки зрения человек призван быть творцом независимо от своих способностей к внешним наукам и искусствам. Он творец, потому что создан по образу Бога Творца. Творчество — неотъемлемый атрибут полноценного богоугодного человеческого бытия. Дар творчества в нас — это проявление образа Бога Творца, и чтобы понять его смысл, мы должны обратиться прежде всего к творчеству Самого Бога.

Что мы знаем о творчестве (ποίησις) Бога? Бог есть Творец (Ποιητής) абсолютный и всесовершенный. Самое яркое свидетельство Его безмерной творческой силы, известное нам, — это уникальный мир, созданный Им из ничего в соответствии с Его предвечным замыслом. Творение мира из ничего — это творчество в предельно высокой степени. В дальнейших божественных актах творения вечные божественные замыслы реализовались в изменчивом бытии, соединились вечность и время, смысл и явление, сущность и природа. Таким образом, в тварном бытии представлена удивительная парадоксальность — переменчивый мир содержит в себе следы вечности, знаки и свидетельства о Боге, и при этом изменения тварного мира во времени не способны уничтожить Богом определенную сущность и смысл бытия. **Бог — совершеннейший Творец, ибо Он способен порождать собственные неповторимые идеи и реализовывать их при любых условиях, даже из ничего.**

Когда Бог в конце творческих дней создал человека, то повелел ему *возделывать... и хранить* рай (Быт. 2, 15). По сути это и есть призыв к богоподобному творчеству, ибо *возделывать* — значит преображать, а *хранить* — значит оберегать от разрушения и приобщать к божественной благодати. Свт. Григорий Богослов объясняет: *Бог поставил человека в раю делателем бессмертных растений — может быть, божественных помыслов, как простых, так и более совершенных*[1]. «Божественные помыслы» прп. Максим Исповедник позднее изъяснит как «божественные логосы», то есть вечные замыслы Бога о мире. Он тонко разберет их типологию и опишет, как Адам должен был их возделывать[2]. Прп. Нил Синайский, а за ним и прпп. Нил Сорский и Паисий Величковский будут видеть в этих словах Творца призыв к творению молитвы, к умному деланию[3]. Если обобщить святоотеческую мысль, то в этом месте Священного Писания речь идет о творческом преображении мира и человека. Мир не должен был остаться таким, каким он был создан, ему было уготовано совершенствование через творчество людей.

Человек способен к творчеству потому, что имеет в себе образ Божий. Подобно Богу он может порождать возвышенные идеи и реализовывать их, и плоды его творчества способны преображать мир. Однако, как и все богообразные свойства, способность к творчеству полноценно осуществляется лишь в той мере, насколько человек находится в единстве со своим Создателем. Если единство с Богом нарушается, то творчество становится ущербным. В этом случае человек или не способен породить плодотворные идеи, или не в состоянии их реализовать, или же, реализовав, производит вместо совершенства разрушение. Творческий потенциал может быть извращен или нейтрализован богоотступничеством.

Истинное творчество в христианском понимании есть акт синергии Бога и человека, поэтому в его проявлениях всегда присутствует нечто божественное: смысл бытия, красота, премудрость, вечность, добро, любовь, — то есть божественные свойства. Плоды истинного творчества — это следствия внутреннего благодатного преображения личности, опыт богоуподобления. Будучи таковым по сути, оно оказывает соответствующее преображающее воздействие на других людей и весь мир. Такое творчество богоугодно и является призванием каждого человека. Чтобы стать к нему способным, необходима душевная чистота и преданность Богу: только тогда возможно творческое чудо — благодатное озарение свыше. Истинное творчество вне Бога невозможно.

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Творения. Т. 3. — М., 1889. С. 200.

[2] *Максим Исповедник, прп.* De ambiguis // PG 91, 1305AB–1308B.

[3] *Паисий (Величковский), прп.* Об умной, или внутренней, молитве. Гл. 2. — М., 1902. С. 19.

Бог вечен, и Его замыслы о мире совечны Ему. Поэтому открывающиеся в истинном творческом акте человека идеи и смыслы всегда сопряжены с вечностью. Отсюда понятно, почему плоды истинного творчества люди стремятся сохранять бесконечно долго, ибо его содержание не ветшает со временем. Именно для сохранения этих свидетельств о богоподобном творческом даре человека создаются музеи, галереи, хранилища, сокровищницы, библиотеки.

Человек соединяет в себе два мира — внешний, материальный и внутренний, духовный. Соответственно, и его творческая деятельность имеет двойную направленность — внутрь себя и на окружающий мир. Внутри себя человек призван достигать совершенства, уподобления Богу, а вне — преображать мир так, чтобы следы божественного присутствия, Его замыслы и вечные цели ясно обнаруживались в непрестанно меняющемся мире и постепенно осуществлялись. Однако как видимый мир зависит от духовного, так и внешнее творчество возможно лишь в той мере, в какой человек обрел внутренний опыт богопознания и преображения. Таким образом, **для любого человека первейшим предметом творчества является он сам, его личность и природа**. Божественный призыв к творчеству он должен реализовать прежде всего в своей малой вселенной, в себе самом. В сотрудничестве с Богом человек призван преобразить себя в храм Божий: *Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 Кор. 3, 16). И только потом уже становится возможно богоугодное преображение внешнего мира. Климент Александрийский выражает эту идею так: *Человек становится образом Божиим в том, что соработничает с Ним в воссоздании самого себя*[1].

В творческом акте соработничества Бога и человека не только всегда присутствует божественное Откровение, но ярко проявляется и человеческая личность в ее лучших качествах. Поэтому все истинно творческие произведения имеют уникальную личностную окрашенность и узнаваемы в истории. Даже если разным личностям открывается Богом одна и та же истина, их творческое восприятие и выражение несут на себе печать личностной неповторимости, так что результаты их творчества уникальны и узнаваемы. Например, когда четыре евангелиста описали земную жизнь Господа Иисуса Христа, повествование каждого из них получило глубоко личностную окраску, отличающую его от других, без ущерба для божественной истины.

[1] *Климент Александрийский.* Педагог. Кн. 2, Гл. 10//PG 8, 497B.

Подлинное и ложное творчество

Подлинное творчество — плод соработничества, сотворчества Бога и человека, поэтому творческое вдохновение, или озарение, — это по сути личное божественное Откровение. Формы его могут быть разными. Оно бывает даровано от Бога, а также посредством земных вещей и образов, через других людей и события окружающего мира. Это очень личный и таинственный процесс.

Подлинное творчество может быть исключительно внутренним (например, умное делание), но чаще всего получает и внешнее выражение (например, дела любви и милосердия либо иконописание, песнопение и др.).

Как уже было сказано, любое проявление образа Божия в человеке можно исказить и направить к ложной цели. В полной мере это относится и к творчеству. Человек способен подавить в себе дар творчества или извратить его через богоотступничество. Но, поскольку творческий потенциал невозможно уничтожить полностью, как неуничтожим образ Божий в человеке, то творчество может стать ложным, принять болезненные, искаженные формы[1]. Кратко охарактеризуем их.

Творческий паралич. Это следствие духовной пассивности или отпадения от Бога. Человек утрачивает смысл жизни, не видит присутствия Бога ни в себе, ни в окружающем мире, становится духовно слепым и творчески парализованным. В этом случае человек не способен порождать творческие идеи и предпочитает «питаться» массовой культурой и другими подобными суррогатами. Это позволяет ему услаждать свои чувства, страсти и, заглушая высшие потребности, не стремиться к бóльшему.

Искажение творческих способностей личным эгоизмом. Если человек не стремится к Богу, но ощущает в себе творческие силы, он может устремить их к миражам, которые сам создает в своем сознании или черпает из подсознания. В этом случае человек взаимодействует сам с собой, со своими страстями, творчески обслуживает свой эгоизм, нередко полагая, что стремится к высоким абстрактным ценностям истины, добра, красоты и гуманизма, что обычно выражается

[1] В европейской философии со времен античности не прекращаются попытки обожествления любого творчества вне зависимости от его нравственного содержания. По сути это косвенное обожествление человека самого по себе. В контексте православного учения о человеке — это опасное явление, потому что смешивает в сознании людей добро со злом, разрушает ценностное основание человеческой жизни. Яркий пример подобных рассуждений — философские размышления Николая Бердяева: *Творческий акт есть самооткровение и самоценность, не знающая над собой внешнего суда... культ святости должен быть дополнен культом гениальности ... искусство может быть искуплением греха* (*Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. С. 386, 395, 447).

и в высокопарных речах. Плодами такого творчества являются по сути пустые, фальшивые идеи, произведения, теории, утопии, мифы, в которых на первом месте стоит авторское «Я». В этом случае что бы ни творил человек, он изображает прежде всего самого себя. К этому типу относится большая часть творческих феноменов современной секулярной культуры. Свт. Игнатий (Брянчанинов) говорит: *Недостаточно воображать добро или иметь о добре правильное понятие: должно вселить его в себя, проникнуться им. Тем более это необходимо, что ясное понятие о добре есть вполне практическое... Ясное понятие о добре есть уже самое добро, потому что добро в сущности есть мысль, есть дух, есть Бог*[1].

Творчество в сотрудничестве с диаволом. Когда человек занимается творчеством без сознательного соработничества с Богом, он рискует подпасть в той или иной степени под влияние диавола, ибо, понуждая себя к духовным актам творчества, человек не может находиться в духовно нейтральном состоянии. Через творчество он обращается к духовным сферам бытия, и духовный мир реагирует. При всяком творчестве вне соработничества с Богом диавол способен оказать свое воздействие на человека, который может его воспринять, причем, как правило, не осознавая этого. Если человек ищет реального опыта вдохновения, но не призывает для этого Бога, то диавол может оказать ему свои мистические «услуги». Без Бога человек легко ошибается в различении добра и зла, истины и лжи и становится проводником идей диавола, думая, что получает вдохновение свыше. Такое творчество мистично, таинственно, заманчиво, притягательно, но по сути холодно и мертво. Оно порождает уныние, апатию, печаль, отчаяние, разрушение, агрессию[2]. В этом случае человек вместо добра вдохновенно и восторженно воспевает зло. *Большая часть талантов стремилась изобразить в роскоши страсти человеческие. Изображено певцами, изображено живописцами, изображено музыкою зло во всевозможном разнообразии. Талант человеческий, во всей своей силе и несчастной красоте, развился в изображении зла; в изображении добра он вообще слаб, бледен, натянут*[3].

Искусство и наука как сферы творчества

Творчество человека в сравнении с творчеством Бога относительно, ибо люди не способны творить, как Бог, из ничего. Чтобы почерпнуть творческое вдохновение, они должны прибегнуть к Богу,

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Христианский пастырь и христианский художник // Полное собрание творений. Т. 4. – М., 2002. С. 506.

[2] С этой точки зрения впечатляющий разбор некоторых поэтических сочинений сделан в работе: *Рафаил (Карелин), архим.* О демонизме в поэзии // О вечном и преходящем. – М., 2007. С. 301–309.

[3] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Указ. соч. С. 505.

а чтобы его реализовать — использовать созданный Богом мир. Во всех отношениях, всецело человек в своем творчестве зависит от Бога. Для него необходима уже существующая первооснова, которую он будет преображать в соответствии со своим творческим замыслом. Однако не всякое изменение видимого мира человеком является творчеством.

Если гончар берет кусок глины и делает из нее новый кувшин, подобный многим другим, то очевидно, что он не творец, а ремесленник, — хотя бы потому, что не породил чего-то принципиально нового. Но в каком случае гончар станет творцом? Если он вместо кувшина вылепит кастрюлю? Или, скажем, создаст глиняную куклу? Возможно, это будет нечто новое, но будет ли такая деятельность творчеством? Здесь мы подходим к важному различению. Создание нового — не обязательно творчество. Новизна необходима, но отнюдь не достаточна для творческого акта.

Произведение именуется подлинно творческим, когда в нем имеется не столько новизна (это было бы самой низкой оценкой), сколько некое откровение истины и преображающая сила. Подлинное творчество открывает бесконечную перспективу бытия, истинные смыслы и ценности, божественную красоту и первооснову мира, и это не может не действовать на других людей, *ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные* (Евр. 4, 12). Для подлинного художника подобное творческое прозрение — отнюдь не рядовое явление. Он к нему стремится, однако не все зависит от него, но «аще Бог изволит». Окружающий мир крайне изменчив, поэтому его вечная глубина и смысл ускользают от поверхностного взора. И если человек утрачивает это видение вечности, то его жизнь теряет смысл, он превращается в соринку мировой истории. Творческий человек этого себе позволить не может.

Красота — одно из имен Бога, одно из Его свойств. Свт. Василий Великий говорит: *Божество действительно есть красота* (κάλλος), *превышающая все разумение человеческое и все силы человеческие и созерцаемая одним умом*[1]; свт. Григорий Нисский: *Нет в Отце ничего* [*что было бы*] *лишено образа и красоты, что не отражалось бы в красоте Единородного*[2].

Вещество — лишь носитель красоты; подлинная, божественная красота сокрыта в нем, и ее нужно уметь увидеть: *Так и при исследовании красоты — несовершенный по уму едва лишь увидит какой-нибудь предмет, отвечающий некоему представлению о красоте, сочтет в нем прекрасным по своей природе то, что привлекает его чувство удовольствием, и кроме этого*

[1] *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом 44. 5//Творения. Т. 1. — М. 2008. С. 561.

[2] *Григорий Нисский, свт.* К Олимпию о совершенстве//Аскетические сочинения и письма. — М., 2007. С. 223.

ничего не старается исследовать. У кого же око души чисто и кто может созерцать такого рода предметы, тот, перестав восхищаться веществом, подчиненным идее красоты, пользуется видимым как ступенью к умосозерцанию красоты разумной, по общности с которой и все прочее есть и называется прекрасным. Но при такой дебелости ума, составляющей свойство большей части людей, мне кажется затруднительным, (чтобы они) могли, расчленив и отделив в своих понятиях вещество от созерцаемой при нем красоты, понять сущность прекрасного самого по себе[1].

Творческий человек способен замечать и удивляться «следам» Бога в тварном мире. Однако даже если он сумеет выразить восторг и вдохновение в своем произведении, оно будет лишь ничтожным отблеском божественной красоты: *Какое имеет отношение малая капля к океану или мгновенная искра к великому сиянию солнца, такое же отношение имеет и все, что считается у людей достойным восхищения как прекрасное, к той красоте, которая созерцается в первейшем Благе, превысшем всякого блага*[2].

Искусство, наука – это лишь некоторые внешние пространства для реализации творческой деятельности. Ими отнюдь не ограничиваются созидательные возможности личности. Это сферы творчества, где человек может проявить себя, создавая культурные феномены, которые начинают жить своей жизнью, но отнюдь не все люди призваны реализовываться в этих сферах. Первейшим и необходимым пространством творчества для человека, как уже было сказано, является он сам, его личностное уподобление Богу.

Внутренняя духовно-творческая работа над собой, преображение собственной личности не имеет прямого отношения к внешним искусствам. Духовное творчество – это перерождение ветхого человека в нового, воссоздание богоподобного лика, оно есть творчество в преимущественном смысле, или искусство из искусств, как выражались святые отцы. Человек призван преобразить себя по евангельскому принципу: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). На этом пути творческий потенциал каждого человека должен раскрыться в полной мере. Если при этом он может так или иначе передать свой опыт преображения другим, то это замечательно, но отнюдь не необходимо для творческой самореализации. С богословской точки зрения дар творчества должен быть реализован человеком прежде всего в самом себе через сотрудничество с Богом. Впрочем, в церковной истории есть примеры, когда люди, вступившие на путь духовной жизни и поначалу способностей к внешним искусствам не проявлявшие, по мере духовного роста становились яркими писателями, поэтами, музыкантами, иконописцами.

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* О девстве. 11, 1–2//Аскетические сочинения и письма. – М., 2007. С. 97–98.

[2] Там же. 10, 1. С. 95.

С этих позиций понятной становится и христианская оценка того или иного произведения искусства: насколько оно отражает божественные свойства, пронизано, «напитано» божественными энергиями, способно «излучать» их и вследствие этого может возвысить и преобразить другого человека, настолько оно и является талантливым. Собственно говоря, **творческие произведения — это любые культурные феномены, способные преображать людей, соприкоснувшихся с ними**. Мера их преображающей силы и есть мера таланта их создателей.

При наличии способностей к внешним искусствам создание подлинно великих произведений, согласно мысли святых отцов, возможно лишь через внутреннее очищение. *Истинный талант, познав, что Существенно-Изящное — один Бог, должен извергнуть из сердца все страсти, устранить из ума всякое лжеучение, стяжать для ума евангельский образ мыслей, а для сердца евангельские ощущения. Первое дается изучением евангельских заповедей, а второе — исполнением их на самом деле. Плоды дел, то есть ощущения, последующие за делами, складываются в сердечную сокровищницу человека и составляют его вечное достояние! Когда усвоится таланту евангельский характер, — а это сначала сопряжено с трудом и внутреннею борьбою, — тогда художник озаряется вдохновением свыше, тогда только он может говорить свято, петь свято, живописать свято*[1].

❐ Вопросы:

1. *Как взаимосвязаны понятия «творчество» и «образ Божий»?*
2. *В чем сходно и чем различается творчество Бога и человека?*
3. *Что должно стать главным предметом творчества для каждого человека?*
4. *В чем различие подлинного и ложного искусства с богословской точки зрения?*

○ Задания:

1. *На основании Священного Предания Церкви выясните, в чем состояло творческое призвание первозданных людей.*
2. *Проиллюстрируйте конкретными примерами различные типы подлинного и ложного творчества.*

---

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Христианский пастырь и христианский художник // Полное собрание творений. Т. 4. – М., 2002. С. 506.

3.6. Владычество

При сотворении Адама и жены его Господь сразу даровал им **власть** над видимым миром: *И да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле* (Быт. 1, 26). В других местах Священного Писания эта мысль раскрывается во вселенском масштабе: *Что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты унизил его пред Ангелами; славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, все покорил под ноги его. Когда же покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему* (Евр. 2, 6–8; ср. Пс. 8, 5–9). Божественное призвание к владычеству и господству – одно из проявлений образа Божия в человеке: *Итак, образ Он (Бог) поставляет в господстве (человека)*[1].

Что значит это владычество человека над миром и для чего оно дано?

Этот вопрос несколько проясняется, если вспомнить, что Бог, дав людям власть, одновременно повелел им *возделывать и хранить* рай (Быт. 2, 15). *Возделывать* – значит преображать, совершенствовать, а *хранить* – не допускать греха, тления и смерти. То есть владычество человека должно было быть явлено в преображении мира. Как же следовало его осуществлять?

Если бы кому-либо из нас дали в руки кисти и краски и предложили бы усовершенствовать, преобразить, дописать иконы прп. Андрея Рублева, то нетрудно догадаться, что при всех наших стараниях мы лишь повредили бы эти великолепные творения. А что могли сделать первозданные люди в отношении мира, который был создан всесовершенным Творцом *хорошо весьма* (Быт. 1, 31)?

В толкованиях святых отцов мы не найдем предположений о том, что человек должен был выводить новые сорта растений, породы животных или обрабатывать землю, удобрять, очищать от сорняков, которых тогда еще не было. Свт. Феофил Антиохийский говорит: *Вся земля в то время была орошаема от божественного источника, и не было нужды, чтобы возделывалась человеком, но земля все производила сама собою по повелению Божию, чтобы человек не был обременен тяжелым трудом*[2]. Эту же мысль высказывает и свт. Игнатий (Брянчанинов): *Боговдохновенный Бытописатель говорит, что земля, в первоначальном состоянии своем, не нуждалась в возделывании (Быт. 2, 5): сама производила преизобильно и превосходного достоинства хлебные и другие питательные травы,*

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 8. 3 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 62.

[2] *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику о вере христианской. Кн. 2, 19//Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1895.

овощи и плоды. Никаких вредных произрастений не было на ней; растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека[1].

В чем же смысл этого владычества и соответствующего делания?

Свт. Игнатий отвечает так: *Трудно в нашем состоянии падения понять с отчетливостью, в чем состояло возделывание и хранение рая; но никак не должно понимать этих слов в плотском смысле, как бы о возделывании и хранении сада для его украшения и очищения от недостатков. Рай насажден рукою Божиею; недостатков нет в нем: в нем преизобилует присутствие и благоухание благодати Божией; он приводит обитателей своих в непрестанное духовное наслаждение, приводит к созерцанию величия и благости Создателя, изображающейся в великолепии рая, как в обширном и чистейшем зеркале. Обильно и красноречиво вещает о Боге и проповедует Бога рай сладости. Во внимании этой проповеди, в изучении Бога, состояло главное делание рая; изучение изящества созданий было деланием второстепенным*[2].

Владычество — это одно из проявлений образа Божия в человеке. Свт. Василий Великий говорит: *Сотворим человека... и пусть они владычествуют — означает, что где сила власти, там и образ Божий*[3]. Коль это так, то чтобы найти ответ на поставленный выше вопрос, нам следует обратить мысленный взор к Первообразу человека — Богу. Бог при всем Своем могуществе не порабощает тварь и весьма ограниченно употребляет Свою беспредельную мощь для сохранения и преображения мира. Его воздействие таинственно, невидимо для человеческого глаза. Он действует посредством благодати, пронизывающей всю вселенную. Все тварные существа явились в мир и продолжают свое бытие только лишь в силу причастности благодати, или, другими словами, по милости Божией. Благодатная животворящая связь Бога и мира делает весь мир зависимым от своего Создателя. Наблюдаемые человеком промыслительные действия Божии — это лишь отдельные эпизоды в непрестанном и всеобъемлющем божественном управлении вселенной.

И человек, будучи богоподобным, призван к богоподобному же владычеству над всем видимым творением Божиим. Он предназначен не только к внешнему, но прежде всего к внутреннему, духовному господству, для чего ему были даны все средства и возможности. Будучи созданным из земли, он заключает в себе все тварные начала бытия в удивительном созвучии. Прп. Максим Исповедник учит, что в человека, *как в горнило, стекается все созданное Богом и в нем из разных природ, как*

---

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 18.

[2] Там же.

[3] *Василий Великий, свт.* Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Творения: В 2 т. Т. 1. — М., 2008. С. 436.

из разных звуков, слагается в единую гармонию[1]. Человек есть микрокосмос, поэтому имеет со всем видимым творением внутреннюю онтологическую связь. Он не единосущен окружающему тварному миру[2], но един с ним по бытию. Через эту внутреннюю связь человек может и должен реализовывать свою власть во вселенной.

Поскольку человек есть единственное личное богообразное существо в чувственном мире, то он в определенном смысле является олицетворением этого мира пред Богом, предстоятелем и ходатаем за него. Поэтому его духовное состояние — как совершенство, так и деградация — тотчас отражаются на подчиненном ему мире. Человек в силу своего онтологического статуса является духовным формирующим принципом для всего земного бытия. Так изначально определено Богом. Это означает, что если духовно возрастает человек, то преображается и благоукрашается подчиненный ему мир, и наоборот, если человек деградирует, то весь мир ниспадает в область тления, страдания и смерти — что и свершилось после грехопадения наших прародителей. По слову апостола Павла, *тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* (Рим. 8, 20–21). Поэтому у святых отцов мы встречаем два параллельных толкования слов *возделывать и хранить* — с одной стороны они означают повеление Божие преображать мир, с другой — призыв к восхождению самого человека по пути обожения. Оба толкования по сути едины, ибо бытие человека определяет бытие подчиненного ему мира. Свт. Василий Великий пишет об этом так: *Властвуй над своими мыслями, чтобы стать властителем над всеми существами*[3]. А его родной брат свт. Григорий Нисский, изъясняя слова Писания о «владычестве» первозданного человека, говорит: *Управляй всяким животным. Как же, спросишь, ведь я внутри себя самого имею животное?... Управляй мыслями в себе, чтобы стать тебе правителем всех вещей*[4]. То есть через управление своим собственным внутренним миром, его преображение и духовное возрастание человек должен был управлять и преображать внешний мир.

Подробно тему взаимосвязи человека и мира раскрывает в своих сочинениях свт. Николай Сербский: *Пока Адам был послушен Богу,*

---

[1] *Максим Исповедник, прп.* De ambiguis//PG 91, 1305AB.

[2] Мысль о единосущии человека и остального тварного мира категорически отвергается святыми отцами. Свт. Афанасий Великий учит: *Кому подобны мы, с теми имеем тождество и бываем единосущны. Так мы, люди, подобны будучи друг другу и имея друг с другом тождество, единосущны между собою...Безумен был бы тот, кто стал бы утверждать, что дом единосущен с плотником, и ладья единосущна с кораблестроителем* (К Серапиону... послание 2-е. Против утверждающих, что Сын есть тварь//Творения: В 4 т. Репринт. Т. 3. — М., 1994. С. 51, 55).

[3] *Василий Великий, свт.* Беседа первая о сотворении человека «по образу»//Творения: В 2 т. Т. 1. — М., 2008. С. 445.

[4] Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 1. Книга Бытия, 1–11. — Тверь, 2004. С. 51.

и природа была послушна Адаму. Когда он восстал против Бога, природа взбунтовалась против Адама. Как какое-либо желание, мысль или страсть действуют на все тело человека, так и его характер, настроение, вера и нравственность воздействует на природу. Человеческая злоба может наполнить природу злобой, а милость — милостью... К святым людям природа всегда милостива, к нечистым и злонамеренным беспощадна. Природа — отражение человека... Природа — друг, она сотворена, чтобы быть человеку другом и помощником, а не рабом или палачом. Люди, делающие из природы раба, сами делают ее врагом и палачом... Ибо тот, кто разрушит мирные отношения с природой, неминуемо нарушает и добрые взаимоотношения с Богом... В зависимости от прилива и отлива в нравственной жизни человека и природа являет свои приливы и отливы в образах добра и зла. В периоды высокой морали людей и природа испытывает прилив добра и отлив зла. И наоборот, во времена безверия и безнравственности людей природа испытывает приливы в образах зла и отливы в образах добра. Тучи саранчи не появляются, когда хотят; болезни, эпидемии, засуха подчиняются этому же закону. По мере добра в человеке и природа дарит свою меру плодов и здоровья... Если бы исчезли наши дурные качества, грехи и страсти, исчезли бы и соответствующие им в природе образы. Но до тех пор, пока человек человеку — волк, будут волки. Пока человек человеку — пиявка, будут пиявки. До тех пор, пока душа человеческая, привязанная к земному, ползет по земле, будут ползать по земле змеи. Одним словом, до тех пор, пока человек будет умножать свое безбожие и свою безнравственность, природа будет умножать соответствующие им образы зла: будут множиться хищники, микробы, бури, ураганы, наводнения, пожары и прочее. Следовательно, природа зависит от человека и в образах, и в содержании[1].

Таким образом, владычество есть одно из проявлений образа Божия в человеке, данное ему для того, чтобы он, совершенствуясь в Боге, преображал весь подчиненный ему мир, приобщая его к радости вечного бытия.

❐ Вопросы:

1. *Как взаимосвязаны понятия «владычество» и «образ Божий»?*
2. *Что общего и в чем различие владычества Бога и человека?*
3. *Каким образом первозданные люди призваны были преобразить подчиненный им мир?*
4. *Какова взаимосвязь между человеком и подчиненным ему миром?*

○ Задание:

Проиллюстрируйте конкретными историческими примерами наличие духовной взаимосвязи между человеком и подчиненным ему миром.

---

[1] *Николай (Велимирович), свт.* Мысли о добре и зле. — М., 2005. С. 49–51, 169–170, 221–222.

3.7. Совесть

Понятие о совести

Одно из важнейших проявлений образа Божия в человеке — совесть (συνείδησις), нравственный закон, который через внутреннее извещение свидетельствует об исполнении или попрании человеком богоустановленных принципов жизни. *Когда Бог сотворил человека,* — учит прп. авва Дорофей, — *то Он всеял в него нечто божественное, как бы некоторый помысл, имеющий в себе, подобно искре, и свет, и теплоту; помысл, который просвещает ум и показывает ему, что доброе, и что злое: сие называется совестью, а она есть естественный закон*[1]. Поскольку Бог призвал человека к достижению блага (а высшее Благо есть Сам Бог), то Он и вложил в него некий духовный закон, который позволяет ориентироваться в нравственной сфере, но также направляет к богоугодным целям. Совесть не только свидетельствует о добром и злом, но и воздействует на личность человека. Она энергийна по сути, и человек глубоко переживает ее воздействие, что явствует из устойчивых выражений: «укоры совести», «совесть загрызла», «обличения совести» и др.

Существование совести признается всеми людьми независимо от религиозных, этнических, социальных, интеллектуальных и других условий жизни. Несомненно, что совесть — это универсальная онтологическая характеристика человека.

На Страшном Суде Божием даже язычники, которые не слышали проповеди о Христе, не останутся безответными, ибо они имеют нравственный закон в себе и должны стремиться жить в согласии с ним, как говорит апостол Павел: *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 в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа* (Рим. 2, 14–16).

Типология

Поскольку образ Божий может быть помрачен грехом, то и все его проявления в человеке могут быть повреждены, искажены и даже направлены против воли Божией. Это в полной мере относится и к совести. В Священном Писании встречаются указания на два качественных состояния человеческой совести.

---

[1] *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 3. — Калуга, 1895. С. 53.

1. Добрая (чистая, непорочная) **совесть** (см.: Деян. 23, 1; 24, 16; 1 Пет. 3, 16; Рим. 9, 1; 1 Тим. 1, 19; 2 Тим. 1, 3; Евр. 13, 18) – это совесть неповрежденная, действующая в соответствии с замыслом Божиим, чуждая лукавства и какого-либо снисхождения ко греху. Она ясно свидетельствует о богоугодном пути жизни и помогает сделать правильный выбор в любой жизненной ситуации.

2. Немощная совесть (см.: 1 Кор. 8, 7, 10, 12; 10, 29), которая также называется осквернённой, или нечистой (см.: Тит. 1, 15; Евр. 9, 14), – это совесть, подавленная неоднократным греховным личностным выбором. Совесть, голосом которой человек часто пренебрегает. Ее энергийная функция угнетена; она может указать на благо и предостеречь от зла, но ее внутреннее воздействие на личность весьма ограничено из-за частого пренебрежения. Авва Дорофей так описывает это состояние: *Когда совесть наша говорит нам сделать что-либо, а мы пренебрегаем сим, и когда она снова говорит, а мы не делаем, но продолжаем попирать ее, тогда мы засыпаем ее, и она не может уже явственно говорить нам от тяготы, лежащей на ней, но, как светильник сияющий за завесою, начинает показывать нам вещи темнее. И как в воде, помутившейся от многого ила, никто не может узнать лица своего; так и мы, по преступлении, не разумеем, что говорит нам совесть наша; так что нам кажется, будто ее вовсе нет у нас. Однако нет человека, не имеющего совести, ибо она есть, как мы уже сказали, нечто божественное и никогда не погибает, но всегда напоминает нам полезное, а мы не ощущаем сего, потому что, как уже сказано, пренебрегаем ею и попираем ее*[1].

В связи с такой изменчивостью совести в православной аскетике есть понятие «хранение совести», подразумевающее, что человек не должен пренебрегать ее призывами и тем более поступать противно им. Чего стоят поврежденные гири, кривая линейка, мутное зеркало? Так и искаженная грехом совесть – бессмысленное, а часто и опасное явление. Прп. авва Исаия говорит: *Если не захотим повиноваться совести, то она умолкнет и оставит нас, и мы впадем в руки врагов наших, которые уже не пощадят нас*[2]. Поэтому хранение совести – одна из важнейших христианских добродетелей.

В творениях прп. Симеона Нового Богослова[3] есть рассказ о некоем юноше Георгии (исследователи предполагают, что это история из его собственной жизни), который возгорелся жаждой к богоугодной жизни. Каждый вечер он исполнял данное ему старцем правило, все увеличивая свое усердие к молитве, всегда слушал свою совесть и никогда не засыпал, если совесть обличала его. Через несколько дней во время одного из ночных молений он сподобился увидеть

[1] *Авва Дорофей, прп.* Указ. соч. С. 54.

[2] *Авва Исаия, прп.* Духовно-нравственные слова. – Сергиев Посад, 1911. С. 31–32.

[3] См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 56//Творения: В 3 т. Репринт. – СТСЛ. 1993.

нетварный божественный свет. Молитва, послушание духовнику и чистая совесть быстро возвели юношу к вершинам духовной жизни.

Однако у всех людей после грехопадения совесть в той или иной степени повреждена, поэтому ее вразумления слышатся с трудом. Кроме того, не все люди легко отличают голос совести от внушений лукавого, прикрытых благочестивыми предлогами. Поэтому очень важно свои мысли и внутренние переживания выносить на свет Божий — например, через исповедь духовнику, или сопоставлять их со свидетельством Евангелия и святых отцов.

Диалогичность совести

Поскольку совесть — это одно из проявлений образа Божия, то и воздействие ее на личность часто воспринимается как диалог с Богом. Отсюда в церковной традиции происходит ее устойчивое именование — голос Божий в человеке. То есть совесть понимается как нечто исходно независимое от личности, внешнее в отношении к ней и восходящее к Богу. Она не есть плод деятельности личного субъективного сознания. На это указывает и этимология слова «совесть» (от со-весть), которое не только в славянских, но и во всех языках индо-европейской группы несет идею внешнего, сопутствующего знания, ведения, вразумления, которое со-присутствует в человеке (греч. συν-είδησις, лат. *con-scientia*, фр. *con-science*, итал. *co-scienza*, англ. *con-science*, нем. *ge-wissen*).

Такое учение принципиально отличается от широко распространенных психологических и философских концепций совести, где она представляется как выражение нравственного самосознания личности на основе накопленного опыта и заимствованных этических установок.

Совесть и стыд

Попранная совесть всегда порождает в человеке стыд. Совесть и стыд — два взаимосвязанных явления. Согласно пословице: *Есть совесть, есть и стыд; а стыда нет — совести нет.* Стыд — это глубокое личное переживание, порождающее тревогу, смущение, уныние, недовольство собой и ряд других негативных ощущений, от которых можно избавиться только искренним покаянием, отказом от греха и исправлением его последствий. Попытки как-либо вытеснить или подавить стыд с помощью развлечений, самооправдания, лжи и т. д. приводят к глубоким духовным травмам, влекущим различные психические и физиологические последствия (неврозы, фобии, бессонница, головные и сердечные боли и т. д.). Как говорится в пословице:

«У кого совесть нечиста, тому и тень кочерги — виселица». Все факты пренебрежения совестью, не покрытые раскаянием, откроются после смерти человека и будут причиной его страданий в загробном мире.

❐ Вопросы:

1. Как взаимосвязаны понятия «совесть» и «образ Божий»?
2. Что понимается под словом «совесть» в христианской традиции?
3. Каковы основные состояния совести, чем они характеризуются?

○ Задание:

Выясните на основании святоотеческого наследия, как взаимосвязаны понятия «совесть» и «стыд».

3.8. Подобие Божие

Священное Писание свидетельствует, что человек создан не только по образу, но и по подобию Бога: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию* (καθ' ὁμοίωσιν) *Нашему* (Быт. 1, 26). В еврейском языке слова «образ» и «подобие» являются синонимами. В Ветхом Завете для выделения определенной мысли часто выстраивался синонимичный ряд, характеризующий одно и то же явление. Такое же понимание образа и подобия как понятий тождественных встречается и у некоторых святых отцов[1]. Но в более распространенной святоотеческой традиции, существующей с древних времен, принято эти понятия различать. Согласно этой традиции образ Божий первозданный человек получил изначально, а подобия Божия должен достигнуть постепенно через совершенствование в Боге. Подтверждение справедливости этой мысли находим в самом Священном Писании. Когда излагается замысел Божий о человеке (см.: Быт. 1, 26), то говорится о божественном образе и подобии, но при описании состояния первозданных людей выражение *подобие Божие* не используется: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 27).

Приведем толкование этого вопроса свт. Василием Великим: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его. Не заметил ли ты, что это свидетельство неполное? «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). Это волеизъявление*

[1] Понятия «образ» и «подобие» полностью отождествляют свт. Кирилл Александрийский, свт. Филарет Московский.

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? Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему. Одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волей 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 предопределительно: 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[1].

Святые отцы часто повторяют аналогичные мысли в своих произведениях. Например, прп. Иоанн Дамаскин говорит, что человек призван был достигать подобия Божиего, *уподобляясь Богу через добродетель*[2], то есть, исполняя волю Божию. Тем самым человек восходил бы от начального природного совершенства к совершенству нетварному, которое в природном плане именуется **обóжением**, а в личном — **богосыновством**.

Обожение

Обожение (θέωσις) — это важный святоотеческий термин, означающий возможность преображения и совершенствования человеческой природы посредством нетварной божественной силы — благодати. Путь обожения бесконечен. Недосягаемой вершиной и целью его является совершенство Бога, о чем говорит Сам Господь: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). При обожении человеческая природа не изменяет своего онтологического статуса, то есть человек остается человеком, не становясь Богом.

---

[1] *Василий Великий, свт.* 1 Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Творения: В 2 т. Т. 1. — М., 2008. С. 441–442.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2. Гл. 12. — М., 1992. С. 50.

Но в обожении постепенно изменяется способ его существования, и он может достигнуть состояния «бога по благодати». О призвании человека к обожению сказано в послании апостола Петра: *Дабы... соделались причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4). Прп. Иоанн Дамаскин отмечает, что человек был сотворен обоживающимся[1], то есть тяготеющим к соединению с Богом, способным к принятию благодати во все большей мере. Божественные энергии суть животворящая сердцевина человека. Через них, посредством их человек – существо тварное и ограниченное – может участвовать в божественной жизни. В возможности обожения открывается удивительная тайна человеческого естества – оно, будучи тварным и ограниченным, способно воспринимать божественную бесконечность и устремлено к ней, поэтому если в жизни человека не происходит обожения, это становится причиной внутренней неудовлетворенности и в конечном счете страданий.

Именно в стяжании подобия Божия через обожение и состоит призвание человека: *Ты обладаешь тем, что по образу, будучи существом разумным; по подобию же становишься, стяжевая благость*, – говорит свт. Василий Великий. – *Каким же образом мы достигаем того, что по подобию? Через Евангелие*[2]. Отсюда проистекает важное определение сути христианства: *Что такое христианство? Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой*[3].

Та же идея духовного совершенства выражается у святых отцов и иным образом – как достижение богосыновства.

Богосыновство

Богосыновство – это понятие, характеризующее личные отношения человека и Бога по подобию отношений любящих отца и сына. Святые отцы выделяют три этапа становления личности человека на этом пути – отношения раба, наемника и сына. Раб трудится на господина, чтобы избегнуть наказания, и если труд его успешен, то он освобождается от страданий. Наемник подвизается, чтобы получить награду, и в лучшем случае получает ее. А сын служит отцу по любви и в ответ утешается его любовью. *Ибо трояким образом*, – как говорит свт. Василий Великий, – *можем мы угодить Богу: или благоугождаем Ему, боясь муки, и тогда (находимся) в состоянии раба; или ища награды, исполняем повеления Божии, ради собственной пользы, и посему уподобляемся наемникам; или делаем добро ради самого добра, и (тогда) мы находимся в состоянии сына. Ибо сын, когда приходит в совершенный возраст и в разум, исполняет волю отца своего не потому, что боится быть наказанным, и не*

[1] См.: Там же.

[2] *Василий Великий, свт.* Указ. соч. С. 443.

[3] Там же.

для того, чтобы получить от него награду, но собственно потому и хранит к нему особенную любовь и подобающее отцу почтение, что любит его, и уверен, что все имение отца принадлежит и ему. Таковой сподобляется услышать: «уже неси раб, но сын... и наследник Божий Иисус Христом» (Гал. 4, 7). Таковой уже не боится, как мы сказали, Бога тем первоначальным страхом, но любит Его, как и святой Антоний говорил: я уже не боюсь Бога, но люблю Его[1].

Усыновление Богу достигается через любовь, что одновременно именуется и богоуподоблением. Любовь *по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того люди могут, по действию [же] своему она есть упоение души*[2]. Любовь — высшая радость для человека, поэтому для христианина достижение совершенства означает достижение блаженства любви. Вместе с тем любовь — это и самая крепкая связь, которая только возможна между разумными существами: *Мать не так бывает привязана к младенцу, которого кормит грудью, как сын любви всегда прилепляется к Господу*[3]. Поэтому в будущем Царстве Небесном любовь соединит богоподобное человечество вечными нерушимыми узами.

Стремление к богосыновству есть одновременно и стремление к обожению. *Любовь, бесстрастие и сыноположение,* — говорит прп. Иоанн Лествичник, — *различаются между собою одними только названиями. Как свет, огонь и пламень соединяются в одном действии, так должно рассуждать и о сих совершенствах*[4]. Другими словами, обожение и усыновление Богу (богосыновство) — это понятия, которые характеризуют единый духовный процесс — уподобление человека Богу. Различие этих понятий лишь в том, что обожение характеризует уподобление Богу в природном аспекте, а богосыновство — в личностном. Однако в духовной жизни первичным является именно личностный аспект. Сначала человек как личность обращается к Богу, вступает с Ним в общение, а затем уже его природа обоживается, но не наоборот. Обожение без добровольного личного соизволения невозможно.

❐ Вопросы:

1. *Как взаимосвязаны понятия «образ Божий» и «подобие Божие»?*
2. *Что понимается под словом «обожение»?*
3. *Что понимается под словом «богосыновство»?*

○ Задание:

Найдите пять святоотеческих цитат, в которых раскрывается способ достижения подобия Божия.

---

[1] Цит. по: *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 4. — Калуга, 1895. С. 60.
[2] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 30, 7.
[3] Там же. Слово 30, 12.
[4] Там же. Слово 30, 9.

Часть II

ЧЕЛОВЕК ПАДШИЙ. АМАРТОЛОГИЯ

Глава 1

Зло и грех

Человек есть не иное что, как только малое и скоро исчезающее зловоние и худший всей твари [по причине греха]. Никакая иная тварь, ни бездушная, ни одушевленная, никогда не извращала определения Божия, но только человеческое естество, много облагодетельствованное и всегда много прогневляющее Бога.

Св. Петр Дамаскин[1]

1.1. Зло и возможность его существования

Первозданные люди — Адам и жена его, наслаждавшиеся райской жизнью, имевшие все возможности для духовного возрастания и приобщения к еще большей радости в Боге, не осуществили своего предназначения. Они сознательно и добровольно пренебрегли божественной заповедью. Святые отцы предполагают, что грехопадение в раю произошло вскоре после создания людей, ибо с момента их появления на свет до грехопадения у них еще не появились дети, к чему призывал их Господь: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28).

Грехопадение стало новым этапом в существовании человечества, но прежде чем приступить к его описанию, необходимо прояснить некоторые ключевые понятия, первое из которых — «зло» (κακόν).

Бог сотворил весь мир *хорошо весьма* (Быт. 1, 31). Весь тварный мир запечатлен божественной благостью, любовью и совершенством. Космос онтологически не имеет в себе ничего злого, ибо Тот, Кто его создал, безмерно благ, а других источников бытия, кроме Бога, не существует. Это значит, что зло изначально не создавалось и зла как особой сущности нет. Все, что не создано Богом, не имеет собственной

[1] *Петр Дамаскин, св.* О второй заповеди и о том, что страх рождает плач//Творения. Кн. 1. — М., 1874. С. 39.

сущности, поэтому не имеет самостоятельного существования и зло. *Зло не от Бога и не в Боге, его не было в начале и нет у него какой-либо сущности*, — учит свт. Афанасий Великий[1]. Почему же тогда о зле люди всегда говорят как о конкретной реальности, с которой постоянно приходится соприкасаться и совсем не иллюзорно страдать?

Несущественность зла удивительным образом сочетается с его разрушительной активностью, реализующейся в тварном мире. Этот парадокс в православном богословии разрешается через вскрытие источника зла — **зло коренится не в сущностях, но в личностях**. *Нет ничего злого по естеству*, — говорит прп. Иоанн Дамаскин, — *ибо вся, елика сотвори Бог, — добра зело (см.: Быт. 1, 31); и все, что остается в таком состоянии, в каком сотворено, — добра зело; а то, что своевольно отступает от естественного и сворачивает в противоестественное, находится во зле. Зло — это не некая богоданная сущность или свойство сущности, а своевольное отвращение от естественного к противоестественному, что, в действительности, и есть грех. Грех — это изобретение свободной воли диавола. Следовательно, диавол есть зло. В том облике, в котором он был сотворен, он был не злым, а добрым, ибо Творец сотворил его ангелом светлым, блистающим, разумным и свободным, но он своевольно отступил от естественной добродетели и обрелся во мраке зла, удалившись от Бога, Который един Благ, Животворящий и Светодавец; ибо всякое благо Им становится благом; насколько же оно удаляется от Него волей, а не местом, настолько становится злом*[2]. То есть зло — это не самостоятельная сущность, возникшая когда-либо по какой-то причине, но **состояние личности**, отвратившейся от Бога. Не природа, а личность порождает и генерирует зло, когда становится на путь греха, который есть вместе с тем и путь богоборчества.

Необходимо еще раз вспомнить, что личность метафизична. Она определяет неповторимый способ существования конкретной тварной субстанции, реализуется в ней, связана с нею, но не является отдельным природным объектом. Личность — это тот, кто обладает своей природой. Если конкретная личность в силу имеющейся у нее свободы решается совершить поступок вопреки воле Божией, то тем самым она порождает зло. Зло возникает на метафизическом, личностном уровне бытия. Окружающий мир и Бог в этом не виновны. Как замечает свт. Григорий Богослов, *Божество, по естеству благое, нимало не виновно во зле, и злые дела принадлежат произвольно избирающему злое...*»[3]. И в другом Слове он говорит: *Веруй, что зло не имеет ни особой*

---

[1] *Афанасий Великий, свт.* Слово на язычников // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 133.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 20. — М., 1992.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Слово 4. Первое обличительное на царя Юлиана // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 82.

сущности, ни царства, что оно ни безначально, ни самобытно, ниже сотворено Богом, но есть наше дело и дело лукавого, и привзошло в нас от нашего нерадения, а не от Творца[1]. Таким образом, зло, не имеющее отдельной сущности, становится реальностью в конкретных личностях. **Зло — это сознательная, добровольная богоборческая позиция конкретной личности.** Поэтому когда в Священном Писании или у святых отцов говорится о зле, то из контекста всегда легко понять, о каких личностях идет речь. Зло в абстрактном, безличностном, философском понимании в Православии никогда не рассматривается, потому что такового нет и быть не может. Как отмечает свт. Григорий Нисский, *зло, вне произволения взятое, само по себе не существует*[2]. Яркое подтверждение этой мысли мы имеем и в словах молитвы Господней, где просим Небесного Отца избавить нас не от абстрактного зла, но от воздействия конкретной личности — *лукавого.*

Если Бог своими энергиями животворит и поддерживает весь мир в бытии, то злые действия конкретных личностей (ибо они неизбежно обращены против Бога) всегда несут в себе разрушение и смерть. Зло всегда устремлено к небытию. Болезнь, тление, страдание, разрушение, смерть — это неотъемлемые атрибуты зла, его следствия, по которым всегда можно опознать его присутствие в мире, но сами по себе злом они не являются.

Таким образом, зло в личностном аспекте — это богоборчество, особая мировоззренческая позиция, которая в природном аспекте проявляет себя как разрушение устроенного Богом бытия.

Первой личностью, породившей зло, стал падший ангел денница, возгордившийся и восставший против Бога. С тех пор он именуется сатаной (σατανᾶς— противник, отступник) или диаволом (διάβολος — клеветник). Встав на путь богоборчества, он явился родоначальником зла в мире, потому слова «зло», «древнее зло» в духовной литературе также часто употребляются как именования диавола. Увлеченные во зло сатаной другие Ангелы, а впоследствии и люди, идут по проложенному им пути, как говорит авва Исаия: *Всех зол глава одна — злоба врага*[3].

❐ Вопросы:

1. *Если весь мир сотворен благим Богом, откуда появилось зло?*
2. *Почему святые отцы утверждают, что зло не имеет сущности?*
3. *Как взаимосвязаны понятия «зло» и «личность»?*

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 40. На святое Крещение//Там же. С. 573.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. Беседа 7//Творения: В 8 ч. Ч. 2. — М., 1861. С. 326.

[3] *Авва Исаия, прп.* Духовно-нравственные слова. — Сергиев Посад, 1911. С. 115.

О Задание:

Выясните, в каких авторитетных текстах Священного Предания Церкви наиболее подробно излагается история появления зла на земле.

1.2. Грех и его происхождение

Другой важнейшей характеристикой состояния человека после грехопадения является грех (ἁμαρτία).

Понятия «зло» и «грех» тесно связаны, однако было бы ошибкой считать эти слова синонимами. Зло и грех неразрывно соединены причинно-следственной связью. Когда личность решается совершить поступок вопреки воле Божией (тем самым порождая в себе зло), то производит соответствующее действие — грех и навлекает на себя всю полноту последствий данного шага. Таким образом, **грех — это богоотступническое деяние, или актуализация зла**. Злонамеренность личности всегда предшествует греху. Часто эти два момента не различимы во времени, но без злого личностного состояния грех невозможен.

Первый в мире грех совершил диавол. Он не только возгордился (личная позиция), но и восстал против Бога (совершил грех). Пророк Исаия так описывает его падение: *Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней* (Ис. 14, 12–15).

В падении денницы большое значение сыграло его самосозерцание, самолюбование, замкнутость на себя. Вместо созерцания Бога он стал созерцать себя, свою красоту, мудрость, силу, величие и таким образом впал в гордость и зависть к Богу, Который ему многое дал, но при всей Своей щедрости остался неизмеримо превосходнее его. Вопрос о грехопадении в ангельском мире — весьма таинственный, но в падении человека святыми отцами усматривается некая параллель с падением ангелов, что дает основание косвенно рассуждать об этой духовной катастрофе.

Согласно Священному Преданию Церкви за диаволом последовала часть отступивших от Бога ангелов, именуемых с той поры бесами, демонами или злыми духами. В бездну зла враг увлек и первозданных людей — Адама и Еву. Будучи родоначальником греха, диавол через грех обрел власть над грешниками. Человек, совершающий грех, становится орудием врага, как сказано в Священном Писании: *Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил*

(1 Ин. 3, 8). Поэтому борьба с грехом является одновременно и борьбой с диаволом. Как говорит свт. Василий Великий, *совершение греха отчуждает от Господа и сродняет с диаволом*[1].

Известный современный богослов архим. Рафаил (Карелин) делает глубокое и точное заключение относительно связи греха и диавола: *Грех человека относится не столько к антропологии, сколько к демонологии... Мистика греха заключается в его богоборчестве... Объяснение греха мы можем найти только в том, что грех — это не изолированное действие человека, а условие демонообщения*[2].

❐ Вопросы:

1. *Как взаимосвязаны понятия «зло» и «грех»?*
2. *Кто и как совершил первый грех в тварном мире?*
3. *Как вы понимаете фразу св. Иоанна Богослова: «Кто делает грех, тот от диавола»?*

[1] *Василий Великий, свт.* Избранные творения. Нравственные правила. Правило 22. Гл. 1. — М., Сретенский монастырь. 2008.

[2] Это особая и важная тема подробно раскрыта в сборнике его работ: *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. — М., 2007. С. 28, 35, 61 и др.

Глава 2

Первородный грех

2.1. Прародительский грех

Грехопадение наших праотцев стало поворотной точкой в человеческой истории. В этой таинственной катастрофе сокрыты корни многих проблем, которые переживает человечество. Раскрывая данную тему в той мере, насколько она приоткрыта Богом в Священном Предании Православной Церкви, мы прежде всего не вправе становиться судьями родоначальников человечества, ибо заповедь Божия: *Почитай отца твоего и мать твою* (Исх. 20, 12) относится не только к нашим ближайшим родственникам, но и к нашим древним прародителям. Наша цель — осознать смысл происшедшего, чтобы лучше понять себя и происходящее с нами и по возможности обозначить пути, выводящие из пропасти греха.

История грехопадения описана в третьей главе Книги Бытия. Прежде чем рассмотреть ее в деталях, зададимся неизбежно возникающим здесь вопросом: **почему грехопадение первых людей из возможности стало реальностью**? Понятно, что первозданный человек, будучи свободным, имел возможность жить как с Богом, так и вопреки Его воле (то есть имел возможность согрешить), но почему он реализовал именно второй вариант? Принципиальное недоумение часто звучит в виде таких вопросов: да, Адам и жена его — свободные люди, но ведь они знали (теоретически), что нарушение заповеди Божией произведет

таинственную катастрофу — смерть, так почему же они совершили этот безумный поступок? Они были мудры, сильны, просвещены Богом, не были удобопреклонны ко греху, блаженствовали в раю, почему же все это не предотвратило их падения? Змей соблазнил их? Но ведь Бог не попускает искушения выше сил человеческих, почему же они при таком изобилии дарований не преодолели возникший соблазн? И зачем вообще Бог допустил это искушение в раю? Ведь жили они там хорошо, заповедь не нарушали — разве этого было мало? Более того, всеведущий Бог знал, что первые люди этого искушения не выдержат и что вследствие их греха будут страдать все их потомки и даже Сын Божий должен будет стать Человеком и умереть за людей, — зачем же Он попустил совершиться падению? Не слишком ли сложным оказался путь совершенствования людей? Соответствует ли эта безмерная цена страданий Богочеловека преступлению двух людей? Почему Бог при Его всемогуществе, всеведении, премудрости и любви допустил разыграться этой драме — не имелось ли более простых и менее трагичных вариантов для человеческой истории?

Этот ряд вопросов можно было бы продолжить, но и приведенных достаточно, чтобы понять сложность и таинственность данной темы. Ум человеческий жаждет раскрыть смысл происшедшего. Мы не претендуем на полный ответ на поставленные вопросы, наша цель — обозначить по крайней мере принципиальные положения, без которых дальнейшее прояснение темы первородного греха невозможно.

Первое, что необходимо ясно осознать, — это величие и совершенство Божества. Бог абсолютно премудр, всеведущ, всемогущ, справедлив, милосерд. Он есть любовь, и в каждом Своем действии проявляет полноту Своих свойств. Способны ли мы узреть и постичь их в том или ином событии или нет — это наши проблемы, проблемы нашего ограниченного сознания, но в истолковании Его действий мы должны исходить из абсолютной Благости Божией. Это в полной мере относится и к искушению прародителей. Поскольку оно было допущено Богом, значит, и в этом трагичном событии заключен благой смысл, значит — это лучшее, что было возможно в данной ситуации для человечества.

Второе принципиальное утверждение состоит в том, что Адам и жена его были созданы не для того, чтобы просто блаженствовать в раю. Они должны были совершенствоваться в Боге. А совершенствование свидетельствуется тем, что на новом этапе человек способен сделать нечто такое, чего не мог ранее. В школах в конце учебного года дети сдают экзамены, подтверждающие, что они готовы для перехода в следующий класс. Если экзамен пройден успешно, то ребенка переводят на новую ступень обучения, если же нет, то дают

шанс еще поучиться и исправиться. Экзамен не предназначен для того, чтобы кого-то чему-то научить, но чтобы обнаружить уровень знаний ученика. Чаще всего экзамен становится откровением не для учителя, который в силу опыта прекрасно знает способности и уровень подготовки своих учеников, но для самих учеников, которые, как правило, неадекватно оценивают свои знания и развитие. Нечто подобное имело место и в раю.

Искушение змия — это испытание степени совершенства Адама и Евы. Если Бог его допустил, значит, они имели все необходимое, чтобы оказаться готовыми преодолеть это искушение и стать на новую ступень бытия. Однако грехопадение обнаружило, что наши праотцы по какой-то причине не достигли необходимой духовной крепости и потому оказались неспособными преодолеть соблазн. Испытание показало, что, живя в раю, они не совершенствовались как должно. Несомненно, еще прежде искушения Бог знал, что первые люди уклонились от полноценного осуществления Его замысла и не справятся с испытанием. Но, видимо, уже не было других способов наставить их на путь спасения. Вернее сказать, тот путь, который был им предложен, наиболее соответствовал состоянию людей и человеколюбию Творца. В результате падения Адаму и Еве открылось их истинное духовное состояние, они узнали духовную правду о себе, познали себя. Эта правда принесла людям скорбь, но она также стала основанием для их подлинного духовного возрастания.

В чем же наши праотцы оказались несовершенны? Что не позволило им справиться с искушением змия? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть библейское повествование.

Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.

И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел.

И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания.

И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая.

И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: [Адам,] где ты?

Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся.

И сказал [Бог]: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?

Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел.

И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела.

И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту.

Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою.

Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься.

И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих.

И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их.

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.

И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят.

И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни (Быт. 3, 1–24).

По мысли святых отцов, грехопадение наших прародителей является архетипом всех человеческих грехов. В каждом греховном поступке людей действует духовный механизм, однажды пущенный в ход прародителями в раю. Поэтому изучение данного события помогает понять греховную логику всех человеческих проступков.

Диавол приступает к жене Адама, прикрываясь естеством змея — хитрейшего из зверей полевых. Свт. Иоанн Златоуст[1] говорит о змее, что *слова [его] принадлежали диаволу, который возбужден был к этому обману завистью, а змеем он лишь воспользовался как удобным орудием.* Враг и завистник Бога позавидовал и человеку, *ибо он видел, что недавно образованный из земли призывается к той славе, от которой*

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 16, 2 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. — СПб., 1898.

он, будучи одним из начальников, отпал[1]. Поэтому премудрый Соломон говорит: *Завистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2, 24). Змею тогда еще возможен был вход в рай *как еще не вполне отчаянному злодею*[2]. Он прячет свое подлинное лицо и свои намерения под личиной мудрости и знания — этот диавольский прием потом будет часто использоваться в человеческой истории. Суть его в том, что когда человека невозможно увлечь в явный грех, тогда, используя его естественное стремление к истине, враг обольщает его легкодоступным знанием и ведет за тем «учителем», который это знание предоставляет.

Змей приступает сначала не к Адаму, а к жене его, поскольку женщина по природе своей слабее мужчины (см.: 1 Пет. 3, 7), более эмоциональна и легче увлекается яркими впечатлениями. Кроме того, жена лично не получала заповедь от Бога, но узнала ее от мужа. Искушение начинается со «слабого звена» в цепи человечества.

По первым словам змея: *Подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?* — в которых был искажен смысл заповеди Божией, Ева могла распознать, что перед ней не просто змей — одно из созданий Божиих, но *отец лжи* — диавол. Распознав его, она должна была уклониться от беседы с ним. Но этого не происходит. Ева не замечает диавольского искушения, вступает в диалог и, поправляя змея, говорит: *Плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.* В этой фразе она уже искажает заповедь Божию словами *и не прикасайтесь к ним* — этого Бог не запрещал. Лукавство уже начало действовать в душе жены Адама.

Видя, что жена внимает его словам, враг произносит уже откровенное богохульство и ложь: *Нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.* Кажется, что, услышав это, Ева должна была возмутиться, или броситься прочь, или призвать Бога, или хотя бы своего мужа, от которого она узнала заповедь Божию. Но ничего подобного не происходит. Напротив, жена не возразила ни словом, ни жестом. Она увлекается мечтой стать богом без Бога вопреки воле Божией. Душа Евы захвачена желанием равенства Богу. Ей кажется, что красота, которую она созерцала в Боге, станет ее собственным достоянием и славой, что она будет иметь ее в себе самой. Созерцание Бога вытесняется воображением, фантазией, мечтой о собственном величии. Свт. Иоанн Златоуст говорит, что *диавол увел жену в плен, увлек ее ум и заставил мечтать о себе выше своего достоинства, чтобы она, увлекшись пустыми надеждами, потеряла и то, что уже было ей даровано*[3].

---

[1] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседование 8. Гл. 10 // Писания. Репринт. – СТСЛ, 1993. С. 312.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. – СПб., 1995. С. 46.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 16, 4 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 132.

Соблазн стать богиней через простое нарушение заповеди был слишком велик. Мысль о том, что Бог что-то скрывает от людей, приводит ее к тяжелым сомнениям и переходит во внутреннее состояние богоборчества. Греховное желание подавляет разум и волю Евы. Перед нею тяжелый выбор: с одной стороны — постепенное бесконечное совершенствование через осуществление воли Божией, с другой — союз с сатаной и, как ей кажется, мгновенное достижение равенства с Богом. Ева выбирает второе.

Приняв мысль врага, она почувствовала в себе удивительное внутреннее изменение: *И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела.* Важно заметить, что диавол не заставлял и даже не просил ее нарушить заповедь. Он использовал богоугодное стремление людей к обожению, но направил его против Бога. Он оклеветал Бога и пообещал людям стать богами без Бога. Жена поверила ему, и этого оказалось достаточно, чтобы вступить в духовный союз с диаволом и без смущения съесть запретный плод. Она срывает плод и тем самым как бы исповедует свой символ веры сатане.

Почему жена приняла богохульную ложь? Как это было возможно в раю для еще не согрешившего человека? Чтобы выяснить это, необходимо ответить на другой вопрос: когда ложь находит место в человеческом сердце? Если мы задумаемся над этим, то неизбежно придем к ответу: **только тогда, когда человек оскудевает в любви.**

Если юноша любит девушку, а родители, знакомые, множество людей станут доказывать ему, что его избранница имеет массу недостатков, то их слова, даже если они тысячу раз правда, будут отвергнуты его сердцем. Когда человек любит, недостатки любимого незаметны или незначимы для него. Любовь обращена к самому лучшему и покрывает милосердием и прощением человеческие недостатки, как говорит апостол Павел: *Любовь долготерпит, милосердствует... не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит* (1 Кор. 13, 4–7). Тем более подлинная любовь не принимает клеветы.

Принятие клеветы на Бога ясно свидетельствует, что Ева не возрастала, но постепенно ослабевала в любви к своему Небесному Отцу. Свт. Филарет Московский отмечает, что *мысль о строгости заповеди и о страхе смерти уже начинала затмевать в жене чувство любви и благоговения к Богу*[1].

Однако она, будучи несовершенной в любви к Богу, тем не менее была преисполнена любви к миру. В ее словах и поступках это просматривается отчетливо. Поэтому новое представление о древе познания добра и зла, полученное от диавола, ее не пугает, более того,

[1] *Филарет Московский, свт.* Толкование на Книгу Бытия. — М., 2004. С. 93.

она искренне хочет поделиться своей «радостью» с мужем. Нельзя сказать, что Ева вообще была чужда любви к своему Создателю, но, видимо, в раю ее любовь постепенно приняла искаженные формы – любовь к миру стала превосходить ее любовь к Богу.

После падения жены искушению подвергается Адам. Ева предлагает запретный плод своему мужу, и он, как о том говорит библейское повествование, вкушает его без малейшего сопротивления: *И дала также мужу своему, и он ел.* Почему он не возмутился поступком жены? Почему не призвал ее к покаянию, не отверг ее предложения? Он поступил как безропотное наивное дитя, хотя должен бы быть главой жены. Как это стало возможно?

Это возможно только при одном условии: если любовь Адама к жене была больше его любви к Богу. Бог, конечно же, не только не запрещает, но и благословляет супружескую любовь и бережное милостивое отношение к тварному миру. Однако в любви Богом предусмотрена определенная иерархия, и ее нарушение может стать причиной греха. Потому и Господь Иисус Христос говорит: *Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня* (Мф. 10, 37).

Итак, именно искажение любви в Адаме и Еве стало главной причиной их грехопадения. Сместились их ценности. Привязанности к тварному миру и семье стали вытеснять общение с Богом. На это прямо указывает Господь Адаму: *За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него...* То есть мнение жены для Адама стало важнее слова Божия, что возможно только при одном условии: он любил ее более Бога. Поэтому, когда появился выбор между предложением жены и заповедью Бога, Адам стал на сторону жены. Эту мысль высказывают многие святые отцы. Блж. Августин считает, что Адам понимал происходящее, но нарушил заповедь Божию потому, что не хотел разлучиться с согрешившей женой. *Супруг последовал супруге,* – пишет он, – *не потому, что, введенный в обман, поверил ей, как бы говорящей истину, а потому, что покорился ей ради супружеской связи. Ибо не напрасно апостол сказал: Не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление (см.: 1 Тим. 2, 14). Это значит, что он не захотел отделиться от единственного сообщества с нею даже и в грехе*[1]. Такую же мысль высказывает и свт. Иоанн Златоуст: *Жена не обманывает мужа,* – отмечает он, – *а убеждает. Об этом свидетельствует Павел, говоря: Адам же «не прельстился» (1 Тим. 2, 14)*[2].

Несомненно, что охлаждение любви к Богу происходило у Адама постепенно по мере возрастания его привязанности к жене

[1] *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием. Кн. 14. Гл. 11. – Киев, 1905.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* О творении мира. Беседа о шестом дне творения//Творения: В 12 т. Т. 6. Кн. 2. – СПб., 1898. С. 806.

и земной красоте. *Удивительно,* — восклицает свт. Игнатий (Брянчанинов), — *с какою 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 изящества? Прекрасно созерцание себя и твари, но в Боге и из Бога; с устранением Бога оно гибельно, ведет к превозношению и самомнению*[1]. Благодать, данная Адаму при творении, свидетельствовала о Божественной любви к человеку. Но необходима была и ответная любовь Адама к Богу, не только как естественная привязанность твари к своему Создателю, но любовь сознательная, искренняя, личная. Адам должен был возрастать в любви к Богу. Она возводила бы его на новые ступени бытия, а любовь к ближнему поддерживала бы его в моменты искушений. В отношении же безличностного тварного мира, строго говоря, слово «любовь» неприменимо. Адам, будучи владыкой, должен был милостиво и бережно заботиться о вселенной, чтобы преображать и возводить ее к новой полноте бытия. Но любовь к твари стала для него якорем, мощно прикрепившим его и жену к земле. Об этом говорит свт. Афанасий Великий: *Они уклонили ум свой от мысленного, начали же рассматривать самих себя... впали в самовожделение, предпочетши собственное созерцанию божественного... потому что совлеклись созерцания божественного и обратили мысль к противоположному. Ибо, уклонившись от мысленного устремления к Единому и Сущему (разумею Бога) и от любви к Нему, вдались уже в различные и частные пожелания, а потому стали бояться оставить их*[2]. Любовь Адама к Еве перестала быть опорой любви к Богу и выродилась в антропофилию, космофилию и затем в эгоцентризм.

Древний христианский писатель Афраат (нач. III века) слова Адама, произнесенные после появления Евы, истолковывает как пророческие и высказывает мысль, что любовь к жене может вытеснить любовь к Богу: *Мы слышим из закона: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт. 2, 24). Это великое и тайное пророчество. Кто покидает своего отца и матерь, когда берет жену? Вот каково значение этих слов: человек в своем изначальном состоянии любил и почитал Бога — своего Отца, и Святого Духа — свою Матерь. Он не знал никакой другой любви. Для того, чтобы взять жену, человек покидает своих Мать и Отца, о Которых сказано выше. И этим ум его обращен к миру. Его душа и разум отпадают от Бога и влекутся в этот мир, которым он восхищается и которым утешается, как «женою юности» (Притч. 5, 18) своей. Любовь к жене отлична от любви к отцу и матери*[3].

---

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 46–47.

[2] *Афанасий Великий, свт.* Слово на язычников // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 128.

[3] *Афраат.* О девстве. Тахвита 18. 10–11 // PS 1/1:839–42.

Как только произошло преступление заповеди, *открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания.* Первозданные люди узнали, что они обнажены, — вот первое знание, полученное после грехопадения. Почему они не знали этого ранее, ведь они и до этого были наги: *И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* (Быт. 2, 25)? Неужели Бог скрывал от них это?

Конечно же, нет. До грехопадения естество наших праотцев находилось в обоженном состоянии. Оно было столь преисполнено благодатью, что телесные формы были незначимы для их райского существования, ибо благодать, как сияние, покрывала их тела. Прп. Ефрем Сирин поясняет: *Не стыдились же они потому, что облечены были славою*[1]. Сначала они просто не обращали внимания на внешние формы своей природы.

В знаменитой беседе прп. Серафима Саровского с Мотовиловым о цели христианской жизни есть замечательный момент, когда для удостоверения истинности своих слов преподобный говорит о преображающем действии благодати Божией. Он сначала напоминает о преображении пророка Моисея на горе Синай, так что люди не могли взирать на его лицо, потом вспоминает о Преображении Господа на горе Фавор, в котором не только лицо Его сделалось подобным солнцу, но даже Его одежды уподобились чистому снегу. А потом прп. Серафим и сам преобразился перед Мотовиловым, чем привел его в изумление: *Я* (Мотовилов) *взглянул после этих слов в лицо его* (прп. Серафима), *и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня и великого старца. Возможно ли представить себе то положение, в котором я находился тогда!*[2]

Несомненно, и в раю первозданные люди пребывали в обоженном состоянии и не обращали особого внимания на свое тело, подобно тому как и мы, зная, что кровь движется по кровеносным сосудам, не замечаем этого, покуда что-либо не помешает нормальному кровотоку. Когда же заповедь была нарушена, благодать Божия оставила прародителей, и они увидели свою телесную наготу в натуральном виде и ощутили стыд, *в котором — невольное и горестное сознание внутри*

---

[1] *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Книгу Бытия. Гл. 2. Творения: В 8 т. — М., 1993. Т. 6. С. 236.

[2] Угодник Божий Серафим. О цели христианской жизни. — М., 1996. С. 111.

живущего греха[1]. Стыд побудил их сшить себе опоясания из смоковных листьев и скрыться от Бога между деревьями рая.

Грех начал оказывать разрушающее действие на человека, но и на этом этапе человеческая история еще могла бы пойти иначе, если бы Адам и Ева, услышав призыв Божий к покаянию, откликнулись на него. Вскоре после преступления *Господь является им для уврачевания язвы*[2], говоря: *Адам, где ты?* Всеведущий Бог, конечно же, знал, где скрылись люди. По общему толкованию святых отцов, в этом воззвании Бога прежде всего звучит призыв к покаянию. *По падении, (Бог) дал ему (Адаму) возможность покаяться и быть помилованным, но выя его осталась непреклонною. Ибо (Бог) пришел, говоря ему: Адаме, где еси? то есть из какой славы в какой стыд перешел ты?*[3] Вопрос *где ты?* относится к духовному состоянию Адама. Однако он не понял этого и отвечает Богу без тени покаяния: *Голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся.* В ответе Адама нет раскаяния, более того — звучит косвенный упрек Богу, будто бы он прячется, испугавшись голоса Божия.

Подобно тому как мудрый и добрый учитель задает наводящие вопросы неразумному ученику, чтобы помочь ему найти правильный ответ, так и человеколюбивый Господь, не попирая свободы человека, второй раз обращается к Адаму, ясно показывая, что Ему все известно: *Кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?* Кажется, единственный вариант ответа — это вопль раскаяния. Если бы он прозвучал, то, как предполагает прп. Ефрем Сирин, человеческая история могла бы пойти иначе: *Если бы прародители захотели и по преступлении заповеди покаялись, то хотя не возвратили бы себе того, чем обладали до преступления заповеди, но по крайней мере избавились бы от проклятий, какие изречены земле и им*[4]. Прп. Симеон Новый Богослов предполагает, что в случае раскаяния Адама он остался бы в раю: *Если бы он сказал: Помилуй мя, Боже, и прости, — то опять остался бы в раю и не подвергся бы тем лишениям, какие испытал потом. Одним словом, он искупил бы все множество лет, какие пробыл в аде*[5].

Однако Адам, осознав, что Богу все известно, не только не раскаивается в содеянном, но еще и перекладывает вину за свой грех на Бога: *Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел.* В сердце Адама нет и ростков покаяния, одно самооправдание, которое подталкивает его обвинять даже Самого Бога[6].

---

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 47.

[2] Там же. С. 48.

[3] *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 1. — Калуга, 1895. С. 29. Подобные толкования дают и другие отцы, например прп. Симеон Новый Богослов (Слово 66, 2.).

[4] *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Книгу Бытия. Гл. 2. Творения: В 8 т. — М., 1993. Т. 6. С. 243.

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 66, 2//Творения: В 3 т. Репринт. — СТСЛ. 1993. С. 151.

[6] Прп. авва Дорофей так объясняет этот ответ Адама: *И потом, (Бог) вопрошая его (Адама): «Зачем ты согрешил, зачем преступил», – приготовлял его собственно к тому, чтобы он сказал: «Прости».*

Тогда Бог обратился к жене и спросил: *Что ты это сделала?* В этих словах Божиих снова звучит призыв к покаянию. Но и жена отвечает, подобно мужу, без малейшего раскаяния. Она оправдывается и перекладывает вину с себя на другого — на змея: *Змей обольстил меня, и я ела.*

Видя, что люди не имеют даже малейшего сокрушения о своих грехах, Бог предоставляет им возможность в полноте познать жизнь без Него. Он произносит Свои определения, которые станут новыми принципами существования для людей и всего тварного мира. Эти принципы есть неотвратимое следствие греха, и Бог по Своему человеколюбию заранее подготавливает к этому первозданных людей.

Сначала Господь обращается к змею: *За то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту.* Проклятие змею — это вечное проклятие диаволу, который, по мысли некоторых отцов, именно с этого момента впал в неизменное богопротивное состояние, и покаяние для него стало невозможным[1]. Его пища — *прах* — это, как выразился прп. Иоанн Кассиан, *дела пороков*[2]. Однако в словах Божиих содержится и удивительное предсказание о вражде между женой и змеем и о том, что семя жены поразит голову змея, а змей будет жалить его в пяту. Это известное место именуется святыми отцами Первоевангелием, то есть первой Благой вестью о грядущем Спасителе человечества, Который должен родиться от Девы без мужа. Ибо только в этом месте Священного Писания говорится о семени жены, что само по себе удивительно, ибо слово «семя» в значении потомство употребляется, только когда речь идет о лицах мужского пола. В парадоксальности слов «семя жены» видится таинственное предсказание о безмужном рождении Спасителя мира от Девы, Который поразит диавола в голову — главный жизненный

Но нет смирения! Где слово «прости»? Нет покаяния, но совсем противное. Ибо он прекословит и возражает: «Жена, юже ми еси дал (прельсти мя)», и не сказал: «Жена моя прельсти мя», но «Жена, юже ми еси дал», как бы говоря: «Эта беда, которую Ты навел на главу мою» (Душеполезные поучения. Поучение 1. — Калуга, 1895. С. 29). Подобное толкование делает и свт. Игнатий (Брянчанинов): *Не понимает омраченный грешник гласа, призывающего его к сознанию греха и к раскаянию в нем. Он старается оправдать себя, и оправданием оговаривает: «Глас слышах, — говорит он, — Тебе ходяща в раи, и убоялся, яко наг есмь, и скрыхся». Уличенный, он снова не сознается, не кается, с дерзостию говорит Богу: «Жена, юже дал еси со мною, та ми даде от древа, и ядох». Эти слова, по замечанию некоторого святого отца, имеют такое значение: «Беда, постигшая меня, наведена мне Тобою: Жена, юже дал еси со мною!»* (Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 48). Подобные толкования являются наиболее характерными во всей святоотеческой экзегезе.

[1] См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 44.

[2] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседование 8. Гл. 10//Писания. Репринт. — СТСЛ, 1993. С. 312.

центр змея[1], и о кознях диавола, который будет жалить Его в *пяту*. Что же значит пята?

Пята – это часть тела человека, которая является его главной точкой опоры о землю. Остальная часть ступни служит для смещения центра тяжести тела во время ходьбы, а пятка принимает основной его вес и в наибольшей степени соединяет его с землей. В духовном смысле пята – это привязанность человека к земле и зависимость от нее, от земных благ. Именно эта сфера, согласно божественному предсказанию, станет источником искушений для человека со стороны врага, и последующая история это полностью подтверждает. Именно привязанность к земному, вещественному, тварному, тленному становится поводом для соблазна на грех. Во время земной жизни Господа Иисуса Христа диавол приступал к Нему в пустыне и пытался уязвить его именно через *пяту*, искушая земными соблазнами: *И приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами<...> Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею<...> Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: всё это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне* (Мф. 4, 3–9).

Искушение чревоугодием, тщеславием, властолюбием и богатством – это попытки поразить Спасителя через обычные привязанности человека к земному миру. Господь преодолевает эти искушения, не употребляя Своего божественного могущества, но лишь явив верность слову Божию, подавая нам пример, как должно преодолевать соблазны, которые враг предлагает и каждому из нас. Как замечает прп. Иоанн Кассиан Римлянин: *Спаситель допустил диавола с искушением, чтобы Своим примером научить нас, как мы должны побеждать искусителя, именно теми же способами, какими Он отразил искусителя*[2].

Православная аскетика содержит ряд средств, которые в определенном смысле уменьшают *пяту*, то есть сокращают зависимость человека от земных нужд и тем самым сужают пространство для возможных искушений. Важнейшее из этих средств – православный пост. Однако человек, будучи созданным из земли, не способен полностью освободиться от земной зависимости, поэтому некоторая лазейка для искушений всегда остается. Прп. Амвросий Оптинский

---

[1] Существует и другое, аскетическое прочтение этого стиха: *Блюсти главу змия, то есть познавать и отвергать все начинания диавола в самом первоначальном их помысле. – Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. – СПб., 1995. С. 49.

[2] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседование аввы Серапиона о 8 главных страстях// Писания. Репринт. – СТСЛ, 1993. С. 243.

в одном из писем говорит, что человек должен быть похожим на катящееся колесо, которое только одной точкой своего обода соприкасается с землей, а все другие парят в воздухе — такое колесо способно укатиться далеко. Мы же в большинстве своем, отмечает старец, похожи на колеса, которые лежат на земле. Такие колеса не то что катиться, но и сдвинуться с места не могут без значительной посторонней помощи. Поставить такое колесо в правильное положение — немалый труд.

Далее Господь обращается к жене: *Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою.* Жена, а в ее лице и все женщины, принимает печать страданий за совершенный грех. Источник великой радости — рождение детей — отныне будет для нее причиной болезненных скорбей. Вся родовая деятельность теперь будет сопряжена с болью, страданием и нечистотой, что станет напоминанием о реальности древнего грехопадения[1].

До грехопадения иерархия отношений в семье: муж — глава, а жена — помощница, определялась взаимным сознательным служением в любви. Это не было природным предопределением, но служением, исходящим из понимания замысла Божия. Теперь же, когда утрачена жизнь в единстве с Богом, а тем самым и добродетель любви, семейные отношения обусловлены внешним образом, через природу и физиологию, чтобы хоть в некоторой степени сохранить установленные Богом принципы семейной жизни. После грехопадения жизнь семьи определяется главным образом принципами влечения и господства, что порождает чувство неудовлетворенности. Жена теперь — не добровольная помощница мужу, осуществляющая свое призвание сознательно и по любви, но подчинена мужу по своей природе и физиологии. Свт. Иоанн Златоуст объясняет: *Человеколюбивый Бог говорит: вначале Я создал тебя (жену) равночестною (мужу) и хотел, чтобы ты, будучи одного (с ним) достоинства, во всем имела общение с ним, и как мужу, так и тебе вверил власть над всеми тварями; но поелику ты не воспользовалась равночестием, как должно, за это подчиняю тебя мужу: и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет. Так как ты, оставив равночестнаго и имеющаго общую с тобою природу, того, для кого ты создана, решилась вступить в беседу с лукавым животным — змеем*

[1] Свт. Иоанн Златоуст: *Я, говорит (Бог), сделаю, что у тебя рождение детей — источник великого утешения — будет начинаться печалию, чтобы ты сама в повседневных скорбях и печалях при деторождении имела постоянное напоминание о том, как велик этот грех и преслушание, чтобы с течением времени не предала ты забвению случившегося теперь, но знала бы, что причиною этого был для тебя обман... Здесь разумеются болезни рождения и тот великий труд, какой должна терпеть (жена), нося плод, как бремя, в продолжение стольких месяцев, – также некоторые особенные происходящие отсюда боли, растяжение членов и те нестерпимые страдания, которые знают только те (жены), которые испытали (их).* — Беседы на Книгу Бытия. 17, 7//Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 148.

и принять от него совет, то затем Я уже подчиняю тебя ему и объявляю его твоим господином, чтобы ты признавала власть его; так как ты не умела начальствовать, то научись быть хорошею подчиненною. Лучше тебе быть под его начальством и состоять под его управлением, чем, пользуясь свободою и властью, носиться по стремнинам. И для коня полезнее иметь на себе узду и ходить под управлением, чем без этого носиться по стремнинам. Итак, имея в виду твою пользу, Я хочу, чтобы ты к мужу имела обращение, повиновалась ему, как тело голове, и с радостию признавала его господство[1].

В другом слове святитель учит, что когда жена достигнет подлинной святости, то освободится от этого наказания. Первой такой женой стала Пречистая Дева Богородица Мария.

Обращаясь к Адаму, Господь говорит: *За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься.* Бог, по милости своей, объясняет Адаму, в чем был его грех: он слушался жену более, чем своего Создателя. Конечно же, Бог не запрещал мужу и жене слушаться друг друга. Но если это послушание приводит к отвержению Бога и Его заповедей, то, значит, жена стала для Адама важнее Бога. Его поступок ясно свидетельствует об искажении в нем добродетели любви, что и стало внутренней причиной его падения.

За непослушание Адама обрекается на страдания вся подчиненная ему вселенная, ибо Адам создан из земли и поставлен владыкой всего видимого мира. Наказание падает не только на начальника, но и на подвластный ему мир. Труд в поте лица становится уделом всего человечества. Жизнь человека превращается в борьбу за биологическое существование, которая всегда завершается поражением – возвращением в землю, могилой. Человек становится существом, обреченным на смерть. Смерть через грех человека входит в мир и делается новым неотвратимым принципом бытия вселенной.

Адам дает имя жене своей – Ева, *ибо она стала матерью всех живущих.* Это очень важное библейское замечание, которое полностью исключает любые предположения о наличии у человечества иных прародителей, кроме Адама и Евы. Все человечество единокровно, единосущно и произросло из одного корня. Потому у всех людей общая история и единый путь ко спасению.

Хотя и существовала внешняя причина грехопадения – искушение от диавола, – однако это искушение не имело насильственного

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 17, 8 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 150.

характера: никто не принуждал прародителей ко греху, — поэтому Адам и Ева не имели оправдания пред Богом. Они совершили грех не по необходимости и не по принуждению, а единственно по собственному произволению, потому и понесли ответственность за свою вину. Внутренняя и главная причина греха заключалась в самих прародителях.

Может показаться, что проступок прародителей был весьма незначительным в сравнении с Божиим наказанием, которое кажется слишком тяжелым. Но дело не в плоде, сорванном рукой жены, а в отвержении Бога, которое было выражено этим поступком. Вкушение запретного плода — явный знак пренебрежения Богом.

В акте грехопадения Адама и Евы святые отцы усматривают всю совокупность грехов, которые впоследствии будут совершать люди. Тертуллиан видел в грехе прародителей попрание всех десяти заповедей. Блж. Августин называет грехопадение *неизъяснимым отступничеством (ineffabilis apostasia)*, поскольку в природе богозданного человека не было никакой предпосылки для падения. Прародители самостоятельно и добровольно избрали зло — то есть противное своей природе: *Здесь были и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией; и поругание святыни, потому что не поверил Богу; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти; и любодеяние духовное, потому что непорочность человеческой души нарушена убеждением змия; и татьба, потому что воспользовались запрещенным древом; и любостяжание, потому что пожелал большего, нежели сколько должен был довольствоваться*[1].

После грехопадения наши праотцы впали в **противоестественное** (или **нижеестественное**) состояние[2]. Их грех в святоотеческой литературе именуется **прародительским**, или **первородным**. Он существенно отразился не только на них самих, но и на всех их потомках и на всем окружающем мире. *Всякий грех родствен первородному греху, который передается из поколения в поколение и течет, не оскудевая, как река, через всю историю мира — от его зари до заката. Каждый грех, совершаемый человеком, соединен с первородным грехом, имя которому «богоборчество»*[3].

❐ Вопросы:

1. *Почему грехопадение первых людей из возможности стало реальностью?*
2. *Почему история древнего грехопадения актуальна для каждого человека?*

---

[1] *Августин Иппонский, блж.* Enchirib. С. 45.

[2] См.: *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 1. — Калуга, 1895. С. 23.

[3] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. — М., 2007. С. 64.

3. В чем заключались ошибки Евы?
4. Почему Адам совершил грех без сопротивления?
5. Почему только после грехопадения наши праотцы увидели свою наготу?
6. Был ли у них шанс покаяться и остаться в раю?
7. В чем смысл слов Священного Писания о том, что змий будет «жалить в пяту»?

О Задание:

На основании святоотеческих толкований найдите ответ на вопрос: почему столь незначительный, на первый взгляд, проступок наших прародителей привел к катастрофическим последствиям?

2.2. Следствия грехопадения

О немощь моя! ибо немощь прародителя есть и моя собственная.

Свт. Григорий Богослов[1]

Духовная катастрофа, произошедшая в раю, повлияла не только на все человечество, но и на весь тварный мир и даже на Промысл Божий о мире в том смысле, что человек, реализовав свою возможность греха, сделал неизбежным воплощение Сына Божия. Описать всю массу греховных последствий преступления Адама невозможно, поэтому выделим лишь главные аспекты.

1. Отпадение человека от Бога. *Что общего у света с тьмою?* – восклицает апостол Павел (2 Кор. 6, 14). Жизнь в единстве с Богом возможна лишь при добровольном стремлении человека к святости. Прародительский грех стал деятельным отвержением Бога. Господь никого насильно не удерживает в союзе с Собой. Если люди согрешили и не раскаялись, то Бог предоставляет им возможность жить по тем принципам, которые они предпочли. Грехопадение – сознательный свободный выбор людей, и Бог позволил ему осуществиться, несмотря на все безумие человеческого преступления. День, когда был совершен прародительский грех, стал днем духовной смерти человека. Ибо Бог есть источник блаженной жизни и святости, а разрыв с Ним лишает человека животворящей благодати и вечного блаженства. Исполнились слова Божии, сказанные Адаму сразу после его создания: *От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2, 17). Заповедь

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 666.

осуществилась полностью и в точности. В тот же день, когда Адам согрешил, он стал духовно мертвым, лишенным вечной блаженной жизни с Богом. Хотя телесная смерть наступила позднее, вся дальнейшая жизнь Адама была как бы устремлена к ней, представляя собой медленное физическое умирание на фоне отчаянной борьбы за существование с неотвратимым концом – разлучением души с телом и схождением ее в вечный мрак ада. Свт. Василий Великий говорит: *Телу невозможно жить без дыхания и душе невозможно существовать, не зная Творца*[1].

Под духовной смертью в святоотеческой традиции понимается особое состояние человека, когда он не может реализовать замысел Божий и жить в единстве с Ним. В состоянии духовной смерти человек может существовать телесно и душевно, но его дух парализован так, что внутренняя преображающая связь с Богом становится невозможной. Для такого человека благодать Божия лишь поддерживает его в земном существовании на какое-то время, но вечная радостная жизнь с Богом, к которой человек предназначен, остается для него недоступной. Духовная смерть – это самое страшное, что может постичь разумное тварное существо. После грехопадения Адам телесно жил еще девятьсот тридцать лет, но это была уже не жизнь духовная, к которой он был призван, но борьба за физическое существование с заранее предопределенным финалом – смертью телесной и ниспадением души во ад. *В действительности,* – рассуждает свт. Григорий Нисский, – *душа наших прародителей умерла прежде тела, ибо непослушание – это грех не тела, но воли, а воля свойственна душе, от которой и началось все опустошение нашего естества. Грех – это не что иное, как удаление от Бога, Который истинен и Который только и является Жизнью. Первый человек жил много лет после своего непослушания, что не означает, что Бог солгал, когда сказал: В онъже аще день снесте от него, смертию умрете. Ибо самым удалением человека от истинной жизни смертный приговор против него был подтвержден в тот же день*[2]. Прп. Симеон Новый Богослов говорит: *Душою Адам умер тотчас, как только вкусил, а после, спустя девятьсот тридцать лет, умер и телом. Ибо как смерть тела есть отделение от него души, так смерть души есть отдаление от ней Святого Духа*[3].

2. Подчинение человека диаволу. Первозданные люди, отвергнув волю Божию, не остались в духовно нейтральном состоянии. Они тут же стали рабами и исполнителями воли того, кого они послушались, – рабами диавола. Нет такого особого духовного состояния, в котором человек существовал бы автономно от других, более

---

[1] *Василий Великий, свт.* Беседа 13. Побудительная к принятию Крещения // Творения:. В 2 т. – М., 2009. Т. 1. С. 990.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Contra Eunom. lib. 11, 13.

[3] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 1, 2//Творения: В 3 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ. 1993. С. 23.

могущественных духовных сил и личностей. Если человек не хочет жить с Богом, то, независимо от своих желаний и убеждений, он попадает в подчинение сатане — это духовный закон, который никто из людей отменить не может: *Кто воли своей не покоряет Богу,* — говорит прп. Исаак Сирин, — *тот покорится противнику Его*[1]. Поэтому после грехопадения сатана стал господствовать над людьми: *Адам, преступив Божию заповедь и послушав лукавого змия, продал и уступил себя в собственность диаволу, и в душу, эту прекрасную тварь, которую уготовал Бог по образу Своему, — облекся лукавый*[2].

В чем выражалось это господство? Люди после грехопадения не превратились в гадаринских бесноватых. Этого Бог не допустил, но и для диавола в этом не было особой необходимости. Для него важно, чтобы власть над сотворенным миром, данная человеку, перешла к нему и все люди разделили с ним вечные страдания в аду — этого он добился. Он стал *князем мира сего* (Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11), а души человеческие стали наполнять бездну преисподней. В течение ограниченной земной жизни человек мог жить в иллюзиях свободы, нравственности и добродетели — неважно, семьдесят или девятьсот тридцать лет, — но финал жизни каждого в ветхозаветные времена был один и тот же — смерть и ад. Цепь греха и ошейник смерти были слишком крепки, чтобы кто-либо из людей мог освободиться от них своими силами.

3. Повреждение образа Божия в человеке. Новое духовное состояние Адама сразу же определило и новые принципы его существования. Если до грехопадения вся его жизнь была ориентирована на бытие в единстве с Богом и все ограниченности человеческой природы восполнялись божественной благодатью, то теперь настало время жить под жестокой плетью нового господина. Прежде всего диавол принялся уничтожать в человеке все напоминания о его прежней жизни с Богом. Самым явным таковым свидетельством был образ Божий. Образ этот неуничтожим, поэтому сатанинская злоба была устремлена на его повреждение, искажение его черт и проявлений. *Человек сотворен по образу Божию и по подобию,* — говорит свт. Василий Великий, — *но грех изуродовал красоту образа, вовлекши душу в страстные желания*[3]. Подробно об этом рассуждает свт. Григорий Нисский: *Когда в человеческую жизнь вошел грех как навык, и от малого начала произошло необъятное зло в человеке, и богообразная красота души, созданная по подобию Первообразной, покрылась, как некое железо, ржавчиной греха, тогда уже не могла более полностью сохраниться красота естественного образа души, но она изменилась в отвратительный образ греха. Так человек, великое*

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 71. — М., 1993. С. 357.
[2] *Макарий Великий, прп.* Беседа 1, 7//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ. 1994. С. 9.
[3] *Василий Великий, свт.* Sermo asceticus. 13. 1, 1//PG 31, 869B.

и драгоценное творение, лишил себя своего достоинства, пав в грязь греха, потерял образ нетленного Бога и через грех облекся в образ тления и праха, подобно тем, которые по неосторожности упали в грязь и измазали лицо свое, так что их и знакомые не могут распознать[1].

Существует возможность направить проявления образа Божия в человеке к ложным нравственным целям, ибо они не имеют духовной предопределенности (свобода, бессмертие, личность, творчество, любовь могут быть устремлены как к добродетели, так и ко греху). Все это и произошло после грехопадения.

Личностное начало в человеке стало деградировать, подчиняться прихотям поврежденной природы, обслуживать ее все более и более возрастающие потребности, а общение с Богом, через которое Адам мог личностно возрастать, было утрачено.

Адам лишился добродетели любви. Любовь в подлинном смысле слова (ἀγάπη) исчезла и стала недоступной для человека, поскольку произошел разрыв с Богом, Который *есть любовь* (1 Ин. 4, 8). Любовь вне Бога, понимаемая идеалистически, — это не более чем красивый миф, отзвук прежнего утраченного и почти что забытого опыта. Поэтому после грехопадения люди стали относиться к любви как к сказке. А на практике, в реальной жизни, любовь выродилась в страстные привязанности к внешнему, тленному, земному. Любовь между людьми оскудела, стала душевной (φιλία) или плотской (ἔρως) зависимостью: в лучшем случае — душевной привязанностью или чувством долга, в худшем — похотью. Поэтому и семейные принципы новой жизни Бог формулирует для согрешивших Адама и Евы через понятия «господства» и «влечения», не употребляя слова «любовь» (ἀγάπη).

Свобода от природной необходимости была в значительной мере утрачена человеком, что прекрасно выражено в известных словах апостола Павла: *Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7, 18–20). Свою личную свободу, если она направлялась к богоугождению, человек не мог реализовать.

Бессмертие человеческой души стало бессмертием для ада. Творчество стало черпать духовные силы и вдохновение в преисподней. Владычество над миром было утрачено, отдано диаволу. Совесть умолкла или стала лукавой. Подобие Божие стало недостижимым. Таким образом, весь богообразный потенциал человека был подавлен или направлен к ложным целям.

4. Повреждение человеческой природы. С утратой божественной благодати человек лишился совершенства и бесстрастия и подпал

[1] *Григорий Нисский, свт.* De vircmit. 12. 2//PG 46, 371B.

под действие тления и смерти. Теперь с момента рождения его естество лишено чистоты, несет в себе греховное повреждение. Дальнейшее его существование становится отчаянным сдерживанием натиска тления и смерти.

В понятие греховного повреждения природы входит еще один важный момент – удобопреклонность ко злу. Что это такое? Если сломался стол, то он становится непригодным как для добрых дел, так и для злых. В вещественном мире повреждение предмета не изменяет его нейтрального нравственно состояния. Однако в человеческой природе все сложнее. Человек имеет нравственный смысл бытия, поэтому повреждение человеческого естества – не просто нарушение природных функций, но и нравственная переориентация. До грехопадения человеческое естество было удобопреклонно к добру. То есть совершать добродетели, осуществлять волю Божию для человека было естественно и легко, все силы и свойства его природы были направлены ко благу, а в отношении греха она была немощна и неприспособленна. После же грехопадения человеческая природа извратилась и стала немощной к добродетели и удобопреклонной ко злу. Теперь, совершая грех, человек не только не наталкивается на сопротивление природы, но, напротив, встречает с ее стороны поддержку, расположение к нему. Грешить стало легко и просто, как бы естественно, а для совершения богоугодных поступков приходится преодолевать громадное внутреннее сопротивление, требуются чрезвычайные усилия – подвиг. Грех сделался как бы природным свойством человека, а добродетели стали как бы противоестественны.

Такое повреждение человека было не случайной «поломкой» естества, но целенаправленным диавольским искажением. По мысли прп. Макария Великого, кто не понимает этой внутренней причины греховного состояния человека, тот и не способен правильно бороться с грехом: *Видимый мир, от царей и до нищих, весь в смятении, в нестроении, в борьбе, и никто из них не знает тому причины, то есть этого явного зла, привзошедшего вследствие Адамова преслушания, этого жала смерти; потому что прившедший грех (ἁμαρτία), как разумная некая сила и сущность сатаны, посеял всякое зло: оно тайно действует на внутреннего человека и на ум и борется с ним помыслами; люди же не знают, что делают сие, побуждаемые чуждою некою силою, напротив того, думают, что это естественно и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом уме имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается все это*[1].

После изгнания из рая человеку трудно различить, когда в нем проявляется естественная потребность, а когда греховная поврежденность. Грех часто отождествляется с природной необходимостью и воспринимается как норма человеческой жизни.

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 15, 47//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ, 1994. С. 135.

В расстройство пришло все естество человека. **Дух** был парализован грехом и уже не позволял человеку возвыситься к Богу и соединиться с Ним. **Ум** помрачился, утратив живое общение с Богом, и обратился от духовного созерцания к анализу чувственного опыта и мечтаниям, стал духовно слепым, неспособным осуществить свои возможности. **Воля** стала удобопреклонной ко греху и удовлетворению страстных пожеланий плоти. **Чувство** душевное и телесные ощущения стали главными источниками наслаждения. В земном аспекте они постоянно совершенствуются, утончаются, извращаются для восприятия новых чувственных удовольствий. В духовном же плане чувство омрачилось, притупилось, человек перестал опытно ощущать присутствие благодати Божией. **Сердце** из животворящего благодатного центра человеческого бытия и места единения с Богом превратилось в хранилище страстей и пороков, сделалось источником греховных помыслов, преддверием ада. Разрушилась гармония **сил души**. Разумная сила, предназначенная для господства над неразумными, подчинилась последним. Неуемные желания (вожделевательная сила) и яркие эмоциональные впечатления (раздражительная сила) стали главными мотивами душевных движений и поступков. Разумная сила принялась обслуживать эти стремления. **Тело** из послушного орудия души превратилось в источник удовольствий и стало подчинять себе душу. Изначальная богоустановленная иерархия естества, возводившая человека к Богу, перевернулась, и человек весь устремился к земле, а точнее, в преисподнюю. Природа человека перешла в новое, богопротивное состояние, которое апостол Павел описывает так: *Мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева* (Еф. 2, 3). То есть сама поврежденная грехом и порабощенная диаволу человеческая природа делает всех людей чадами гнева Божия по естеству. Это и есть нижеестественное состояние, о котором говорят святые отцы.

5. Повреждение отношений с окружающим миром. *Проклята земля за тебя* (Быт. 3, 17), – сказал Господь согрешившему Адаму. То есть вследствие прародительского преступления весь мир осквернен грехом. Поскольку человек является не только господином видимой вселенной, но и формирующим ипостасным принципом для всего тварного бытия, то его духовное состояние определяет духовное состояние мира. Пророк Исаия свидетельствует: *Земля осквернена под живущими на ней, ибо они преступили законы, изменили устав, нарушили вечный завет. За то проклятие поедает землю, и несут наказание живущие на ней* (Ис. 24, 5–6). Эта мысль ясно выражена в словах апостола Павла: *Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу*

славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только [она], но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим. 8, 20–23).

По учению свт. Иоанна Златоуста, пока Адам еще не согрешил, но свою богообразность хранил в чистоте, звери покорялись ему как слуги, когда же он осквернил свой образ грехом, звери не узнали в нем господина своего, и из слуг превратились во врагов, и стали воевать против него как против чужеземца[1]. По вине согрешившего Адама вселенная пришла в расстройство, стала тленной и смертной. Охваченная смертным страхом, она восстала против своего господина, отвергшего послушание Небесному Отцу. Звери стали избегать встречи с ним или бросаться на него, угрожая ему. В определенном смысле они имеют на это право, ибо как Адам не послушался Бога и стал богоборцем, так и звери могут теперь уклоняться от своего господина и даже нападать на него.

Отъятие благословения у земли, — пишет свт. Игнатий (Брянчанинов), — *выразилось немедленно разнообразным всеобщим расстройством ее, предвозвещающим сожжение ее, соделывающим это сожжение как бы естественною необходимостью. Пало на землю проклятие, и засвистели ветры, забушевали бури, засверкала молния, возгремел гром, явились дожди, снега, грады, наводнения, землетрясение. Животные утратили повиновение и любовь к человеку, утратившему повиновение и любовь к Богу. Они вступили во враждебные отношения к нему. Одних он покоряет себе насильно и содержит в повиновении насильно; с другими он — во вражде и войне непримиримой и убийственной. Весьма-весьма немногие породы остались с приверженностью к нему, как бы грустный памятник и образец прежней всеобщей любви; большинство удалилось и укрылось от него в дремучие леса, в обширные степи, в ущелья гор и темные пещеры. Дикие и неприязненные взоры кидают они на прежнего обладателя своего, когда неожиданно встретятся с ним. Они как бы видят в нем преступника, врага Божия: одни быстро бегут от него, другие с остервенением кидаются на него, чтоб растерзать его. В неприязненные отношения вступили животные и между собою: оставив пищу, сначала для них предназначенную, ощутив изменение в самом естестве своем, которое приобщилось проклятию, поразившему землю, они восстали друг на друга, начали пожирать друг друга. Смерть, которой обречены были наши праотцы за грех свой, смерть, которую они ощутили и в душе и в теле по отступлении божественной благодати, но которой явного последствия еще не ведали, они увидели и уведали на животных. Первые убийства совершены были, без сомнения, зверями, потом человек начал закалать животных для жертвоприношения (см.: Быт. 4, 4); наконец, явилась смерть между человеками от убийства, совершенного братом-злодеем над братом-праведником*

[1] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на псалом 3//Творения: В 12 т. Т. 5. Кн. 1. – СПб., 1898.

(см.: Быт. 4, 8). До греха не было в мире смерти. Смерть вошла в мир грехом (см.: Рим. 5, 12), быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир. Разрушение мира соделалось необходимостью: разрушение его есть естественное последствие его смертного недуга[1].

Грехопадение Адама – не просто личный проступок, но вселенская катастрофа, подобной которой не было и не будет. По масштабности оно сопоставимо лишь с грядущим преображением мира при Втором пришествии Христовом. Теперь Адам и все его потомки со скорбью и в поте лица своего должны добывать хлеб, преодолевая сопротивление расстроенного грехом мира. Земля утратила первоначальное благообразие и плодородие. Весь мир погрузился в тьму греха по воле своего господина. *Если господин согрешит, то и слуги также будут грешить, таким же образом произошло и то, что с согрешением человека, который есть господин всего, и служащие ему твари уклонились к злу,* – замечает свт. Феофил Антиохийский, добавляя при этом: *Но когда человек опять возвратится в сообразное с своей природой состояние, тогда и те животные восстановятся в первоначальный образ кротости*[2].

Как ни тяжелы перечисленные последствия грехопадения, Адаму и Еве они казались временными и касающимися только их одних. Поэтому когда Ева родила своего первого сына Каина, то надеялась, что именно он станет тем спасителем, который по обетованию Божию сотрет главу змия. Увидев своего младенца, она восклицает: *Приобрела я человека от Господа* (Быт. 4, 1). Однако он не только не оправдал родительских надежд, но еще и усугубил их грех, став первым на земле человекоубийцей. В Каине и последующих потомках открылась ужасная правда о том, что греховное состояние прародителей стало состоянием всех людей и передается из поколения в поколение во всей тяжести. То есть все вышеперечисленные последствия грехопадения стали достоянием не только первозданных людей, но и каждого из их потомков, потому что *не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые* (Мф. 7, 18). Дети Адама и Евы стали наследниками горьких плодов прародительского преслушания, наследниками первородного греха.

Греховное состояние человека, передаваемое из поколения в поколение через страстное физическое рождение и проявляющееся как всеобщая склонность людей к греховным поступкам, называется первородным грехом (πρωτόγονος ἁμαρτία, προπάτορος ἁμαρτία, προγονικὴ ἁμαρτία – греч., peccatum originale – лат.). Это наследуемое состояние необходимо отличать от самого проступка прародителей как следствие от причины. Эти два понятия в богословии часто

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. – СПб., 1995. С. 18–19.

[2] *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику о вере христианской. Кн. 2, 17//Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1895. С. 153.

обозначаются одними и теми же словами, но, исходя из контекста высказываний, следует четко разделять их[1].

В силу наследия первородного греха каждый человек от рождения, еще ни в чем не согрешив, уже лишен совершенства. Апостол Павел говорит, что *смерть перешла во всех человеков* (Рим. 5, 12). Никакая добродетель не избавляла ветхозаветного человека от грядущего ада за порогом смерти. Страх смерти стал неизменным спутником жизни. С одной стороны, он понуждал людей к неуемному удовлетворению похотей и страстей, а с другой, *ожидая постоянно, что они умрут, и боясь смерти, они не могли чувствовать никакого удовольствия, потому что этот страх постоянно был в них*[2]. Свт. Иоанн Златоуст о человечестве, жившем до Христа, говорит: *Тогда еще не были сокрушены врата ада, не были расторгнуты узы смерти, и смерть еще не почиталась успением. Смерть была чем-то ужасным для людей дохристианской эпохи... поэтому они боялись смерти*[3]. Стремясь жить, люди умирали и, желая познать жизнь, познавали смерть. Чувственные наслаждения вели к гибели, а ум только подтверждал этот всеобщий мировой закон[4]. Люди рождались духовно мертвыми, осужденными на смерть, удобопреклонными ко греху, в рабстве у диавола. Этот *древний приговор*, как отмечает свт. Иоанн Златоуст, *пребывает в силе доныне*[5].

Важно отметить, что потомки унаследовали не личный грех Адама и Евы (личная вина неотъемлема от личности, она не имеет особой субстанции, чтобы ее можно было передать), а греховное состояние, описанное нами в виде основных последствий первого грехопадения. И эта унаследованная греховность определяла условия жизни человека во всех сферах его бытия до времени пришествия в мир Спасителя.

---

[1] На наш взгляд, вполне оправданным выглядит предложение называть личное преступление праотцев термином «прародительский грех» (προπάτορος ἁμαρτία, προγονικὴ ἁμαρτία), а наследуемое греховное состояние термином «первородный грех» (πρωτόγονος ἁμαρτία, peccatum originale). Но для подобной терминологической определенности требуется принятие этих терминов в церковной среде в данном значении, на что требуется время и общее согласие.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Евреям. Беседа 4, 4 // Творения: В 12 т. Т. 12. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 44.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 67, 4 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 2. – СПб., 1898. С. 722.

[4] Современный греческий богослов Н. Василиадис так описывает состояние каждого человека после грехопадения прародителей: *С тех пор непременным условием человеческого существования является не жизнь, а смерть. Каждый человек знает еще до наступления смерти, что она уже дана ему, или, вернее, что человек отдан ей* (*Василиадис Н.* Таинство смерти / Пер. с новогреч. – СТСЛ, 1998. С. 11).

[5] *Иоанн Златоуст, свт.* О творении мира. Беседа 6 // Творения: В 12 т. Т. 6. Кн. 2. – СПб., 1898. С. 818.

Духовное основание первородного греха и его проявления

Для правильного понимания данной темы важно осознавать перечисленные выше последствия грехопадения в целом, в их единстве. Но вместе с тем следует понимать, что они не равнозначны между собой. Одни определяют суть первородного греха, другие лишь указывают на его проявления. Как в физической болезни различаются причина и симптомы, так следует отличать духовное основание наследуемой первородной греховности от ее проявлений. Это богословское различение имеет большое практическое значение, ибо как лечение болезни должно быть обращено на устранение ее подлинной причины, так и искоренение первородного греха требует прежде всего избавления от его духовного основания.

Обращаясь к вышеприведенному перечню последствий грехопадения, можно сказать, что первые два из них — **отпадение от Бога и переход на сторону диавола — составляют духовную суть наследуемого первородного греха**. Все остальные следствия обусловлены этим фактом и происходят из него.

Очень подробно и выразительно говорит об этом прп. Макарий Великий: *Лукавый всю душу, эту необходимую часть человека, этот необходимый член его, облек в злобу свою, то есть в грех; и таким образом тело соделалось страждущим и тленным*[1]. Для прп. Макария Египетского понятие о первородном грехе теснейшим образом связано с особой властью сатаны над человеческим родом. Естество человека, которое предназначалось Богу, стало престолом сатаны: *Сатана, силы и князи тьмы со времени преступления заповеди воссели в сердце, в уме и в теле Адамовом, как на собственном своем престоле*[2]. Прп. Макарий указывал, что содействующей силой греховности человека является диавол, поработивший человека: *Как скоро Адам преступил заповедь, змий, вошедши, стал властелином дома, и он при душе как другая душа... вошедши в душу, он стал ее членом, он прилепился даже к телесному человеку, и в сердце струится множество нечистых помыслов*[3]. Другими словами, поврежденность человеческой природы обусловлена тем, что в каждом потомке Адама в определенной степени действует диавол, который с первого момента появления человека на свет и разрушает его естество, и склоняет его волю ко злу.

Прп. Макарий подмечает еще одно существенное обстоятельство — люди способны замечать поврежденность и духовное расстройство своего естества, но далеко не всем доступно видеть истинную причину этого: *Люди не знают, что делают сие (грех), побуждаемые чуждою*

---

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 2, 1//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ, 1994. С. 14.
[2] Там же. Беседа 6, 5. С. 62.
[3] Там же. Беседа 15, 33. С. 127.

некою силою, напротив того, думают, что это естественно и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом уме имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается все это[1].

Об отпадении от Бога и подчинении диаволу как духовном основании первородного греха учит свт. Афанасий Александрийский: *Диавол обольщением всеял греховные помыслы в разумное естество человека, соделавшееся преступным и отринутое от Бога, так что диавол в естестве человеческом установил греховный закон — и смерть царствует через дело греха: «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3, 8)*[2].

Прп. Симеон Новый Богослов пишет: *Мы все рождаемся грешниками... из-за Адама, приявшего действие лукавого диавола, его советом подвигнутого на грех, поработившегося ему и потерявшего самовластие, и мы, как чада его, подлежим действию и властному господству диавола и бываем рабами ему*[3].

Даже младенцы, не имеющие личных грехов, рождаются в этом состоянии и потому нуждаются в скорейшем Крещении, как учит свт. Григорий Богослов: *У тебя есть младенец? Не давай времени усиливаться повреждению*[4]. Поскольку диавол, пребывая в человеке, повреждает человеческое естество, очень важно скорее прекратить разрушительное действие его злой силы, а это возможно только через Крещение и последующую богоугодную жизнь.

Пока владычество врага не разрушено, для восстановления или исцеления естества человека нет надежды. В таинстве Крещения как раз и происходит избавление человека от рабства диаволу. Поскольку рабство возникло вследствие прародительского греха, то и избавление от него позднее стало именоваться избавлением от первородного греха.

Из крещальной купели человек выходит свободным от рабства диаволу и личных грехов, примиренным с Богом и получившим дар Святого Духа. В Крещении он обретает силы стать новой тварью во Христе (см.: 2 Кор. 5, 17), но его телесная храмина (см.: 2 Пет. 1, 13) еще остается разрушенной и требуется немалое время, чтобы восстановить ее и преобразить в *храм... Святаго Духа* (1 Кор. 6, 19). Свт. Григорий Палама указывает, что смертное и тленное естество остается у крещеного человека как пространство для духовного подвига: *Хотя через божественное Крещение Господь нас и возродил и через благодать Святого Духа запечатлел в день Искупления, однако оставил еще иметь смертное и страстное тело, и хотя Он изгнал начальника зла из душ человеческих, однако допускает ему нападать изо вне, чтобы человек, обновленный согласно*

---

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 15, 47//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ, 1994. С. 135.

[2] *Афанасий Великий, свт.* Против Аполлинария. Кн. 2, 6 // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 3. – М., 1994. С. 346.

[3] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 66 // Творения: В 3 т. Репринт. Т. 2. – СТСЛ, 1993. С. 151 и далее подробно: С. 152–153.

[4] *Григорий Богослов, свт.* Слово 40. На святое Крещение//Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 554.

Новому Завету, то есть Евангелию Христову, живя в доброделании и покаянии и презирая удовольствия жизни, перенося же страдания и закаляясь в нападениях врага, — уготовал себя в сем веке к вмещению нетления и оных будущих благ, которые будут соответствовать будущему веку[1]. Исправляя с помощью Божией последствия древнего грехопадения и личных грехов, крещеный человек являет свою верность Христу, учится жить по воле Божией, раскрывается как творческая личность, преображается для вечной жизни с Богом.

Однако и после Крещения не исключается возможность снова добровольно подчиниться диаволу, и *последнее* бывает для таковых *хуже первого* (Мф. 12, 45). *Искупленному человеку*, — пишет свт. Игнатий (Брянчанинов), — *предоставлена свобода повиноваться или Богу, или диаволу, а чтобы свобода эта обнаружилась непринужденно, диаволу оставлен доступ к человеку*[2]. Блж. Диадох Фотикийский учит, что в купели Крещения, когда *многообразный змий банею нетления извергается из хранилищ ума*[3], происходит очищение человеческого естества *от нечистоты, проистекающей от греха, но двойственность хотения нашего и теперь не изменяется в нас, и даже не препятствует демонам вести брань с нами или подсказывать обольстительные слова*[4].

Многие православные исследователи, изучавшие вопрос о первородном грехе, пришли к тем же выводам, которые мы находим у святых отцов.

В. Велтистов в работе по амартологии делает следующее заключение: *Отступничество от Бога и переход на сторону диавола и составляет тот грех, с которым рождается на свет каждый человек и от которого освобождается он в таинстве Крещения. Через Крещение человек снова вступает в общение с Богом, снова становится Его сыном и оставляет общение с диаволом*[5].

Прп. Иустин (Попович) в курсе догматического богословия раскрывает суть учения о первородном грехе в высказываниях, близких к суждениям прп. Макария: *В действительности первородный грех означает отвержение человеком определенной Богом цели жизни — уподобление Богу на основе богообразной человеческой души — и замену этого уподобления диаволу <...> Своим грехом прародители ввели диавола в свою жизнь и дали ему место в богозданном и богообразном естестве. Таким образом грех* (первородный. — *В. Л.*) *стал творческим началом в их естестве, противоестественным и богоборческим, злолюбивым и диаволоцентричным <...>*

---

[1] *Григорий Палама, свт.* Беседа 16//Беседы. Ч. 1. – М., 1993. С. 169–170.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. Т. 1. – СПб., 1905. С. 232.

[3] Цит. по: *Попов К.* Блаженный Диадох, епископ Фотики древнего Эпира и его творения. Т. 1. Гл. 78. – Киев, 1903.

[4] Там же.

[5] *Велтистов В.* Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование. – СПб., 1885. С. 302–303.

в каждом потомке Адама через зараженность грехом действует отец греха — диавол[1].

О связи первородного греха и власти диавола писал и В. Н. Лосский: *Воля человеческая избрала путь противоположный; отделившись от Бога, она подчинилась власти диавола... Грех, этот паразит природы, укоренившись в воле, становясь своего рода противоблагодатью, проникает в тварь, живет в ней, превращает ее в пленницу диавола... Грех внедряется туда, где должна была царствовать благодать... Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы божественная энергия, нетварная и обоживающая благодать, становится чуждой человеческой природе и действует на нее только извне, производя тварные следствия в душе. Благодать действует, но не усваивается людьми как их личная сила. Обожение, единение с Богом по благодати становится невозможным*[2].

Весьма выразительно сущность первородного греха сформулировал архим. Рафаил (Карелин): *Грех Адама наиболее сильно проявился в метафизическом мире. Человек стал больше чем рабом демона. Рабство — в какой-то степени внешнее состояние, а здесь произошло гораздо хуже: человек выпал из поля божественного света в метафизический мрак. Рай, который был в душе Адама, сменился состоянием ада — человек стал принадлежать демоническому миру, с которым у него образовалось внутреннее родство <...> Что заключено в первородном грехе? Во-первых, союз с сатаной: демон стал не только внешней силой, но и фактом внутренней жизни человека*[3].

На основании приведенных авторитетных суждений можно еще раз сделать вывод, что **суть** первородного греха состоит в отпадении человека от Бога и порабощении диаволу. Это духовное состояние передается из поколения в поколение и называется наследуемым первородным грехом. А повреждения образа Божия, человеческой природы, отношений с окружающим миром — это **проявления** первородного греха. Они не исчезают сразу после Крещения. Эти повреждения остаются, создавая как бы особое пространство для личного подвига человека. В таинстве Крещения устраняется корень первородного греха. Человек соединяется со Христом и больше не принадлежит диаволу, имеет все необходимое, чтобы *облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Еф. 4, 24), но таинством Крещения он не предопределяется ко спасению.

Из сказанного следует, что первородный грех нельзя сводить лишь к повреждению человеческой природы, то есть к подверженности болезням, страданиям, тлению, смерти и т. д. В этом случае

---

[1] *Иустин (Попович), архим.* О первородном грехе. — Пермь, 1999. С. 35, 39, 43.

[2] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. С. 100–101.

[3] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. — М., 2007. С. 26, 31.

православное учение о Крещении содержало бы внутреннее противоречие. Ибо очевидно, что, с одной стороны, смертность, тленность, удобопреклонность ко греху сохраняются в естестве человека и после Крещения, а с другой, Церковь с древнейших времен устами святых отцов и посредством Соборов утверждает, что в Крещении человек избавляется от первородного греха[1].

Отождествление первородного греха со смертностью и тленностью тем более недопустимо, ибо в этом случае игнорируется греховность человеческого естества, обусловленная порабощенностью человека диаволу, который не только владычествует над человеком, но и оскверняет, разрушает его естество, что выражается в болезнях, тлении и смерти. Эти проявления «больного» естества могут сохраняться даже после Крещения, (подобно тому как дом может оставаться разрушенным и после того, как из него изгнан погромщик). Но тем не менее человек, очищенный от первородного греха в таинстве Крещения, пребывает уже в новом духовном состоянии, ибо устранено важнейшее препятствие для общения с Богом — власть диавола, и открывается возможность, при содействии благодати Божией, воссоздать в себе все поруганное и оскверненное, соделать свое естество великолепным храмом Божиим. *Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола* (1 Ин. 3, 8)[2].

---

[1] 110-е (124-е) правило Карфагенского собора 419 года гласит: *Определено также: Кто отвергает нужду Крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но **от прародительского Адамова греха** не 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: «Единем человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша» (Рим. 5, 12), подобает разумети не инаково, разве как разумела Кафолическая Церковь, повсюду разлиянная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхаго рождения.* Правила Карфагенского собора вошли во все канонические сборники Православной Церкви и имеют непререкаемый церковный авторитет, поскольку решения этого Собора были подтверждены позднейшими Постановлениями VI (2-е правило) и VII (1-е правило) Вселенских соборов как общезначимые для всей полноты Православной Церкви. В результате этой рецепции данные правила получили вселенское значение и общеобязательную силу для всей Церкви.

[2] Значимость вышеизложенного понятия о первородном грехе можно проиллюстрировать следующим примером. Представим, что два врача дали описание одной и той же болезни. Первый сказал, что эта болезнь проявляется в виде головной боли, повышенной температуры, насморка и др. симптомов. Второй сказал: эту болезнь вызывает особый вирус, который, попадая в организм, размножается в нем, повреждает определенные органы и вызывает этим головную боль, повышенную температуру, насморк и др. симптомы. Оба эти ответа являются правильными, однако первый ответ неполный. Он только определяет, что человек болен, но не дает достаточных оснований, чтобы начать курс лечения, ибо названы только внешние симптомы (такие симптомы могут быть у разных болезней). Второй же ответ, поскольку он указывает сущностную причину болезни, дает возможность правильно поставить диагноз и начать лечение не внешних симптомов, но самой болезни, то есть поражать вирусы. С понятием «первородный грех» происходит нечто подобное. Одни авторы описывают внешние проявления греховности человека (поврежден ум, воля удобопреклонна ко злу, тело подвержено болезням, тлению, смерти и т. д.). Другие же, подобно прп. Макарию Великому, указывают духовную суть

❒ **Вопросы:**

1. *Что означают слова «отпадение человека от Бога»?*
2. *В чем проявляется подчинение человека диаволу?*
3. *Что понимается под повреждением образа Божия в человеке?*
4. *Каковы основные проявления поврежденной человеческой природы?*
5. *Что изменилось после грехопадения в отношениях человека с окружающим миром?*
6. *В чем состоит духовная суть первородного греха и каковы его проявления?*

○ **Задания:**

1. *На основании «Духовных бесед» св. Макария Великого выясните главные последствия греха Адама.*
2. *Сопоставьте понятия «греховность» и «страстность», изучив 21-й ответ св. Максима Исповедника авве Фалассию.*

2.3. Смерть и кожаные одежды

Понятие о смерти

Появление смерти и ее существование в тварном мире всегда объясняется в Священном Предании Православной Церкви личным проступком первозданных людей и никогда не приписывается Богу, потому что *Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть* (Прем. 1, 13–15). Эта непреложная истина никогда не подвергалась сомнению, однако данное свидетельство не исключает того, что возможность появления смерти в тварном мире существовала изначально и Бог предвидел такой трагический вариант развития истории. Чтобы отвратить человека от пагубного пути, Он предостерегает Адама: *От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2, 17), но первозданные люди не последовали Божию совету. Поэтому виновником смерти является человек, а возможность смерти — это необходимое следствие его свободы.

первородного греха — *умная и мысленная сила сатаны* (Духовные беседы. Беседа 24, 3), которая действует в естестве невозрожденного человека и вызывает указанные проявления. Оба эти рассуждения о первородном грехе правильны и не противоречат друг другу, но второе является более полным, ибо указана сущностная причина греховных проявлений в человеческой жизни, что позволяет полноценно осмысливать и совершать борьбу с грехом.

В творениях святых отцов слово «смерть» (θάνατος) имеет массу смысловых оттенков и обозначает не одно лишь разлучение души с телом. Приговор к смерти, реализовавшийся после грехопадения праотцев, означает фундаментальное изменение условий существования первозданных людей и всей вселенной. Смерть стала неотвратимым спутником человеческой жизни, неизбежным итогом его земного пути. Возможность смерти могла так и остаться возможностью, если бы Адам не согрешил, но как только появились основания для ее появления, она стала неотъемлемым свойством тварного бытия (см.: Рим. 8, 20–22). Никто своими силами не может избавиться от ее власти: *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)[1].

В самом общем смысле смерть — это утрата источника жизни. В своем пределе смерть устремлена к небытию, но даже после грехопадения человека смерть не может достигнуть в нем этой конечной цели в силу его богообразности. Поэтому смерть человека в некотором смысле условна. Она может низвести его до определенной Богом степени деградации, но полностью уничтожить, превратить в небытие — нет.

Из наиболее распространенных в Священном Писании и у святых отцов значений слова «смерть» можно выделить следующие.

1. Смерть телесная (физическая, земная) — конкретное единовременное событие, разлучение души с телом. Душа дает жизненную силу телу, и когда она покидает его, то в нем начинаются процессы разложения вплоть до элементарного состава. Исполняется слово Божие, сказанное падшему Адаму: *Возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3, 19). Эта смерть возможна только в чувственном мире. В сверхчувственном ее нет, ибо ангелы и души людей имеют богообразную целостную и неделимую природу.

2. Смерть души (или духовная смерть) — состояние, в котором дух человека парализован, не воспринимает божественную силу, не преображается под действием благодати и тем самым не осуществляет своего высшего предназначения. Оно возникает из-за грехов, при отпадении разумной личности от Бога и приводит к утрате благодатной жизни с Ним. Эту смерть восприняли падшие духи, наши согрешившие прародители и все их потомки, то есть все человечество. Состояние духовной смерти так описывает апостол Павел: *Вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по [воле] князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда*

[1] Обзор толкований этой цитаты см. в кн: *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. — М., 2005. С. 47–52.

по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие, Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом (Еф. 2, 1–5). Смерть духовная первична по отношению к смерти телесной, то есть она есть причина, а физическая смерть – неотвратимое ее следствие.

3. Смерть как свойство вселенной после грехопадения. В Священном Предании исключается идея изначального существования смерти в видимом мире, ибо актуализация ее возможна только в силу совершенного греха: *Сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1, 15), *возмездие за грех – смерть* (Рим. 6, 23). Поскольку грех может совершить только свободное личностное существо, а в видимом мире таковым является человек, то смерть в чувственном мире реализуется именно по причине человеческого греха: *Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть* (Рим. 5, 12; см. также: 5, 21 и др.). Так как человек создан владыкой земного бытия (см.: Быт. 1, 26), то из-за преступления наших прародителей закону греха и смерти подпали не только они сами, но и вся подчиненная им вселенная, которая превратилась в «царство смерти»: *Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только* [*она*], *но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего* (Рим. 8, 20–23). Это очень важные слова – апостол говорит именно о неразумной твари, которая *не добровольно* подпала под *рабство тлению*, то есть она не была такой изначально, но подчинилась тлению, а значит, и смерти, из-за греха человека. Потому и Господа Иисуса Христа мы именуем не просто Спасителем людей, но Спасителем мира, ибо, освободив человека, Он тем самым спасает и подчиненный человеку мир. Поскольку между человеком и миром существует изначальная онтологическая связь, то изменения, происшедшие в человеческой природе, становятся достоянием всей вселенной. Свт. Иоанн Златоуст поясняет: *Что означает «тварь покорилась суете»? Она стала тленною. Почему и по какой причине? По твоей вине, о человек. Потому что ты получил тело тленное и подвластное страданиям, так и земля подпала под проклятие и произрастила терния и волчцы* <...> *Как тварь стала тленною, когда твое тело стало тленным, то так же и когда тело твое будет нетленным, тварь также последует ему и установится в соответствии к нему* <...> *Что вооружило смерть против всей вселенной? То, что только один человек вкусил от древа*[1].

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. Беседа 14, Беседа 10 // Творения: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. – СПб., 1898. С. 664–665, 595.

Мысль о том, что смерть в видимом мире изначально не существовала, но стала неотвратимым законом бытия именно из-за грехопадения человека, широко представлена в святоотеческом наследии.

Свт. Феофил Антиохийский: *Очевидно, не земля, а преступивший человек — причина смерти*[1].

Свт. Василий Великий так описывает мир до грехопадения: *Коршуны не с самого того времени, как сотворены животными, стали искать падаль на земле, потому что еще ничего из сотворенного Богом не умирало, что бы могло служить пищею коршунам, ибо природа не предавалась смерти, потому что была еще цветущей*[2].

Прп. Макарий Великий: *Адам поставлен был господином и царем всех тварей... По его пленении тленна уже с ним вместе служащая и покорствующая ему тварь; потому что через него воцарилась смерть над всякою душою*[3].

Прп. Максим Исповедник: *В Адаме смертный приговор был наложен на природу, ибо чувственное удовольствие стало руководить рождением*[4].

Прп. Симеон Новый Богослов: *Вся тварь в начале была нетленною и создана Богом в чине рая. Но после Богом подчинена тлению и покорилась суете человеков*[5].

Прп. Григорий Синаит: *Текучая ныне тварь не создана первоначально тленною; но после подпала тлению, повинуясь суете, по Писанию, не волею, но не хотя, за повинувшаго ее, на уповании обновления подвершагося тлению Адама*[6].

Свт. Игнатий (Брянчанинов): *До греха не было в мире смерти. Смерть вошла в мир грехом (см.: Рим. 5, 12), быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир*[7].

Часто словом «смерть» в святоотеческой традиции означается вселенский принцип устремленности тварного мира к небытию. Однако эта обреченность на смерть, появившаяся из-за грехопадения разумных существ, не означает, что мир, возникший по слову Божию из ничего, снова превратится в ничто. Ибо Премудрый Господь и закон смерти использует для преображения мира ко благу (об этом будет сказано далее).

4. Смерть абсолютная — полное уничтожение, достижение изначального небытия, превращение в безусловное ничто. Смерть

---

[1] *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику о вере христианской: Кн. 2, 29//Сочинения древних христианских апологетов. — СПб., 1895. С. 161.

[2] *Василий Великий, свт.* Слово об устроении человека (второе)//Христианское чтение. 1841, Ч. 4. С. 12.

[3] *Макарий Великий, прп.* Беседа 11//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 85–86.

[4] Цит. по: *Серафим (Роуз), иером.* Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. — М., 2004. С. 212.

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 45 // Творения: В 3 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1993. С. 381.

[6] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 11//Добротолюбие в русском переводе. Т. 5. — М., 1998. С. 199.

[7] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 19.

абсолютная — чисто теоретическое понятие. В реальности такая смерть невозможна, ибо Бог, промышляя о Своем творении, не позволяет ему полностью исчезнуть. Однако цель диавола — направить мир именно к небытию. В этом смысле можно говорить об абсолютной смерти, но такая смерть — превращение человека в ничто — невозможна. Бог дал человеку бессмертие, и лишиться его он не может, *ибо дары и призвание Божие непреложны* (Рим. 11, 29). Могут измениться условия для реализации бессмертия, но само это свойство неотъемлемо, и каждого человека ожидает или вечная радость с Богом, или бесконечные страдания вдали от Него. Человек бессмертен, и он должен осмысливать свою жизнь исходя из этого факта.

Поскольку смерть несовместима с жизнью, то тех людей, которые находятся в состоянии телесной или душевной смерти, правильнее было бы называть не живущими, но существующими. Их жизнь лишена полноты, это лишь некая особая форма бытия, ибо они не могут реализовать замысел Божий о человеке до момента восстановления их целостности и единства с Богом. Абсолютной смерти, по милости Божией, нет, а смерть телесная и душевная могут быть преодолены через дар Воскресения Христова.

5. Экзистенциальная смерть. В трудах святых отцов описывается духовный опыт богооставленности, который субъективно переживается личностью как тяжелейший опыт смерти, бездны, тьмы, ада. По своей сути это личное переживание, обусловленное различными причинами и не обязательно сопряженное с реальной утратой богообщения. Однако внутренне оно переживается как одно из самых страшных испытаний человеческого сознания, когда человек ощущает себя стоящим на грани небытия в состоянии глубочайшего отчаяния, без какой-либо поддержки Бога. Это состояние — последствие человеческих грехов — воспринял и пережил (без разделения Божества и человечества) Господь Иисус Христос на Кресте, о чем свидетельствуют Его слова: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27, 46). Можно сказать, что вечные муки в определенном смысле — это бесконечная экзистенциальная смерть.

Необходимо отметить, что в богословских сочинениях слова «**смертность**» и «**смерть**» часто употребляются как синонимы, что в определенных случаях вполне допустимо, хотя это не тождественные понятия. Смертность указывает на свойство или возможность существа при определенных условиях умереть, а смерть — на фактическое разобщение с источником жизни. Эти два понятия тесно взаимосвязаны, ибо **смерть есть актуализация смертности**, однако наличие смертности в естестве еще не означает безусловную предопределенность к смерти. Слова «смерть» и «смертность» святыми отцами используются как синонимы только тогда, когда речь идет о смертности, которая с абсолютной неотвратимостью приводит

к смерти вне зависимости от нравственных стремлений человека. Такая смертность возобладала над родом человеческим только после грехопадения Адама, и она обусловлена греховным состоянием естества. Существо, в котором действует смерть, утрачивает свою целостность и разлагается на составные элементы бытия – в святоотеческой традиции этот процесс называется тлением. Смерть потенциальна для всех тварных существ в силу их происхождения из ничего и несамодостаточности: ни одно из них не имеет источника жизни в самом себе (ср.: Ин. 5, 26). Однако пока нет греха, смерть не может актуализироваться, ибо только *сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1, 15). До грехопадения смерть не могла реализоваться в несогрешивших тварных существах, находящихся под благодатью Божией.

В святоотеческих творениях синонимами слова «смертность» являются «тленность», «болезненность», «страдание», «страстность» (понимаемая как совокупность так называемых неукоризненных страстей: голод, жажда, потребность в отдыхе и иные ограниченности природы, неудовлетворение которых приводит к страданиям). Смертность – это не грех, но в человеке и видимом мире она стала реальностью вследствие греха.

Однако и сама смерть, по премудрому Промыслу Божию, несет в себе благо для согрешивших людей, а именно:

1) позволив смерти быть, Бог установил предел греховного существования человека, так что грех не обрел в определенном смысле вечность, а *зло*, – по слову свт. Григория Богослова, – *не стало бессмертным*[1]. *Смертью Законодатель остановил распространение греха, и в самом наказании открывает Свою любовь к человечеству... Ибо смерть растворяет животную природу нашу и таким образом, с одной стороны, прекращает действие зла, и с другой, избавляет человека от болезни, освобождает его от трудов, полагает конец его печалям и заботам и оканчивает его телесные страдания*[2];

2) память о неотвратимой смерти побуждает людей готовиться к вечности: *Помни о конце твоем, и вовек не согрешишь* (Сир. 7, 39);

3) через смерть и воскресение человек обновляется для будущей вечной жизни с Богом: *Как сосуд, когда после сотворения его окажется в нем какой-либо недостаток, переливается или переделывается, чтобы он сделался новым и неповрежденным, так бывает и с человеком чрез смерть: ибо он некоторым образом разрушается, чтобы при воскресении явиться здоровым, то есть чистым, праведным и бессмертным*[3].

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 528.

[2] Цит. по: *Серафим (Роуз), иеромн.* Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. – М., 2004. С. 213.

[3] *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику о вере христианской: Кн. 2, 26//Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1895. С. 159.

Кожаные одежды

После грехопадения и непосредственно перед изгнанием первозданных людей из рая Господь одевает их в кожаные одежды: *И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные* (χιτῶνας δερματίνους) *и одел их* (Быт. 3, 21). Эта фраза Священного Писания представляет большой интерес для антропологического истолкования. Многие святые отцы сходятся в том, что здесь говорится одновременно и о наказании Божием, и о проявлении Его любви к согрешившему человеку. Святоотеческие толкования на эту тему во многом дополняют друг друга. Остановимся на них подробнее.

Кожаные одежды — шкуры животных. В западнохристианской традиции стих Быт. 3, 21 часто толковали буквально и под кожаными одеждами понимали шкуры животных, которые были даны Богом для защиты людей от неблагоприятных погодных условий и для покрытия их наготы. Эта идея впоследствии была широко представлена в западной религиозной живописи, в сюжетах изгнания из рая. На православном Востоке эту мысль поддерживали св. Ефрем Сирин и свт. Иоанн Златоуст.

Однако при таком истолковании возникает серьезное недоумение: для изготовления шкур животных необходимо убить. Неужели Бог был первым, кто умертвил живое существо? Подобное предположение прямо противоречит словам Священного Писания: *Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих* (Прем. 1, 13). Тогда кто, когда и каким образом совершил это убийство? Свт. Иоанн Златоуст предполагает, что это сделали сами Адам и Ева: *Под словом сотвори должны понимать: повелел. Бог повелел им облечься в кожаные ризы для непрестанного памятования о преслушании*[1]. Подобное понимание редко встречается в православной традиции.

Кожаные одежды — смертное, страстное, духовно-бесчувственное естество. Такое истолкование было широко распространено у святых отцов на православном Востоке. Согласно ему, кожаные одежды — это изменившееся естество человека, которое теперь стало похоже более на естество животных, чем ангелов.

До грехопадения человеку был открыт для общения сверхчувственный мир ангелов, он мог беседовать и с Самим Господом Богом. В то время, пишет свт. Григорий Нисский, единый хор разумной природы, ангельской и человеческой, созерцал единого Главу хора и пел в гармонии с Главой. Но грех разрушил эту вдохновенную гармонию хора. Увлекшись обольщением змия, человек пал, и его природа огрубела. Теперь он не мог уже свободно общаться

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 18//Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 2. — СПб., 1898. С. 156–157.

с Богом и ангелами; кожаные одежды стали завесой, отделяющей его от мира невидимого. Для него теперь главной стала биологическая сторона жизни, подобная жизни неразумных существ. Отделенный от ангельского мира грубостью плоти, человек стал жить по плотским законам подобно животным, или, как выражается свт. Григорий Нисский, — «скотоподобно». *Если кто, имея на себе изорванный хитон, скинет с себя эту одежду, то не увидит уже на себе неблагообразия того, что сброшено; так и мы: когда совлечемся мертвенного этого и гнусного хитона, наложенного на нас из кож неразумных животных (а слыша о коже, я предполагаю наружность бессловесного естества, в которую облеклись мы, освоившись со страстью), тогда все, что было на нас из кожи бессловесных, свергнем с себя при совлечении хитона. А воспринято нами от кожи неразумных следующее: плотское соединение, зачатие, деторождение, нечистота, кормление грудью, питание, извержение, постепенное созревание до зрелости, расцвет, старость, болезнь, смерть*[1]. В другом сочинении свт. Григорий развивает эту мысль так: *Когда первые человеки коснулись запрещенного и обнажили себя от оного блаженства, тогда Господь налагает на первозданных ризы кожаны, как мне кажется, не к этим именно кожам обращая смысл речи (ибо с каких закланных животных сняты кожи и придумано одеяние людям?). Но поскольку всякая кожа, отделенная от животного, мертва, то думаю, что после этого Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, конечно промыслительно, наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного. Ибо риза есть нечто извне на нас налагаемое, служащее телу на временное употребление, не сродняющееся с естеством. Поэтому, по особому смотрению, с естества бессловесных перенесена мертвость на естество, сотворенное для бессмертия, покрывает его внешность, а не внутренность, объемлет чувственную часть человека, но не касается самого Божия образа... смерть разложения вследствие наложения мертвых кож не касается души, ибо как может разложиться то, что несложно?*[2]

Подобные высказывания есть и у других отцов. Сщмч. Мефодий Олимпийский: *Бог сделал кожаные одежды для этой цели, как бы одевая человека в смертность*[3]; блж. Августин: *Обнажившись от своих первоначальных одежд невинности, Адам и Ева заслужили одежды смерти <...> Будучи в чести, человек того не разумел; и уподобился неразумным животным, став таким же, как они*[4].

Из-за греха нарушена была гармония мира, и в элементах («стихиях») человеческого тела возникло противоборство, в силу чего оно стало грубым, тленным, подверженным страданиям и смерти.

---

[1] *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении. Разговор с сестрою Макриною//Догматические сочинения. Т. 1. — Краснодар, 2006. С. 145–146.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Гл. 8. — Киев, 2003. С. 98–100.

[3] *Мефодий Олимпийский, сщмч.* Слово о Воскресении. Гл. 1, 19.

[4] *Августин Иппонский, блж.* О Троице. Кн. 12. Гл. 11. 16. — Краснодар, 2004.

Облекшийся в кожаные одежды человек стал духовно слепым и бесчувственным, утратил радость богообщения, возможность созерцания и прямого диалога с ангелами и Богом. Свт. Григорий Богослов говорит, что после грехопадения человек *облекается в кожаные ризы — может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть*[1]. Человеческое естество стало грубым именно в духовном плане, то есть неспособным к созерцанию и богообщению. Душа человека стала плотской, подчинившись телесным потребностям, удовольствиям и страстям, и подчиненная необходимости поддержания телесного существования. Душевные страсти стали, по мысли свт. Григория Нисского, покрывалом сердца человека, который, как выразился прп. Иоанн Дамаскин, *облекся в смертность, то есть в смертную и грубую плоть, — ибо это означает облачение в кожи*[2].

В XIX веке этот вопрос подробно раскрыл свт. Игнатий (Брянчанинов) в своем «Слове о смерти». *Ризы кожаные, по объяснению святых отцов, означают нашу грубую плоть, которая при падении изменилась: утратила свою тонкость и духовность, получила настоящую свою дебелость. Хотя начальною причиною изменения и было падение; но изменение совершилось под влиянием Всемогущего Творца, по неизреченной Его милости к ним, к нашему величайшему благу. Между прочими полезными для нас последствиями, истекающими из состояния, в котором ныне находится наше тело, мы должны указать на то, что чрез допущение дебелости нашему телу мы сделались неспособными к чувственному видению духов, в область которых мы ниспали. Объясним это. Мы стяжали как бы естественное влечение ко злу. Это влечение естественно падшему естеству: это влечение подобно влечению демонов ко злу: прилежит помышление человеку прилежно на злая от юности его. Но в нас смешано добро со злом: мы влечемся то к злу, то, покидая это стремление, направляемся к добру. Демоны, напротив того, всегда и всецело устремлены к злу. Если бы мы находились в чувственном общении с демонами, то они в кратчайшее время окончательно развратили бы человеков, непрестанно внушая зло, явно и непрестанно содействуя злу, заражая примерами своей постоянно преступной и враждебной Богу деятельности. Тем удобнее они могли бы совершить это, что падший человек естественно влечется к злу, что падший человек находится в подчинении у демонов, покорившись им произвольно. В кратчайшее время человеки, по преуспеянию во зле, соделались бы демонами; покаяние и восстание из падения были бы для нас невозможны. Премудрость и благость Божия положила преграду между человеками, низверженными на землю из рая, и духами, низверженными на землю с неба, — грубую вещественность тела человеческаго. Духи падшие действуют на человеков, принося им греховные помыслы и ощущения; до чувственного видения*

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 528.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 1.

духов достигают весьма немногие человеки. При размножении человечества в его настоящем состоянии падения тело приносит душе весьма сходное служение с тем служением, которое исполняют пелены для новорожденного тела. Обернутое пеленами тело младенца получает правильность, без пелен члены его, по мягкости своей, могли бы получить уродливые формы: так и душа, облеченная в тело, закрытая и отделенная им от мира духов, постепенно образует себя изучением закона Божия, или, что то же, изучением христианства, и стяжавает способность различать добро от зла. Тогда даруется ей духовное видение духов и, если то окажется сообразным с целями руководствующего ею Бога, чувственное, так как обман и обольщение для нее уже гораздо менее опасны, а опытность и знание полезны[1].

Таким образом, облечение в кожаные одежды – грубую плоть – это не столько наказание согрешивших праотцев, сколько проявление заботы о человеке. В факте утраты возможности общения падшего человека с миром ангельским заключено благо. Ибо после грехопадения человек подчинился диаволу, и если бы он сохранил возможность общения с ангельским миром, то ему пришлось бы жить в непосредственном общении с падшими духами, подвергаясь постоянному их влиянию, обольщению с их стороны.

Грубая плоть и по сей день ограждает людей от непосредственного влияния духов злобы. Вот почему снять с людей эти защитные одежды стало важнейшей целью диавола. На протяжении всей человеческой истории он многократно, в рамках различных религиозных традиций, предлагает всевозможные методики «духовного совершенствования». Большинство этих средств аккумулировано в оккультизме (так называемые выходы в астрал, гипноз, аутотренинг, медитативные техники, специальные дыхательные упражнения, а также наркотики, алкоголь, различные галлюциногены и др.). Церковь негативно относится к этим методам именно потому, что они раскрывают человека для воздействия падших духов, окружающих людей после грехопадения. Лишившись покрова благодати Божией, человек становится легкой добычей врагов, которые поначалу могут действовать и благовидно, но достаточно скоро спектакль заканчивается и обнаруживается их подлинная цель – духовная гибель человека. Часто такие духовные опыты заканчиваются суицидом.

В житиях святых можно найти немало примеров соприкосновения людей с миром духов, то есть состояния если не снятия, то утончения кожаных одежд. Но у святых это происходит не по их воле, а по благословению Божию. Господь Сам производит это изменение в Своих подвижниках, когда видит, что они готовы с помощью

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти // Полное собрание творений. Т. 3. – М., 2002. С. 13–14.

Божией вступить в открытую брань с падшими духами. Впрочем, бывает, что данное состояние и попускается подвижникам за некоторое самомнение. Но эта специальная аскетическая тема выходит за рамки обсуждаемого нами предмета. Однозначно то, что все богоугодно подвизавшиеся не только не стремились к подобным состояниям, осознавая свою немощь, но если даже духовный мир открывался им, то они умоляли Бога избавить их от этого. Из современных подвижников яркие примеры такой духовной брани приводит в своих «Писаниях» старец Силуан Афонский[1]. Отношение святых отцов к общению с духами замечательно выражает прп. Исаак Сирин: *Кто сподобился увидеть самого себя, тот лучше сподобившегося видеть ангелов*[2].

Кроме ограждения от воздействия демонических сил облечение человека в грубую тленную плоть имело и педагогическое значение, ибо грубое естество должно было приводить человеческий ум в смирение. *Ты будешь переносить тяжкий труд и заботу,* — говорит свт. Иоанн Златоуст от лица Бога, — *и в печали проводить свою жизнь, чтобы это было для тебя уздою, чтобы ты не мечтал о себе выше своего достоинства, но постоянно помнил бы о своей природе и впредь никогда не допустил себя до подобного обольщения*[3].

В связи с понятием о кожаных одеждах у святых отцов есть выражение **плотская жизнь** — это жизнь, направленная на удовлетворение физиологических потребностей — таких, как сон, еда, стремление к физическому комфорту и т. п., то есть по сути мало чем отличающаяся от жизни животных.

❐ Вопросы:

1. *Каков смысл понятия «смерть»?*
2. *Почему смерть человека из возможности стала реальностью?*
3. *Как можно раскрыть богословскую парадигму понятия «смерть»?*
4. *Существовала ли смерть в неразумном мире до грехопадения людей?*
5. *Что означает выражение «кожаные одежды» в святоотеческой традиции?*

○ Задание:

Исследуйте понятие «кожаные одежды» в творениях свт. Григория Нисского.

---

[1] См.: *Силуан Афонский, прп.* Жизнь и поучения. — М., 1991. С. 380–394.

[2] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 41. — Сергиев Посад, 1911. С. 175.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 17//Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 152.

2.4. Распространение первородного греха

Не из праха выходит горе, и не из земли вырастает беда; но человек рождается на страдание, [как] искры, чтобы устремляться вверх.

Иов. 5, 6–7

Тайна распространения первородного греха с древних времен вызывала много вопросов и считается в богословии сложной для истолкования. Блж. Августин, посвятивший много трудов этой теме, говорит: *Нет ничего известнее учения Церкви о первородном грехе, но в то же время и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания*[1]. Подобное недоумение высказывает и свт. Игнатий (Брянчанинов): *Что за таинство — рождение человека в грехе? Как не живший уже умер? не шедший — пал? ничего не делавший — согрешил? Как дети в ложеснах праотца, отделенные от него тысячелетиями, — участники его греха? Благоговейно взирает ум мой на судьбы Божии; не понимает их; испытывать не дерзает; но видит, удивляется им — и славословит непостижимого, неведомого Бога*[2].

Еще в Ветхом Завете отмечалось, что после грехопадения сам способ зачатия и рождения человека обуславливает его ущербность, нечистоту, греховность. Важное свидетельство об этом широко известно: *В беззаконних зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя* (Пс. 50, 7). Святой пророк Давид был зачат от праведных родителей и рожден в благочестивой семье, но, заглядывая в тайники своего сердца, исповедует Богу наряду со своей личной греховностью и духовную порчу, врожденную всем людям, не зависящую от личного изволения и передающуюся через акт зачатия и рождения[3].

Эта мысль встречается и в Книге Иова, где наряду с утверждением о всеобщей нечистоте (ῥύπος) говорится о рождении человека как акте приобщения к этой нечистоте: *Кто родится чистым от нечистого? Ни один* (Иов. 14, 4)[4], и далее: *Что такое человек, чтобы быть ему чистым,*

---

[1] *Августин Иппонский, блж.* De moribus eccles. cathol. 1, 40.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Плач мой // Полное собрание творений: В 6 т. — М., 2001–2004. Т. 1. С. 513.

[3] Ветхозаветный взгляд на брак как на благословленный Богом союз (см.: Быт. 1, 28) сочетался с учением о передаче через зачатие и рождение первоначальной греховности, что нашло свое выражение в особой жертве за грех, которую должна была принести каждая родившая женщина: *По окончании дней очищения своего за сына или за дочь она должна принести однолетнего агнца во всесожжение и молодого голубя или горлицу в жертву за грех* (Лев. 12, 6, 8). Проф. А. П. Лопухин комментирует это постановление так: *В жертве для богатых и бедных, состоявшей из птицы — молодого голубя или голубицы: этим равенством показывалась безусловно равная ответственность или повинность всех за грех первородный, а назначением самой малоценной жертвы указывалось отсутствие активного или сознательного элемента в очищаемом грехе* (Толковая Библия / Ред. А. П. Лопухин. Репринт. Т. 1. — СПб., Стокгольм, 1987. С. 444).

[4] Если в еврейском (и соответствующем ему русском) варианте этого места из Книги Иова говорится о **преемственности нечистоты** через акт рождения, что и определяет всеобщую

и чтобы рожденному женщиною быть праведным? (Иов. 15, 14). Эта мысль в Книге повторяется не раз: *Как человеку быть правым пред Богом, и как быть чистым рожденному женщиною?* (Иов. 25, 4)[1].

Причина такого отношения к женщине как к некоему орудию греховного порабощения человека особенно ясно раскрыта в Книге Иисуса, сына Сирахова, где имеется указание на праматерь Еву как виновницу греха и родоначальницу греховных рождений: *От жены начало греха, и через нее все мы умираем* (Сир. 25, 27). Ева первая приступила к запретному древу, и потому вина ее считалась сугубой не только по отношению к потомкам, но и по отношению к Адаму, который поддался на ее уговоры[2].

Однако главным виновником грехопадения в Ветхозаветном Откровении признается диавол: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его* (Прем. 2, 23–24). Смерть (как духовная, так и ее последствие – физическая смерть) стала внешним знаком для тех, кто принадлежит **к уделу его**, то есть диавола.

Особо внимательно история грехопадения рассмотрена в Третьей книге Ездры, где не только пересказываются события, но и подробно разбираются последствия прародительского преступления. Автор Книги довольно часто указывает на *коренъ зла*, или *злое семя*, которое сохраняется в естестве человека и в котором каждый личный грех имеет свое основание: *С сердцем лукавым первый Адам преступил заповедь, и побежден был; так и все, от него происшедшие. Осталась немощь и закон в сердце народа с корнем зла, и отступило доброе, и осталось злое* (3 Езд. 3, 21–22). Эта мысль в Книге повторяется: *Зерно злого семени посеяно в сердце Адама изначала, и сколько нечестия народило оно доселе и будет рождать до тех пор, пока не настанет молотьба* (4, 30), и в другом месте: *О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходим* (7, 48).

греховность, то в переводе семидесяти (и славянском) смысловой акцент смещен в сторону **всеобщности скверны**: (слав.) *Кто чист будет от скверны? Никтоже, аще и един день житие его на земли.* В дальнейших стихах (см.: Иов. 15, 14; 25, 4), где затрагивается данная тема, принципиальной смысловой разницы в различных вариантах текста нет.

[1] Существует мнение, что ветхозаветный обряд обрезания является не только знаком завета человека с Богом, но и *обусловлен чувством нечистоты человеческой природы*, являясь *знаком очищения* (*Введенский Д.* Учение Ветхого Завета о грехе. – ТСЛ, 1900. С. 62–65). Свящ. А. Бургов полностью поддерживает это мнение: *На идею наследственной нечистоты указывает ветхозаветное установление обрезания, совершавшееся над всеми младенцами мужского пола. Служа знаком завета Авраама и Израиля с Богом, знаком праведности от веры, оно указывало на потребность очищения наследственной греховной нечистоты. Совершенное игнорирование связи обрезания с указанной догматической идеей, с точки зрения ветхозаветного воззрения на нечистоту, должно считать крайностью* (*Алексей Бургов, свящ.* Православно-догматическое учение о первородном грехе. – Киев, 1904. С. 12–13).

[2] Апостол Павел в 1-м Послании к Тимофею использовал похожую аргументацию для изъяснения положения женщины в христианской Церкви: *Не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление* (1 Тим. 2, 14).

Итак, можно заключить, что представление о врожденной всеобщей греховности человеческого рода, передаваемой путем зачатия и рождения, было хорошо известно с самых древних времен и являлось существенным пунктом ветхозаветного учения о грехе.

В эпоху Нового Завета эта тема раскрыта глубже. Господь Иисус Христос прямо говорит об ущербности и неполноте человеческого рождения: *Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3, 5–6). В силу всецелой поврежденности человеческой природы естественное рождение оказалось ущербным, так что без благодатного восполнения человек, родившийся на земле, оказывается непригодным для жизни с Богом, в Царстве Небесном. Таинство Крещения и является тем священнодействием, которое восполняет ущербность, неполноту плотского рождения.

Святые отцы едины в том, что первородный грех как некое греховное состояние человека, при котором он отчужден от Бога и порабощен греху, смерти и диаволу, передается от родителей к потомкам. Хотя потомки лично не участвовали в первоначальном преступлении прародителей, они наследуют их греховное состояние по двум причинам: 1) единство человеческой природы, которую потомки воспринимают от согрешивших прародителей, и 2) страстный способ зачатия и рождения, который оскверняет самый начальный момент человеческого существования.

Свт. Афанасий Александрийский, утверждая, что первородный грех распространяется от родителей к потомкам не просто в силу их природного единства, но и по причине страстности зачатия, основывает свое мнение на словах пророка Давида (см.: Пс. 50, 7): *Все рождаемые от Адама зачинаются во грехах, подпадая осуждению прародителя. А сказанное: и во гресех роди мя мати моя — означает, что общая всем нам матерь — Ева — первая породила грех как возжелавшая удовольствия. Потому и о нас, подпадших осуждению матери, говорится, что и мы рождаемся во грехах. Давид показывает, как человеческая природа изначала в преступлении Евы подпала греху и как рождение стало подлежать проклятию*[1]. В данном случае свт. Афанасий исходит из общепринятой святоотеческой мысли, что до грехопадения рождение детей должно было происходить бесстрастно, ибо *они жили в раю подобно ангелам, ни воспламеняясь похотью, ни подвергаясь досаждению других страстей*[2].

Суждения о том, что в самом акте зачатия и рождения человек приобщается к потоку греховной скверны, идущему от Адама, встречаются

---

[1] *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. См. также: Против Аполлинария. Кн. 2, 8// Творения: В 4 т. Репринт. Т. 3. – М., 1994.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 15, 4 // Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 123.

и у многих святых отцов. Например, свт. Ириней Лионский говорит: *Человек, по плотскому рождению от Адама сделавшись преступным, нуждался в бане возрождения*[1]. На этой мысли основывается аргументация в пользу необходимости Крещения младенцев в Постановлениях церковных Соборов и святоотеческих творениях.

Свт. Григорий Нисский, пытаясь проникнуть в эту тайну, замечает, что *скотский и бессловесный способ взаимного преемства*[2] стал таинственным источником греховных страстей в человеке: *Я думаю, что из этого начала и всякая страсть, как будто из источника вытекая, наполняет человеческую жизнь. Доказательство же этих слов — сродство страстей, которые равно обнаруживаются в нас и бессловесных*[3].

Прп. Макарий Великий отмечает, что воспринятый первородный грех — это не просто унаследованная поврежденная природа, но усвоенное каждым человеком от рождения рабство сатане и врожденная скверна, не позволяющая человеку жить в единстве с Богом: *Адамову роду невозможно было бы до такой степени совратиться в порок и лукавство, если бы не вошла в него предварительно закваска порока, то есть грех* (ἁμαρτία) *— эта какая-то умная и мысленная сила сатаны*[4]. По слову этого великого подвижника, следствием грехопадения стали не только утрата человеком Бога (*он умер для Бога*[5]), но и ниспадение человека в рабство к диаволу, который получил могущественную власть над Адамом и его потомками: *Лукавый князь — царство тьмы, вначале пленив человека, так обложил и облек душу властью тьмы, как облекают 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 грехом душу, все существо ее, и всю 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 страждет не одна его часть, или не один его член, но все оно всецело подвержено страданиям: так и душа вся пострадала от немощей порока 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 соделалось страждущим и тленным*[6]. Другими словами, поврежденность человеческой природы обусловлена тем, что в каждом потомке Адама в определенной степени действует диавол, который с момента зачатия посредством страстей разрушает естество человека и склоняет его волю ко злу через греховные помыслы.

Согласно православному учению несомненно, что греховное состояние от Адама передается всем людям через природу путем

[1] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 15, 3//Сочинения. — СПб., 1900.
[2] *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. Гл. 17. — СПб., 1995. С. 59.
[3] Там же. С. 59.
[4] *Макарий Великий, прп.* Беседа 24, 3//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 183.
[5] Там же. Беседа 12, 2. С. 93.
[6] Там же. Беседа 2, 1. С. 14.

страстного зачатия и рождения. По этому вопросу существует важное церковное решение Карфагенского собора 252 года, в котором принимали участие шестьдесят шесть епископов под председательством свт. Киприана Карфагенского. Рассмотрев вопрос о том, что Крещение детей не нужно отлагать до восьмого дня (по примеру обрезания в восьмой день в Ветхом Завете), но крестить их сразу после рождения, Собор постановил: *Что касается младенцев... то все мы* (участники Собора 252 г. — *В. Л.*) *за лучшее признали не отказывать ни одному рожденному в милосердии и благодати Божией* <...> *И самая благодать, сообщаемая крещаемым, не изливается в большей или меньшей мере, смотря по возрасту принимающих* <...> *Если и тяжким грешникам, которые прежде много грешили Богу, когда после этого уверуют, дарується отпущение грехов, и никому не возбраняется благодать Крещения; то тем более не должно возбранять ее младенцу, который, недавно родившись, ни в чем не согрешил кроме того, что* ***происшедши от плоти Адама, принял заразу древней смерти через самое рождение.*** *Для него тем удобнее приступать к принятию отпущения грехов, поскольку ему отпущаются не свои, а чужие грехи*[1]. Из этого Постановления понятно, что младенцы нуждаются в Крещении для очищения от скверны первородного греха, воспринятого через рождение, и что сами они лично не участвовали в грехе Адама (*отпущаются не свои, а чужие грехи*). Для отцов Собора сам факт омытия первородного греха в таинстве Крещения не подлежит сомнению.

Позднейшие святые отцы эту мысль повторяют и развивают: *Все мы согрешили в первом человеке,* — пишет свт. Амвросий Медиоланский, — *и через наследие естества распростерлось от одного на всех наследие и во грехе... Адам, следовательно, в каждом из нас: в нем согрешило человеческое естество, ибо через одного грех перешел на всех*[2].

Прп. Максим Исповедник настаивает, что если бы не произошло грехопадение, люди рождались бы бесстрастно, а после грехопадения деторождение соединилось с похотью и страстью. Для этого различения он употребляет два особых термина: γένεσις — райское бесстрастное рождение и γέννησις — рождение, сопряженное со страстью и грехом. *В силу этой страстности,* — утверждает прп. Максим, — *никто не безгрешен, ибо* [*всякий*] *по природе подлежит закону рождения, введенного по причине греха после* [*первоначального*] *происхождения*[3]. В страстном рождении прп. Максим различает два важных аспекта: страстность и грех (первородный), сокрытый в этой страстности. Для прп. Максима страстность природы человека является следствием

---

[1] *Киприан Карфагенский, свт.* Письмо к епископу Фиду о Крещении младенцев//Творения. — М., 1999. С. 544–546.

[2] *Амвросий Медиоланский, свт.* Apolog. proph. David. 11, 2.

[3] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 21//Творения. Кн. 2. Ч. 1 / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. — М., 1993. С. 60.

первородного греха, гнездящегося в страстности, то есть понятия «греховность» и «страстность» — не синонимы, но причина и следствие: *Когда же он (Адам) согрешил, то осужден был на рождение, сопряженное со страстью и грехом, так что грех в явившейся из-за него страстности имел бытие уже как бы по закону природы... Содержа в самой страстности по естественной принудительности умножение греха, естество человеческое в силу (гнездящегося в) страстности первородного греха* (κατὰ τὴν ἐν τῷ παθητῷ γενικὴν ἁμαρτίαν)[1] *подверглось воздействиям всех небесных сил, начал и властей, проявлявшихся через неестественные страсти и скрывавшихся в естественных страстях*[2].

Эта цитата интересна в нескольких отношениях: 1) рождение человека всегда сопряжено со страстью и первородным грехом, причем прп. Максим эти два понятия четко различает: *Рождение, сопряженное со страстью и грехом* (ἁμαρτία); 2) первородный грех и страстность рождения связаны между собой как причина и следствие: *Грех, в явившейся из-за него страстности*; 3) первородный грех — это не поврежденность естества, но некое скрытое в страстности начало: *Естество человеческое, в силу (гнездящегося в) страстности первородного греха*; 4) из-за наличия первородного греха люди подвержены воздействию падших духов, это воздействие проявляется через неестественные страсти: *Естество человеческое, в силу (гнездящегося в) страстности первородного греха, подверглось воздействиям всех небесных сил, начал и властей, проявлявшихся через неестественные страсти и скрывавшихся в естественных страстях.*

Прп. Симеон Новый Богослов учит: *Все люди, происходящие от семени Адамова, бывают причастны прародительского греха от самого зачатия и рождения своего. Кто сим путем родился, хотя бы не сделал еще никакого греха, уже грешен тем прародительским грехом*[3].

Приведенные святоотеческие суждения, которые можно было бы еще продолжить, не означают, что святые отцы гнушались браком. Нет, они безусловно почитали благословленный Богом брак и видели в нем важнейшее благодатное средство к преодолению последствий греховного расстройства бытия человека. Характерное разъяснение по этому вопросу дает свт. Григорий Палама, который придерживается вышеизложенного святоотеческого учения и не считает, что учение о греховной поврежденности родовой деятельности человека в какой-либо степени противоречит почитанию церковного брака: *Даже если, по благодати Божией, брак честен, природа человеческая всегда*

---

[1] Проф. А. И. Сидоров данное место перевел ближе к тексту: *В силу (гнездящегося в) страстности родового греха.* См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 21//Творения. Кн. 2. Ч. 1 / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. — М., 1993. С. 60.

[2] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 21 / Пер. С. Л. Епифановича.//Богосл. вестник. 1917, Август–Сентябрь. С. 107.

[3] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 37//Творения: В 3 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1993. С. 309.

несет в себе признаки осуждения[1]. Поэтому сама необходимость особого церковного таинства для благословения и освящения брачной жизни, в том числе и деторождения, свидетельствует о греховной ущербности, недостаточности собственных человеческих сил для полноценной семейной жизни. Таким образом, никакого противоречия нет – наоборот, второе подтверждает первое, в определенном смысле является восполнением ущербности первого.

По мысли святых отцов, способ зачатия и рождения Сына Божия от Духа Святого и Марии Девы избран не для того, чтобы засвидетельствовать всемогущество Божие (данное предположение бессмысленно, так как и зачатие, и рождение Спасителя совершались вдали от глаз человеческих), но для того, чтобы Спаситель мира был чужд греховного расстройства (первородного греха) в Своей человеческой природе.

Итак, по мысли восточных святых отцов, страстность рождения (а по выражению западных отцов – похоть) появляется в жизни людей только после грехопадения. Теперь вне этой страстности (похоти) деторождение невозможно, и таким образом каждый новый человек зарождается в нечистоте, во грехе, даже если его родители сами очищены от первородного греха в Крещении. Благословенное Богом рождение детей из-за этой примеси страстности приводит к тому, что люди появляются на свет уже причастными первородному греху, духовно мертвыми, порабощенными диаволу, с ущербной природой. Это влияние страстности на младенца можно ослабить, но невозможно полностью исключить при деторождении. В лице святых супругов Авраама и Сарры, Иоакима и Анны, Захарии и Елисаветы и многих других мы имеем примеры, когда богоугодная жизнь и молитва содействовали появлению детей, благословенных Богом еще в утробе матери. Но и они не были изъяты от действия первородного греха, и они нуждались в Искупителе.

Говоря о врожденной греховности, необходимо помнить, что она не уничтожает в людях свободу желать и творить добро и способность к благодатному возрождению. Поэтому и для грешного человечества оставалась надежда спасения, но его невозможно было достичь своими человеческими силами, а только через пришествие в мир Спасителя.

В современном богословии в связи с появлением искусственных способов деторождения ставится вопрос: как расценивать эти методы с этической точки зрения? Порой, оправдывая их, говорят, что в них

[1] *Григорий Палама, свт.* Беседа 43 // Цит. по: *Иоанн Мейендорф, протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. С. 178.

зачатие происходит бесстрастно и, следовательно, дети, появляющиеся таким образом на свет, должны быть более здоровыми и духовно, и телесно, а методы могут быть оправданы. Но на деле оказывается, что «дети из пробирки» физически значительно более болезненны, чем обычные; что касается их духовного состояния, то точные выводы можно будет сделать позднее, однако если исходить из мысли, что у физических болезней чаще всего есть греховная причина, то возможно, что и в духовном плане такие дети будут иметь больше проблем, чем естественно рожденные. Дело в том, что искусственные методы сообщают греховность младенцу даже в большей степени, чем обычное страстное зачатие. Не имея возможности подробно рассматривать эту тему и каждый способ в отдельности, отметим лишь, что извлечение мужского семени происходит в них посредством похоти; кроме того, сами эти способы противоречат изначальному замыслу Божию о рождении человека. Если особо сказать о клонировании, то, хотя здесь и не предполагается страстное удовольствие мужчины и женщины, данный метод особенно явно противоречит замыслу Божию, согласно которому дети должны появляться от брачного союза мужа и жены (см.: Быт. 1, 28). Поэтому со значительной долей уверенности можно предположить, что если когда-нибудь и появятся клонированные люди, то они будут существенно ущербней людей, рожденных богоустановленным путем. Опыт клонирования животных подтверждает это предположение: все созданные таким способом особи отличались крайней болезненностью, повышенной агрессивностью и умирали вскоре после рождения.

❐ Вопросы:

1. *Как понимается распространение первородного греха в Ветхом Завете?*
2. *Как ветхозаветное понимание этого вопроса соотносится с новозаветным?*

○ Задания:

1. *Исследуйте данную тему на основании творений прп. Максима Исповедника.*
2. *Приведите мнения святых отцов о способе распространения первородного греха и сформулируйте богословские основания для подобных высказываний.*

Глава 3

Греховные страсти

Не знающий засады врагов легко подвергается смерти; а не знающий причины страстей удобно падает.

Прп. Марк Подвижник

3.1. Греховная страсть в природе человека

Термин «страсть»

В православной антропологии тема греховных страстей среди других наиболее доступна пониманию, поскольку все мы имеем опыт греховной жизни. Однако вскрытие глубинных причин греховного поведения человека возможно только тем подвижникам, которые лично прошли очищение от греха и достигли бесстрастия. Таковыми являются святые отцы, подробнейшим образом описавшие страстное состояние человека во всех основных его проявлениях. Постараемся изложить основы их учения.

Слово «страсть» (πάθος) происходит от глагола «страдать» (πάσχω) и в самом общем смысле указывает на свойство человеческой природы претерпевать боль и страдания. Страстность человека условна и проявляется лишь при определенных обстоятельствах. Человек – существо несамодостаточное, тварное, изменчивое и ограниченное, поэтому как только по какой-либо причине он «исчерпывает себя», то есть не может восполнить свою ограниченность или ущербность, он начинает страдать.

В раю до грехопадения человек находился в единстве с Богом, Который восполнял Своей благодатью и Промыслом все ограниченности человеческой

природы и удовлетворял его потребности. Поэтому святые отцы указывают, что человек изначально находился в бесстрастном состоянии и если бы не согрешил, никогда бы опытно не познал страдания.

После грехопадения, когда характер его отношений с Богом изменился, человек был обречен на страдания (см.: Быт. 3, 16–19), ибо собственными силами не мог удовлетворить свои потребности. Человек утратил полноту жизни в Боге, в его повседневной жизни появилось множество естественных потребностей, которые полностью или в такой мере не проявлялись в раю: потребности в питании, сне, отдыхе, защите от внешних неблагоприятных воздействий и др. Ранее он жил и «питался» прежде всего Богом, теперь же, по выражению прп. Макария Египетского, стал жить *собственным своим естеством*[1]. Отныне основные источники его сил заключены в окружающем мире, и, пользуясь ими, он разрушает вселенную. Если изначально человек был призван хранить и возделывать мир, то теперь он живет за счет его уничтожения. После грехопадения жизнь человека во многом превратилась в бегство от страданий, которые тем не менее настигают его непрестанно и следуют за ним даже за порог физической смерти, до преисподней.

Страсти естественные и противоестественные

Ограничения в жизни человека существуют изначально в силу его тварности, но они значительно возрастают и превращаются в источники страданий, если человек поддается соблазну греха. Ибо согрешая, человек повреждает себя, уменьшает свои природные возможности и порождает новые причины для страданий. Исходя из этого в святоотеческой традиции принято различать естественные и противоестественные страсти в жизни человека.

Естественные страсти (τὰ κατὰ φύσιν πάθη) — это *страдательные состояния человека*[2], обусловленные тварной ограниченностью его природы, в полной мере проявившейся после грехопадения. Прежде всего, это естественные потребности человека: в пище, воздухе, отдыхе, сне, жилище, одежде и т. д. Эти страсти *не находятся в нашей власти*[3], их удовлетворение является естественным для человека и не несет в себе чего-либо греховного. Прп. Иоанн Дамаскин, прп. Максим Исповедник, Леонтий Византийский и другие отцы именуют их также неукоризненными немощами, безупречными или неукоризненными страстями (πάθη ἀδιάβλητα). Естественные страсти потому и являются безупречными, неукоризненными, что для их существования

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 12, 2//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994. С. 93.
[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 20, 28. — М., 1992.
[3] Там же.

в человеческом естестве имеются внутренние основания (но не предопределенности), обусловленные изначальной тварной ограниченностью человека. По мысли святых отцов, эта ограниченность некоторым образом проявлялась даже в раю[1]. Но в полной мере она явила себя после грехопадения людей, когда *они лишились покрова безсмертия, отнята была одежда славы, обнажилось тело и осталась уже одна земля*[2].

Противоестественные страсти (τὰ παρὰ φύσιν πάθη) — это греховные состояния, возникающие в результате использования природных свойств и естественных страстей человека вопреки божественному замыслу, ради получения греховных удовольствий. Святые отцы называют их также укоризненными, нижеестественными страстями. Они греховны с духовно-нравственной точки зрения и, действуя в человеке, приводят его к быстрой гибели. Часто в церковной литературе под словом «страсти» подразумеваются именно противоестественные греховные страсти. О каких страстях идет речь в каждом конкретном случае, можно определить исходя из контекста.

Естественные основания для появления греховных страстей

Если естественные страсти укоренены в человеческой природе, то возникновение противоестественных страстей обусловлено унаследованной греховностью и личной свободой человека, его сознательным решением и выбором. Прп. Максим Исповедник учит, что поскольку *падение произошло в той области, в которой человек и должен был осуществить свое назначение, — в области произволения, то здесь начало зла*[3].

Грех не имеет самостоятельной природы, поэтому и греховные страсти не являются чем-то самобытным и субстанциональным. Они не созданы Богом: *По естеству Бог дал нам добродетели. Страсти же не принадлежат нам по естеству, ибо они даже не имеют никакой сущности или состава, но как тьма по существу своему не имеет состава, а есть состояние воздуха, как говорит святой Василий, бывающее от оскудения света; так и страсти (не естественны нам), но душа, по сластолюбию уклонившись от добродетелей, водворяет в себе страсти и укрепляет их против себя*[4]. Страсти суть плод сотрудничества человека с диаволом и возникают

---

[1] Свт. Иоанн Златоуст учит, что в раю для укрепления естества Адама дано было Богом *три рода деревьев, — были деревья, дававшие ему пищу для жизни, были деревья, способствовавшие благополучной его жизни, и было древо, охранявшее его для жизни вечной* (О творении мира. Беседа 6//Творения: В 12 т. Т. 6. Ч. 2 — СПб., 1898. С. 799).

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* О творении мира. Беседа 6//Творения: В 12 т. Т. 6. Кн. 2. — СПб., 1898. С. 809.

[3] *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М., 1996. С. 79.

[4] *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 12. — Калуга, 1895.

путем сознательного извращения своего естества, своих естественных потребностей. *Душа по природе бесстрастна <...> Страсти суть нечто придаточное, и в них виновна сама душа <...> Если добродетель есть естественным образом здравие души, то недугом души будут уже страсти, нечто случайное, прившедшее в естество души и выводящее ее из собственного здравия. А из сего явствует, что здравие предшествует недугу <...> Посему никто да не хулит Бога, будто бы Он в естество наше вложил страсти и грех*[1].

У каждой греховной страсти можно обнаружить одно или несколько естественных оснований, извращением которых она по сути является. Например, потребность тела в пище стала основанием для чревоугодия, потребность в защите тела от неблагоприятных погодных условий послужила страсти любостяжания и сребролюбия, стремление к деторождению превратилось в блуд и т. д. Свт. Игнатий (Брянчанинов) учит: *Поддержание телесных сил вкушением необходимого количества простой пищи перешло в лакомство и пресыщение изысканными яствами. Утоление жажды перешло к наслаждению различными напитками и пьянству. Прикрытие наготы кожаными ризами преобразилось в украшение себя богатыми одеждами и утварями. Скромные жилища для убежища и ограждения от стихий и зверей, восставших на человека, стали заменяться огромными и великолепными палатами. Явилась роскошь с ее бесчисленными требованиями, которые обращались в неумолимый закон среди общества падших человеков. Законное совокупление полов для размножения рода человеческого изменилось в ненасытное любодеяние, противодействующее размножению человеков. Этого мало: люди, распаленные необузданным пожеланием, вполне лишившимся правильного стремления, изобрели грехи противоестественные. Сила энергии душевной стала поборать* (содействовать. — *В. Л.*) *ненасытным пожеланиям и требованиям грехолюбивого человека: явились ссоры, обиды, убийства, разбой, грабеж, война, завоевание. Словесная сила человека всецело употреблена для доставления ему выгод и преимуществ земных, употреблена в содействие греху: явились ложь, обманы, лукавство, лицемерие. Таким образом, немедленно по падении человеков начал образовываться на земле, а с течением времен получать большее и большее развитие по самому началу своему враждебный Богу мир*[2].

В таком состоянии душа человека подчинилась потребностям тела. Неразумная плоть стала управлять разумом, а разум стал жить пожеланиями плоти. Человек из духовного сделался плотским, вся иерархия его естества перевернулась. Если дух человека должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой, то теперь дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями небожественными (появляются абстрактные понятия о добре и красоте вне Бога). Душа становится

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слова 4, 25, 26, 28, 29. — М., 1997.
[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. — СПб., 1995. С. 56–57.

паразитом тела, ибо наслаждается чувственными удовольствиями. И, наконец, тело становится паразитом вселенной — убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть.

Стремление к удовлетворению страстей получает бесконечную перспективу: *Когда дух поддается влечениям души дольней, то выходит из своего чина, — то, чего хочет дух, думает достать среди тварей. Этого ему не удается, и он томится и крушится. Дух тут, как пленник в узах, находится в услужении у варваров, страстей похотных. Сам он не удовлетворяется и страсти делает неудовлетворимыми, сообщая им безграничный разлив. Отчего животные потребности у животных все в своей мере, а у человека, когда он предается чувственности, чувственные потребности предела и меры не имеют? Эту безмерность сообщает им дух, попавшийся в плен к ним; а дух этой безмерностью чает затушить свою жажду Бесконечного, по образу Которого создан и в Ком единое благо его*[1].

Причины появления греховных страстей

Главной причиной возникновения греховных страстей является стремление человека к наслаждению — **гедонизм** (ἡδονή). Поскольку все люди созданы Богом для блаженства, то каждый человек внутренне ощущает в себе стремление к счастью, но часто не знает, что оно собой представляет и где его искать. Истинное счастье — это вечное блаженство в единстве с Богом, которое человеку может дать только Он Сам, ибо Он един Благ. Вне Бога найти счастье невозможно. Однако после грехопадения человек не может без Христа, вне Церкви и без многотрудного подвига соединиться с Ним и обожиться, но стремление к блаженству осталось, и человек старается его реализовать. Стремясь к счастью, люди попадают в ловушки диавола, который как в древности праотцам, так и ныне всем людям предлагает счастье без Бога в виде временных удовольствий. Первое такое греховное наслаждение принес людям плод с древа познания добра и зла (см.: Быт. 3, 6). А впоследствии человек научился и себя самого, и весь окружающий мир использовать для получения кратковременных наслаждений, потому что вечное блаженство стало уже недоступным. Диавол предлагает людям мысль, что счастье заключено в удовольствиях, и чем больше удовольствий, тем счастливее жизнь. Используя естественное богоугодное стремление человека ко Благу, диавол извращает его, направляя к ложным целям — к земным удовольствиям. Так возникает гедонизм и появляются миражи как бы счастливой жизни. Однако греховные удовольствия никогда не сравнятся с блаженством в Боге. По сути они противоположны истинному блаженству.

[1] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 8. — М., 1898. С. 212–213.

Блаженство в Боге	Греховное наслаждение
вечно и даруется один раз и навсегда	**кратковременно**, поэтому грехи приходится повторять много раз
возрастает по мере совершенствования человека	**уменьшается** при каждом повторении греха, из-за чего приходится не просто повторять, но постоянно увеличивать меру греховности, чтобы вновь пережить желаемое наслаждение
усиливает любовь к Богу и дарует жизнь вечную	**порождает страдание, приближает смерть и ад**

Другой причиной возникновения греховных страстей является **страх страданий и смерти** (см.: Евр. 2, 14–15). Человек боится боли, для него страшна физическая смерть — это естественно, ибо в глубине души люди осознают свое предназначение к блаженству и бессмертию. Но, зная о неизбежности тления и смерти, многие вместо подготовки к вечности пытаются забыться и вытеснить мысли о смерти из своего сознания земными наслаждениями или повседневной суетой. Стремясь избавиться от страха смерти, люди готовы отказаться от своей свободы, как говорит апостол Павел, *от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2, 15). Того, кто стремится к богоугодной жизни и отвращается от греха, диавол запугивает болезнями или смертью (физической или социальной). Человек смущается и отступает от добродетельной жизни, возвращаясь в круговорот греха. Таким образом, богоугодный страх смерти извращается и становится одной из причин возникновения и преумножения греховных страстей.

Итак, после прародительского грехопадения **жажда наслаждений и стремление избежать страданий стали основными мотивами поведения человека**. Грешник пытается обмануть закон божественной правды и получить греховное удовольствие, избегнув страдания. Он как бы играет в своеобразную рулетку удовольствий, неизменно надеясь, что ему в этот раз повезет и за грехом не последует мука, а диавол всячески содействует этому заблуждению. Однако никто не способен отменить закон правды Божией на земле. Если человек согрешил, то он будет страдать в меру совершенного им греха или в земной жизни, или за порогом смерти. Страх перед страданиями и земные наслаждения — это кнут и пряник диавола, с помощью которых он управлял всем человечеством в ветхозаветные времена, пользуется он этим и теперь. Кто не желает есть его «пряники», тот получает удары «плетью» от своего жестокого господина, который безжалостно гонит все человечество в свое царство ада.

Закон греха и смерти

После грехопадения вплоть до пришествия Христа духовный путь человечества был прочерчен однозначно и бесповоротно. Он основан на принципе божественной правды, сформулированном в Священном Откровении: *Сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1, 15). В этих простых словах раскрыта причина человеческих страданий и сформулирован закон греха и смерти, о котором говорит апостол Павел: *Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха* (Рим. 7, 25).

В более подробном виде причинно-следственная цепочка между грехом и смертью выглядит так: грех низводит человека в состояние духовной смерти; духовная смерть порождает тление (болезненность, страдания человека, постепенное физическое умирание); на определенном этапе тления наступает телесная смерть, после которой тело превращается в землю, а душа попадает в ад:

грех → духовная смерть → тление (страдания, болезни, страсти) → телесная смерть → ад

До пришествия Христа никто из людей не мог сойти с этой духовной колеи своими силами. Добродетельные поступки древних праведников могли лишь замедлить скорость продвижения по этой дороге смерти и предоставить более спокойное место в шеоле (*евр.* — в аду), однако главной цели — вечной блаженной жизни с Богом — никто не мог достигнуть своими силами. Освобождение от непреложного действия этого закона даровал миру только Господь наш Иисус Христос, как говорит апостол Павел: *Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим. 8, 2).

❐ Вопросы:

1. *В каких значениях употребляется слово «страсть» в церковной традиции?*
2. *Как взаимосвязаны страсти естественные и противоестественные?*
3. *В чем причины появления греховных страстей?*
4. *В чем состоит духовная взаимосвязь греха и смерти?*

3.2. Классификация греховных страстей

В духовной жизни Православной Церкви с IV века и по сей день широко используется восьмичастная классификация греховных страстей:

1) чревоугодие
2) блуд
3) сребролюбие
4) гнев
5) печаль
6) уныние
7) тщеславие
8) гордость[1].

Принято считать, что ее разработал Евагрий Понтийский, а применяли такие великие подвижники, как прпп. Ефрем Сирин, Иоанн Кассиан Римлянин, Иоанн Лествичник, Нил Синайский и многие другие. На Западе эта классификация была воспринята позднее и переработана в учение о семи смертных грехах[2].

В нашем рассмотрении остановимся только на традиционной православной восьмичастной схеме, чтобы на конкретных примерах увидеть «духовную механику» возникновения и действия греховных страстей. Для этого мы разберем каждую страсть отдельно, укажем на ее естественное основание (то есть попытаемся понять, за счет извращения каких естественных свойств человеческой природы она существует) и на главные ее проявления.

1. Чревоугодие (γαστριμαργία) — страсть употреблять пищу не в соответствии с естественными потребностями организма, но для получения чувственных удовольствий.

Эта страсть возникает по причине извращения естественной потребности человека в питании. Суть извращения в том, что способность к питанию используется не только для подкрепления телесных сил, но прежде всего для получения чувственного наслаждения. Человек, сильно подверженный чревоугодию, руководствуется потребностями своего тела как первостепенными и тяжело страдает, если они не находят удовлетворения. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин выделяет три типа проявления этой страсти.

• Гортанобесие (лакомство) — потребление пищи (может быть, даже и в небольших количествах) не столько для телесного подкрепления, сколько ради услаждения ее вкусом, не ради пользы, но для удовольствия.

---

[1] Наряду с восьмичастной в древности существовала и семичастная классификация страстей, о чем упоминает в «Лествице» прп. Иоанн. В этой схеме страсти тщеславия и гордости как родственные по своей сути объединялись в одну. Таким образом, вместо восьми рассматривалось семь основных страстей. Однако в позднейшем Церковном Предании восьмичастная схема получила наибольшее распространение, ибо в аскетическом плане является более удобной и обоснованной.

[2] В 590 году папа Григорий Великий пересмотрел восьмичастную классификацию страстей, сведя печаль к унынию, тщеславие к гордыне, добавив зависть. В результате получился следующий список: luxuria (похоть), gula (обжорство), avaritia (алчность), acedia (уныние), ira (гнев), invidia (зависть), superbia (гордыня). Эти семь страстей и стали именоваться на Западе семью смертными грехами.

• Чревобесие (объедение, пьянство) — излишнее потребление пищи ради наполнения желудка и возникновения чувства пресыщенности. Ощущение переполненного желудка при таком извращении приносит удовольствие.

• Безвременное вкушение — неспособность воздерживаться от потребления пищи до установленного времени (например, несоблюдение евхаристического поста, то есть воздержания от пищи после полуночи и до причащения). В этом случае человек не может отказать себе или ограничить свое желание поесть даже на некоторое время и немедленно стремится удовлетворить самое незначительное чувство голода.

Если человек становится рабом страсти чревоугодия в любой ее разновидности, то дает повод для развития других плотских страстей, теряет молитву и взращивает в себе самолюбие. Прп. Исаак Сирин говорит: *От чревоугодия рождается мятеж помыслов*[1].

В то же время удовольствие при вкушении пищи в рамках необходимости естества само по себе не греховно и не предосудительно. Другое дело, если не потребность естества, а удовольствие является главным мотивом поступка. Тогда происходит извращение человеческой природы. Это замечание касается не только чревоугодия, но и всех остальных страстей, которые будут рассмотрены далее.

2. Блуд (πορνεία) — это страсть к получению сладострастных ощущений, связанных с процессом зачатия детей, когда само зачатие исключается или не предполагается. Близость с целью рождения ребенка, но вне брака, также является блудом.

Страсть блуда возникает путем сознательного извращения способности деторождения и использования ее исключительно для получения чувственного удовольствия.

Деторождение — это естественная способность человеческой природы, которая должна реализовываться в благословленном Богом моногамном браке в соответствии с замыслом Божиим (см.: Быт. 1, 28). Если в силу болезни или по каким-то иным физиологическим причинам зачатие детей у супругов не происходит, то их близость и чувство удовлетворения не являются блудом. После грехопадения брак кроме рождения детей получил еще и другое значение — он стал сдерживающей уздой для страстного влечения мужчины и женщины друг к другу.

У святых отцов принципиально различаются два вида этой страсти: грехи блудные естественные: любодеяние и прелюбодеяние; и грехи блудные противоестественные: всевозможные содомские грехи.

Любодеяние — это блудные грехи человека, не вступившего в брак, но имеющего плотскую близость с лицом другого пола;

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 58. — Сергиев Посад, 1911. С. 305.

прелюбодеяние — это супружеская измена, попрание обетов брачной верности.

Грехи блудные противоестественные частично указаны в Библии: см.: Быт. 19, 1–29; Лев. 18, 22; 20, 13; Рим. 1, 26–27; 1 Кор. 6, 9; 1 Тим. 1, 10 и др. О тяжести этих грехов говорит тот факт, что за их совершение в Ветхом Завете полагалась смертная казнь.

3. Сребролюбие (φιλαργυρία) — страсть к приобретению денег и вещественных благ независимо от реальных потребностей человека.

Сребролюбием (любостяжанием) обозначается любая привязанность человека к вещественным благам видимого мира — не только к деньгам, но и к одежде, предметам быта, комфорту и т. д. Сам факт владения материальными благами приносит человеку, одержимому этой страстью, чувство наслаждения и иллюзорное ощущение защищенности и силы. Господь остерегает Своих учеников от этой страсти: *Смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения* (Лк. 12, 15). При господстве страсти любостяжания вся жизнь человека подчиняется одной цели — получению (стяжанию) материальных благ.

Страсть сребролюбия возникает путем извращения естественной потребности человека в защите от неблагоприятных воздействий окружающего мира и заимствовании из него всего необходимого (одежды, жилища, орудий труда и т. д.). Человек, одержимый этой страстью, берет не только необходимое (в этом нет греха), но и многое другое со значительным избытком для услаждения своих греховных страстей. А поскольку запросы страстей и пороков быстро возрастают, то и потребность в вещах и деньгах растет с огромной скоростью. Реальные же потребности человека как были, так и остаются весьма незначительными.

Апостол Павел именует сребролюбие *корнем всех зол* (1 Тим. 6, 10), потому что, имея деньги, можно удовлетворить и любую другую греховную страсть. Деньги создают у человека иллюзию свободы и власти, поэтому страсть сребролюбия универсальна и легко отыскивает себе место в человеческом сердце.

Страсть сребролюбия не однозначно связана с наличием богатства у человека. Известно множество примеров людей богатых и несребролюбивых (правв. Иов, Авраам, Исаак, Иаков, Давид, Соломон, свтт. Спиридон Тримифунтский, Иоанн Милостивый и другие) и наоборот — бедных и сребролюбивых (Иуда-предатель). Прп. Иоанн Кассиан Римлянин говорит, что можно быть сребролюбцем по сердцу и уму, не имея ни гроша в кармане.

В церковной традиции делается различие между жадностью и скупостью. Жадность — это прежде всего страсть к приобретению,

а скупость — нежелание поделиться своими деньгами или имуществом с нуждающимся.

Основные проявления страсти сребролюбия: жадность, скупость, жестокосердие (особенно к неимущим), многостяжание, накопительство, боязнь старости, нищеты, болезней, изгнания, каких бы то ни было материальных лишений, корыстолюбие, неверие в Бога и в Его Промысл, суетливость, любовь к подаркам, воровство, разбой.

4. Гнев (ὀργή) — это эмоциональное подавление ближних ради устранения препятствий к наслаждению или осуществлению своей воли.

Сразу заметим, что понимание гнева в антропологии святых отцов и в современной психологии существенно различается. По церковному учению гнев есть проявление раздражительной силы души. Способность гневаться — естественное свойство человеческой природы. Безгрешный гнев предназначен для защиты высших духовных ценностей. В безгрешном состоянии человек может проявить гнев, если кто-либо препятствует ему в достижении истинного Блага — Бога. Должна была разгневаться Ева на змия-обольстителя, когда услышала от него клевету на Бога. Должен был разгневаться Адам на жену, когда она предложила ему плоды с запретного древа. Но, увлеченные сладостью греха, они не проявили праведного гнева. В Священном Писании и в творениях святых отцов оправдывается гнев человека на грех, на соблазны, на бесов, отвращающих человека от Бога. Например, в Евангелии рассказывается, как гневался Господь на торговцев в храме — это был естественный, безгрешный, праведный гнев. Если у человека нет естественного гнева в отношении греха и зла, то в нем нет и любви, он безразличен, теплохладен.

Однако после грехопадения естественный гнев извращен человеком и направляется, вопреки замыслу Божию, на преодоление препятствий в получении греховных удовольствий или достижении собственных целей. Теперь страсть гнева вызывается внешними преградами, которые человек встречает на пути к осуществлению своих целей и желаний, когда его воле противостоит иная воля, не желающая подчиниться. А поскольку целью человеческих стремлений в падшем мире чаще всего являются греховные наслаждения, то и объектом гнева стало все, что препятствует таковым. Неправедный гнев защищает страсти, а праведный — добродетели. В гневе на внешние препятствия и на людей, как правило, скрыт неосознанный ропот на Бога.

Страсть гнева рождается из-за гордости и самолюбия и с трудом обуздывается разумом, ибо прежде вспышки гнева сначала помрачается разум: *От гнева волнуется глубина души, тогда и созерцательный ум страдает... Когда душа волнуется от гнева, то ум не может быть*

воздержным. Гнев больше других страстей потрясает душу[1]. *Гнев есть отец безумия, он опустошает душу*[2].

Поскольку человек после грехопадения не способен своими силами контролировать проявления гнева, то Священное Писание призывает людей к полному искоренению в себе этой страсти и стяжанию добродетели безгневия: *Всякое раздражение и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою да будут удалены от вас* (Еф. 4, 31).

Страсть гнева проявляется как вспыльчивость, раздражительность, повышенная эмоциональность в общении, спорливость, памятозлобие, ненависть, вражда, мстительность, убийство.

5. Печаль (λύπη) — это состояние человека, вызванное исчезновением или отсутствием греховных наслаждений.

Печаль как греховная страсть возникает по причине извращения естественной для человека печали по Богу. В безгрешном состоянии человек тоже может быть опечален, но чем? Разлукой с источником вечного блаженства — Богом. После грехопадения печаль возникает при удалении от источника временных, нередко порочных, удовольствий. Апостол Павел различает два вида печали: *Печаль по Богу* — то есть из-за утраты Бога, и *печаль мирская* — из-за отсутствия или исчезновения предмета временного, часто греховного наслаждения. Поэтому и действие их различно: *Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть* (2 Кор. 7, 10).

Проявления этой страсти: маловерие, утрата надежды на Бога, тоска, огорчение, неблагодарность Богу и людям, ропот, нетерпение и др.

6. Уныние (ἀκηδία) — это греховное состояние души, когда человек желает, но не может получить наслаждение. От этого душа его становится подавленной и как бы бессильной: *Уныние есть изнеможение души, а душа в изнеможении не имеет того, что ей естественно, и не выдерживает мужественно искушений*[3].

Человек призван наслаждаться бесконечной радостью богообщения, но из-за греха не может ее достигнуть. Поэтому он пытается утолить свой духовный голод кратковременными земными удовольствиями, которые быстро надоедают и не приносят подлинного удовлетворения. В состоянии уныния возникает чувство личной нереализованности, неполноты и даже бессмысленности личной жизни. Прп. Иоанн Лествичник так описывает это состояние: *Уныние есть расслабление души, изнеможение ума, пренебрежение иноческого подвига, ненависть*

---

[1] *Диадох Фотикийский, блж.* Подвижническое слово. Гл. 62, 70 // Добротолюбие. Т. 3. — М., 1998.

[2] *Марк Подвижник, прп.* Послание к иноку Николаю. Гл. 16 // Добротолюбие. Т. 1. — М., 1998. С. 496.

[3] *Нил Синайский, св.* О восьми лукавых духах. Об унынии. Гл. 13 // Творения. — М., 2000. С. 129.

к обету, ублажатель мирских, оболгатель Бога, будто он немилосерд и нечеловеколюбив; в псалмопении оно слабо, в молитве немощно, в телесном же служении крепко как железо, в рукоделии безленостно, в послушании лицемерно[1].

Проявления страсти уныния: лень, сонливость, нежелание молиться, спешка в молитве, праздность, ожесточение, безразличие к совершению грехов, лишение страха Божия, пессимизм, отчаяние и др. Уныние парализует добрые намерения и духовные устремления человека.

7. Тщеславие (κενοδοξία) — это греховное стремление к получению общественного одобрения себе, собственным поступкам и словам.

Тщеславие в самом общем виде есть стремление к славе. Для этого стремления имеется естественное основание, ибо все люди изначально были созданы для жизни в славе Божией, то есть в свете божественной благодати. Стремление к славе Божией существует в душе каждого человека, но оно извращается и становится исканием славы человеческой. До Бога, кажется, далеко, а люди рядом. Поэтому слава мирская как более легкая и «осязаемая» цель вытесняет в сознании человека стремление к славе Божией. Человек становится зависимым от мнения посторонних, которые сами в большинстве своем преданы страстям и одобряют греховный образ жизни. Господь Иисус Христос прямо говорит о несовместимости стремлений к славе Божией и к славе человеческой: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?* (Ин. 5, 44).

Проявления страсти тщеславия: хвастовство, соперничество, желание унизить других для возвышения себя, зависимость от мнения окружающих, изменчивость, пристрастие ко всем видам почестей, к красивым вещам, одежде и всем видам собственности, пристальное внимание к своему внешнему виду, голосу, походке, стыд исповедовать свои грехи, лукавство, самооправдание, прекословие, лицемерие, ложь, лесть, человекоугодие.

8. Гордость (ὑπερηφανία) — это непреодолимое стремление к первенству, вплоть до противостояния Богу.

Ярко описал эту страсть прп. Иоанн Лествичник: *Гордость есть отвержение Бога, бесовское изобретение, презрение человеков, матерь осуждения, исчадие похвал, знак бесплодия души, отгнание помощи Божией, предтеча умоисступления, виновница падений, причина беснования, источник гнева, дверь лицемерия, твердыня бесов, грехов хранилище, причина немилосердия, неведение сострадания, жестокий истязатель, бесчеловечный судья, противница Богу, корень хулы. Начало гордости — корень тщеславия; средина — уничижение ближнего, бесстыдное проповедание своих трудов, самохвальство в сердце, ненависть обличения; а конец — отвержение Божией*

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 13, 2.

помощи, упование на свое тщание, бесовский нрав. Где совершилось грехопадение, там прежде водворялась гордость; ибо провозвестник первого есть второе[1].

Гордость есть извращенная любовь, которая должна быть обращена к Богу, людям, миру, но направляется человеком на самого себя. Любовь имеет такое свойство, что видит только хорошее в любимом и не замечает недостатков; по крайней мере, они кажутся незначимыми. Если человек влюбляется в самого себя, то он начинает видеть в себе только достоинства и не замечает своих грехов. Чтобы лучше видеть себя любимого, человек начинает всячески подавлять вокруг себя всех, кто хоть как-то может с ним сравниться или затеняет его своими положительными качествами. Если борьба с этой страстью не ведется, то она доводит человека до открытого богоборчества и умопомешательства. Первым богоборцем в мире был диавол, и божественное Откровение однозначно говорит, что причиной его богоборчества была гордость.

У святых отцов эта страсть именуется родоначальницей всех страстей: *Гордость неразлучна с другими страстями. За гордостью следует блуд, за самомнением — обольщение*[2].

Гордость крайне многообразна в своих проявлениях. Перечислим лишь некоторые из них, разделив их на три части:

• в отношении Бога и Церкви: ропот на Бога вплоть до открытого богоборчества, неверие, упование на себя, надежда на свои силы и возможности, своеволие и непокорство, частое возникновение хульных помыслов, нераскаянность в грехах и неспособность к искреннему покаянию, духовная слепота (поэтому гордых людей прп. Иоанн Лествичник называет грехов хранилище);

• в отношении ближних: своеволие и непокорство, неспособность к жертвенной любви, хвастовство (самохвальство), многословие (стремление сказать последнее слово в обсуждении), стремление быть в центре внимания (эгоизм), предпочтение себя всем, дерзость, высокомерное отношение к людям, унижение их, жестокосердие (особенно к родственникам и подчиненным), гнев, осуждение, памятозлобие, зависть, клевета, непереносимость замечаний и укоров;

• в отношении самого себя: самолюбие, чувство внутренней опустошенности и бесплодия, различные страхи, частое или постоянное уныние.

Разрушительные последствия гордости:

• духовное повреждение — прелесть (прп. Иоанн Лествичник пишет: *Когда бес гордости утвердился в своих служителях, тогда, являясь им*

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 23, 1–4.

[2] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 40. — Сергиев Посад, 1911. С. 174.

во сне или наяву, в образе светлого ангела или мученика преподает им откровение таинств и как бы дар дарований, чтобы сии окаянные, прельстившись, совершенно лишились ума[1]);

• глубокие духовно-нравственные падения — ересь, блуд, алкоголизм, наркомания и т. д., то есть открытые явные грехи (прп. Иоанн Лествичник: *Где совершилось грехопадение, там прежде водворялась гордость*[2]);

• беснование (прп. Иоанн Лествичник: *Гордость — причина беснования*[3]);

• полное расстройство души — умоисступление.

Тяжелейшие последствия гордости если и исцеляются, то с большим трудом, по великой милости Божией. Прп. Иоанн Лествичник учит: *Наказание гордому — его падение, досадитель — бес; а признаком оставления его от Бога есть умоисступление. В первых двух случаях люди нередко людьми же были исцеляемы; но последнее от людей неисцельно*[4]. Святой отец не утверждает, что умоисступление останется неисцеленным навсегда, но подчеркивает, что если это и произойдет, то исключительно по милости Божией: *Кто пленен гордостью, тому нужна помощь Самого Бога; ибо суетно для такого спасение человеческое*[5].

В рамках представленной восьмичастной схемы святые отцы делают и более тонкие различения, а также указывают на связи между страстями и их взаимодействие, объединяют страсти по тем или иным признакам. Например, прп. Иоанн Кассиан группирует их таким образом:

чревоугодие и блуд — **телесные** страсти;
сребролюбие, гнев, печаль и уныние — **душевно-телесные**;
тщеславие и гордость — **душевные**.

Душевные страсти могут противостоять телесным и душевно-телесным, то есть умаление одних может приводить к росту других.

Страсти образуют между собой четыре причинно-следственные пары:

чревоугодие → блуд
сребролюбие → гнев
печаль → уныние
тщеславие → гордость

Борьба со страстями-причинами позволяет искоренить и их следствия.

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 23, 19.
[2] Там же. Слово 23, 1.
[3] Там же. Слово 23, 4.
[4] Там же. Слово 23, 10.
[5] Там же. Слово 23, 37.

В святоотеческих творениях мы находим и другие варианты систематизации страстей.

Авва Дорофей предлагает учение о трех важнейших страстях, из которых происходит все многообразие иных. По его мнению, главные страсти суть самолюбие, сребролюбие и славолюбие. *И все отцы говорят, что каждая страсть рождается от сих трех: от славолюбия, сребролюбия и сластолюбия*[1].

Авва Фалассий учит, что в основании всех греховных страстей находятся три помышления: чревоугодие, тщеславие и сребролюбие, но в основе всего — себялюбие: *Себялюбие — начало страстей*[2].

Прп. Максим Исповедник группирует страсти, различая среди них телесные и душевные: *Первые — из желаний тела, а вторые от раздражительной и желательной части души, и вызываются внешними предметами*[3].

Святоотеческое наследие содержит множество методов раскрытия этой важнейшей аскетической темы — о греховных болезнях человеческой души. Мы же, не ставя целью сколько-нибудь полно изложить взгляды святых подвижников, стремились лишь показать, насколько глубоко и тонко рассмотрены ими человеческие страсти. Заметим, что бóльшая часть аскетической литературы посвящена описанию пути духовного очищения, то есть именно борьбе со страстями. Мы же здесь не касались этого предмета сознательно, ибо он будет изложен в третьей части книги.

Рассмотренное выше учение о греховных страстях можно кратко выразить следующим образом. Греховные страсти возникают путем извращения свойств человеческого естества, которые направляются на реализацию ложных смыслов и достижение ошибочных целей. На этот путь человек становится вследствие неведения Бога и соблазна получить удовольствие от греха, при содействии диавола. Если человек поддается этому соблазну, то, совершив грех, повреждает свою природу. Когда же одни и те же грехи повторяются многократно, то природа искажается и образуется греховная страсть.

❐ Вопросы:

1. *В чем состоит естественное основание чревоугодия и как оно искажается под действием греха?*
2. *В чем состоит естественное основание блуда и как оно искажается под действием греха?*
3. *Причины сребролюбия. Почему апостол Павел именует его «корнем всех зол»?*
4. *В чем состоит естественное основание гнева и как оно искажается под действием греха?*

---

[1] *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 12. — Калуга, 1895.

[2] *Авва Фалассий, прп.* Capita Alia//PG 90, 1460.

[3] *Максим Исповедник, прп.* Capita de Charitate. Cent. III//PG 90, 1033.

5. *В чем состоит естественное основание печали и как оно искажается под действием греха?*
6. *В чем причины возникновения уныния?*
7. *В чем состоит естественное основание тщеславия и как оно искажается под действием греха?*
8. *В чем состоит естественное основание гордости и как оно искажается под действием греха?*

О Задание:

На основании святоотеческих аскетических творений найдите иные примеры систематизации греховных страстей.

3.3. Развитие страсти в личном плане

Се, болé неправдою, зачат болезнь
и роди беззаконие.

Пс. 7, 15

Всякий греховный поступок имеет внутреннюю личную причину, поэтому еще в дохристианские времена различали два этапа его развития: внутреннее зарождение греха и его реальное совершение; соответственно и причиной греха считалась греховная мысль, возникшая в уме человека. Однако в православной аскетической традиции имеется значительно более подробное описание развития греха в личностном аспекте (см. творения святых отцов: Ефрема Сирина, Иоанна Кассиана, Нила Синайского, Иоанна Лествичника[1], Марка Подвижника, Филофея Синайского[2], Исихия Иерусалимского, Григория Синаита и других). У разных отцов степень детализации различается, но в целом развитие греха описывается единообразно. Изложим это учение по возможности подробно.

1. Прилог (приражение) (προσβολή). *Прилог есть простое слово или образ какого-нибудь предмета, вновь являющийся уму и вносимый в сердце*[3]. Это первый этап зарождения греха – непроизвольное, безотчетное возникновение в сознании какого-либо образа, слова, представления о некотором греховном предмете или действии. Прилог есть некий мысленный объект, который стремится привлечь внимание человека, чтобы на последующих этапах побудить его к действию, поэтому правомерно говорить об энергийном воздействии прилога. В отличие

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 73.

[2] *Филофей Синайский.* Сорок глав о трезвении. Гл. 34–36//Добротолюбие. Т. 3. Изд. 2-е. – М., 1900. С. 417–418.

[3] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 73.

от мысли, которая есть плод сознательной целенаправленной деятельности разума, прилог возникает бессознательно и безотчетно. Источники прилогов различны: чувства, память, воображение, воздействие падших духов, страстная человеческая природа. Их возникновению способствует праздность, блуждание мысли, мечтательность. Часто прилог связан с той или иной порочной наклонностью человека.

Сознание и свобода прямо не участвуют в возникновении прилогов, поэтому в их появлении еще нет греха. Прилог — это пробный камень для личности человека. От того, как он к нему отнесется, зависит его последующая духовная жизнь. В результате действия прилога происходит захват внимания и порабощение разумной силы души. Борьба с греховными прилогами — предмет особой духовной науки, именуемой умным деланием, основу которой составляет Иисусова молитва. Если человек смог отвергнуть прилог, то он одержал победу над грехом, которая на данном этапе достается значительно легче, чем на последующих. Однако большинство людей этот этап духовной брани вообще не замечают.

2. Сочетание (сдружение, сдвоение) (συνδυασμός). *Сочетание есть собеседование с явившимся образом, по страсти или бесстрастно*[1]. Если борьба с греховным прилогом должным образом не велась и ему удалось сохраниться в сознании, то далее он фокусирует на себе внимание и возбуждает сочувствие, что и называется сочетанием с помыслом. На этом этапе сознание увлекается возникшим образом и мысленно переживает его как возможное событие. Происходит захват душевного чувства, или раздражительной силы души. Помысл превращается в мечтательную картину и начинает вытеснять из сознания другие мысли и представления. Человек увлекается фантазиями об удовольствии. Это свидетельствует о том, что возникший помысл был не случайным. Сочетание с помыслом греховно, но если человек понял свою оплошность и с помощью Божией отверг его, устранив от него внимание, то ему прощается этот грех.

3. Соизволение (сосложение) (συγκατάθεσις). *Сосложение же есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением*[2]. Когда из сочувствия к помыслу рождается решимость на грех, то говорят о соизволении. На этом этапе воля склоняется к осуществлению греховного помысла, и в душе появляется намерение совершить грех. Происходит пленение желательной силы души. Борьба с помыслом на этом этапе возможна и необходима, но требует значительно больших усилий, чем на предшествующих. Состояние соизволения греховно и уже является предметом для исповеди, даже если грех не был

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 73.
[2] Там же.

осуществлен по каким-то причинам. На этом этапе все три силы души уже пленены, и только дух, через голос совести, еще может указать человеку, что его решимость обращена на грех и смертельно опасна.

4. Борьба (πάλη). *Борьбою называют равенство сил борющего и боримого в брани, где последний произвольно или побеждает, или бывает побеждаем*[1]. Борьба возникает, если нравственные установки человека не соответствуют возникшему греховному намерению. Когда все силы души пленены страстным помыслом, то последний нравственный рубеж — это совесть, которая начинает обличать человека за его намерение. То есть внутренняя борьба идет между увлеченной во грех личностью и ее совестью. Личность, очарованная страстным помыслом, на этом этапе пытается заглушить внушения совести. Обычно используются два метода: пренебрежение совестью (человек стремится убедить себя, что он ее не слышит, не чувствует) или самооправдание (когда человек пытается переубедить свою совесть, например, «все так делают, можно и мне один раз»). Поступая так, человек, по сути, духовно уничтожает себя, оскверняя в себе образ Божий. Необходимость подавления совести обусловлена тем, что если ее не заглушить, то совершенный грех не принесет того удовольствия, ради которого он замышляется.

Этот этап (борьба) отсутствует у людей, имеющих греховный навык, ибо они уже заведомо оправдали себя в отношении данного греха, совесть их заглушена, и поэтому внутренней борьбы они не испытывают.

5. Пленение (αἰχμαλωσία). *Пленение есть насильственное и невольное увлечение сердца, или продолжительное мысленное совокупление с предметом, разоряющее наше доброе устроение*[2]. Если этап борьбы завершился личным поражением человека, то наступает пленение — когда, не имея внутренних препятствий, человек полон решимости совершить грех. Все силы его души и тела устремлены ко греху. На этом этапе человека могут оградить от греха только внешние обстоятельства — отсутствие предмета греха или средств для его осуществления. В состоянии пленения человек, как правило, пренебрегает внешними сдерживающими нормами.

6. Совершение греха (παράπτωμα, παράβασις). На этом этапе грех, возникший из помысла, становится грехом в действительности, осуществляется на деле, как бы материализуется в поступке и запечатлевается в душе как некая духовная рана или грязное пятно.

7. Навык (ἕξις). Если человек часто совершает однотипные грехи, пользуясь любым представившимся случаем, то это называется

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 73.

[2] Там же.

греховным навыком. Осуществление греха определенного вида становится характерной чертой данного человека. Он не имеет каких-либо внутренних препятствий для его совершения, и единственным ограничителем остаются внешние обстоятельства.

8. Страсть (πάθος) — это состояние, при котором осуществление определенных греховных поступков становится для человека **как бы** жизненно необходимым. Прп. Иоанн Лествичник говорит: *Греховная страсть — порок, вкоренившийся в душе и через навык сделавшийся как бы природным ее свойством*[1]. То есть греховная страсть не является естественным элементом человеческой природы, но если она укоренилась через навык, то действует и требует удовлетворения по подобию естественных свойств и даже стремится занять первое место среди них. Например, при алкоголизме употребление спиртных напитков становится важнее семьи, работы, нормального питания, одежды и т. д. Страдания от неудовлетворенной страсти быстро оттесняют на второй план все естественные потребности человека, затмевают его нравственные и социальные ценности.

Об укоренении страсти через навык говорит и прп. Макарий Великий: *Вследствие преслушания первого человека приняли мы в себя странное для естества нашего — временные страсти, и привычкою, долговременным усвоением обратили их для себя в природу; и опять необычайным же для нашего естества — небесным даром Духа надлежит изгнать из нас сие странное и восстановить нас в первоначальную чистоту*[2].

Борьба со страстями очень сложна и возможна только при глубоком покаянии и благодатной помощи свыше.

9. Смерть (θάνατος). Греховные страсти значительно ускоряют процессы тления, то есть разрушения человека, которые завершаются его физической смертью. В состоянии духовной смерти человек оказывается уже на пятом этапе — пленения. Смерть же телесная, если она не является результатом самоубийства, наступает, когда человек исчерпал свои личные возможности для духовного роста, ибо земная жизнь — это подготовка к вечности. Бог видит, что для этого человека смысл его земного существования исчерпан, поэтому повелевает душе отделиться от тела и перейти в мир иной[3].

Духовно оценивая каждый этап развития греховной страсти, прп. Иоанн Лествичник замечает следующее: *Из всех сих первое безгрешно; второе же не совсем без греха; а третье судится по устроению подвизающегося; борьба бывает причиною венцов или мучений; пленение же иначе судится во время молитвы, иначе в другое время, иначе в отношении предметов безразличных, то есть ни худых, ни добрых, и иначе в худых помышлениях.*

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 73.

[2] *Макарий Великий, прп.* Беседа 4, 8//Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994.

[3] Подробнее см. настоящее издание. Ч. III. Гл. 2.7.

Страсть же, без сомнения, подлежит во всех или соразмерному покаянию, или будущей муке; но кто первое (то есть прилог в мысли) помышляет бесстрастно, тот одним разом отсекает все последнее[1].

❐ Вопросы:

1. *Что такое прилог в святоотеческом понимании, чем он отличается от мысли?*
2. *Какими внутренними переживаниями характеризуется сочетание?*
3. *Почему даже при согласии воли (соизволении) еще может происходить борьба?*
4. *Чем различаются навык и страсть?*

○ Задание:

Сравните последование развития греха в «Лествице» прп. Иоанна Лествичника и в «Уставе скитской жизни» прп. Нила Сорского.

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 73.

Глава 4

Смерть людей до Воскресения Христа

4.1. Смерть и загробное состояние души человека в ветхозаветный период

После грехопадения физическая смерть становится необходимым событием человеческого существования. Теперь фраза «человек смертен» означает, что все люди обязательно умрут вне зависимости от их нравственной жизни.

Но что ждало душу человека за порогом смерти в ветхозаветный период?

Возмездие за грех — смерть (Рим. 6, 23), — говорит апостол Павел, то есть смерть — это неотвратимое следствие греха. В этом проявляется нравственный закон божественной правды. Однако в силу богообразности человеческой души она в отличие от душ животных не может уничтожиться. Поэтому если душа утратила возможность вечной радостной жизни с Богом, то обречена на вечное страдание в мире падших духов. До момента искупительной смерти и Воскресения Господа Иисуса Христа души всех людей нисходили во ад (*евр.* — шеол), в таинственные мрачные духовные темницы, которые различались по степени тяжести страданий, но даже в самой светлой из них, куда попадали души великих ветхозаветных праведников, не было самого главного — возможности общаться с Богом.

Неотвратимость ада для всех людей ясно осознавалась великими праведниками Ветхого Завета.

Патриарх Иаков, когда услышал о гибели своего праведного сына Иосифа, сказал: *С печалью сойду к сыну моему в преисподнюю* (Быт. 37, 35). Он знал о праведности своего сына, знал о милости Божией и данных ему обетованиях и тем не менее понимал, что местом встречи их душ будет именно ад. Святой царь и пророк Давид, будучи одним из величайших духоносных мужей Ветхого Завета, вопрошал Бога: *Кто из людей жил — и не видел смерти, избавил душу свою от руки преисподней?* (Пс. 88, 49). Он знал, что ад неизбежен для всех, но верил в грядущее спасение: *Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня* (Пс. 48, 16); *ибо в смерти нет памятования о Тебе: во гробе* (слав. — *во аде*) *кто будет славить Тебя?* (Пс. 6, 6); *Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление* (Пс. 15, 10). Пророк Давид сознавал, что, несмотря на все явленные ему Богом милости, душа его после смерти сойдет во ад, но надеялся и молил Господа, чтобы грядущий Мессия не оставил его там навсегда. Последний процитированный стих является пророческим, он указывает не только на неизбежность ада, но и на Воскресение Христа, Его победу над адом, грехом и смертью. Так толковали эти слова псалма святые отцы начиная с апостольских времен (см.: Деян. 2, 27–31; 13, 35–38). Именно надежда на Христа — победителя ада — не давала лучшим представителям ветхозаветного человечества впасть в отчаяние. О будущем избавлении было провозглашено еще праматери Еве перед изгнанием людей из рая, и впоследствии Бог многократно свидетельствовал об этом через пророков (см.: Пс. 48, 16, и др.).

Вот почему в Ветхом Завете почти не говорится о загробной участи душ людей. Зачем ввергать в отчаяние слабые души? Призывы к богоугодной жизни обосновываются не надеждой на вечную радостную жизнь с Богом — об этом почти ничего не говорится. Главная идея Ветхого Завета — это верность Единому Богу и подготовка своей личной богоугодной жизнью прихода Христа Спасителя, Который даст всем людям полноту благ, в том числе избавит от уз диавола и ада тех, кто хранил истинную веру и исполнял заповеди: *От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?* (Ос. 13, 14).

Место в шеоле, где находились души праведников, названо в Евангелии *лоном Авраамовым* (Лк. 16, 22), ибо здесь пребывал патриарх Авраам, сюда же была перенесена душа праведного Лазаря. При этом они могли разговаривать с душой грешного богача, который томился в нестерпимых муках, что позволяет предполагать, что они были заключены в едином духовном пространстве, лишь разделенном определенными границами.

В Ветхом Завете нет обещаний блаженной райской жизни за гробом. Все призывы к верности Богу и добродетельной жизни не

связаны с обещаниями войти в рай сразу после смерти, потому что одних нравственных усилий человека недостаточно, чтобы преодолеть власть греха, смерти и диавола. Однако смерть ветхозаветного человека не была бессмысленной. Верность Единому Богу, вера в Мессию Спасителя и нравственные поступки становились основанием для освобождения из ада после Воскресения Господа Иисуса Христа.

❐ Вопросы:

1. *Почему во времена Ветхого Завета даже души праведников нисходили во ад?*
2. *Что говорится об этом в Ветхом Завете?*
3. *Почему эта печальная истина не повергала в отчаяние ветхозаветных людей?*

○ Задание:

Найдите в Священном Писании Ветхого Завета свидетельства о загробной участи души человека (помимо уже приведенных в данном параграфе) и описания загробного мира. Постарайтесь на основании этих свидетельств составить целостное представление.

Часть III
ЧЕЛОВЕК ВО ХРИСТЕ. СОТЕРИОЛОГИЯ

Новый Адам — Господь Иисус Христос

1.1. Необходимость Спасителя

Род людской, ниспавший после грехопадения Адама под власть диавола, греха и смерти, подверженный страстным пожеланиям, утратил истинное ведение не только о своем Создателе, но и о себе, о своем призвании и достоинстве. Поэтому на протяжении всей человеческой истории у каждого, кто пытался осмыслить свое бытие, возникали одни и те же мучительные и неразрешимые вопросы: что есть человек? зачем он существует? Религиозно-историческая память человечества хранила таинственные свидетельства о первозданных людях, но возможности для воссоздания или хотя бы осмысления этой жизни не имел никто, *потому что все согрешили и лишены славы Божией* (Рим. 3, 23). Попытки древних праведников самостоятельно выбраться из тьмы греха и заблуждений к божественному свету заканчивались крахом или созданием религиозного мифа, где желаемое выдавалось за действительное.

После грехопадения Бог не оставил Свое творение и заботился о всех созданиях Своим всемогущим Промыслом, оберегая весь мир и человечество от стремительного самоуничтожения. Однако в бесконечном сохранении осквернённого мира нет смысла, если он не будет возрожден. Поработив человека — господина вселенной, диавол в определенном смысле похитил у Бога видимый мир. Он стал

князем мира сего (см.: Ин. 12, 31). Это не соответствовало замыслу Божиему, поэтому грехопадением не должна была завершиться человеческая история. Сразу после прародительского падения Бог пообещал нашим праотцам, что семя жены поразит змия в голову, то есть победит диавола, вернет себе первозданное достоинство. Однако до полного осуществления этого радостного пророчества должны были пройти многие века. Бог не сразу даровал миру Спасителя, потому что человечество должно было созреть для принятия Его.

Смысл Божиего долготерпения в том, чтобы люди смогли совершить следующее.

1. Осознать свое бедственное состояние, свое духовное бессилие в борьбе с грехом и диаволом. Это во многом осуществилось, ибо мы видим, что ко времени рождения Спасителя человеческая мысль в разных странах, культурах, религиях была преисполнена духовного пессимизма. Люди поняли свою ограниченность в нравственной сфере. Повсеместно они скорбели о господстве греха, о бессмысленности греховного бытия и невозможности избавиться от него своими силами. Все громче звучали призывы к добродетельной жизни, но не было сил для осуществления этих благих намерений. Необходима была помощь Божия, Божественный Спаситель.

2. Обратиться к Богу с просьбой о даровании Спасителя, ждать Его пришествия. Есть ряд исторических свидетельств о том, что в самых разных местах раздавались пророчества о грядущем Спасителе и молитвы о Его пришествии. Это подтверждается поступком персидских волхвов, которые, не будучи иудеями, заметили знаки исполнения пророчеств и поспешили прийти поклониться рожденному Спасителю мира. Через ветхозаветных пророков Бог укреплял не только народ израильский, но всех людей в благой надежде на пришествие в мир Мессии Христа. Бог указал многие обстоятельства Его появления так, чтобы люди не ошиблись и смогли богоугодно принять Его. В Ветхом Завете содержится более трехсот предсказаний, исполнившихся в жизни Господа Иисуса Христа.

3. Взрастить Деву, Которая станет достойной для рождения от Нее Мессии Христа. Это осуществилось в роде царя Давида от праведных родителей Иоакима и Анны, на старости лет вымоливших себе великий дар у Бога — дочь Марию, Которая от юных лет, несмотря на то что и Она стала наследницей прародительского греха, не поддалась греховным соблазнам даже в мысли и сохранила Себя в девстве, чистоте и святости. За это Она удостоилась стать Матерью Спасителя мира — Богородицею.

Исполнилось все это в определенный исторический момент — во времена римского императора Августа, когда иудейским народом управлял царь Ирод. В это время и родился Господь наш Иисус

Христос. Таким образом, рождение Спасителя произошло, когда наступила полнота времен, то есть все необходимое пришло в должное состояние.

Рождение Спасителя мира – Господа Иисуса Христа – произошло таинственно от действия Духа Святого на Марию Деву. Сын Божий, придя в мир, стал Сыном Человеческим, не переставая быть Богом. Воплощение Бога – это великая тайна, которая не подлежит рациональному исследованию. В нее *желают проникнуть Ангелы* (1 Пет. 1, 12), но даже им она недоступна в полноте. Тайна Боговоплощения, отчасти приоткрытая нам в божественном Откровении, принимается верой, а ее истинность подтверждается жизнью по вере.

С пришествием в мир Спасителя начался новый этап человеческой истории. Бог явился в тварном мире, чтобы Своими великими страданиями и подвигом человеколюбия открыть доступ к утраченной людьми блаженной вечной жизни. Он приходит к тем, кто Его отверг: *Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками* (Рим. 5, 8). Он Собой совершил Искупление мира и даровал всему человечеству средства для восхождения на небо.

Единородный Сын, сущий в недре Отчем (Ин. 1, 18), явил миру не только Откровение об Отце, но и Откровение о Человеке. Свт. Григорий Палама говорит, что в лице Господа нашего Иисуса Христа *Бог воспринимает человеческое естество, чтобы показать, до какой степени оно – вне греха и настолько чисто, что было возможно соединить его с Собою по ипостаси*[1]. Совершенный Бог стал совершенным Человеком и тем засвидетельствовал о великом достоинстве человеческого естества. *В Воплощении Слова открывается и осуществляется смысл человеческого бытия. Во Христе Богочеловеке явлена мера и высший предел человеческой жизни*[2], – говорит прот. Георгий Флоровский. Теперь каждому, кто хочет познать, каким должен быть человек, даровано во Христе антропологическое откровение о человеческом совершенстве.

Для людей, живущих после грехопадения, Христос есть идеал человека. В сравнении с первозданным Адамом важно, что Иисус Христос явил Собой полноту человеческого совершенства в условиях мира, поврежденного грехом. И не только явил Собой, но и открыл путь к достижению этого совершенства. Этот идеал при всей своей высоте доступен каждому человеку. Поэтому если мы действительно хотим познать полноту человеческого бытия, то необходимо обратить мысленный взор к нашему Спасителю и хотя бы в некоторой степени осознать, в чем состоит Его величие, как совершено Искупление мира и каким образом мы можем воспользоваться плодами этого подвига.

---

[1] *Григорий Палама, свт.* Беседа 16//Беседы. Ч. 1. – М., 1993. С. 159.

[2] *Флоровский Георгий, прот.* Догмат и история. – М., 1998. С. 181.

Поэтому без усвоения основ православной христологии и сотериологии невозможно понять евангельскую идею *нового человека* (Кол. 3, 9–10), который воссоздается по образу Христа: *Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братиями* (Рим. 8, 29).

Для верующего человека нет проблемы поиска антропологического идеала. Господь наш Иисус Христос явил Собой этот идеал человеческого совершенства, а множество святых угодников показали своей жизнью, как он достигается. В этом смысле вся православная агиография является неисчерпаемым источником ценнейших антропологических, психологических и педагогических наблюдений. Христианин избавлен от антропологического произвола и имеет ясные ориентиры как совершенства, так и деградации именно в той области, где недоступны рациональные способы познания, — в области духовно-нравственного становления человека. Христос для всего человечества — это и незыблемое основание жизни, и цель, и идеал. В свете Его Лица открываются и становятся постижимыми тайны человека. Великий сербский подвижник и исповедник XX века свт. Николай (Велимирович) выражает эту мысль посредством прекрасного образа: *Христос является тем зеркалом, в котором каждый видит себя таким, каков он есть. Сие единственное зеркало и дано человечеству, чтобы все люди смотрели в него и видели, каковы они. Ибо во Христе, как в наичистейшем зеркале, каждый видит себя больным и уродливым, и еще видит свой прекрасный первоначальный образ, каким он был и каким опять должен стать*[1].

❐ Вопросы:

1. *Почему человечество утратило знание о смысле своего бытия?*
2. *Почему для человечества необходим был Спаситель?*
3. *Что должно было осуществиться до Его пришествия?*

○ Задания:

1. *Постарайтесь, воспользовавшись дополнительной литературой, привести исторические примеры ожидания Спасителя мира у разных народов.*
2. *Приведите примеры ветхозаветных пророчеств, осуществившихся в земной жизни Господа Иисуса Христа.*

[1] *Николай (Велимирович), свт.* Беседы. — М., 2001. С. 446.

1.2. Христос — Богочеловек

Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти.
1 Тим. 3, 16

Учение о Господе нашем Иисусе Христе открыто людям в Евангелии и изложено во многих святоотеческих творениях. Но наиболее точно оно было сформулировано и определено в Постановлениях Вселенских соборов, которые и послужат нам главным основанием для изложения православной христологии, а святоотеческие толкования помогут нам уяснить суть этих Церковных определений.

Практически все Вселенские соборы в той или иной степени затрагивали христологические вопросы, но в наибольшей степени им были посвящены III, IV, V и VI Вселенские соборы. Особое место среди них занимает IV Вселенский собор, проходивший в Халкидоне в 451 году, где было выработано важнейшее догматическое определение. При дальнейшем изложении темы мы будем опираться прежде всего на этот вероучительный текст: *Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершеннейшего в Божестве и совершеннейшего в человечестве, истинно Бога и истинно Человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного 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, единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и 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.*

Из Халкидонского вероопределения следует, что:

1) Сын Божий, неизменный в Своем Божестве, воспринял совершенную человеческую природу и стал истинным Человеком, не переставая быть Богом;

2) по Своей человеческой природе Он единосущен нам и подобен нам во всем, кроме греха;

3) Он родился от Духа Святого и Марии Девы Богородицы ради нас и ради нашего спасения;

4) Его человеческое естество не уничтожилось от соединения с Божественным, свойства каждого естества сохранились;

5) два естества во Христе соединились неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно в одном лице, в одной ипостаси Бога Слова.

Эти догматические положения являются ключевыми для понимания православного учения о Спасителе мира. Рассмотрим их подробнее.

Христос — истинный Бог и истинный Человек

В Халкидонском оросе[1] Церковь исповедует Иисуса Христа — *истинно Бога и истинно Человека.* Истинность (ἀληθότης) означает реальность, непризрачность обоих Его естеств, то есть Его Божество единосущно с Божеством Бога Отца, а Его человечество единосущно со всем человеческим родом.

Поскольку Христос стал Посредником (см.: 1 Тим. 2, 5) между Богом и человеческим родом, то необходимо было, чтобы Он был не только истинным Богом, но и истинным Человеком. Свт. Иоанн Златоуст говорит: *Посредник должен быть в сродстве с Тем и другим, чтобы быть Ему посредником. Если Он будет иметь только сродство с одним, а с другим нет, то не может быть посредником. Если бы Он не имел естества единого с Отцом, не был бы Посредник, но чуждый. Ибо, как надлежало Ему иметь естество человеческое, поскольку Он пришел к людям; так надлежало иметь и естество Божеское, поскольку Он от Бога пришел. Будучи только Человеком, Он не был бы Посредником; ибо посредник должен быть в ближайшем отношении к Богу. Будучи только Богом, также Он не был бы Посредником; ибо не могли бы приблизиться к Нему те, за которых Он посредствует*[2].

Святые отцы настаивают, что учение о какой-либо призрачности боговоплощения недопустимо, ибо, как пишет свт. Кирилл Иерусалимский, *если вочеловечение Его призрак, то и спасение наше мечта*[3]. Словами Никео-Цареградского Символа веры — *воплотившагося... и вочеловечшагося* Церковь свидетельствовала о реальном единосущии человеческой природы Иисуса Христа с нами. Желая оградить последующие поколения христиан от ложных богословских идей, отцы IV Вселенского собора в сформулированное ими вероопределение внесли слова, отвергающие любую разновидность докетизма[4].

---

[1] Слово «орос» (греч. ὅρος — определение; постановление) указывает на соборное постановление Церкви, сформулированное в виде определения.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Тимофею. Беседа 7//Творения: В 12 т. Т.11. Кн. 2. — СПб., 1898. Ср.: *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл. 18//Сочинения. — СПб., 1900. С. 291.

[3] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 4, 9. — М., 1991. С. 47.

[4] Вопреки ясным свидетельствам Священного Писания о реальности человечества Спасителя с первых веков христианства, под воздействием идей древнегреческой философии и ближневосточной мистики против этой истины восставали лжеучители, известные под общим именем докетов (от греч. δοκέω — кажусь). Их учения, отвергавшие реальное единосущие плоти Христа с человечеством, называются докетизмом. Особенно распространились докетические воззрения в первые два века христианства. Докеты учили, что тело Христа сошло с неба и было тончайшим и призрачным, поэтому Он только казался человеком. С подобными

Согласно Халкидонскому оросу во Христе необходимо исповедовать *истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела.*

Христос — совершенный Бог и совершенный Человек

Согласно божественному Откровению Господь Иисус Христос не только *истинный* Бог и *истинный* Человек (то есть единосущен Богу Отцу и всем людям), но и *совершенный* Бог, и *совершенный* Человек. Если в отношении Божества Христова совершенство очевидно следует из утверждения, что Он есть истинный Бог (Бог не может быть несовершенным), то в отношении Его человеческого естества совершенство (τέλειος) означает, что оно изначально было целостным, полным, неповрежденным, непорочным, непричастным первородному греху.

На Халкидонском соборе в кратких словах было изложено учение о совершенстве Спасителя в обоих естествах и определено исповедовать Господа Иисуса Христа *совершенного в Божестве и совершенного в человечестве... во всем подобного нам, кроме греха.* Вероучительный смысл этой фразы раскрыт в послании свт. Льва Великого: *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 возвратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искуситель, и что прельщенный человек допустил в себя*[1]. Это послание является наилучшим толкованием текста Халкидонского вероопределения[2]. Свт. Льву удалось в нем точно и емко, не вводя новых богословских терминов, выразить мысль о совершенстве и непорочности человеческого естества Спасителя, отвергнув любое суждение о поврежденности или греховном расстройстве Его плоти, привнесенном в человека грехопадением. Таким образом, вероопределением IV Вселенского собора было утверждено церковное учение о совершенстве человеческого естества Спасителя, исключающее всякую мысль об ущербности или греховном расстройстве плоти Христовой.

Безгрешность, непорочность, неподвластность первородному греху, отличая Спасителя от всех людей, никак не разрывают нашего с Ним природного единства. Ибо греховное состояние природы

идеями столкнулись уже апостолы, и потому в новозаветном Писании есть высказывания, решительно отвергающие докетизм: *Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста* (1 Ин. 4, 3). Докетические идеи были осуждены Церковью в III веке, но в видоизмененном виде они присутствовали в ересях Аполлинария (IV век), Евтихия (V век), у афтартодокетов (VI век) и в позднейшие времена.

[1] См.: Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 2. — СПб., 1996. С. 233.

[2] Будучи прочитанным, это послание получило всеобщее одобрение и поддержку отцов IV Вселенского собора. В Деяниях Собора говорится: *По прочтении послания Льва почтеннейшие епископы воскликнули: Это вера отеческая! это вера апостольская! Все так веруем. Православные так веруют. Анафема тому, кто не так верует!* см.: Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т.2. — СПб., 1996. С. 242.

неестественно (святые отцы называют его противоестественным, или нижеестественным), возникло после грехопадения и, следовательно, не является необходимым свойством человека. Поэтому восприятие Спасителем полной человеческой природы не означает, что Он должен был воспринять ее в греховном состоянии. Как пишет прп. Иоанн Дамаскин, *Он воспринял всего человека и все, свойственное человеку, кроме греха, потому что грех не естественен и не Творцом всеян в нас*[1]. Прп. Ефрем Сирин эту мысль излагает в развернутом виде: *Поскольку тело Адама создано было ранее, чем явились в нем расстройства, посему и Христос не принял расстройства, которые позднее получил Адам, так как они были некоторым придатком немощности к здравой природе. Итак, Господь здравою принял ту природу, здравость которой погибла, дабы человек через здравую природу Господа возвратил себе здравость первобытной своей природы*[2].

Наличие неукоризненных немощей, тленности и смертности в человеческом естестве Спасителя давало повод некоторым лжеучителям (например, Феодору Мопсуестийскому) учить о поврежденности грехом плоти Христа. Но согласно мысли святых отцов наличие неукоризненных немощей говорит о Его уничижительном состоянии (воспринял *образ раба* (Флп. 2, 7), но не о греховном расстройстве человеческой природы Спасителя. Уже упомянутый нами свт. Лев Великий в своем томосе свидетельствует: *Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха*[3].

Церковное учение о том, что Христос имел совершенное человеческое естество, непричастное первородному греху, является важнейшим основанием православного учения о спасении человека.

Священное Писание и единый голос отцов свидетельствует, что *Христос заклан за нас* (1 Кор. 5, 7). Это предсказывали пророки: *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). Святые отцы настаивают: Христос *распят не за Свои грехи, а для того, чтобы мы освободились от своих грехов*[4]. Эта ключевая сотериологическая идея была навечно запечатлена святыми отцами в словах Символа веры: *Распятаго же за ны.* Мысль о том, что Сын Божий стал Человеком,

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 20. – М., 1992. С. 113.

[2] *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие. Гл. 1 // Творения: В 8 т. Т. 8. – М., 1993. С. 12.

[3] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 2. – СПб., 1996. С. 233.

[4] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 4, 10. – М., 1991. С. 47. Подобные высказывания являются традиционными для святых отцов; например, свт. Афанасий Великий учит: *Господь претерпел смерть не ради Себя, но для бессмертия и спасения всех* (*Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. – М., 1994. С. 233).

чтобы пострадать **за нас, за наши грехи**, непререкаема и лежит в основании православного учения о спасении. Но в каком случае возможно такое страдание за чужие грехи?

Для потомков первых людей страдания связаны с тем греховным состоянием, которое они унаследовали от согрешивших праотцев, и с их личными грехами. Возможно ли, чтобы кто-либо, находящийся в таком состоянии, мог страдать за другого и освободить его от страданий, если сам он не избавился от этого состояния? В Священном Писании Господь ясно указывает, что человек не способен к этому, ибо никто из людей не может дать *выкуп* даже *за душу свою* (Мф. 16, 26; Мк. 8, 37), тем более *человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него* (Пс. 48, 8). Поэтому страдания **за нас** Господа нашего Иисуса Христа возможны только в том случае, если Он не имеет необходимости страдать **за Себя**, то есть если Он не имеет греховного расстройства в Своем человеческом естестве (первородного греха) и не имеет личных грехов.

Вероучительное положение о совершенной безгрешности Господа (и в отношении личных грехов, и в отношении греха первородного) ясно выражена в Священном Писании: апостол Иоанн Богослов учит: *Он явился для того, чтобы взять грехи наши, и что в Нем нет греха* (1 Ин. 3, 5; ср.: 2 Кор. 5, 21). Апостол Павел эту мысль выражает так: *Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников* (Евр. 7, 26). Апостол Петр учит, что Христос, чтобы спасти мир от греха, должен был быть *непорочным и чистым агнцем* (1 Пет. 1, 19), только при условии непорочности и чистоты Он мог стать именно тем Агнцем Божиим, *Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1, 29), *Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу* (Евр. 9, 14), а Его святая Кровь могла стать искупительной для нас (см.: Еф. 1, 7; Кол. 1, 14; 1 Пет. 1, 18–19), стать жертвой *за грехи всего мира* (1 Ин. 2, 2).

Если бы Господь имел расстроенное и поврежденное первородным грехом человеческое естество, тем более если бы Он хоть в какой-либо мере допустил личный грех, то тогда Его страдания не могли бы стать спасительными для нас, ибо в этом случае они были бы уже страданиями не за нас, но – по необходимости расстроенного грехом естества – за Свои грехи, **за Себя**. Всякие попытки внедрить подобные мысли в церковное сознание под видом учения о постепенно совершенствовавшемся в течение земной жизни Христе (такое намерение имел, например, тот же Феодор Мопсуестийский), святые отцы отвергали категорически.

Свт. Григорий Богослов пишет: *Если кто говорит, что Христос стал совершен через дела... да будет анафема: ибо то не Бог, что получило начало, или преуспевает, или усовершается, хотя и приписывается сие Христу*

(см.: Лк. 2, 52), относительно к постепенному проявлению[1]. Совершенство человеческого естества Спасителя означает, что оно (Его человеческое естество) *непорочно и нескверно; потому что врачует от позора и от недостатков и скверн, произведенных повреждением; ибо хотя воспринял на Себя наши грехи и понес болезни, но Сам не подвергся ничему, требующему уврачевания*[2]. Прп. Марк Подвижник, полемизируя с последователями Феодора Мопсуестийского и Нестория, категорически отвергал любые суждения о поврежденности плоти Христа как разрушающие православную сотериологию: *Мир умер Адамовым преступлением. Если же плоть Господа... от одного Адама и подпала греху; как же она тогда могла быть отдаваема за жизнь мира, когда и сама нуждалась, по твоему мнению, в искуплении... Если, как ты говоришь, плоть (Христа) была простой, нуждающейся в очищении, то откуда тогда нам спасение?*[3]

На V Вселенском соборе (12-й анафематизм) прозвучало окончательное общецерковное осуждение идеи самосовершенствовавшегося Христа, Который будто бы *отдалялся от более дурного мало-помалу, и таким образом, преуспевая в делах, улучшился, и путем жизни стал непорочен... и после Воскресения сделался неизменяемым в помышлениях и совершенно безгрешным*[4]. Предание анафеме этого злоумышления было крайне важно, ибо признанием того, что Христос страдал вследствие наличия в Его человеческом естестве греха, отвергается не только учение о непорочности и чистоте естества Спасителя, которое ясно выражено и в Священном Писании, и в Священном Предании Православной Церкви, но и фундаментальный принцип христианства, что Христос, *не знавший греха* (2 Кор. 5, 21), *умер за грехи наши* (1 Кор. 15, 3).

Признание подвластности плоти Христовой первородному греху есть по сути признание власти диавола над человеческим естеством Спасителя, что в корне противоречит собственному свидетельству Спасителя о Себе: *Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего* (Ин. 14, 30).

Важнейшим свидетельством о совершенстве и непричастности первородному греху плоти Спасителя является факт Его сверхъестественного зачатия и рождения. Очевидно, что рождение от Святого Духа не может быть греховным или поврежденным. По единому учению святых отцов, этот способ был избран именно ради наследования всецелой чистоты и совершенства плоти. Вот как говорит

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Послание к пресвитеру Кледонию, первое // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 2. – СТСЛ, 1994. С. 9–10.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 670.

[3] *Марк Подвижник, прп.* Против несториан // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. 4. – М., 1999. С. 140.

[4] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 3. – СПб., 1996. С. 473.

об этом великий Фессалоникийский пастырь Григорий Палама: *Если бы Она (Дева) зачала от семени, то родившийся не стал бы новый человек, ни безгрешным бы Он не был, ни Спасителем грешников; ибо движение плоти к детотворению, беспорядочно примешиваясь к установленному Богом замыслу о нас, таким образом овладевает нашими способностями и являет их не совсем свободными от греха. Посему Давид сказал: «в беззакониих зачат есмь и во гресех роди мя мати моя» (Пс. 50, 7). Итак, если бы зачатие Божие происходило от семени, то не был бы Он новым человеком, ни Начальником новой и отнюдь не стареющей чеканки; ибо если бы Он был участником ветхой чеканки и наследником оного прародительского греха, Он не смог бы носить в себе полноту чистого Божества и сделать Свою плоть неиссякаемым источником освящения всего сущего впоследствии*[1].

Смирение Христа

При всем Своем божественном величии, могуществе и славе Сын Божий пришел в мир в униженном, смиренном виде, в *образе раба* (Флп. 2, 7). Это стало препятствием для многих Его современников, они не смогли распознать в Нем своего Мессию и Спасителя. Но именно Его смирение было необходимо для спасения людей, и об этом предупреждал в древности пророк Исаия: *Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. 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* (Ис. 53, 3–5).

Тайна спасения рода человеческого была совершена через уничижение (κένωσις) Сына Божия. Это уничижение относится всецело и к Его личности, и к обеим Его природам.

1. Как личность Он, будучи Богом абсолютно святым и Человеком, непреклонным к личному греху, претерпевал унижения, оскорбления и бесчестия как великий грешник, вплоть до всенародного поношения и позорной смерти на Кресте.

2. Будучи безграничным и всесовершенным Богом, Он воспринял тварную ограниченную природу, то есть добровольно воспринял умаление Своего божественного величия: *Богатящий обнищавает — обнищавает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполненный истощается — истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его*[2].

---

[1] *Григорий Палама, свт.* Беседа 14//Беседы. Ч. 1. – М., 1993. С. 139.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 529.

3. Будучи Человеком совершенным и непорочным, Он воспринял *образ раба*, жил на земле *в подобии плоти греховной* (Рим. 8, 3), то есть воспринял смертное и тленное человеческое естество, нуждался в пище, страдал от жажды, утомлялся, испытывал боль, когда Его истязали. Он претерпевал все это в той же мере, как и все люди.

В святоотеческих творениях при описании уничижительного состояния воплотившегося Сына Божия всегда свидетельствуется, что уничижение воспринято было Господом добровольно. Свт. Григорий Богослов, вразумляя тех, которые обращают внимание на кенозис (κένωσις – истощание, умаление, унижение) Христа, но не понимают причины этого, говорит: *Ты выставляешь на вид уничижительное, а проходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не присовокупляешь, что страдал добровольно*[1].

Сын Божий пришел в мир не по принуждению, но чтобы пострадать за погибшего человека. Единственной побуждающей, но не принуждающей причиной Его действий была любовь к Своему страдающему созданию. Все, совершаемое Богом, и все, совершаемое с воплотившимся Богом, – совершается добровольно. Только при условии добровольности можно именовать Совершителя нашего спасения Богом и Спасителем, ибо не тот Бог, кто подчинен внешним обстоятельствам, и не тот Спаситель, кто совершает дело спасения вынужденно.

В отношении человеческой природы Господа уничижение состояло в том, что, будучи по плоти совершенным, непорочным, непричастным первородному греху, свободным от владычества греха и смерти, Он уничижается до состояния человека тленного и смертного, подчиненного телесным и душевным нуждам, *сделался человеком, могущим страдать*[2].

Способ восприятия Господом уничижительного состояния Своего человеческого естества существенно отличался от того, как это состояние воспринимают все люди. Мы подчинены ему по необходимости, поскольку унаследовали греховное состояние от падшего Адама, а Он, имея плоть от Святого Духа и Марии Девы, чистую от первородного греха, воспринял эти немощи добровольно. Поэтому действие неукоризненных (естественных) страстей в Его человеческом естестве хотя и совершалось естественным образом, но имело определенное отличие, на которое указывают святые отцы; в частности, прп. Иоанн Дамаскин учит: *Естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем, когда Он попускал плоти терпеть свойственное ей; а превыше*

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху//Там же, С. 679.

[2] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл. 18//Сочинения. – СПб., 1900. С. 286.

естества потому, что естественное во Христе не предваряло Его хотения. В самом деле, в Нем ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер[1].

Добровольность страданий Господа не означает, что Он перед каждым страдательным состоянием колебался и производил выбор: соизволить или не соизволить... Такое мнение отвергается святыми отцами. С первого момента Воплощения Он изволил испить всю чашу страданий. В то же время это изволение не стало безоговорочной предопределенностью к страданиям. Он всегда был свободен и способен как по Своему человечеству, так и по Своему Божеству отвергнуть путь страданий. Будучи Человеком, Он мог не пойти в пустыню и тем самым не мучиться от голода, мог не изгонять торгующих из храма, чтобы не вызывать их злобы, мог не пойти в Гефсиманский сад, чтобы избегнуть пленения, и т. д., но Он сознательно и добровольно не уклоняется от этого. Будучи Богом, Он мог сделать камни в пустыне хлебами и избавиться от голода, мог призвать легионы ангелов и освободиться от бравших Его в плен, Он всегда мог преодолеть все уничижительное для Него силою Своего Божества, но никогда не шел на это. В таком непрестанном самоотвержении, в отказе как от Своего могущества по Божеству, так и от совершенства по человечеству проявилась добровольность Его уничижения и подвига.

Православное учение о спасения рода человеческого через страдания и уничижение Сына Божия хорошо изложено свт. Львом Великим: *Следуя нашей немощи, Господь умалил Себя ради немогущих вместить Его и скрыл под покровом тела великолепие Своего величия, ибо не могло оно переноситься зрением людей. Потому еще говорится, что Он Себя уничижил (см.: Флп. 2, 7), то есть как бы ослабил себя Своей собственной силой*[2]. Таким образом, через уничижение и страдание совершенно безгрешного Человека была сокрушена сила родоначальника греха: *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*[3].

В течение Своей земной жизни только однажды, на горе Фавор перед тремя избранными учениками, в той мере, в какой они могли вместить таинственное для них откровение, Господь явил Свое подлинное величие и славу и тем самым засвидетельствовал

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 20. — М., 1992. С. 113.

[2] Цит. по: *Задворный В.* История Римских пап. Т.1. — М., 1995. С. 275.

[3] *Лев Великий, свт.* Слово на Святое Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Встреча. 2000, № 1 (11). С. 5.

добровольность Своего уничижения. В кондаке праздника Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа об этом сказано: *На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние.*

Только в человеческой природе Спасителя, всецело чуждой греха и порока и потому не имеющей греховной предопределенности к страданиям и смерти, тленность и смертность были **одновременно и естественными, и добровольными**. Свт. Григорий Богослов учит: *Он утомлялся и алкал, и жаждал, и был в борении, и плакал — по закону телесной природы*[1], потому что тленность и смертность — это возможное состояние для тварной природы, ибо тварная человеческая природа сама по себе несамодостаточна и потому тление и смертность для нее не есть нечто принципиально невозможное. Прп. Иоанн Дамаскин, указывая на обоженность плоти Спасителя, пишет и об одновременном сохранении ее естественной смертности: *Плоть человеческая по своей природе не есть животворящая, плоть же Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хотя и не утратила свойственной природе смертности, однако по причине ипостасного соединения с Богом Словом соделалась животворящею*[2].

Будучи возможными, но не обязательными, тленность и смертность были восприняты человеческим естеством Господа добровольно, потому что Господь Сам, по Своей воле, в течение всей Своей земной жизни не препятствовал естественному существованию тленности и смертности в Своей плоти. Убедительное подтверждение добровольности существования смертности и тленности в человеческой природе Спасителя дано в Евангелии, где Господь Сам сказал о Себе: *Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее* (Ин. 10, 17–18).

Естественное и одновременно добровольное проявление тленности и смертности невозможно ни для кого из потомков падшего Адама, поскольку в нас, по причине первородного греха в поврежденном естестве, эти качества действуют с неумолимой принудительностью, вне зависимости от нашей воли и желаний. Господь же, в силу Своей совершенной безгрешности, не имел этой греховной «принудительности» в Своей плоти[3], но Сам был Господином Своего

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление или Рождество Спасителя // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 530.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 21. — М., 1992. С. 114.

[3] Прп. Иоанн Дамаскин писал: *Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным, не подлежал смерти, ибо смерть вошла в мир через грех* (Рим. 5, 12) (Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 27. — М., 1992. С. 119).

совершенного человечества и потому добровольно претерпевал все необходимое для спасения людей, чтобы они освободились от этой фатальной подчиненности тлению и смерти, как пишет свт. Лев Великий: *Немощь и смертность, которые есть не грех, но наказание за грех, были приняты Искупителем мира для мучения, чтобы послужить выкупом наших грехов*[1].

Бог Слово воплощается для добровольного страдания и смерти во плоти — эта мысль часто повторяется в творениях святых отцов. Свт. Афанасий Великий говорит о необходимости смерти Христа во плоти: *Для принятия смерти имел Он тело, и неприлично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать и воскресению*[2]. Свт. Григорий Нисский эту мысль выразил иными словами: *Если кто точнее исследует таинство, скорее скажет, что не по причине рождения последовала смерть, но, напротив, ради смерти воспринято было рождение*[3]. Тертуллиан подчеркивает, что *Христос, посланный для смерти, должен был поэтому обязательно и родиться, чтобы Он мог умереть, — назначенность к смерти есть причина рождения*[4]. По мысли святых отцов, смерть за грехи людей, а не греховное состояние Его человеческого естества — вот главная причина смерти Господа во плоти.

Взаимосвязь естественности и добровольности в уничижительном состоянии Спасителя отчетливо изложена в послании свт. Софрония Иерусалимского к Константинопольскому патриарху Сергию. Это послание было прочитано на одном из заседаний VI Вселенского собора и получило всеобщее одобрение отцов Собора. В частности, там сказано: *Он* (Христос. — *В. Л.*) *переносил боли, потому что Он дал, как и хотел, человеческому естеству время делать и терпеть то, что ему свойственно, чтобы преславное Его Воплощение не было сочтено каким-нибудь вымыслом и пустым призраком. Потому что не по принуждению и не по необходимости Он принимал это, хотя и терпел это естественным образом и по-человечески, и делал и совершал по человеческим побуждениям.... И не потому, чтобы естественные и телесные движения естественным образом побуждали Его соделать это... но потому, что Он облекся в страстное, и смертное, и тленное, и неизбежно подлежащее нашим естественным страстям тело, и в этом теле, согласно с собственною Его природой, благоволил страдать и действовать даже до Воскресения из мертвых... Таким образом Он добровольно и вместе естественным образом обнаруживал уничиженное и человеческое... Он добровольно соделался человеком и, соделавшись человеком, добровольно принял это. И не насильственным образом или по необходимости,*

---

[1] Цит. по: *Задворный В.* История Римских пап. Т.1 — М., 1995. С. 303.

[2] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 218.

[3] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Гл. 32. Ч. 4. — Киев, 2003. С. 81.

[4] *Тертуллиан.* De carne Christi, 6//PL 2, 764.

как бывает у нас (и в большей части случаев), и не против желания, но когда и как восхотел[1].

Таким образом Господь, по Своему человеколюбию, воспринимая уничижение, страдание и смерть, возникшие из-за грехов человечества (но не греховность в собственном смысле слова), тем самым принимает на Себя ответственность за грехи Своего творения, как пишет свт. Григорий Богослов: *Мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своею непокорностью. Посему доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, дотоле и Христос, единственно из-за меня, называется непокорным*[2].

Ипостасное единство двух природ во Христе

Православная Церковь исповедует, что соединение Божественной и человеческой природы произошло в единой ипостаси Бога Слова. При таком ипостасном соединении (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), как сказано в Халкидонском вероопределении, нисколько не нарушилось *различие двух естеств*, но тем более сохраняются *свойства каждого естества.*

Халкидонская формула о двух естествах в Господе Иисусе Христе, соединенных *в одно лицо и одну ипостась*, требует особых разъяснений, связанных с достаточно длительным периодом становления богословского понимания терминов «лицо» и «ипостась».

В дохристианскую эпоху слово «лицо» (πρόσωπον) использовалось в описательном плане и могло означать внешнюю форму (μορφή), физиономию, маску актера (личину) или роль. Слово «ипостась» (ὑπόστασις) в то время использовалось для указания на обособленно существующий объект природы и часто служило синонимом слов «сущность» (οὐσία), а иногда и «природа» (φύσις). Специфическое триадологическое значение, которое эти термины приобрели в христианском богословии, обусловлено трудами отцов каппадокийцев. Они, излагая учение о Пресвятой Троице, стали отличать «ипостась» от терминов «природа» и «сущность» как частное от общего и отождествлять «ипостась» с понятием «лицо» (πρόσωπον).

Наиболее важным в этом плане явилось решение Халкидонского собора, который в своем вероучительном определении четко различил термины «природа» и «ипостась» и окончательно сблизил последний с термином «лицо» (πρόσωπον). Кроме этого на Соборе были утверждены еще четыре термина, которые апофатическим образом указывают на тайну ипостасного соединения двух природ во Христе: *Неслитно, неизменно, нераздельно, нерazлучно* (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως,

[1] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 4. – СПб., 1996. С. 152.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 30. О богословии четвертое // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 431.

ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως). После Халкидонского собора еще более ста лет происходила церковная рецепция указанной терминологии в обновленном значении.

В период после V Вселенского собора (553 г.) и до начала VIII века христологическая терминология обретает законченность и стройность. Термины «ипостась» и «лицо» отождествляются и четко различаются с другой парой однородных терминов — «природа» и «сущность». Данное событие тесно связано с введением в богословскую лексику нового важного христологического термина «воипостасный» (ἐνυπόστατον), появление которого традиционно связывается с именем Леонтия Византийского. Леонтий четко различает «ипостась» и «природу», которая является «воипостасной», и пишет: *Не одно и то же* ὑπόστασις *и* ἐνυπόστατον. *Ибо каждая ипостась означает кого-то, а* ἐνυπόστατον *означает природу. Ипостась означает лицо, определяемое свойствами, а воипостасность указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а само по себе не созерцается*[1]. Таким образом в VI веке было проведено окончательное терминологическое разграничение понятий «природа» и «ипостась».

Прп. Иоанн Дамаскин, обобщив традиционное святоотеческое употребление этого термина, так определяет его содержание: *Бог Слово воплотился, восприняв от Богородицы начаток нашего состава — плоть, оживленную душою мыслящею и разумною, так что сама ипостась Бога Слова соделалась ипостасью для плоти*[2]. То есть человеческая природа Иисуса Христа получила бытие в иной, предсуществовавшей Божественной Ипостаси. Эту мысль отстаивают святые отцы, особенно свт. Кирилл Александрийский в полемике с Несторием: *Слово, соединив с Собою ипостасно тело, одушевленное разумной душой, неизреченно и непостижимо для нашего ума стало Человеком и наименовало Себя Сыном Человеческим*[3].

Для пояснения тайны ипостасного соединения двух природ во Христе святые отцы часто используют антропологический пример — образ соединения души и тела в человеке. Тело и душа, существенно различаясь природными свойствами, обретают единство в одной ипостаси человека. Как пишет Леонтий Иерусалимский: *Душа же со своим телом различаются по природе, соединяются по ипостаси*[4]. То есть одна человеческая личность обладает и телом, и душой, и в себе образует единство, именуемое человеком, но при этом сущностное различие души и тела не исчезает, они не сливаются в нечто нераздельное, сохраняются онтологические свойства и того и другого.

---

[1] *Леонтий Византийский.* Contra Nest. et Eut.//PG 86, 1277D.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 7. — М., 1992. С. 84.

[3] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 1. — СПб., 1996. С. 145.

[4] *Леонтий Иерусалимский.* Liber Tres contra Nestorianos et Eutychianos. Lib. primus//PG 86, 1288D.

Согласно Халкидонскому вероопределению ипостасным единением двух природ во Христе *нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества*, то есть после Воплощения Бога Слова не произошло изменения Божества в человечество и человечества в Божество. Но в то же время это не значит, что оба естества не имеют взаимовлияния. В силу ипостасного соединения естеств происходит «общение свойств» двух природ, так что свойства человеческой природы могут приписываться Божеству (например: *Если бы познали* (премудрость Божию), *то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2, 8)), а свойства Божественной природы приписываются человечеству Иисуса Христа (например: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13)).

Вследствие «общения свойств» допустимыми являются так называемые теопасхитские (от Θεός — Бог и πάσχω — страдаю) выражения, которые часто встречаются в святоотеческих творениях. В них при ясном указании на Божественность Лица Спасителя говорится о Его страданиях и смерти. Например: *Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего*[1] или *Само Слово Божие воплотившееся было повешено на древе*[2] и т. п. Употребление теопасхитских выражений не означает, что Божественная природа буквально претерпевала страдания, но, как изъясняет это свт. Афанасий Великий, *что претерпевало человеческое тело Слова, то соединенное с ним Слово относило к Себе*[3].

Две воли во Христе

Любое разумно-свободное естество не может быть без воли (θέλησις или θέλημα), а воля без свойственного ей действия (ἐνέργια). Поскольку Церковь исповедует существование двух природ во Христе: Божественной и человеческой, то исповедует во Христе соответствующие две воли и два действия.

О двух волях во Христе свидетельствуют многие места из Священного Писания: ср.: Мф. 26, 39, 42; Мк. 14, 36; Лк. 22, 42; Ин. 5, 30; 6, 38; и др. Святые отцы всегда указывали на существование двух воль во Христе, Божественной (единой у Отца, Сына и Святого Духа) и человеческой. Например, свт. Афанасий Великий, изъясняя слова Господа, произнесенные пред страданиями в Гефсиманском саду (см.: Мф. 26, 39), учит: *Здесь являет Господь две воли Свои: одну человеческую*

---

[1] *Игнатий Антиохийский.* Послание к Римлянам 6, 3//Писания мужей апостольских / Пер. прот. П. Преображенского. — СПб., 1895. С. 293.

[2] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5//Сочинения. — СПб., 1900. С. 484.

[3] *Афанасий Великий, свт.* Послание к Епиктету//Творения: В 4 т. Репринт. Т. 3. — М., 1994. С. 296.

по плоти, другую Божественную. Человеческая воля по немощи плоти желает, чтобы отдалены были страдания, а Божеская подкрепляет ее и изъявляет готовность на страдания[1]. Свт. Григорий Нисский, толкуя те же слова из Евангелия, пишет: *Страшиться страданий свойственно немощи человеческой, почему и сказал Господь: «дух убо бодр, плоть же немощна» (Мф. 26, 41); а твердая готовность воспринять на Себя страдания относится к воле и силе Божественной, по домостроительству. Итак, иная воля в Нем Божеская, и иная воля человеческая*[2]. Свт. Григорий Богослов[3], свт. Амвросий Медиоланский[4], свт. Кирилл Александрийский[5] и другие отцы также толковали эти слова Иисуса Христа как свидетельство о двух волях в Нем.

Однако в начале VII века это святоотеческое учение пришлось защищать от нападок монофелитов, учивших о единой воле во Христе. Один из первых, кто вступил в полемику с ними, был свт. Софроний Иерусалимский. В своем соборном послании он излагает православное учение так: *Один и тот же, будучи Христом и Сыном Единородным, есть нераздельный в двух естествах и производит действия естественно свойственные той и другой сущности, сообразно существенному каждой качеству или естественному свойству... Эммануил, будучи единым и в то же время двойственным, как Бог и Человек, являл истинные действия того и другого естества, совершая одно одним, другое другим естеством... Каждое из естеств во Христе производило действия, ему свойственные, в общении с другим, не допуская ни разделения, ни превращения и сохраняя различие от другого, в неразрывном с ним общении и сочетании*[6].

Прп. Максим Исповедник, продолжив дело, начатое свт. Софронием, дает наиболее полное и четкое богословское обоснование церковного учения о двух волях во Христе. Он исходит из того, что воля является онтологической характеристикой естества, а не лица. Во время диспута св. Максима с монофелитами последние пытались доказать противоречивость излагаемого свт. Максимом учения о природной воле. Они выдвигали такое возражение: «Если хотения станем относить не к лицу, а к естеству; то при разнообразии человеческих хотений людей следовало бы называть различными по самому естеству». На этот аргумент святой отец отвечает четким изъяснением различия между волей природной и личным выбором: *Не одно и то же*

---

[1] *Афанасий Великий, свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 3. – М., 1994. С. 273.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Аполлинария (Антиррик). 32 // Догматические сочинения. Т. 1. – Краснодар, 2006. С. 217.

[3] См.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 30. О богословии четвертое//Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1994. С. 439.

[4] См.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Ad Grat. Imper. Lib. II.

[5] См.: *Кирилл Александрийский, свт.* О вочеловечении Господа//Христианское чтение. 1847, Август. С. 205.

[6] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 4. – СПб., 1996. С. 149, 150.

значит: хотеть вообще (природная воля. — *В. Л.*) *и хотеть так или иначе* (личный выбор. — *В. Л.*). *Хотеть вообще, равно как и видеть вообще, относится к естеству, потому что это свойственно людям. Но хотеть так или иначе, равно как и видеть так или иначе, верхнее или нижнее — относится не к естеству, а к употреблению естественной способности хотения или зрения, и принадлежа единственно тому, кто делает такое употребление из своей способности, тем самым отличает его от других*[1]. Это важное различение позволяет ясно изложить православное учение о двух природных (естественных) волях и действиях во Христе: *Поскольку во Христе два естества, то утверждаем, что в Нем и две естественные воли и два естественные действования. Но как два естества Его составляют одну ипостась, то говорим, что Один и тот же и желает, и действует естественно — по обоим естествам... желает и действует в том и другом естестве, при взаимном общении обоих*[2].

Отцы VI Вселенского собора, внимательно рассудив о всем, что касается двух воль во Христе, излагают православное учение по этому вопросу следующим образом. В итоговом решении Собора говорится: *Проповедуем согласно учению святых отцов, что в Нем два естественные хотения, или воли, нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, и две естественные воли не противоположные, как говорили нечестивые еретики, да не будет, но человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его Божественной и всемогущей воле <...> Как плоть Его называется и есть плоть Бога Слова, так и естественная воля Его плоти называется и есть собственная воля Бога Слова, как Сам Он говорит: «яко снидох с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца» (Ин. 6, 38), называл Своею волею волю плоти, поелику и плоть стала Его собственною плотию. Как всесвятая и непорочная одушевленная Его плоть, будучи обожена, не уничтожилась, но осталась в своем собственном месте и положении, так и Его человеческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась — согласно с Григорием Богословом, который говорит: воля того, мыслимого в Спасителе, будучи всецело обожена, не прекословит Богу*[3].

Можно сказать, что и в вопросе о двух волях во Христе православные отцы, по сути, отстаивают учение о совершенстве двух Его природ. Ибо если бы во Христе не было и Божественной, и человеческой воли, то оба эти естества не имели бы природной полноты, а значит, не имели бы и природного совершенства.

В антропологическом плане очень важно, что в ходе обсуждения этих вопросов Церковь ясно раскрывает взаимосвязь понятий «природа» — «воля» — «личность». Понятия «воля» и «личность» тесно

---

[1] *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром. — М., 2004. С. 155.

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 14. — М., 1992.

[3] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 4. — СПб., 1996. С. 221–222.

связаны между собой, но воля как таковая — это не свойство личности, а атрибут разумной природы. Личность реализует свой выбор через волю, это ее природный инструмент, однако путать эти понятия недопустимо. Поэтому Церковь, исповедуя Единого по природе Бога в трех Лицах, утверждает, что и воля Божия одна, а не три. И в отношении Господа Иисуса Христа, Который в одной Божественной Личности содержит две природы, Церковь учит о двух Его волях, а не об одной. То есть сколько разумных природ, столько и воль.

Господь Воскресший

Воскресение Господа нашего Иисуса Христа ознаменовало Его победу над диаволом, грехом и смертью, стало реальным свидетельством совершенного Им спасения человеческого рода, открыло путь ко всеобщему воскресению. Вера в Воскресение Христа — это важнейшее условие для спасения души, поэтому апостол Павел говорит: *Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша* (1 Кор. 15, 14).

Воскресение Христово стало онтологическим преображением мира, ибо законы греха и смерти, возобладавшие над человеком и всем творением после грехопадения, были разрушены, они утратили свою неотвратимость, и теперь каждый верный ученик Христов имеет возможность жить не по плоти, но по духу (ср.: Ин. 3, 6).

После Воскресения Христова изменяется и способ существования человеческого естества Спасителя. С одной стороны, оно не утрачивает своей реальности и природной полноты: Сам Господь говорит, что Он не дух и не призрак, поскольку *дух плоти и костей не имеет* (Лк. 24, 39); апостолы видят раны от гвоздей на руках и ногах Спасителя; апостолу Фоме предлагается вложить перст в эти раны; в присутствии учеников Господь вкушает пищу (см.: Лк. 24, 42–43). С другой стороны, Его человеческая природа после Воскресения проявляет удивительные свойства: Господь проходит сквозь запертые двери (см.: Ин. 20, 19); внезапно исчезает на виду у Клеопы и его спутника (см.: Лк. 24, 31), является двоим ученикам *в ином образе* (Мк. 16, 12), порой был неузнаваем для близких учеников (см.: Ин. 21, 4).

Прп. Иоанн Дамаскин учит, что после Воскресения человеческая природа Иисуса Христа преобразилась, но смысл этого преображения для нас открыт лишь частично. Известно, что Его прославленная плоть совлеклась тленности и смертности: *После же Воскресения из мертвых Христос устранил от себя все немощи — разумею тленность — голод и жажду, сон и утомление и т. п. Ибо если Он и вкушал пищу после Воскресения, то не в силу естественной потребности, потому что Он не алкал, но в целях домостроительства, удостоверяя истинность Своего Воскресения*

и показывая, что одна и та же плоть пострадавшая и воскресшая. Из частей же природы человеческой Он не устранил от Себя ни одной — ни тела, и души, но имеет как тело, так и душу разумную и мыслящую, желающую и деятельную, и таким образом Он восседает одесную Отца, как Бог и Человек желая нашего спасения[1].

В Символе веры Православная Церковь исповедует Воскресшего Господа *седяща одесную Отца.* Это известное выражение в Церковном Предании всегда понималось как указание на два свойства воскресшей плоти Спасителя: 1) неизменность прославленного человеческого естества Господа, 2) равночестие в достоинстве и славе Воплотившегося и Воскресшего Сына Божия со Отцем и Духом. Свт. Василий Великий учит этому так: *Думаю, что стоянием и сидением выражается непоколебимость и совершенное постоянство естества... А десною страною означается равночестие достоинства*[2]. Мысль о равночестии в славе Воскресшего Спасителя развернуто изложена прп. Иоанном Дамаскином: *Говоря, что Христос телесно воссел одесную Бога и Отца, мы разумеем правую сторону Отца не в смысле пространства. Ибо каким образом Неограниченный может иметь пространственно правую сторону? Правая и левая стороны суть принадлежность того, что ограничено. Под правой стороной Отца мы разумеем славу и честь, в которой Сын Божий, как Бог и единосущный Отцу, пребывает прежде веков и в которой, воплотившись в последок дней, восседает и телесным образом, по прославлении плоти Его. Ибо Он вместе с плотию Своею чествуется единым поклонением от всей твари*[3].

По мысли святых отцов, воскресшая и преображенная плоть Спасителя была осязаема и видима для людей, в таком же виде Господь явится и во время Второго Своего пришествия — в видимой и осязаемой плоти. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Как восшествие от земли на небо, так и нисшествие обратно суть действия тела ограниченного, ибо «такожде приидет», — сказано, — к вам, «имже образом видесте Его идуща на небо» (Деян. 1, 11)*[4]. Халкидонский принцип нераздельности и неразлучности двух природ во Христе относится и к воскресшему состоянию Спасителя. Свт. Григорий Богослов категорически отвергает любую мысль о том, что до Второго пришествия Господь «отложил» от Божества Свою воскресшую плоть: *Если кто говорит, что теперь отложена Им плоть и Божество пребывает обнаженным от тела, а не признает, что с воспринятым человечеством и теперь пребывает Он, и придет;*

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 1. — М., 1992. С. 121.

[2] *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 6 // Творения: В 5 ч. Репринт. Ч. 3. — М., 1993. С. 252.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 2. — М., 1992. С. 121–122.

[4] Там же. Кн. 4. Гл. 1. С. 121.

то да не узрит таковый славы Его пришествия! Ибо где теперь тело, если не с Воспринявшим оное? Оно не в солнце, как пустословят манихеи, положено, чтобы прославиться бесславием; оно не разлилось и не разложилось в воздухе, как естество голоса и излияние запаха и полет неостанавливающейся молнии. Иначе как объяснить то, что Он был осязаем по Воскресении, и некогда явится тем, которые Его прободали? Божество само по Себе невидимо. Но, как думаю, Христос придет с телом, впрочем, с таким, каким явился, или показался ученикам на горе, когда Божество препобедило плоть[1].

В антропологическом плане очень важно, что воскресшее человечество Спасителя прообразует состояние воскресших тел человеческих во время Его славного Второго пришествия, как учит этому апостол Павел: *Мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, [которою] Он действует и покоряет Себе всё* (Флп. 3, 20–21). Имея такое славное обетование, каждый православный христианин в терпении ожидает это великое событие, исповедуя устами и сердцем: *Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго века.*

❐ Вопросы:

1. *Что значат выражения «совершенный Бог» и «совершенный Человек»?*
2. *В чем состояло уничижение Сына Божия во время Его земной жизни?*
3. *Как следует понимать слова «ипостасное единство двух природ во Христе»?*
4. *Как соотносятся понятия «природа», «воля» и «личность»?*
5. *В чем различие состояний Иисуса Христа до и после Воскресения?*
6. *Почему знание христологии важно для изучения антропологии?*

○ Задания:

1. *Представьте, что незнакомый человек задал вам вопрос: кто такой Иисус Христос для вас? Напишите ваш ответ и покажите преподавателю или вашему духовнику.*
2. *Самостоятельно изучите соборные Постановления Церкви, в которых сформулировано учение об Иисусе Христе.*

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Послание к пресвитеру Кледонию, первое // Собрание творений: В 2 т. Т. 2. – ТСЛ, 1994. С. 10.

1.3. Христос — Спаситель

Немногие капли крови воссоздают целый мир и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино.
Свт. Григорий Богослов. Слово на Пасху

В православной традиции под **спасением** понимается **духовный процесс освобождения человека от вечной гибели и воссоединения с Богом**. Учение о спасении называется сотериологией (от греч. σωτηρία – спасение и λόγος – учение).

Термин «спасение», подразумевающий смертельную опасность, точно соответствует гибельному состоянию человечества, порабощенного греху, смерти и власти диавола. От этой опасности люди не могут освободиться своими силами. Для поврежденного и немощного человечества необходим Спаситель, Которым и стал Воплотившийся Сын Божий Господь наш Иисус Христос.

Понятие «спасение» тесно сопряжено с понятием «искупление». Часто в церковных текстах эти слова употребляются как синонимы, однако в их содержании есть различие. Спасение – это более емкое понятие, включающее в себя как совершенное Христом спасение всех людей, именуемое искуплением, так и личное усвоение плодов искупительного подвига Христа каждым человеком. После смерти и Воскресения Иисуса Христа спасение души стало возможным для всех людей, то есть в объективном плане спасение уже произошло, поэтому о нем в Священном Писании говорится в прошедшем времени: *Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар* (Еф. 2, 8). В личном же плане спасение каждого конкретного человека как факт еще не совершилось и является целью, которую он должен достигнуть: *Со страхом и трепетом совершайте свое спасение* (Флп. 2, 12). Понимание личного спасения невозможно без выяснения сути искупительного подвига Иисуса Христа. Поэтому в данной главе мы и постараемся кратко раскрыть объективную сторону спасения – православное учение об Искуплении.

Искупление человечества (греч. ἀπολύτρωσις, λύτρωσις, лат. redemptio), совершенное Господом Иисусом Христом, – первостепенная тема в святоотеческом богословии. Учение об Искуплении сочетает в себе все основные догматы христианства, поэтому является важнейшим критерием истинности богословских суждений, в том числе и в области антропологии. В силу значимости данной темы слово «Искупитель» стало одним из наименований Господа Иисуса Христа, а Свой земной подвиг Он Сам назвал Искуплением: *Сын Человеческий не [для того] пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мф. 20, 28).

Поскольку учение об Искуплении охватывает многие аспекты как тварного, так и божественного бытия, то в Православной Церкви оно никогда не формулировалось в виде богословского определения или теории, ибо данные формы изложения предполагают четкое, рациональное описание предмета, что в отношении Искупления невозможно. Попытки создания «искупительных» теорий хотя и предпринимались отдельными богословами в разные времена, оказывались ущербными и вызывали критическую реакцию в церковной среде. Священное Писание свидетельствует, что даже для ангельских умов эта тайна непостижима (см.: 1 Пет. 1, 12). Православное учение об Искуплении не может быть выражено в форме последовательного рационального построения, поскольку в этом случае оно должно включать в себя неведомый для людей замысел Божий и многие аспекты трансцендентного бытия как необходимую теоретическую составляющую, что невозможно по сути. Поэтому на I Вселенском соборе в принятом Символе веры была выражена главная евангельская идея Искупления людей через страдания, смерть и Воскресение Господа Иисуса Христа: *Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшаго в третий день по Писанием. И возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца.* Данное соборное утверждение вместе с евангельским учением и святоотеческим истолкованием тайны спасения мира составляют православный догмат Искупления.

Познание учения об Искуплении возможно лишь при наличии внутреннего смирения и веры в богооткровенность Священного Предания Церкви. Тайна спасения мира в своих глубинах непостижима так же, как и догмат о Пресвятой Троице, поэтому самым подходящим для изложения этой темы является язык образов, метафор, аллегорий, притч. В святоотеческой традиции учение об Искуплении раскрывается через определенные сотериологические образы, содержащие в себе важные богословские идеи. Каждый образ помогает понять один из аспектов тайны Искупления, но ни один из них не является исчерпывающим и достаточным для проникновения в ее глубину. Абсолютизация какого-либо образа всегда приводила к искажению православного учения об Искуплении. Святоотеческие образы и рассуждения — это богословские векторы, указывающие с разных сторон на смысл неизреченного события, но не исчерпывающие его таинственной сути. Эти образы не противопоставляются друг другу, но представляют собой целостный образно-смысловой ряд, который помогает обратить мысленный взор на тайну спасения мира.

Самыми распространенными сотериологическими образами в святоотеческом наследии являются следующие: *Христос — Агнец Божий, Христос — Первосвященник, Христос — Новый Адам, Христос — Божественная Премудрость, Христос — Царь, Христос — Пророк.* Встречаются в Церковном Предании и другие образы, но они уже не столь известны или в значительной степени совпадают с вышеперечисленными. Рассмотрим их в указанном порядке.

Христос — Агнец Божий

Агнец — это животное, которое с древних времен приносилось в жертву Богу (см.: Быт. 4, 4) во искупление человеческих грехов. Кротость, смирение, чистота агнца, его жертвенное предназначение прообразуют добродетели и служение Господа Иисуса Христа. В соответствии с данным образом Христа — Агнца Божия Искупление раскрывается как страдание невинного, непорочного и абсолютно безгрешного (как в природном, так и в личном отношении) Спасителя мира Иисуса Христа за грехи всего человечества, которое из-за своих преступлений поработилось диаволу, утратило свободу, стало обреченным на смерть и ад. Центральная идея образа Христа — Агнца Божия — это спасение как обретение утраченной свободы и вечной блаженной жизни с Богом.

Данный образ основан на реальном опыте рабства, в соответствии с которым все дети рабов также рождаются рабами и не способны к самостоятельному освобождению. Искупление для них возможно только в том случае, если появится тот, кто сам свободен от рабства и сможет принести за рабов достаточный выкуп, превосходящий их цену и долг. Таким искупительным Агнцем и явился Иисус Христос. Поскольку Он — реальный Человек, то может страдать; а так как Он есть одновременно и Воплотившийся Бог, то Его страдания безмерны по величию и значимости и способны освободить все человечество от вечных мук. Невинные страдания Иисуса Христа стали искуплением грехов всех людей и осуществлением правды Божией.

Центральная идея этого образа ярко представлена уже в Ветхом Завете. Заклание пасхального агнца и окропление его кровью понимается в Церкви как прообраз искупительных страданий Иисуса Христа. В пророческих предсказаниях, особенно у пророка Исаии, грядущий Мессия описывается как невинный жертвенный Агнец: *Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен* (Ис. 53, 6–7).

В Новом Завете св. Иоанн Предтеча при первой встрече с Иисусом Христом на Иордане свидетельствует о Нем: *Вот Агнец Божий,*

Который берет [на Себя] грех мира (Ин. 1, 29). Агнцем Божиим именует Иисуса Христа апостол Петр: *Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца* (1 Пет. 1, 18–20). Этот же образ является главным в Откровении (Апокалипсисе) св. Иоанна Богослова (см.: Откр. 5, 6, 12; 6, 1; 7, 17; 14, 1, и др.). В дальнейшей церковной традиции он стал самым распространенным для изъяснения тайны Искупления человечества, именно он использован в Символе веры, где говорится о страданиях Христа, *распятаго же за ны*, то есть Он пострадал за нас, вместо нас. В документах I Вселенского собора так раскрывается эта мысль: *Мы повинны были крестной казни, но если б и все мы были распяты, и тогда не могли бы избавить себя от смерти: ибо «смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими» (Рим. 5, 14). Много было святых, много пророков, много праведников, и никто из них не мог искупить себя от владычества смерти. Но пришел Спаситель всех и претерпел в Своей безгрешной плоти, от нас заимствованной, должное нам наказание за нас и вместо нас*[1].

Для изъяснения этого образа святыми отцами постоянно используется понятие **божественной правды** (греч. δικαιοσύνη), которое требует особого пояснения. Созданный Богом мир несет на себе печать Своего Творца, поэтому, как говорит апостол Павел, *вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20). Поскольку праведность и правда — неотъемлемые свойства Божии, то и созданный Им мир изначально праведен и существует в соответствии с правдой Божией, то есть в соответствии с Его вечным благим замыслом и Его волей. Божественная правда — это изначально установленный Богом нравственный принцип бытия, который действует всегда и везде в тварном мире и может соблюдаться или нарушаться, приниматься или отвергаться разумными существами, но при этом никем из тварей он не может быть устранен. Все тварные существа подчинены его действию, впрочем, как и другим законам, установленным Богом.

Суть закона божественной правды в том, что жизнь в единстве с Богом — это источник блаженства, а отвержение Его есть причина страданий и смерти, что ясно выражено в словах Священного Писания *сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1, 15; ср.: Рим. 5, 12; 5, 21; 6, 16; 6, 23, и др.). О существовании в мире закона высшей нравственной правды Господь предупреждает первозданного человека еще в раю: *От дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2, 17).

Итак, сделанный грех производит смерть — это всеобщий закон божественной правды, объемлющий весь тварный мир. Если бы Бог

[1] Деяния Вселенских соборов: В 4 т. Т. 1. — СПб., 1996. С. 69.

в силу Своего всемогущества изменил или отменил его, то Он Сам оказался бы неправедным, что невозможно по сути. Поэтому спасение мира происходит в соответствии с принципом божественной правды: *Слово Божие и Вседержитель и Всемогущий Сын, мог бы и без того, чтобы воплотиться, всячески избавить человека от тления, смерти и рабства диаволу <...> Но более соответствующий нашему естеству и немощи и наиболее отвечающий Совершителю, был тот способ, который был благодаря Воплощению Слова Божия, как способ, заключающий в себе и принцип правосудия* (δικαιοσύνη), *без чего ничто не совершается Богом*[1].

Эту взаимосвязь греха и смерти можно рассматривать и интерпретировать по-разному: можно видеть в этом проявление божественного правосудия, ибо всякий грех должен иметь наказание; можно сказать, что в этом явлена божественная любовь, так как смертью полагается предел греху и он не становится вечным; в смерти, следующей за грехом, можно видеть и божественную мудрость, выраженную в установлении духовного закона. Существуют и иные интерпретации этого реального факта духовной жизни, но суть исходного принципа от этого не меняется — *сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1, 15).

В соответствии с принципом правды Божией грехи людей начиная с первого преступления прародителей становятся причиной страданий, смерти и нисхождения душ человеческих во ад. Оказавшись в результате грехопадения отчужденными от Бога и зависимыми от диавола, люди не могут не грешить (см.: Еккл. 7, 20). Греховность становится новым свойством человеческого бытия (см.: Рим. 7, 14–25), и те страдания, которые любой человек переносит в своей жизни, недостаточны для искупления его грехов. Поэтому все души, даже праведников Ветхого Завета, сходили во ад. Тем более никто из людей не мог стать искупителем для своего ближнего: *Человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него: дорога цена искупления души их, и не будет того вовек, чтобы остался* [*кто*] *жить навсегда и не увидел могилы* (Пс. 48, 8–10). Об этой же духовной безысходности человечества в форме риторического вопроса сказано и в Евангелии: *Какой выкуп даст человек за душу свою?* (Мф. 16, 26). Свт. Афанасий Александрийский прямо говорит: *Невозможно было, чтобы разумное и духовное естество, согрешившее добровольно и подвергшееся смерти, само себя возвратило на свободу*[2].

Отторгнув человека от Бога, диавол сделал его духовно бессильным. Но поскольку падение было совершено человеком свободно, то и спасение должно было совершиться именно человеком и без принуждения свыше. Человек оказался в ситуации, когда спастись без

[1] *Григорий Палама, свт.* Hom. XVI. De dispensatione incarnationis//PG 151, 189–220.

[2] *Афанасий Великий, свт.* Против Аполлинария. Кн. 2, 6//Творения: В 4 т. Репринт. Т. 3. — М., 1994.

помощи Божией он не мог, но для получения этой помощи он утратил общую благодатную жизнь со своим Создателем. Все люди попали в замкнутый водоворот греха, который засасывал их и низводил в глубины ада. Непосредственное вмешательство божественного всемогущества ради спасения человека было бы попранием человеческой свободы и разрушением принципа божественной правды и потому невозможным, ибо Бог оказался бы разрушителем того, что Сам создал и установил.

Для искупления человеческих грехов был необходим абсолютно чистый и всесовершенный человек, который не имел бы необходимости страдать за свои грехи, и потому он мог бы принять на себя мучения за грехи других людей. *Искупающий собой другого,* — говорит свт. Василий Великий, — *должен быть гораздо превосходнее содержимого во власти и уже рабствующего*[1]. Однако даже если бы появился такой совершенный человек, он не смог бы стать искупителем всего человечества из-за своей тварной ограниченности. В Деяниях III Вселенского собора говорится, что никакой человек не мог искупить людской род, ибо *сам через грех был в долгу, ни ангел, потому что не находил столь великой платы. Необходимым оставалось, чтобы Бог, не причастный греху, умер за согрешивших*[2]. Поэтому Спасителем мира должен быть не только совершенный человек, но и всесовершенный Бог. Только Он может даровать спасение всему человечеству, и даровать навечно. Как пишет свт. Ириней Лионский, *если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно*[3]. Таким образом, Спаситель мира должен был быть и Богом, и Человеком в одном лице, а спасение должно было совершаться через Воплощение, смерть и Воскресение Богочеловека.

По мысли святых отцов, для спасения человека недостаточно было простить грехи всего человечества, *ибо покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы было только прегрешение, а не последовало за ним тление, то прекрасно было бы покаяние*[4]. Нужно было искупить человеческий род, уничтожить господство греха и смерти, восстановить и обожить человеческую природу, научить людей любви, восстановить общение с Богом.

Если для прощения людей достаточным было бы проявить милосердие Божие, то для всецелого преображения мира необходимо было Боговоплощение и восхождение на Крест.

Для уничтожения греха и смерти Спасителю следовало войти в этот осквернённый мир, но при этом жить в нем так, чтобы грех

---

[1] *Василий Великий, свт.* Беседы на псалом 48//Творения: В 5 ч. Ч. 1. — М., 1993. С. 359.

[2] Деяния Вселенских соборов. Т. 1. — Казань, 1859. С. 316.

[3] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл. 18, 7//Сочинения. — СПб., 1900.

[4] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 200.

и смерть не имели над Ним власти. Для этого Он должен быть совершенно безгрешным и в личном, и в природном отношении, взять на Себя страдания всего мира, не совершив ни одного греха. Вся Его земная жизнь – это сплошная история страданий, начиная от Воплощения и заканчивая Воскресением из мертвых. Он добровольно воспринял тленное человеческое естество (сюда относятся неукоризненные немощи человеческой природы – потребности в пище, отдыхе, сне, одежде и т. д.), подчинился условиям мира после грехопадения, пережил страдания, унижения, богооставленность (см.: Мф. 27, 46), воспринял смерть на Кресте, сошел во ад. Все это стало таинственным жертвоприношением, где высшей точкой страданий является Голгофский Крест, который предстоит как вселенский жертвенник, а Христос – Агнец – это бесценная жертва, принесенная на нем. В этом таинственном священнодействии святые отцы видят высшее торжество божественной правды, не в смысле юридическом, но метафизическом – как осуществление тайны Божией: *Смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле*[1].

Благодаря искупительным страданиям Господа Иисуса Христа мир обрел возможность для восстановления в соответствии с замыслом Божиим, тем самым восстанавливается правда Божия, то есть правильность и истинность бытия. *Мы были врагами по причине греха; и Бог определил смерть грешнику. Которое же из двух долженствовало быть: по правосудию ли надлежало умертвить или по человеколюбию нарушить определение? Но примечай премудрость Божию: Он сохранил и истину определения, и силу человеколюбия. Вознес Христос «грехи наши Сам телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Пет. 2, 24). Немаловажен был умерший за нас; не чувственный был Агнец; не простой был Человек; не Ангел только был, но Бог вочеловечившийся. Не столь важно было беззаконие грешников, сколько важна правда умершего за них. Не столько мы согрешили, сколько сделал правды положивший за нас душу Свою; положивший, когда восхотел, и опять, когда восхотел, принявший ее*[2].

Подчинение человеческого естества Христова тлению и смерти, Его сошествие во ад и другие страдания – это в святоотеческом понимании есть принятие наказания за грехи мира. Однако ни смерть, ни ад, ни диавол не имеют права обладать безгрешным Господом, и потому во Христе они утрачивают свою неотвратимую силу не только над Ним, но и над всеми, кто соединяется со Христом и пребывает в Нем. Теперь даже для согрешивших людей сошествие души во ад уже не является чем-то безусловно неизбежным. Если человек

---

[1] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. – М., 1994. С. 217.

[2] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 13, 33.– М., 1991.

решается жить со Христом, то плоды Его искупительного подвига становятся достоянием его души. Вечная смерть и ад уже не имеют власти над таким человеком, а его воскресение из мертвых станет началом радостной бессмертной жизни с Богом.

Прп. Макарий Великий говорит: *Господь приходит к смерти, беседует с нею и повелевает изринуть души из ада и смерти и возвратить Ему. И вот смятенная сим смерть приходит к служителям своим, собирает все силы, и князь лукавый приносит рукописания, и говорит: сии вот повиновались слову моему, и вот как поклонялись нам люди. Но Бог, праведный Судия, и здесь показывает правду Свою, и говорит ему: Повиновался тебе Адам, и овладел ты всем сердцем его; повиновалось тебе человечество. Что же делает здесь тело Мое? Оно безгрешно. Тело первого Адама стало должным тебе, и по праву ты удерживаешь его рукописания. О Мне же все свидетельствуют, что Я не согрешил; ничем тебе не должен. Все свидетельствуют о Мне, что Я Божий Сын... Три у Меня свидетеля. Один — с высоты небес Посылающий глас, другой — сущие на земле, третий — ты сам. Посему, искупая тело, проданное тебе первым Адамом, уничтожаю твои рукописания; Я отдал долг Адамов тем, что распят и снисшел во ад. И повелеваю тебе, ад, тьма и смерть, освободи заключенные души Адама. И таким образом, лукавые силы, вострепетав, отдают наконец заключенного Адама*[1].

Диавол принуждает все человечество подчиниться греховным принципам жизни (по сути — свой воле), запугивая страданиями и приманивая удовольствиями греха. Человек, стремясь избежать страдания и получить наслаждение, исполняет волю отца лжи. Поэтому разрушение Господом Иисусом Христом власти греха, смерти и ада становится и освобождением от диавола, но для Самого Господа это неизбежно связано со страданиями вплоть до смерти. Бог спас и мир не внешним образом, не безмерным воздействием Своего всемогущества, но изнутри, сообразуясь с теми принципами существования тварного мира, которые были установлены Им изначально, оставаясь непричастным греху: *Как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые через страх смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2, 14–15). Таким образом, *страдания нашего Спасителя суть наши врачевства*[2].

Важно подчеркнуть и то, что полнота божественного бытия абсолютна и неизменна. Искупительный подвиг Сына Божия не привнес каких-либо изменений в бытие Бога. В Искуплении не нуждался Бог, ни одна из Божественных Ипостасей. Допущение подобной мысли приводило бы к выводу, будто Бог с момента грехопадения до

---

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 11, 10//Духовные беседы. Репринт. – СТСЛ. 1994. С. 86.

[2] *Кирилл Александрийский, свт.* О вочеловечении Господа // Христианское чтение. 1847, Август. С. 226.

Искупления находился в ущербном состоянии, что абсолютно недопустимо для всесовершенного Бога.

Искупительная жертва явилась осуществлением правды Божией и необходима именно для спасения людей: *Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы?* — спрашивает свт. Григорий Богослов и отвечает: — *Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как это оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе через Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим*[1].

Искупительная жертва принесена всей Пресвятой Троице: *Владыка Христос добровольно принес Себя в Жертву, принес же Самого Себя по человечеству, и Сам принял Жертву как Бог вместе со Отцом и Духом*[2]. Однако необходимость в жертве имел не Бог, а все человечество, и побуждением к этому вселенскому событию стала любовь Божия к падшему созданию: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16). Свт. Афанасий Александрийский свидетельствует: *Нашим преступлением вызвано человеколюбие Слова, чтобы Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы стали побуждением к Его Воплощению*[3].

Безмерное величие жертвы Христовой обусловлено божественным достоинством личности Спасителя — Он есть Воплотившийся Бог (см.: 1 Тим. 3, 16). Поэтому плоды Голгофской жертвы являются достаточными для искупления всего человечества, всех, кто пожелает следовать за Христом: *Это подобно тому,* — говорит свт. Иоанн Златоуст, — *как если бы кто за десять оболов вверг какого-нибудь должника своего в темницу, и не только его самого, но, по вине его, и жену его, детей и слуг, а другой, пришедши, не только внес бы те десять оболов, но еще подарил*

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 675–676.

[2] Постановление Константинопольского собора 1157 г.

[3] *Афанасий Великий, свт.* De incarn. Verbi Dei. n. 4.

десять тысяч талантов золота, привел узника в царский дворец, посадил на месте самой высокой власти и сделал бы его участником самой высокой чести и других отличий <...> Так же случилось и с нами. Христос заплатил гораздо больше того, сколько мы были должны, и настолько больше, насколько море беспредельно в сравнении с малой каплей[1]. Только смерть Богочеловека по своему величию и духовной значимости превосходит бездну человеческих грехов. Все возникшее в мире в результате грехопадения утрачивает свою силу, поскольку не может реализоваться в Иисусе Христе. Сохраняется лишь то, что было установлено Богом изначально. Диавол через удовольствия греха и закон смерти не может подчинить себе всесовершенного Богочеловека, поэтому разрушается его власть. Теперь всякий человек, живя с Богом, свободен от этого греховного рабства, если же подчиняется ему, то совершает это добровольно и тем самым отвергает искупительную жертву Христа.

Христос — Первосвященник

Сотериологический образ Христа — Первосвященника близок по содержанию образу Христа — Агнца Божия, но имеет некоторые смысловые отличия.

Поскольку из-за грехов у людей возник разрыв с Богом, а потребность в богообщении у них сохранилась, то для преодоления духовного разобщения люди с древних времен используют ритуал жертвоприношений. Уже первые дети Адама и Евы обращались к Богу посредством жертв (см.: Быт. 4, 3–4). Жертвы, приносимые Богу из всего лучшего, были видимым исповеданием их немощи, выражением покаяния, символом того, что, утратив Бога, они утратили лучшее, с чем ничто земное сравниться не может, а также свидетельствовали о благодарности Богу за Его милость.

Кроме самих жертв для общения с Богом часто требовались и люди, специально предназначенные и освященные для этого служения, — священники-жрецы (слово «жрец» происходит от славянского глагола «жрети» — совершать жертвоприношение). Среди них выделялся первосвященник — глава религиозного культа, тот, кто от лица всех людей предстоит пред Богом и ходатайствует за них, приносит жертвы за их грехи и умоляет о прощении. Другими словами, первосвященник — это тот, кто устраняет духовные препятствия между людьми и Богом, кто собой, своими поступками воссоздает утраченную духовную связь.

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Римлянам. Беседа 5, 15–21 //Творения: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. — СПб., 1898.

Это первосвященническое служение в высшем и истинном смысле исполнил Господь наш Иисус Христос. Придя в мир, Он взял на Себя ответственность за людские грехи. Взойдя на Голгофу, Он Собой совершил жертвоприношение. Через Его жертву раз и навсегда восстановлена утраченная связь человека с Богом. Центральная мысль этого образа – примирение людей с Богом и восстановление полноты духовной жизни человечества через искупительный подвиг Иисуса Христа, Который стал великим Первосвященником всего мира.

В Священном Писании Ветхого Завета грядущий Мессия именуется как *священник вовек по чину Мелхиседека* (Пс. 109, 4, ср.: Зах. 6, 13). В Новом Завете наиболее выразительно эта идея представлена в Послании апостола Павла к Евреям (главы 2–13). Здесь образ Христа – Первосвященника является центральным для изъяснения тайны спасения. Апостол сначала раскрывает, что все ветхозаветное священническое служение и все приносимые жертвы, выражая покаяние, были неспособны очистить и спасти людей: *Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих [с ними]. Иначе перестали бы приносить [их], потому что приносящие жертву, быв очищены однажды, не имели бы уже никакого сознания грехов. Но жертвами каждогодно напоминается о грехах, ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи <...> И всякий священник ежедневно стоит в служении, и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов* (Евр. 10, 1–4, 11). Жертвоприношения служили лишь прообразом спасительной миссии Иисуса Христа.

Он же, придя в мир, стал Тем великим Первосвященником, Который принес Себя в непорочную жертву Богу в храме тела Своего: *Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устроения, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление. Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает осквернённых, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному! 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, 11–15). То есть Господь наш Иисус Христос в одном лице является и Первосвященником, совершающим жертвоприношение, и Жертвой за грехи мира, и Храмом, в Котором жертвоприношение совершилось (см.: Ин. 2, 19–22)[1].

[1] См.: *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова//Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. – М., 1994. С. 202.

Апостол Павел говорит, что искупление людей Христом — Первосвященником невозможно без приобщения к полноте их страданий: *Он должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2, 17–18). Свт. Афанасий Александрийский раскрывает смысл этих слов апостола Павла: *Поскольку надлежало заплатить долг, лежащий на всех; ибо, по сказанному выше, должны были все умереть, что и было главною причиною Его пришествия; то после того как Он доказал Божество Свое делами, приносит, наконец, и жертву за всех, вместо всех предавая на смерть храм Свой, чтобы всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление, о Себе же, в нетленном теле Своем явив начаток общего воскресения, доказать, что Он выше и смерти. Итак, тело, поскольку имело оно общую со всеми телами сущность, и было телом человеческим, хотя, по необычайному чуду, образовалось из единой Девы, однако же, будучи смертным, по закону подобных тел, подверглось смерти; по причине же снисшествия в него Слова не потерпело свойственного телесной природе тления, а напротив того, ради вселившегося в нем Божия Слова, пребыло вне тления. И чудным образом в Одном и Том же совершилось то и другое: и смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле, и уничтожены им смерть и тление ради соприсущего в нем Слова. Нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всех, во исполнение долга, лежащего на всех. Посему-то, как сказано выше, поскольку невозможно было умереть Слову, потому что Оно бессмертно, — приняло Оно на Себя тело, которое могло умереть, чтобы, как Свое собственное, принести его за всех, и как за всех пострадавшему, по причине пребывания Своего в теле, упразднить имеющего власть над смертью, то есть диавола, и освободить всех тех, которые, в страхе смерти, были всю жизнь подвержены рабству*[1].

В разрыве общения Бога и человечества виновны исключительно люди. Бог при всем Своем величии не самолюбив и не мстит человеку, видя его отступничество. Об этом ясно говорится в евангельской притче о блудном сыне (см.: Лк. 15, 11–32). Примирение необходимо было прежде всего со стороны человека, который враждовал против Бога. Всякий раз, когда совершается грех, — совершается богоборческое деяние, ибо грех есть противление воле Божией (ср.: 1 Ин. 3, 4). Субъективно человек может оправдываться и говорить, что он вредит только самому себе, что Бога он не перестает любить, но от подобного самооправдания ничего не меняется. Даже если грех направлен против самого себя, проступок не утрачивает своей богоборческой сущности, ибо каждый человек есть образ Божий, потому и грех против самого себя — все равно грех против Бога. В Священном

[1] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 216–217.

Писании сказано: *Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя* [*людям*] *преступлений их, и дал нам слово примирения... от имени Христова просим: примиритесь с Богом. Ибо не знавшего греха Он сделал для нас* [*жертвою за*] *грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом* (2 Кор. 5, 19–21). Апостол Павел призывает именно людей примириться с Богом, а не умоляет Бога примириться с ними, так как именно человек враждует против своего Создателя всякий раз, когда совершает грех.

По сути, всякий греховный поступок есть безумие, ибо тварь восстает против своего Творца, но в жизни человечества это повторяется непрестанно: *Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками <...> Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его* (Рим. 5, 8, 10). Об этом же говорит и свт. Василий Великий: *Он нас, которые не братья Ему, но стали врагами чрез свои грехопадения, Он — не простой человек, но Бог, по даровании нам свободы, нарицает и братьями Своими*[1].

Для того чтобы осуществить высшее служение Первосвященника, Христос должен быть в личном отношении абсолютно безгрешным и по Своему человеческому естеству чистым, святым, непорочным, неповрежденным, непричастным первородному греху: *Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес, Который не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он совершил это однажды, принеся* [*в жертву*] *Себя Самого. Ибо закон поставляет первосвященниками человеков, имеющих немощи; а слово клятвенное, после закона,* [*поставило*] *Сына, на веки совершенного* (Евр. 7, 26–28). Свт. Григорий Нисский поясняет: *Первосвященник и посланник нашего исповедания, преподобный, незлобивый, нескверный, непричастный нечистоте или какому-либо помышлению, телесно принесся Богу и Отцу за всех людей; как священник по чину Мелхиседекову, Он Самого Себя принес Отцу в выкуп не за одного Израиля, но за все народы, и стал Первосвященником исповедания всех людей*[2].

Образ Христа — Первосвященника органично связан с образом Христа — Агнца Божия, но первосвященнический образ является более емким и возвышенным, ибо не только содержит в себе идею Жертвы, но и раскрывает достоинство Личности и служение Совершителя жертвоприношения: Он *сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека* (Евр. 5, 9–10). В силу совершенства Первосвященника и Жертвы воссоединение мира с Богом совершилось один раз и навечно.

---

[1] *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом 48//Творения: В 5 ч. Ч. 1. — М., 1993. С. 361.

[2] *Григорий Нисский, свт.* Homil. de occurs. Domini//PG 46, 1165.

Христос — Новый Адам

Образ Христа как Нового Адама очень часто встречается в святоотеческом наследии и используется для того, чтобы пояснить подвиг Спасителя как исправление последствий падения Адама древнего. Тайна спасения в этом образе изъясняется через сопоставление поступков двух Адамов — первозданного и Нового. Через такое соотнесение выстраивается удивительная параллель в их жизни и открывается смысл искупительного подвига Иисуса Христа как родоначальника нового человечества.

Этот образ широко представлен в Священном Писании, особенно в посланиях апостола Павла (см.: Рим. 5, 12–21; 1 Кор. 15, 21–22, 45–49). Если первозданный Адам явился родоначальником человечества по плоти, то Новый Адам — Иисус Христос — стал отцом всех людей по духу: *Первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные* (1 Кор. 15, 45–49).

Адам первозданный явился прототипом для своих потомков, рождая их *по подобию своему* [*и*] *по образу своему* (Быт. 5, 3). Поэтому все произошедшие от него люди в силу природного единства становятся наследниками как его обетований и благословений, так и последствий грехопадения, так что преступление первозданного человека отразилось не только на нем, но и на всех людях. После грехопадения все рождаются отчужденными от Бога, порабощенными диаволу, с осквернённым образом Божиим, поврежденной человеческой природой; искажены их отношения и с окружающим миром. *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).

Попытки возродить человечество, воссоздать его чрез внешнее воздействие Промысла были бы бесплодны, что подтвердила история с Ноем. Необходим был принципиально иной родоначальник человечества, Который *будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца* (Лк. 1, 33). Так как человек был не способен к перерождению сам по себе, то должен был явиться Спаситель — Богочеловек. Свт. Григорий Палама говорит: *Не только человеком, но и Богом долженствовал быть Новый Адам... чтобы в милости, и премудрости, и правде совершить обновление и восстановление к жизни древнего Адама, действуя качествами, противоположными тем, которые использовав духовный и началозлобный змий, причинил нам обветшание и нанес смерть*[1]. Таким Новым Адамом и стал Господь наш Иисус Христос.

[1] *Григорий Палама, свт.* Беседа на Введение во храм Пресвятой Богородицы // Беседы. Ч. 3. — М., 1993. С. 77.

Сын Божий, став Человеком, исправляет Собой преступление Адама и исполняет предназначение первозданного человека. Своими страданиями Он устраняет греховное разделение между человеком и Богом; Своим смирением побеждает диавола и разрушает орудия порабощения людей — грех, смерть и ад; Своим послушанием Небесному Отцу восстанавливает в человечестве Образ Божий и человеческую природу; Своей любовью, через Церковь и благодать таинств, Он порождает новое человечество: *Как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут* (1 Кор. 15, 21–22).

Потомки Адама лично не участвовали в его преступлении. Однако греховное состояние стало уделом всех людей в силу природного единства человечества (см.: Деян. 17, 26). Тема наследования прародительской греховности, особенно вопрос о коллективной ответственности, часто вызывала острые споры в Церкви.

Если бы человечество изначально создавалось Богом как множество разобщенных индивидуумов, каждый из которых сам по себе должен был бы восходить к Богу, то подобная совместная ответственность была бы несправедливой. Но человечество создано Богом иначе — как семья, как союз любящих личностей, единосущных по природе, образующих единое духовное тело — Церковь. В силу онтологического единства человечества ответственность за грехи и наследие спасения не могут индивидуализироваться и становятся общим достоянием всех людей.

Со времени зачатия и рождения каждый человек вне зависимости от своих личных устремлений, но в силу природного единства с праотцем Адамом приобщается к наследуемой греховности, о чем ясно говорит пророк Давид: *Се бо в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя* (Пс. 50, 7). В природном отношении наследуется человеческое естество, зараженное начатками страстей и расстроенное грехом. Однако первородный грех охватывает не только природную, но и личностную сферу человека. В личном отношении человек появляется в мир отторгнутым от Бога и подчиненным диаволу. В силу такого состояния человек предан тлению и смерти, которые становятся явными свидетельствами греховности каждого человека. Находясь в таком состоянии, потомки Адама каждый раз, совершая греховный поступок, подражают своему праотцу и таким образом приумножают его греховное наследство.

Всякий грех имеет последствия не только в природе человека — такие как смертность, тленность, удобопреклонность ко злу, — но и в личности. Тот, кто совершил грех, становится богоотступником, богоборцем, служителем диавола — это уже не характеристика природы, но личная позиция. По мысли святых отцов, личное состояние

богооставленности также является наследуемым. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Родившись от Адама, мы уподобились ему, унаследовав проклятие и тление*[1]. В качестве последствия грехопадения святой отец выделяет и личностную его сторону — *проклятие*, и природную — *тление*. Об этом же говорит и апостол Павел: *Преступлением одного всем человекам осуждение... непослушанием одного человека сделались многие грешными* (Рим. 5, 18–19). Слова *осуждение, греховность* — это личностные характеристики. Согласно апостолу Павлу, люди унаследовали от праотца не только природное повреждение, но и личное осуждение, которое выразилось в утрате возможности общения с Богом и тем самым возможности в полноте любить Его, ибо любовь вне личного диалога невозможна. Часто у святых отцов это состояние называется богооставленностью.

Наследование первородного греха из поколения в поколение было бы бесконечным, и грех все более приумножал бы свою силу, если бы не явился Христос Спаситель, Который принял на Себя ответственность за преступления всего человечества. Искупив Своими страданиями на Кресте всех людей, Он стал родоначальником нового человечества, Новым Адамом. Ярко и образно эта мысль изложена свт. Иоанном Златоустом: *Представь, что царский сын, увидев, что на рынке бьют женщину худую и продажную, называет себя ее сыном и тем освобождает ее из руки обидчиков. То же самое совершил Сын Божий. Он исповедал Себя Сыном человеческим, явился на помощь плоти и осудил грех... Та самая плоть, которую грех низлагал тысячекратно, одержала над ним блистательную победу*[2]. С самого Воплощения Сын Божий вступил в среду человечества не только как его член, но и как его Глава, как Второй Адам, почему и принял на Себя вину всего человечества; поэтому Он и пострадал как грешник, и был причислен к злодеям. Не принужденно, но добровольно, по Своей любви к грешному человечеству взял Он Крест и тем оказал Богу Отцу совершенное послушание (см.: Рим. 5, 19), завершившееся крестной смертью: *Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2, 8). То есть Господь не только природно соединился с людьми, восприняв человеческое естество, но и личностно отождествился с согрешившим человеческим родом, восприняв ответственность и страдания всего человечества (но не греховность человеческой природы в собственном смысле слова) как Свои, как заслуженные, как должные. Эту мысль прп. Иоанн Дамаскин излагает так: *Христос называется рабом в несобственном значении, — не потому, что Он действительно таков, но потому, что ради нас принял образ раба и вместе с нами стал именоваться рабом.*

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 13. – М., 1992.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. Беседа 13, 5 //Творения: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. – СПб., 1898.

Ибо, будучи бесстрастен, Он ради нас подчинил Себя страданиям и послужил нашему спасению[1].

Если сопоставить последствия грехопадения ветхого Адама и последствия искупительного подвига Нового Адама, прослеживается аналогия в духовном действии греха и благодати. Как в древности грех совершил Адам, а все его потомки стали грешниками уже по факту рождения от него, так и ныне искупительные плоды Нового Адама – Христа делают праведными всех, кто рождается от Него: *Правдою одного всем человекам оправдание к жизни* (Рим. 5, 18). Свт. Иоанн Златоуст говорит: *Адам есть образ Иисуса Христа. В каком отношении, спросишь? В том, что как Адам для своих потомков, хотя они и не вкусили древесного плода, сделался виновником смерти, введенной в мир Адамовым ядением, так Христос для верующих в Него, хотя и не совершивших праведных дел, сделался виновником праведности, которую даровал всем нам чрез Крест*[2].

В рамках этого сотериологического образа святые отцы часто раскрывают мысль, что в Лице Господа Иисуса Христа с момента Боговоплощения происходит восстановление и обожение человеческой природы. Плоть Христова стала, как они выражались, начатком человеческого естества. В течение земной жизни Спаситель мира посредством непреклонности Своей человеческой воли ко злу и верности Божественной воле разрушил силу греха. На Кресте уничтожена смерть (ее беспредельная власть над всеми людьми). Сошествием *в преисподняя земли*[3] разрушена власть ада над всеми человеческими душами. Воскресение Христово стало залогом и началом всеобщего воскресения. Вознесение на небо открыло путь восхождения к Богу всем людям. Таким образом, вся земная жизнь Спасителя от момента Боговоплощения до Вознесения имеет глубокий сотериологический смысл. Однако центральным моментом в истории спасения мира является смерть Богочеловека на Кресте. Эта мысль выражена кратко в последнем слове нашего Спасителя, произнесенном на Кресте: *Совершилось* (Ин. 19, 30), то есть совершилось спасение мира – то, ради чего Он сошел с небес. После искупительной Голгофской жертвы спасение мира уже стало неотвратимым событием вселенской истории.

В лице Нового Адама – Христа первоначальное предназначение человека осуществляется в предельной степени. Пять разделений, о которых говорит прп. Максим Исповедник[4], в полноте преодолены Господом Иисусом Христом, и Его последователям предстоит пройти по уже проложенному Им пути, поэтому Он и говорит Своим

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 21. – М., 1992.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. Беседа 10, 1 //Творения: В 12 т. Т. 1. Кн. 2. – СПб., 1898.

[3] Ирмос 6-й песни канона Пасхи.

[4] См.: *Максим Исповедник, прп.* De ambiguis//PG 91, 1305AB–1308B.

ученикам: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6). Обоженное состояние Его плоти с момента Боговоплощения есть начало всеобщего восстановления мира: *Единородный Бог благоизволил полнотою Божества Своего в утробе Девы воссоздать Себе творение первообраза человеческого и новое создание естественным рождением и неразрушимым единением*[1]. Сам Бог воспринял человеческое естество и соединился с ним *неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно*[2]. По мысли святых отцов, Его обоженная плоть — это закваска, брошенная в тесто. Царствие Божие не наступит, покуда эта закваска не переквасит все тесто — весь мир — в той степени, насколько мир способен это воспринять.

В плане чистоты и совершенства святые отцы часто отождествляют человеческое естество первозданного Адама до грехопадения и Нового Адама: *Христос воспринял на Себя мою душу и все мои члены, воспринял того Адама, первоначально свободного, который не облекся еще грехом, пока не узнал змея, и не вкушал плода и смерти, питал же душу простыми, небесными помыслами, был светлым таинником Бога и божественного*[3]. Прп. Симеон Новый Богослов говорит, что только святое и непорочное естество достойно Воплощения Сына Божия: *Бог, желая иметь такого человека, каким в начале создал Адама, послал в последние времена на землю Сына Своего единородного, и Он, пришедши, воплотился, восприняв совершенное Человеческое естество, чтобы быть совершенным Богом и совершенным Человеком, и Божество имело таким образом человека, достойного Его*[4]. Прп. Симеон настаивает, что для уврачевания людей необходимо было Спасителю мира принять естество человеческое здравым, неповрежденным грехом: *Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, чтоб уврачевать подобное подобным, благоволил воспринять человеческое естество здравое. И вот когда кто верою прилепляется ко Христу, тогда Христос сочетавается с ним, и Божеством, и здравым человечеством, и через такое единение восстанавливает в нем первоначальное истинное здравие*[5].

Используя этот образ, святые отцы (прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский и другие) поясняли волевой аспект спасения людей. Поскольку грехопадение началось с преслушания Адама, то есть с уклонения воли человеческой от воли Божией, то и восстановление человека начинается с послушания Богу. Обожение человеческого естества Спасителя не означает, что Он был лишен свободы и предопределен к неуклонному исполнению Божественной воли. Его человеческая воля свободно, невынужденно, добровольно всегда

---

[1] *Афанасий Великий, свт.* Против Аполлинария. Кн. 2, 5 // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 3. — М., 1994.

[2] Вероопределение IV Вселенского собора.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Похвала девству//Собрание творений: В 2 т. Т. 2. — ТСЛ, 1994.С. 136.

[4] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 1//Творения: В 3 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1993. С. 23.

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 6//Там же. С. 66–67.

следовала воле Божией. Однако в мире, порабощенном греху, это всегда сопряжено со страданием и смертью, поскольку добродетельная жизнь противоречит закону греха, царствующему во вселенной после грехопадения. Поэтому верность воле Божией приводит к страданиям Спасителя по человеческому естеству, имевшим высочайший искупительный смысл. Через верность человеческой воли Спасителя воле Божественной были разрушены все греховные принципы существования мира, они утратили свою всеобщность и силу, включая смерть и ад.

Христос приходит в мир, позволяет смерти войти в Себя, но она не имеет основания для своего существования в Спасителе, поэтому утрачивает власть над человечеством и уже не является неотвратимым свойством тварного бытия. С момента Воскресения изменяется ее значение — она перестает быть дверью в ад, но становится вратами в Царство Небесное. Непреклонность человеческой воли Христа ко греху и ее единство с Божественной волей прп. Максим Исповедник именует нетлением воли, которое является основанием для нетления человеческого естества Христова. В силу нетления воли вся земная жизнь нашего Господа была подвигом, спасительным для людей. Через непреклонность Своей воли ко греху Он восстанавливает изначальную божественную правду мира.

В рамках этого образа святые отцы часто использовали идею **заместительных страданий**, состоящую в том, что страдания за грехи виновного человека может воспринять другой, невиновный. Заместительные страдания возможны в силу природного единосущия людей и при наличии личностного единства. По мысли святых отцов, степень восприятия страдания одного за другого соответствует силе тех отношений, которые соединяют их личности[1]. У святых отцов в связи с отождествлением Спасителя с грешным человечеством есть учение о естественном и относительном (личном) усвоении грехов, которое является святоотеческим объяснением возможности заместительных страданий. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: *Должно еще знать, что усвоение бывает двоякое: одно — естественное и существенное, а другое — личное и относительное. Естественное и существенное то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства, действительно и истинно став человеком и испытав то, что принадлежит нашему естеству. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому нисколько не относящиеся. Соответственно этому Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что*

[1] См.: *Марк Подвижник, прп.* Слово 6. Прение схоластика с аввою Марком // Нравственно-подвижнические слова. — СТСЛ, 2009.

не относится к естеству, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами. Вот что означает изречение «быв по нас клятва» (Гал. 3, 13)[1]. По относительному, личному усвоению Христос не только стал *за нас клятвою* (Гал. 3, 13), но и сделался за нас грехом (см.: 2 Кор. 5, 21), вознес грехи наши в теле Своем (см.: 1 Пет. 2, 24), воспринял весь позор и бесчестие человеческого рода, чтобы Его смерть стала смертью за грехи всего мира.

Сын Божий безмерно любит человеческий род, и именно в силу этой великой любви Он может принять и принимает на Себя ответственность за грехи всех людей: *Наказание мира нашего [было] на Нем, и ранами Его мы исцелились* (Ис. 53, 5). Говоря об этом, святые отцы нередко даже в частных моментах земной жизни Христовой усматривают искупительный смысл и выстраивают параллель с греховными поступками Адама: *Христос, не причастный к греху и высший греха, [пострадал] за Адама, бывшего под грехом. Для этого ветхое заменено новым; страданием воззван страдавший; за каждый наш долг воздано особо Тем, Кто превыше нас; и открылось иное таинство — человеколюбивое Божие смотрение о падшем через непослушание. Для этого — рождение и Дева, для этого — ясли и Вифлеем; рождение вместо создания, Дева вместо жены, Вифлеем вместо Эдема, ясли вместо рая, малое и видимое вместо великого и сокровенного... Для этого — древо за древо и руки — за руку; руки, мужественно распростертые, за руку, невоздержно простертую; руки пригвожденные — за руку своевольную, руки, соединяющие воедино концы мира, — за руку, извергшую Адама. Для этого — вознесение на крест за падение, желчь за вкушение, терновый венец за худое владычество, смерть за смерть, тьма для света, погребение за возвращение в землю, воскресение для воскресения. Все это было для нас Божиим некоторым детоводительством и врачеванием нашей немощи, возвращающим ветхого Адама туда, откуда он ниспал, и приводящим к древу жизни, от которого удалил нас плод древа познания, безвременно и неблагоразумно вкушенный*[2].

Между страданиями Господа и грехами людей святые отцы усматривают удивительное соответствие: *Для сего-то воссоздания пришел в естество человеческое Бог, чтоб, переборов и победив убийцу смертью, за вкушение приняв желчь, за невоздержность рук — гвозди, за древо — Крест, за землю — возношение на Крест, обратно возвести Адама к жизни и славе. И распростерши святое тело соответственно концам мира, от всех концов собрал Он человеческий род, совокупил воедино человека и заключил в лоне великого Божества, Агнчею кровью очистив от нечистоты и отъяв скверну, которая смертным преграждала путь от земли к небу*[3].

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 25. — М., 1992.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 3. Оправдание удаления своего в Понт // Собрание творений: В 2 т. Т. 1. — ТСЛ, 1994. С. 32.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Похвала девству // Собрание творений: В 2 т. Т. 2. — ТСЛ, 1994. С. 136.

Образ Христа — Нового Адама часто использовался в святоотеческой традиции для объяснения способа усвоения плодов искупительного подвига Христа:

• как с ветхим Адамом человечество имеет природное единство, так и с Новым Адамом — Христом единство верующих в природном плане образуется в силу единосущия по человечеству;

• как греховность ветхого Адама наследуется через рождение и приумножается личными грехами, так и праведность Нового Адама наследуется людьми через духовное рождение (таинство Крещения) и приумножается в душе человека через веру, любовь и богоугодную жизнь в Церкви.

• как в ветхом Адаме люди стали причастниками греховности помимо собственной воли, так и в Новом Адаме праведность даруется им незаслуженно в силу искупительного дара Христа.

Унаследовав греховность, все потомки Адама воспринимают множество бед, но, совершив Искупление, Христос Спаситель дарует миру гораздо больше, чем понесенные человечеством утраты: *Дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих. И дар не как [суд] за одного согрешившего; ибо суд за одно [преступление] — к осуждению; а дар благодати — к оправданию от многих преступлений. Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа* (Рим. 5, 15–17). Таким образом, через Адама ветхого все человечество утратило радость вечной жизни с Богом, а через Адама Нового все блага возвращены с избытком: *Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие* (Рим. 5, 18–19). Свт. Иоанн Златоуст так изъясняет слова апостола Павла: *Если получил столь великую силу грех и притом грех одного человека, то как же его не превзойдет гораздо большею силою благодать — благодать Бога... благодатию истреблен не один только первородный грех, но и все прочие грехи, даже не только истреблены грехи, но и дарована праведность... мы получили от благодати не столько, сколько нам было нужно для освобождения от греха, но гораздо больше*[1].

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. Беседа 10, 1–2 //Творения: В 12 т. Т. 9. Кн. 2. – СПб., 1898.

Божественная Премудрость

Сотериологический образ Божественной Премудрости в древних церковных сочинениях иногда называется образом божественной «хитрости». В церковнославянском языке слово «хитрец» обозначает человека искусного, мудрого, изобретательного, мастера своего дела; оно является переводом греческого слова τεχνίτης (производного от τέχνη – искусство, мастерство). В отношении Христа слово «хитрость» используется в церковной традиции без негативного нравственного смысла – как синоним слова «мудрость».

Образ Божественная Премудрость нашел яркое выражение во многих литургических песнопениях, особенно в великопостных. Его часто используют святые отцы. Так он встречается уже в рассуждениях св. Иустина Философа[1], а более полно и развернуто изложен у свтт. Иринея Лионского, Кирилла Иерусалимского, Амвросия Медиоланского, Льва Великого, Григория Великого, Григория Паламы, прп. Иоанна Дамаскина, блжж. Августина, Иеронима и других. Нередко его употребляют отцы каппадокийцы, особенно свтт. Василий Великий и Григорий Нисский. У последнего этот образ является едва ли не главным для изъяснения тайны спасения.

В рамках этого образа спасение людей раскрывается как победа над диаволом, который пленил весь человеческий род. Святые отцы, противопоставляя поступки Христа и диавола, объясняют, что все ухищрения сатаны были уничтожены не столько божественным могуществом Христа, сколько Его любовью и смирением. В этом и заключена Его Премудрость, недоступная для диавола в силу его безмерной гордости. Диавол не мог допустить, что Бог при Своем безмерном величии и святости может снизойти и соединиться с тварью, которая Его добровольно отвергла. Диавол в силу своей гордости не мог предположить, на что способна божественная любовь. Христос в уничиженной плоти оказался для диавола неразгаданной тайной, которая раскрылась только в момент Воскресения, когда диавол утратил власть над захваченными им людьми.

В лице прародителей все человечество, отпав от Бога через преступление заповеди, оказалось в рабстве у диавола. Господь решает избавить человеческий род из этого духовного плена, но поскольку именно человек поддался обману диавола и подчинился ему, то и освобождение должно было совершиться именно через человека, которому надлежало одержать победу над своим поработителем, как пишет свт. Ириней Лионский, *если бы не человек победил врага человеческого,*

[1] См.: *Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном Иудеем. П. 45, 100 // Сочинения. / Пер. прот. Петра Преображенского. – М., 1892.

то враг не был бы побежден законно[1]. Если бы диавола поразил Сам Бог, что, конечно же, было в Его силе, то род человеческий, как не имеющий отношения к этой победе, не мог бы воспользоваться ее плодами. Свт. Кирилл Александрийский рассуждает: *Если же Бог победил, то я, как нисколько не содействовавший этой победе, не получаю от нее никакой пользы, не могу даже и радоваться о ней, как гордящийся чужими трофеями. А диавол гордится и хвалится, величается и тщеславится как имевший борьбу с Богом и побежденный Богом; ибо велика честь для него и побеждену быть Богом*[2]. Поэтому, чтобы не оставить для диавола возможности к оправданию, победу над ним должен был одержать именно человек — Второй Адам. Но, чтобы плодами этой победы могло воспользоваться все человечество, Спасителем должен быть Бог. Поэтому Бог становится Человеком, во всем подобным нам, кроме греха. При этом само Боговоплощение было столь таинственным, а земная жизнь Спасителя — настолько скрытой покровом Его смирения, что диавол в полной мере и не мог осознать божественного достоинства Иисуса из Назарета — ни в момент Благовещения, ни при Рождестве, ни во время Его крестной смерти. Сщмч. Игнатий Богоносец говорит об этом так: *От князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божием*[3]. Смирение Христово скрыло Его Божество так, что узнать Его истинное достоинство можно было, только имея глубокую веру словам Иисуса Христа, что было недоступно для падших духов.

Диавол пытался овладеть Иисусом и принудить к подчинению себе так, как это он делал со всеми представителями человеческого рода, — через греховные страсти. Яркий пример — искушение Спасителя в пустыне: *Приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих. Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего. Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: всё это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи* (Мф. 4, 3–10).

---

[1] *Ириней Лионский, св.* Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл. 18, 7 //Сочинения. — СПб., 1900.

[2] *Кирилл Александрийский, свт.* О вочеловечении Господа // Христианское чтение. 1847, Август. С. 194–195.

[3] *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к Ефесянам, 19 // Цит. по: Св. Игнатий Богоносец: мученичество и послания: Свидетельство Мужа Апостольского. — Общество Святого Креста, 2001.

Диавол не утверждал, что Иисус есть Сын Божий, но именно испытывал Его (*если Ты Сын Божий*), подталкивая к различным поступкам. Суть его предложений – удовлетворение человеческих греховных страстей: чревоугодия, гордости, тщеславия, сребролюбия, то есть диавол пытался низложить Христа как человека, зараженного греховными страстями. Если бы он видел в Иисусе Бога, то эти искушения были бы совершенно бессмысленными.

Христос низлагает все нападения диавола, не используя Свое божественное всемогущество, но побеждает его как Человек. Диавольским искушениям Он противопоставляет свидетельства из Священного Писания: *Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих... Не искушай Господа Бога твоего... Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи.* Все эти слова мог знать любой благочестивый иудей. Свт. Ириней Лионский говорит, что во время искушений в пустыне ничего божественного пред диаволом явлено не было[1]. И в дальнейшей земной жизни Спаситель мира не употребляет Свое божественное всемогущество для облегчения Своей жизни и преодоления Своих земных страданий. Об этом самоотвержении по Божеству свт. Кирилл Александрийский пишет: *Творец... стал в ряду виновных и теснимых врагами, прикрыл величие Божества немощию человечества*[2].

Поэтому диавол, не сумев овладеть Христом через страсти, попытался овладеть Им через озлобленных иудеев и через них предать Его на смерть и низвести душу Его во ад, ибо все человеческие души в силу греховного наследия Адама принадлежали ему и должны были находиться вечно в аду. Но и здесь он обманулся, ибо Христос был непричастен греху ни личному, ни первородному. И добровольно сойдя во ад, Он открывает там, в царстве сатаны, Свое истинное величие – Божество. Диавол оказывается пораженным в его логовище. Сила ада разрушается силою Божества, и после этого происходит Воскресение Христово. Свт. Григорий Нисский говорит: *Он (Христос) стал в подобии человеческом, в уничиженном виде нашего естества, и смерти подал о Себе надежду, будто бы она в силах, по подобию людей, овладеть и Им; но, быв в ее власти, совершил то, что свойственно Ему по Божеству; свойственно же свету уничтожение тьмы, а жизни – истребление смерти*[3].

По мысли святых отцов, плоть Христова стала приманкой для диавола, который попытался ее проглотить, но был пронзен Божеством Спасителя. В этом и заключалась божественная «хитрость», которую свт. Григорий Нисский противопоставляет хитрости диавола,

[1] См.: *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 21, 2//Сочинения. – СПб., 1900.

[2] *Кирилл Александрийский, свт.* О вочеловечении Господа // Христианское чтение. 1847, Август. С. 183–184.

[3] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Гл. 24. – Киев, 2003.

употребленной в раю. *По закону справедливости обманщик воспринимает то, чему семена вложил по собственному изволению; потому что обманувший человека приманкой удовольствия и сам обманывается человеческим видом*[1]. Прародители были обмануты приманкой удовольствия, а диавол был обманут приманкой человечества во Христе и в результате стал слабее любого человека, верного Богу. Свт. Ириней Лионский учит: *Слово Божие, побеждая его [диавола] посредством человеческой природы и обличая его богоотступничество, напротив, покорило его человеческой власти, говоря: «се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью» (Лк. 10, 19)*[2].

Будучи существом гордым, диавол не имел внутреннего ведения добродетели смирения и любви, поэтому не мог представить, что Творец мира способен настолько унизиться ради Своего создания, стать Человеком и пережить столько оскорблений от людей. Он обманулся, поскольку Христос *уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек* (Флп. 2, 7). Св. Иоанн Дамаскин разъясняет: *Сам Творец и Господь вступает в борьбу за Свое создание и самим делом становится Учителем. И так как враг уловил человека обещанием ему божественного достоинства, то и сам он уловляется тем, что Божество [в Искупителе] является под покровом плоти. И в этом открываются вместе и благость, и премудрость, и правда, и всемогущество Божии. Благость, потому что Бог не презрел немощи Своего создания, но сжалился над ним — павшим — и простер к нему руку [помощи]. Правда — потому что когда человек был побежден, Бог не другого кого делает победителем мучителя и не силою похищает человека у смерти, но кого некогда смерть поработила себе грехом, того Благий и Праведный снова соделал победителем и — что казалось невозможным — подобным спас подобное. Премудрость — потому что Бог нашел благоприличнейшее разрешение безвыходного положения*[3].

Поражение диавола стало возможным в силу безгрешности, чистоты и совершенства Христова. Любой грех или греховная поврежденность Его естества могли дать диаволу определенную силу и власть над Христом. Поэтому, по мысли святых отцов, уничиженное состояние Христа — это добровольное умаление Своего величества, но не греховность ни в каком смысле: *Слово Божие не только стало плотью и обитало в нашей среде, видимое на земле и обращаясь среди людей, но также приняло плоть, такую, какая у нас, и хотя совершенно чистую, однако смертную и болезненную, и ею, как богомудрою приманкой, Крестом поймав началозлобного змия, освободило от него порабощенный весь человеческий род... Слово Божие воспринимает человеческую природу, чтобы посредством нее перехитрить обманщика, и Оно воспринимает ее неприступной*

[1] Там же. Гл. 26.

[2] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 24, 4//Сочинения. — СПб., 1900.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 1. — М., 1992.

для обмана и чистой, и таковой до конца сохраняет, принося ее Отцу как Жертву, ради освящения нас чрез наше же человеческое естество. Если же Слово Божие восприняло бы тело, неподвластное смерти и страданию, то каким образом мог бы оказаться обманутым, мог бы прикоснуться к Нему диавол — само сущее зло?.. Дерзко же он (диавол) был уверен, что когда Он (Христос) умрет, то и Его душу, как и души всех от века, он будет иметь заключенной в аду. Таким образом обманщик обманулся, напав на плоть Христову как подверженную болезням и смерти, и вот, против воли, принес Свет в мрачную и вожделенную для него преисподнюю, и представил Дарователя жизни душам, тиранствуемым им в силу духовного умерщвления; не только это, но и Тело, от которого проистекло воскресение и бессмертие, он смешал с мертвецами, поспешив предать его смерти и могиле. Мог же Господь, воистину, и эти его злые умыслы разрушить, но не сделал, напротив, еще больше пожелал подъять страсти ради нас, для чего и стал Человеком[1].

Для святых отцов неприемлемой является мысль, что искупительная жертва была принесена диаволу, который возобладал над человеческим родом после грехопадения, ибо в этом случае Бог оказывается зависимым от диавола, что немыслимо в отношении Творца. В рамках этого образа ясно указывается, что страдания и смерть Христовы совершаются именно ради избавления от рабства диаволу. Свт. Ириней Лионский: *Слово Божие всемогущее, но нескудное в Своем правосудии, праведно обратилось на самого отступника и искупило от него Свое достояние*[2]. Прп. Иоанн Дамаскин: *Отнюдь не мучителю человеческого рода принесена кровь Господа. Посему-то смерть, приступив и поглотив тело Господне — как приманку, пронзается Божеством как удою, и, вкусив безгрешного и животворящего тела, сама погибает и возвращает всех, поглощенных ею прежде*[3]. Жертва диаволу предполагала бы, будто между Богом и диаволом возможен некий договор, что в корне противоречит Священному Писанию (см.: 1 Ин. 3, 8).

По мысли святых отцов, диавол не знал точно, что Иисус из Назарета есть Воплотившийся Бог. Свт. Кирилл Иерусалимский пишет: *Господу надлежало пострадать за нас, но диавол не осмелился бы приступить к нему, если бы знал Его. Поэтому-то преданное на смерть Его тело сделалось приманкой для змия с тем, чтобы он, решившись поглотить его, вместе с ним изблевал и прежде им поглощенных*[4].

Как же тогда понимать выкрики падших духов, называвших Иисуса Сыном Божиим (см.: Мф. 8, 29; Мк. 3, 11; Лк. 4, 41)? В Ветхом Завете именование сын Божий встречается достаточно часто и в разных значениях. В Книге Бытия (6, 2) упоминаются сыны Божии, которые

---

[1] *Григорий Палама, свт.* Гомилия 16//Беседы: В 3 ч. Ч. 1. — М., 1993. С. 165–168.

[2] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 1, 1//Сочинения. — СПб., 1900.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 27. — М., 1992.

[4] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Cathech. orat. 12, n.15.

согласно распространенному в святоотеческой традиции толкованию суть потомки праведного Сифа. Также сынами Божиими назывались праведники Ветхого Завета (см.: Прем. 2, 18; Пс. 28, 1), народ израильский (см.: Прем. 18, 13), ангелы (см.: Иов. 1, 6; 2, 1; 38, 7). Во всех этих случаях выражение сын Божий не указывает на онтологическую божественность или на единосущие с Богом. Грядущий Мессия Христос в Ветхом Завете также именуется Сыном Божиим, но содержание этого наименования в Ветхом Завете не раскрывается. Поэтому когда бесы выкрикивали: *Иисус, Сын Божий* (Мф. 8, 29), *Ты, Святый Божий* (Мк. 1, 24), — они не исповедовали Его Божество, но льстили Ему как великому святому. От них была скрыта тайна Боговоплощения, которая во многом была утаена даже для благих ангелов (см.: 1 Пет. 1, 12).

В этом сотериологическом образе особенно ярко представлена идея, что спасение человеческого рода произошло через уничижение — кенозис Сына Божия. В других образах эта идея представлена не столь ярко.

Христос — Царь

В рамках сотериологического образа Христа — Царя спасение мира описывается как шествие Победителя, Который Своими действиями низлагает врагов и восстанавливает Свое вечное Царство в полноте первоначального божественного замысла.

В земном аспекте царем именуется тот, кто имеет полноту верховной власти в определенной стране или народе. Идея поставления царей и основания царств в земном мире имеет религиозное происхождение и представляет собой попытку создания тварной аналогии божественного мироустройства. В каком же смысле в Церковном Предании Господа Иисуса Христа называют Царем?

В Священном Писании Ветхого Завета грядущий Мессия Христос многократно описывается как Царь, восстанавливающий навечно царство Израиля (см.: Ис. 9, 6–7; Иез. 37, 24–25; Ам. 9, 11–12, и др.). Буквальное понимание этих пророчеств стало источником соблазна для многих иудеев во время земной жизни Спасителя. Они готовы были принять обещанного Мессию только как земного царя.

В Новом Завете многократно свидетельствуется о царственном достоинстве Иисуса Христа, но трактуется оно в высшем духовном смысле — как божественное могущество и полнота Его власти над всей вселенной. С самого момента Благовещения говорится о Нем как о Царе: *Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца* (Лк. 1, 32–33; см. также: Мф. 2, 2). Когда враждебные иудеи упрекали Его в посягательстве на царское

достоинство, Он не отвергал этих обвинений, что и стало формальным поводом для Его осуждения перед лицом римской власти. То же гласила и *надпись вины Его* (Мк. 15, 26) — *Иисус, Царь Иудейский* (Мф. 27, 37). После Воскресения Иисус Христос Сам свидетельствует о Себе: *Дана Мне всякая власть на небе и на земле* (Мф. 28, 18), — это слова Царя, Которому подчинен весь тварный мир. Указание на небо и землю — типичное библейское выражение, обозначающее всю вселенную (ср.: Быт. 1, 1).

В святоотеческом наследии спасение мира, совершенное Господом Иисусом Христом, часто описывается как возвращение царства своему законному правителю. Основанием для такого понимания спасения служат некоторые евангельские притчи (см.: Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 12) и особенно притча о злых виноградарях (см.: Мф. 21, 33–41; Мк. 12, 1–9; Лк. 20, 9–18).

В рамках царского образа земной мир предстает как некая мятежная территория, где подданные истинного царя, во время его отсутствия поддавшись ложным обещаниям и запугиванию врагов, отвергли власть своего правителя и стали рабами разбойников. Царь возвращается в свое царство и разрушает власть поработителей, разрушает тюрьмы и орудия порабощения, дарует вновь всем свободу и прощение, но воспользоваться этим даром могут лишь те, кто снова признает его своим царем и поверит в реальность освобождения. Те, кто на это не способен, так и остаются в прежнем рабстве без надежды на избавление.

Смысл притчи легко читается. Царь — это Сын Божий, Его Царство — земной мир, данный людям в пользование (см.: Быт. 1, 26–30), поработители — падшие духи во главе с диаволом-человекоубийцей (см.: Ин. 8, 44). В земном царстве после грехопадения подданные перестали повиноваться своему Господу, взбунтовались против своего Владыки и подчинились другому господину — диаволу, который не только лишил их возможности богообщения, но и обрек на вечные страдания и смерть, сделал своими рабами. Поэтому Сын Божий по великому человеколюбию пришел восстановить Свое Царство на земле в такой же мере, как оно имеется и на небе. Об этом есть прошение в молитве, данной Им Своим ученикам: *Да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли.* Поэтому, когда перед распятием Пилат спросил Господа Иисуса о Его Царстве, то Он не отверг наименование Себя Царем, но указал, что пока оно на земле не осуществлено: *Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда* (Ин. 18, 36). Только после Воскресения Господа начинается воссоздание Его земного Царства, но не в виде особого земного государства, а путем благодатного

преображения мира. Завершится это восстановление после Второго пришествия Христова, *когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои* (1 Кор. 15, 24–25).

Хотя Господь в земной жизни не стремился явить перед людьми Свое царственное призвание, многие из находившихся с Ним ясно осознавали это. Слыша Его наставления, они чувствовали, что *слово Его было со властью* (Лк. 4, 32), а Его власть над природой и падшими духами была столь явной, что некоторые ученики уже заранее просили себе мест по правую и по левую сторону Его в грядущем Царстве (см.: Мф. 20, 21; Мк. 10, 37).

Проявления царственной власти Господа были поистине всеобъемлющими.

1. Власть над чувственным миром. Она проявилась в совершении многочисленных чудес и властном управлении силами природы (см.: Мф. 8, 27; Мк. 2, 12; Мк. 5, 42; Мк. 7, 37, и мн. др.).

2. Власть над сверхчувственным миром. Она явлена Господом в Его царственном отношении как к благим ангелам, так и к падшим духам. В Священном Писании сказано, что *Ангелы служили Ему* (Мк. 1, 13), об этом свидетельствует и Сам Господь: *Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому* (Ин. 1, 51; см. также: Мф. 24, 31; 26, 53; Мк. 13, 27). То же подтверждают апостолы: *Когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии* (Евр. 1, 6, и др). В земной жизни Господь многократно являет Свою власть и над падшими духами (см.: Мф. 4, 24; 9, 33; Мк. 5, 1; Лк. 8, 2, и мн. др.). Он изгоняет их из людей Своим словом, и бесы повинуются Ему.

3. Победа над адом и изведение оттуда душ праведников. После смерти на Кресте Господь Своею душою спустился во ад и там, как учит апостол Петр, *находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал* (1 Пет. 3. 19). В посланиях апостолов есть и другие свидетельства об этом: *Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом* (1 Пет. 4, 6); *«восшел» что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все* (Еф. 4, 9–10).

Проповедь во аде Господа Иисуса Христа состояла в том, чтобы засвидетельствовать душам умерших об исполнении пророческих предсказаний и изведении оттуда в рай душ ветхозаветных праведников. Об этом известно было древним пророкам: *Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление* (Пс. 15, 10). Прп. Иоанн Дамаскин поясняет: *Обоженная душа (Христова) нисходит во ад — с тою целью, чтобы как живущим на земле воссияло Солнце правды, так*

и для сидящих под землею во тьме и сени смертней воссиял свет (ср.: Ис. 9, 2), *чтобы как находящимся на земле Господь благовествовал мир, пленным отпущение и слепым прозрение, и для уверовавших соделался виновником спасения вечного, для тех же, кои не уверовали, — обличением неверия, — таким же образом благовествовал и находившимся во аде*[1]. Свт. Филарет Московский в Пространном катехизисе на вопрос: *Для чего Иисус Христос нисходил во ад?* отвечает: *Для того, чтоб и там проповедать победу над смертию и избавить души, которые с верою ожидали Его пришествия*[2]. Из ада были освобождены души праведников, ожидавших пришествия Мессии и понуждавших себя во время земной жизни к добродетелям, но не всех вообще от века усопших людей. Эта мысль отчасти подтверждается и тем свидетельством Евангелия, что после крестной смерти Спасителя в Иерусалиме воскресли не все мертвые, а именно *тела усопших святых* (Мф. 27, 52).

Если бы Воскресение Христа стало освобождением для всех без исключения душ, находившихся в аду, то была бы непонятной святоотеческая критика оригенизма и общецерковное осуждение учения об апокатастасисе[3]. Признание полного освобождения всех душ из ада после сошествия туда Христа Спасителя было бы признанием частичного апокатастасиса, и тогда не было бы никаких оснований считать, что это невозможно и после Второго пришествия Христова. В таком случае слова Христовы о вечности адских мук (см.: Мф. 25, 46) утратили бы смысл.

Поскольку не только иудеи, но и другие народы жили ожиданием пришествия Мессии Спасителя, то из ада были выведены души не только праведных потомков Авраама, но и представителей других народов — тех, кто ожидал пришествия Спасителя и стремился к богоугодной жизни (см.: Рим. 2, 14–15). Подтверждением того, что Мессию ждали и в других народах, являются и свидетельства историков, и пример персидских волхвов, которые ожидали Рождества Христова и лично пришли в Вифлеем поклониться Ему.

Победа Христа над грехом, смертью и адом не означает их абсолютного исчезновения, но упразднение их неизбежности и силы для верующего человека. То есть после Воскресения Христова любой из последователей Господа Иисуса Христа с помощью Божией может

---

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 29. — М., 1992.

[2] Подобный ответ см. также в: Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ч. 1, вопр. 49. Цит. по: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Репринт. — ТСЛ, 1995. С. 42.

[3] Апокатастасис (греч. ἀποκατάστασις — восстановление, возвращение) — учение Оригена о конечном восстановлении всех тварных существ, в том числе падших духов и диавола, в благом богоугодном состоянии. Осуждено на Поместном соборе в Константинополе в 543 г. Решения этого собора утверждены как общезначимые для Церкви Постановлением V Вселенского собора в 553 г.

при жизни преодолевать греховные искушения и избегнуть вечной смерти и ада. Если в ветхозаветные времена и праведники и грешники сходили во ад, то теперь люди сами выбирают для себя загробную участь через совершение тех или иных нравственных поступков.

4. Воскресение Господа Иисуса Христа. Воскресение Христово — это важнейшее свидетельство Его царственности, ибо никто и никогда не воскресал сам, своей собственной силой. Это возможно было только Богочеловеку. Вера в Воскресение Господа Иисуса Христа — основа христианства, поэтому апостол Павел говорит: *Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша* (1 Кор. 15, 14). Тщетна, потому что в этом случае люди не очищены от грехов, не получили вечную жизнь с Богом, не спасены: *Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли* (1 Кор. 15, 17–18). Воскресение Христово — это и великая истина Церкви, и ее великая тайна, и ее вечная радость. Истина — потому что засвидетельствована многими учениками Христовыми, которые узрели опустевший гроб и общались с Ним после Воскресения. Тайна — ибо суть происшедшего с Господом после смерти Его на Кресте непостижима человеческим умом. Радость — так как для всего мира дарована Воскресением Христовым вечная блаженная жизнь с Богом, которую человек утратил вскоре после своего создания: *Христос бо воста, веселие вечное*[1]. Поэтому Церковь постоянно радостно воспевает это событие, и праздник Воскресения Христова — центральное событие не только литургического года, но и всей жизни Церкви.

Действительность Воскресения Христова подтверждается множеством фактов и свидетелей.

• Опустевший гроб, несмотря на беспримерные усилия иудейских вождей закрыть доступ к нему (печать, стража и т. д.).

• Наличие плащаницы и сложенного головного плата (от мертвого тела с засохшей кровью отделить их в целости практически невозможно, да и бессмысленно это делать, если бы тело выкрадывалось). Наличие плата и плащаницы на месте захоронения объяснимо только при действительности Воскресения Христова, ибо воскресшему Иисусу эти погребальные пелены уже не нужны.

• Свидетельства учеников, не готовых к принятию факта Воскресения (недоверие женам-мироносицам, сомнение апостола Фомы и т. д.), что говорит также и об их неспособности задумать и совершить кражу тела Иисуса с намерением убедить посторонних, что их учитель воскрес.

• Мнимая смерть Христа или летаргический сон исключаются, ибо имелось квалифицированное освидетельствование факта смерти

[1] Канон Пасхи.

на Кресте римскими воинами. Его тело было пронзено копьем для достоверности смерти, имелось множество тяжелейших ран, несовместимых с жизнью, и др. Кроме того, подобное лукавство не соответствует нравственному облику Спасителя, Который Сам вопрошал у иудеев: *Кто из вас обличит Меня в неправде?* (Ин. 8, 46). Если бы Христос не в действительности воскрес, а каким-то иным образом исчез из гроба, то ученики знали бы о таком лукавстве и не пошли бы на смерть ради Евангелия Христова. Именно полная убежденность в реальности Воскресения Христова и внутреннее благодатное укрепление от Него избавляло их от страха смерти.

5. Вознесение Господа Иисуса Христа на небо стало еще одним проявлением царственной власти Господа во время Его земной жизни. Это событие Он предсказывает ученикам еще до Своих страданий: *Увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде* (Ин. 6, 62). Оно же описано евангелистом Лукой в двух Книгах Священного Писания. В Евангелии сказано: *И вывел их вон [из города] до Вифании и, подняв руки Свои, благословил их. И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо* (Лк. 24, 50–51). В Деяниях Апостолов говорится: *Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо* (Деян. 1, 9–11). Итак, Вознесение Господне совершилось на Елеонской горе около Иерусалима видимым образом на глазах у многих учеников и является еще одним свидетельством Его победы над грехом, смертью и адом, ибо до искупительной жертвы вечная блаженная жизнь с Богом была недоступна никому из людей. Он Своими страданиями устранил духовную преграду между человеком и Богом.

В Вознесении Господнем заключен важный сотериологический смысл — обоженная человеческая природа в лице Иисуса Христа была вознесена к Престолу Божию и пребывает в божественной славе. То есть Им проложен и лично пройден путь из мира греха и страданий к высшему совершенству в Боге. Именно в контексте Вознесения полностью раскрывается смысл слов Господа Иисуса Христа: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6). Было положено начало не только обожению человечества, но и восхождению людей в Царство Божие: *Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я* (Ин. 14, 2–3). Такое завершение земного служения Иисуса Христа является естественным и необходимым при вере в Него как Богочеловека и Искупителя мира.

В свете Вознесения святые отцы раскрывают и ту истину, что люди — существа, обремененные плотью, — живя богоугодно, могут

получить славу и честь превыше бесплотных ангелов. Пресвятая Богородица — высочайший пример осуществления этих возможностей.

Вознесшийся Господь всегда имеет единство с верующими в Него. Он пребывает главой созданной Им Церкви (ср.: Еф. 5, 23–27), ходатайствует (ср.: Евр. 9, 15) и промышляет о них, готовит к вечной блаженной жизни в Царствии Божием, о чем Он прямо сказал Своим ученикам: *Я с вами во все дни до скончания века. Аминь* (Мф. 28, 20).

Христос — Пророк

Одним из аспектов Искупления, совершенного Господом Иисусом Христом, является и Его пророческое (благовестническое, учительское) служение, ибо для воссоздания падшего человека необходимо было научить людей истинному боговедению, указать путь спасения.

Пророк — это святой человек, избранный Богом для вразумления людей и открытия им божественной воли. Поскольку спасение не может быть насильственным, пророк воздействует на личность человека призывом и собственным примером, не попирая человеческой свободы. И Господь совершил Свое служение как величайший Пророк из всех когда-либо бывших на земле. Однако, раскрывая данный сотериологический образ, необходимо учитывать, что искупительный подвиг Спасителя к одному лишь пророческому служению не сводится.

О грядущем Мессии как Пророке предвозвещал в древности Моисей: *И сказал мне Господь: Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушает слов Моих, которые* [*Пророк тот*] *будет говорить Моим именем, с того Я взыщу* (Втор. 18, 17–19).

Однако различие Христа и всех ветхозаветных пророков — принципиальное. Те лишь отчасти возвещали волю Божию и призывали хранить Ему верность, Христос же не только открыл истину во всей полноте, доступной для людей, но и дал им благодать, чтобы ее усвоить: *Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (Ин. 1, 17).

В Евангелии Господь Иисус Христос часто именуется Учителем. Многие почитали Его за одного из пророков (см.: Лк. 24, 19). И само Его именование Христос (Помазанник) означает, что Он совершал в том числе и пророческое служение, ибо все великие пророки были помазанниками Божиими. Поскольку Господь благовествовал Евангелие Царства, то Его по праву и по преимуществу можно именовать и Евангелистом, ибо учение Евангелия было воспринято людьми из Его проповеди. Поэтому и в Церковном Предании Христос порой описывается в образе Благовестника.

Евангельское учение — неотъемлемая часть домостроительства спасения, однако это учение само по себе, вне личного общения со Христом не может быть воспринято и усвоено людьми. Поэтому христианство несводимо к его учению, к теории, в отличие от многих других религий. Учение помогает воспользоваться искупительными плодами жертвы Христовой, но само по себе оно не спасает. Поэтому Спаситель в течение земной жизни ничего не записывал и не призывал к этому Своих учеников. Сердцевиной христианства является Сам Господь наш Иисус Христос, а Его учение помогает приобщиться к Нему. Христианство несводимо к морализму. Никакие нравственные принципы жизни не могут восполнить отсутствие реального общения с Богом.

Однако недопустима и другая крайность — игнорирование учения Христова. Слова Христовы предельно важны для богоугодной жизни, поэтому Спаситель обещает Своим ученикам напомнить их через Духа Утешителя: *Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам* (Ин. 14, 26). И Церковь в своем Священном Предании хранит в целости и неповрежденности учение Христово.

Благовестническое, учительское, пророческое (здесь эти слова равнозначны) служение Христово началось, когда Он вышел на общественную проповедь — с Крещения в Иордане от св. Иоанна Крестителя, где Господь в присутствии многих людей был назван Агнцем Божиим, берущим на Себя грехи всего мира (см.: Ин. 1, 29). Ученики Иоанна Крестителя поняли эти слова как указание на долгожданного Мессию (см.: Ин. 1, 41–51). Они обратились к Иисусу как к учителю и сказали: *Равви, — что значит: учитель, — где живешь?* (Ин. 1, 38). Иисусу Христу в то время было тридцать лет. По ветхозаветным традициям мужчина, не достигший тридцатилетнего возраста, не мог быть учителем. Он считался недостаточно зрелым для этого служения. Поскольку Господь пришел *не нарушить* закон, а *исполнить* (Мф. 5, 17), то и в этом Он проявил послушание и не выходил на общественную проповедь прежде достижения этого земного возраста (см.: Лк. 3, 23).

В отличие от ветхозаветных пророков, которые возвещали только то, что слышали от Бога, Господь Иисус Христос говорит то, что знает Сам. Этим Он явил людям Свое всеведение и божественное достоинство. И люди, окружавшие Его, в некоторой степени осознавали это и говорили: *Никогда человек не говорил так, как Этот Человек* (Ин. 7, 46). Более того, Сам Господь говорит о Своем исключительном учительском достоинстве: *Не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос* (Мф. 23, 10). Все остальные христиане могут быть отцами, наставниками и учителями в меру подобия Христу и, соответственно, получают право наименования «отец», «учитель»,

«наставник», но уже только в той степени, насколько они являются подлинными служителями Бога.

Слово Христа было истинным, потому что Он Сам есть воплощенная истина (см.: Ин. 14, 6). Истина вечна, поэтому и наставления Господни не могут устареть, они верны для всех времен.

Евангельское учение обращено ко всем людям во все времена, а не так, как ветхозаветное учение, — по преимуществу к иудеям в определенный исторический период. В этом смысле можно сказать, что евангельское учение кафолично, то есть всеобъемлюще, универсально, приемлемо для всех людей без каких-либо различий.

В содержательном отношении центром Христовой проповеди является откровение о тайнах веры и проповедь об истинном богоугождении.

Среди тайн веры, возвещенных Спасителем, главной является тайна о Пресвятой Троице — учение о Троичности Бога в Лицах и Единстве по существу (см.: Мф. 28, 19; Ин. 14, 26; 15, 26; 17, 6, и др.). По духовному значению она занимает главное место в ряду других откровений.

Кроме этого, имеющей большое значение вероучительной темой является проповедь о Воплощении Сына Божия ради спасения людей (см.: Ин. 3, 16) и о необходимости веровать в Него так же, как и в Отца (см.: Ин. 6, 35–47; 11, 25–26; 12, 44; 14, 12, и др.). Важно также свидетельство о Святом Духе — Утешителе и Освятителе мира, учение о Царстве Божием, в контексте которого раскрыто учение о Церкви, предсказаны грядущие судьбы мира, как частные (людей, народов, городов), так и всеобщие (Второе пришествие, всеобщее воскресение, Страшный Суд и жизнь будущего века).

Главная тема нравственной проповеди Спасителя — учение о любви, которое, в общем, было известно и в Ветхом Завете, но не осознавалось людьми в должной мере. Учение о любви проистекает из высочайшей истины, что *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8, 16). И Свою любовь к людям Он доказал тем, что послал в мир Сына Своего единородного, чтобы Он пострадал за грехи всего человечества (ср.: Ин. 3, 16). Люди призваны осознать это и ответить на Его любовь своей любовью, а также возлюбить друг друга, ибо каждый человек запечатлен образом Божиим. *На сих двух заповедях*, — говорит Господь, — *утверждается весь закон и пророки* (Мф. 22, 40; ср.: Гал. 5, 14). Проповедь любви — центральная тема всех нравственных наставлений Христовых. Как последнее и важнейшее наставление Он дает Своим ученикам именно заповедь о любви: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга* (Ин. 13, 34; 15, 12–17). Неотъемлемый признак христианской любви — не субъективное переживание, а готовность пойти на жертву

до смерти. Люди призваны осознать, что Бог для них – не только Творец и Судия, но и любящий и милующий Отец, а человечество для него – дети, и за каждого Он послал на искупительные страдания Своего Сына. Посредством любви познается Бог, а через познание Бога человек приобщается высшей истине и обретает духовную свободу: *Познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 32).

Согласно учению Христа стремление к Богу, Небесному Царству должно быть главным стремлением в жизни человека, и ему не надо много беспокоиться о житейском, ибо в этом случае все заботы принимает на Себя Бог: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6, 33).

Кроме этого Господь раскрывает значение вероучительной, нравственной и обрядовой стороны Ветхого Завета.

Из Евангелия видно, что обрядовая сторона полностью изжила себя, поскольку носила прообразовательное значение, и когда явилась Сама Истина, то осуществление прообразов стало бессмысленным. Вероучение и нравственные заповеди, данные в Ветхом Завете, имеют непреходящее значение, однако Господь в Своей Нагорной проповеди открыл подлинную глубину нравственных предписаний Ветхого Завета (см.: Мф., гл. 5–7). Он показал, что богоугодное исполнение заповедей возможно только на основе любви. Другими словами, Ветхий Завет может быть правильно понят и исполнен только в свете Нового.

Блж. Августин говорит: *Возлюби* [*Бога*] *и делай, что хочешь* (Ama et fac quod vis). На первый взгляд эти слова кажутся чрезмерно смелыми, но они содержат великую христианскую истину. Ведь тот, кто любит, не способен причинить боль или страдание любимому, не пойдет наперекор его воле, будет исполнять ее с радостью, чтобы тем самым выразить свою любовь. Так и в отношениях Бога и человека. Если человек действительно любит Бога, то он естественно стремится выразить свою любовь через исполнение божественной воли и никогда не предастся греховному произволу.

Крайне важно, что Господь учит не только словом, но и делом. Он Сам являет образ послушания. От Него человек узнает не только о заповедях, но и о способе их исполнения.

Возвещенное Христом учение Евангелия обладает полнотой, которую не потребуется восполнять впоследствии. Эта полнота состоит не в объеме данных откровений, но в их внутреннем совершенстве, в устранении препятствий для общения между человеком и Богом и в даровании благодатных сил для жизни в Боге: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6). Поэтому апостол Павел говорит: *Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1, 8).

❐ Вопросы:

1. *Что подразумевается под словом «спасение» в христианстве?*
2. *Как связаны понятия «спасение» и «искупление»?*
3. *Почему святые отцы не создавали искупительных теорий, но использовали язык образов и притчей?*
4. *Какая идея раскрывается через образ Христа — Агнца Божия?*
5. *В чем смысл служения Христа как Первосвященника?*
6. *Почему Церковь именует Иисуса Христа Новым Адамом?*
7. *Как великое смирение Христа послужило нашему спасению, в чем здесь явлена Божественная Премудрость?*
8. *В чем состоит царственное достоинство Христа и почему оно не было осознано многими Его современниками?*

❍ Задания:

1. *Попытайтесь осмыслить, чем Христос отличается от древних пророков. Изложите ваши рассуждения письменно и обоснуйте их словами Священного Писания.*
2. *Какой из представленных сотериологических образов вам наиболее близок и понятен? Почему? Найдите примеры его использования в святоотеческом наследии.*

Глава 2

Спасение человечества во Христе

2.1. Освящение и благодать

Усвоение даров Искупления

Человек, находившийся после грехопадения в состоянии духовного бессилия, не мог самостоятельно освободиться и осуществить божественное предназначение. Сын Божий в Своем Воплощении и земной жизни не только восстановил прародительское общение людей с Богом, но и создал основания для единения Божества с человечеством. Своим учением Он возвестил людям тайну жизни с Богом и путь спасения; страданиями и смертью на Кресте Он искупил грехи человечества и даровал всем прощение и мир с Богом; сошествием во ад и Воскресением Он разрушил тяготевшую над человечеством власть диавола и смерти; Вознесением на небо Он дал возможность каждому человеку стать чадом Божиим, открыв всем спасающимся вход в Царство божественной славы. Как обрести и воспользоваться этими великими дарами — главный вопрос духовной жизни христианина.

Искупление, совершенное Господом Иисусом Христом, объемлет все человечество и достаточно для спасения всех людей во всем мире, но Его подвиг никого не делает «автоматически» спасенным. В Царство Божие никто не вводится насильно, ибо оно есть Царство любви и свободы. Поэтому

спасенным человек может сделаться не иначе, как только при условии свободного принятия и реального усвоения плодов Искупления. Каждому человеку предстоит лично привиться (см.: Рим. 11, 17, 19, 23–24) к духовно-благодатному телу Христову и стать его живым и действующим членом.

Иными словами, чтобы воспользоваться благами Искупления, какие даются Христом и сосредоточены в Его Лице, люди должны преобразиться, сделаться *Христовыми* (1 Кор. 3, 23; Рим. 8, 9), теми, которые мыслят и действуют в Его Духе, подражая Ему в своей жизни (см.: Рим. 6, 5–11; 8, 17; Гал. 4, 9), находятся с Ним – Новым Адамом – в таком же неразрывном союзе (по духу), в каком каждый состоит (по плоти) с первым Адамом (см.: Рим. 5, 15–19), или в таком же единении, как между лозою и ее ветвями (см.: Ин. 15, 2–5), между главою и членами тела (см.: 1 Кор. 12, 2–27). Такие люди, имеющие и природное, и личное единение со Христом, обретают дар Искупления как свое личное спасение: они очищаются от греха, примиряются с Богом, становятся сынами Божиими по благодати и сонаследниками Христу.

Но может ли человек сам воспользоваться всеми плодами Искупления? Может ли падший человек своими силами совлечься ветхого человека и облечься в нового, созданного по образу Создавшего его (см.: Кол. 3, 10; Еф. 4, 22–24), из состояния греховности перейти в состояние оправдания, привиться ко Христу и сделаться членом Его тела без личного общения со Христом, в силу уже совершившегося Искупления?

Господь ясно отвечает на этот вопрос: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6; ср.: Ин. 10, 9), то есть вне реального единства с Иисусом Христом спасение своими силами невозможно. Об этом свидетельствуют и апостолы: *Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения, ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4, 11–12). Путь искреннего богопознания приводит человека именно ко Христу: *Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне* (Ин. 6, 45).

Спасение исходит только от Бога. Как не мог человек сам собою совершить Искупление, так же не может он сам употребить для своего спасения приготовленные для этого духовные средства. Апостол Павел свидетельствует: *Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3), то есть правильное исповедание Иисуса Господом невозможно без реального единения человека с Богом.

После Вознесения Господь не оставил Своих учеников без поддержки. Его слова: *Не оставлю вас сиротами* (Ин. 14, 18) раскрылись

в день Пятидесятницы через ниспослание ученикам Святого Духа, Который приобщил их плодам Его искупительного подвига. Дух Святой стал сокровенно действовать в учениках Христовых по слову Спасителя: *Дух истины... наставит вас на всякую истину <...> Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам* (Ин. 16, 13–14). *Мое* — это учение Христово, которое может быть понято, усвоено и исполнено только при благодатном содействии Святого Духа. Теперь каждый божественный дар и все святое усваивается при Его особом содействии — *Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым* (Рим. 5, 5).

Понятие об освящении

Усвоение людьми плодов Искупления традиционно именуется в богословии освящением. **Освящение — это благодатное воздействие Бога на верующих в Него людей и на окружающий их тварный мир для усвоения ими плодов искупительного подвига Спасителя.** Для освящения мира и людей Господь создает на земле Свою Церковь, даруя ей все необходимые духовные средства.

Для понимания основных признаков освящения следует вспомнить слова апостола Павла: *Такими были* (подобными язычникам. — *В. Л.*) *некоторые из вас; но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1 Кор. 6, 1). Здесь говорится, что в освящении, подаваемом через Крещение, происходит:

1) освобождение от прежних грехов — *омылись*;

2) обретение святости — *освятились*;

3) восстановление личных отношений с Богом — *оправдались*.

Под омытием грехов понимается не только внешнее прощение, но действительное внутреннее очищение природы человека. Под святостью подразумевается реальное приобщение благодати — обожение, возрождающее и преображающее человека. Оправдание — это примирение с Богом и восстановление возможностей для личного общения с Ним. Подобным образом не только в Крещении, но и в каждом освятительном действии Бога всегда одновременно присутствуют все три указанные аспекта: очистительный, просветительный, личный.

Понятие о благодати

Как же совершается великое дело освящения человека, его внутреннее возрождение и преображение для новой жизни во Христе? Это происходит посредством божественной благодати, которая в силу искупительного подвига Иисуса Христа через действие Святого Духа изливается на верующих. Но это возрождение, по Откровению,

совершается не иначе, как только при свободном, сознательном и добровольном участии человека посредством веры: *Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него* (Ин. 7, 38, 39), *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16, 6) и т. д.

Таким образом, освящение человека есть гармоничное действие двух начал — Божеского и человеческого, то есть спасающей благодати Бога и воспринимающей спасение веры человека, вследствие чего является в христианине новая жизнь во Христе.

Слово «благодать» (греч. χάρις, лат. *gratia*) имеет множество смыслов в древних языках, однако в церковной традиции наиболее значимым стало понимание благодати как силы Божией. О благодати как божественной силе говорил Иисус Христос: *Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый* (Деян. 1, 8). Апостол Петр называет Творца: *Бог... всякой благодати* (1 Пет. 5, 10), ибо божественная благодать — это проявление божественной природы вне непостижимой сущности Бога. Слово «благодать» тождественно выражениям «божественная сила» (δύναμις) или «божественная энергия» (ἐνέργια).

Поскольку благодать направлена от Бога к тварному миру, то восприятие ее людьми субъективно переживается весьма разнообразно: как милость, благость, любовь, духовные дарования и т. д. Этим объясняется все многообразие смысловых оттенков данного слова. Когда речь идет о благодати как о божественной силе, действующей на человека и в человеке, слово χάρις — благодать часто заменяется буквально словом δύναμις — сила. Например: *Господь сказал мне: довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова* (2 Кор. 12, 9); *Тружусь и подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно* (Кол. 1, 29).

Итак, **благодать — это нетварная божественная энергия (сила), подаваемая людям от Бога для их спасения**. Посредством стяжания благодати верующие приобщаются плодам искупительного подвига, очищаются от грехов, преображаются (обоживаются) и становятся способными исполнить свое божественное предназначение.

Действие благодати

Присутствие благодати в душах людей проявляется в виде различных духовных **плодов** — добродетелей: *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание* (Гал. 5, 22–23) и сверхъестественных **даров**: *Дары различны, но Дух один и тот же <...> Одному дается Духом слово мудрости, другому слово*

знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков (1 Кор. 12, 4–10).

Духовные плоды — это естественное и необходимое следствие богоугодной жизни человека. Если их нет и человек не изменяется к лучшему, не ослабевают его греховные страсти и не возрастают добродетели, то значит, в его духовной жизни имеются серьезные ошибки.

Сверхъестественные дары — это не разновидность духовных плодов, но нечто принципиально иное. Духовные дары (пророчество, дар исцелений, дар говорения на языках, старчество и т. д.) подаются Богом не для того, чтобы возвеличить человека, но по домостроительству, исходя из церковной необходимости и по другим промыслительным основаниям. Появление таких даров налагает огромную ответственность на человека и может стать причиной тяжелых личных искушений, поэтому подвижники Церкви, стремясь к добродетелям, всячески избегали приобретения сверхъестественных даров, и если таковые обнаруживались, то нередко просили Бога об избавлении от них в силу своей слабости и неопытности.

Благодать даруется человеку через веру при его добровольном и сознательном изволении — это принципиальное условие. Благодать есть дар Божий, изливающийся в души людей по любви Божией и действию Искупления: *Благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился* (Еф. 2, 8–9), *получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе* (Рим. 3, 24). Сила благодати несоизмеримо превосходит человеческие усилия, предпринимаемые людьми на духовном пути.

Благодать и Пресвятая Троица

Благодать часто называется силою Духа Святого как непосредственного Подателя духовной жизни и Утешителя на пути спасения, но необходимо помнить, что **благодать есть дар Святой Троицы**, ибо Святая Троица единосущна и нераздельна. Поэтому можно сказать, что этот **дар подается по воле Бога Отца через Сына в Духе Святом**. Во Святой Троице находится источник всех даров, подаваемых человеку, — естественных и сверхъестественных. Все Лица Святой Троицы участвуют также в раздаянии благодати, почему Крещение и совершается во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа.

В частности, **Бог Отец** — есть Первопричина всего сущего, Который *избрал нас в Нем* (в Иисусе Христе. — *В. Л.*) *прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви* (Еф. 1, 4). Он есть **Источник нашего освящения** благодатью. По Его благоволению изливается благодать в души людей. Он послал в мир Духа Утешителя.

К Нему обращался Господь Иисус Христос в Своей молитве: *Отче Святый!.. <...> Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина* (Ин. 17, 11–17).

Сын Божий как Искупитель осуществил возможность ниспослания благодати людям. Он есть **Виновник, Причина нашего освящения**. По Его ходатайству и во имя Сына послан Дух Святой. Без искупительного подвига Спасителя не было бы полноты общения и с Духом Святым: *Еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен* (Ин. 7, 39).

Дух Святой, посланный в мир Сыном от Бога Отца, усваивает людям плоды Искупления, и потому Он есть **собственно Освятитель** людей. *Дух Божий живет* в христианах (Рим. 8, 9; 1 Кор. 3, 16), а тела их — *храмы Святого Духа* (1 Кор. 6, 19). Дух Святой воссоединяет человека с Господом Иисусом, а через Него с Небесным Отцом (ср.: Еф. 2, 8). Человек, усвоивший действие благодати, тем самым находится в общении с Духом Святым и всей Пресвятой Троицей, ибо сила Божия и Само Божество едины.

Учение о благодати наиболее полно раскрыто в творениях свт. Григория Паламы, который настаивал, что благодать — это нетварная природа Бога, которая, в отличие от непостижимой Его сущности, может быть воспринята тварными созданиями. От соединения с благодатью происходит преображение тварного мира. Свт. Ириней Лионский учит: *Как дикая маслина, если не будет привита, остается бесплодною для владельца по своему дикому свойству и как бесплодное древо посекается и в огнь бросается: так и человек, пока не примет он чрез веру привития Духа, продолжает быть тем, чем был прежде; будучи плоть и кровь, он не может наследовать Царствия Божия*[1]. Св. Макарий Великий дает такое сравнение: *Как тело без души мертво и ничего не может делать: так и душа, без небесной души, без Божественного Духа, мертва для Царствия, и без Духа Святаго не может совершить ничего угодного Богу*[2]. В другом месте он говорит: *Если душа не получит в сем мире духовного освящения посредством твердой веры и молитвы; если не соделается причастною Божественного естества и не примет благодати, при содействии коей могла бы исполнять все заповеди свято и неукоризненно, то останется неспособною к Царствию Небесному*[3].

Благодать необходима на всех этапах жизни человека. Она «вживляет» его в Бога. В прощальной беседе с учениками Господь говорит: *Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15, 5).

Из всего сказанного можно заключить, что благодать есть божественная сила, возрождающая, укрепляющая и совершенствующая

[1] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 10, 2 //Сочинения. — СПб., 1900.
[2] *Макарий Великий, прп.* Беседа 30, 3 //Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994.
[3] Там же. Беседа 44, 9.

человека. Она освящает человека и действует во внутреннем единстве с его духовной природой, совместно с естественными силами и способностями человека. Благодать не изменяет сущности человеческой природы, но преображает способ ее существования. Спасение без благодати невозможно.

❐ Вопросы:

1. *Почему после совершения Искупления каждый отдельный человек еще не является спасенным?*
2. *Что такое освящение, чем оно отличается от магических ритуалов?*
3. *Как соотносятся благодать и божественная природа?*
4. *Что такое благодатные дары и плоды, как соотносятся эти понятия?*
5. *Является ли благодать исключительным достоянием Бога Духа Святого?*

○ Задание:

Посредством доступной вам православной догматической литературы выясните итоги богословских споров свт. Григория Паламы и Варлаама Калабрийского в XIV веке.

2.2. Принцип синергии

Дар свободы как одна из определяющих черт человека никогда не подавляется Богом. Царство Божие — это Царство любви, и туда Бог никого не вводит насильно. Спасение совершается только при условии добровольного согласия человека и наличии его собственных сознательных волевых усилий. Только в этом случае благодать Божия становится внутренней духовной силой человека, преображает его, и человек способен к преодолению греха, духовному возрастанию и жизни с Богом. Ни самостоятельные усилия человека в области нравственного совершенства, ни призывы божественного Промысла сами по себе не действенны и не могут привести его в полноту божественной жизни. Спасение человека совершается только при добровольном согласованном действии воли человеческой и воли Божией. Этот духовный принцип называется **принципом синергии,** или **соработничества,** и лежит в основании духовной жизни человека.

Слово «синергия» (συνεργία) встречается в Священном Писании и обозначает сознательное соработничество, сотрудничество личностей в достижении общей цели: *Мы соработники у Бога,* — говорит апостол Павел (1 Кор. 3, 9).

В духовном плане словом «синергия» обозначается важнейший принцип духовного взаимодействия Бога и разумных тварей. Суть его в том, что Бог при всем Своем всемогуществе, премудрости и силе, управляя миром посредством Своей благодати, совершает спасение людей только при их свободном и сознательном обращении к Нему. То есть когда воля Божия и воля человеческая совпадают в направлении своего движения и действия. *Воля человеческая,* — говорит прп. Макарий Великий, — *есть как бы существенное условие. Если нет воли, то Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей. Посему совершение дела Духом зависит от воли человека*[1].

Воля Божия в общем плане открыта в Священном Писании — Он *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4). Однако это не предопределяет всех людей ко спасению. Многие люди не желают жить с Богом. Иные и по сей день, как некогда наши праотцы, желают быть богами без Бога. Пока человек лично не обратится к своему Создателю, божественная благодать лишь сохраняет его от уничтожения, от быстрого разрушения грехом, и направляет к тому, чтобы человек возжелал личной встречи с Богом. Однако эти воздействия не насильственны, и у человека всегда есть шанс ответить на призыв Божий «нет», «не хочу». Более того, человек способен действовать вопреки благодати. В этом случае благодать оставляет человека, о чем говорит апостол Павел: *Наблюдайте, чтобы кто не лишился благодати Божией* (Евр. 12, 15), и человек вступает в соработничество совершенно иного рода — с падшими духами. Принцип синергии проявляется и здесь — в сфере взаимодействия человека с диаволом. Однако в отличие от Бога диавол, вступив в сотрудничество с человеком, стремится лишить его свободы и поработить[2].

Если же человек откликнулся на божественный призыв, то благодать становится в нем преображающей силой: очищает от грехов, укрепляет к добру, просвещает ум и сердце, возводит к общению с Богом. Всякий раз, когда человек совершает истинно богоугодное дело, он получает благодатное подкрепление от Бога. Такое дело имеет вечную ценность. Если же человек пытается сделать нечто без Бога, то при наличии даже самых больших возможностей и благих замыслов, но без благословения Божия, такое дело будет временным, тленным и смертным, что выражено в простых словах Спасителя: *Без Мене не можете творити ничесоже* (Ин. 15, 5).

Высший пример синергии со стороны человека явлен в лице Божией Матери, когда Она на призыв архангела Гавриила ответила: *Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1, 38). Без Ее согласия, отмечает свт. Филарет Московский, невозможно было совершиться

[1] *Макарий Великий, прп.* Беседа 37, 10 //Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ, 1994.
[2] См.: Там же. Беседа 37, 11.

Воплощению Бога Слова. Кроткий ответ Девы отверз для всего человечества врата спасения.

Се, стою у двери и стучу, — говорит Спаситель, — *если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мной* (Откр. 3, 20). Бог терпеливо ждет, когда человек сам отворит свое сердце. Он не взламывает его. Божественная любовь всех зовет, но никого не неволит. Как говорит свт. Иоанн Златоуст, *Бог никогда никого не ведет к Себе силою и принуждением. Он всем хочет спастись, но никого не принуждает*[1]. *Дело Бога — предложить Свою благодать,* — учит свт. Кирилл Иерусалимский, — *дело человека — принять и хранить эту благодать*[2]. Можно сказать, что благодать совершает наше спасение, а человек своим добровольным согласием, подчинением воле божественной и содействием дает возможность совершиться этому. Он раскрывает свое сердце и предоставляет Богу изменить себя, действовать через себя. Апостол Павел говорит об этом так: *Благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною* (1 Кор. 15, 10).

Православию чужды крайности в понимании взаимодействия свободы и благодати, выраженные как в ереси пелагианства (где утверждалась возможность духовно-нравственного совершенства человека без божественной помощи), так и в доктрине кальвинизма (о том, что человека спасает исключительно Бог независимо от нравственных усилий человека по Своему предвечному предопределению).

Реализация принципа синергии в общении человека с Богом возможна при наличии трех условий: 1) **вера** в Бога и Его благодатную помощь; 2) сознательное и добровольное **желание** жизни с Богом; 3) **поступки, дела** для осуществления воли Божией.

❐ Вопросы:

1. *Каким образом сочетаются воля божественная и воля человеческая?*
2. *Почему Бог при всем Своем могуществе сохраняет в неприкосновенности дар человеческой свободы?*

○ Задание:

Приведите из Священного Писания и житий святых примеры соработничества Бога и людей.

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* К упрекающим за обширность вступлений. Беседа 6// Творения: В 12 т. Т. 3. Кн. 1. С. 135.

[2] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение. 1, 4. – М. 1991.

2.3. Этапы духовной жизни

Если человек решает жить с Богом и пользоваться Его помощью, то ему предстоит пройти определенный путь духовного развития. В православной традиции этот путь не формализован, ибо каждый человек неповторим, и потому каждого Бог ведет каким-то особым образом. Однако при самом общем рассмотрении можно выделить некоторую последовательность духовного возрастания человека, которая в той или иной степени подробности изложена в аскетических творениях святых отцов. Все они вполне согласуются между собой. Мы воспользуемся последовательностью, представленной в творениях свт. Феофана Затворника[1] и других святых отцов.

При самом общем взгляде можно выделить два этапа духовного роста человека: **обращение ко Христу** и **следование за Христом**. Каждый этап имеет по три ступени, которые в совокупности образуют лестницу восхождения к Богу.

Обращение ко Христу:

принятие веры
изменение жизни (покаяние)
принятие Крещения

Следование за Христом:

очищение
освящение
просвещение

Рассмотрим последовательно каждую ступень духовной жизни.

Обращение ко Христу

Принятие веры

Обращение человека ко Христу начинается с принятия веры в Воплотившегося и Воскресшего Сына Божия. Вера — это первая ступень духовной жизни и фундамент для дальнейшего духовного восхождения. Господь Иисус Христос принятие или отвержение веры ставит во главу угла нашего спасения: *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16, 16). Обретение веры — это отличительная характеристика данной ступени, и чтобы понять суть происходящего с человеком, необходимо углубиться в понимание слова «вера».

Апостол Павел определяет его так: *Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1). То есть вера как *осуществление*

[1] См.: *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. — М., 1899.

ожидаемого дает исходное основание для деятельности человека, а как *уверенность в невидимом* она формирует убежденность в реальном существовании духовного мира. Апостол объясняет, почему вера так необходима человеку: *Без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает* (Евр. 11, 6).

Однако вера может быть по-разному воспринята людьми и соответственно может иметь несколько качественных состояний.

Вера-уверенность — это вера разума. При такой вере человек признает бытие Бога и духовного мира, но смотрит на это утверждение отчужденно, теоретически и не перестраивает свою жизнь в соответствии с верой. Вера-уверенность — чисто интеллектуальный акт, который существенно не изменяет жизнь человека. Такая вера свойственна многим людям вне Церкви. Через такую веру человек не может обрести спасение, поскольку она подобна вере падших духов: *И бесы веруют, и трепещут* (Иак. 2, 19); бесы не сомневаются, что Бог существует, но такая вера их не спасает.

Вера-доверие — это вера ума и чувства. При наличии такой веры человек не просто признает бытие Бога, но хочет и общаться с Ним. Периодически, особенно в минуты скорби, он открывает Господу свои нужды, а видя Его помощь, благодарит Его. При такой вере возникает сердечная расположенность к Богу. Однако такая вера в Евангелии уподобляется зерну, брошенному на камни или в терние. Она не дает человеку силы противостоять искушениям различного рода, поскольку человек не всецело и не постоянно соотносит свою жизнь и содержание веры.

Вера-верность — это целостная вера души, охватывающая все ее силы, и ум, и чувства, и волю. Такая вера всецело определяет жизнь человека, наполняет его решимостью жить в соответствии с ней. Она становится главной ценностью человека, как сказано в Евангелии, – *сокровищем*, или *жемчужиной* (Мф. 13, 44–45), критерием для принятия решений и совершения поступков, важнейшим основанием мировоззрения. Люди с такой верой в Евангелии уподобляются плодородной земле, приносящей обильный плод (см.: Мф. 13, 8).

Внимательное чтение Ветхого и Нового Заветов однозначно говорит о том, что Бог ждет от человека именно такой веры-верности. В канонических Книгах Ветхого Завета слово *вера* встречается лишь один раз у пророка Аввакума: *Праведный своею верою жив будет* (Авв. 2, 4). Что это значит? Разве ветхозаветные люди не нуждались в вере? Конечно, и им необходима была вера, но верой-уверенностью и верой-доверием они обладали изначально. Им не хватало веры-верности, поэтому весь Ветхий Завет наполнен пророческими призывами именно к верности единому Богу во всем и всегда. Несомненно, что и в Новом Завете, когда Господь Иисус Христос призывает

людей к вере, Он не уговаривает их поверить в существование Бога (такое предположение для людей того времени просто абсурдно), не требует, чтобы они делились с Богом своими переживаниями, но именно явили Ему веру-верность: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16, 24).

У святых отцов встречается описание и еще одного типа веры — **животворящей**. Она возникает в душе человека в результате богоугодной жизни и является благодатным даром от Бога. Такая вера, как сказано в Евангелии (см.: Мф. 17, 20), даже гору может сдвинуть. Свт. Кирилл Иерусалимский говорит: *Слово вера одно по названию своему, впрочем, разделяется на два рода. К первому роду принадлежит вера научающая, когда душа соглашается на что-либо. И она полезна для души, как говорит Господь: «слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит» (Ин. 5, 24) <...> Другой род веры есть тот, который даруется Христом по благодати: «одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений» (1 Кор. 12, 8–9). Итак, эта даруемая Духом Святым по благодати вера есть не только научающая, но и действующая выше сил человеческих. Ибо кто имеет эту веру, скажет горе: «"перейди отсюда туда", и она перейдет» (Мф. 17, 20)*[1]. Это уже не *вера от слышания* (Рим. 10, 17), но вера от жизни в единстве с Богом. О таких верующих св. Иоанн Лествичник писал: *Верующий не тот, кто думает, что Богу все возможно, но кто верует, что получит от Бога все, что просит*[2].

Итак, на первой ступени человеку предстоит глубоко уверовать в Бога, принять Его Слово и учение как руководство к новой жизни.

Изменение жизни (покаяние)

В творениях святых отцов действие подлинной веры часто уподобляется лучу света, который, озаряя человеческую душу, приносит великую радость и утешение. Человек хочет поделиться своим духовным открытием с другими людьми, но они, если сами не испытали подобного, не понимают его и даже пугаются странных изменений в человеке. Однако у просвещающего действия веры есть и другая сторона. В свете веры открывается внутренняя болезнь души, ее поврежденность, грязь греха и множество страстей. Возникает вопрос: как же я раньше так жил? И человек решает изменить свою жизнь по Евангелию.

Это изменение сознания, решимость начать новую жизнь и есть покаяние в самом сущностном смысле этого слова. Такое значение является основным для слова μετάνοια, которое в греческом языке

[1] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 5, 10–11. — М., 1991. С. 68–69.

[2] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 27, 68. — Сергиев Посад, 1908. С. 229.

обозначает не только раскаяние, сожаление о грехах, но прежде всего изменение своей жизни, своего сознания, возвращение к Богу. Вера предшествует покаянию, но дальнейший духовный путь человека представляет собой возрастание в вере и покаянии. Далее эти добродетели развиваются в душе неразрывно и одновременно. Глубокое восприятие веры в Бога требует деятельного изменения жизни, отвержения всего, что препятствует осуществлению веры, — это и есть покаяние. Поэтому Спаситель призывает людей сразу к вере и покаянию: *Покайтесь и веруйте в Евангелие* (Мк. 1, 15).

Принятие Крещения

Человек, даже если он уверовал и решился жить богоугодно, в силу своей греховности не имеет достаточных внутренних сил для исполнения этого доброго намерения. Ему необходима помощь — божественная благодать и рождение свыше (см.: Ин. 3, 3). Поэтому всякому принявшему подлинную веру и вставшему на деятельный путь противления греху предстоит переродиться в таинстве святого Крещения.

В этом таинстве человек очищается от всего греховного, что унаследовано им (первородный грех), и от личных грехов. Эта мысль выражена в кратких словах Символа веры: *Исповедую едино Крещение во оставление грехов.*

Однако расстройство человеческой природы из-за предшествовавшей греховной жизни (смертность, тление естества, немощь ума, грубость чувств, страстность, удобопреклонность воли ко злу и т. д.) полностью не устраняется Крещением. Восстановление поруганного естества происходит постепенно в последующей после Крещения жизни со Христом. Свт. Григорий Палама пишет: *Хотя через божественное Крещение Господь нас и возродил и через благодать Святого Духа запечатлел в день Искупления, однако оставил еще иметь смертное и страстное тело, и хотя Он изгнал начальника зла из душ человеческих, однако допускает ему нападать изо вне, чтобы человек, обновленный согласно Новому Завету, то есть Евангелию Христову, живя в доброделании и покаянии и презирая удовольствия жизни, перенося же страдания и закаляясь в нападениях врага, — уготовал себя в сем веке к вмещению нетления и оных будущих благ, которые будут соответствовать будущему веку*[1]. То есть в таинстве Крещения устраняется сущность первородного греха (рабство диаволу и отчужденность от Бога), но проявления его (поврежденность природы, тление, смертность, страстность и т. д.) остаются как пространство для духовного подвига. Поэтому и говорит свт. Кирилл Иерусалимский: *Крещением притупляется жало смерти*[2] — притупляется,

[1] *Григорий Палама, свт.* Беседа 16//Беседы: В 3 ч. Ч. 1. — М., 1993. С. 169–170.

[2] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 3, 8. — М., 1991. С. 38.

но не устраняется полностью. После купели Крещения, укрепленный благодатью Божией, человек призван явить в течение оставшейся жизни верность Богу и научиться жить с Ним. Исправление этих последствий греха в себе с помощью божественной благодати — видимое свидетельство верности, послушания и любви к Богу. Так постепенно человек преображается в храм Божий: *Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 Кор. 3, 16).

В Крещении человек не только очищается, но и получает благодатные дары Святого Духа, особую возможность личного общения с Богом, воскресает для вечной жизни, рождается от воды и духа для Царствия Божия (см.: Ин. 3, 5).

Свт. Феофан Затворник так раскрывает духовный смысл Крещения: *Зачатый в беззакониях и рожденный во грехах, человек до Крещения носит в себе яд греха, со всею тяготою его последствий. Он состоит в немилости Божией, есть естеством чадо гнева; поврежден, расстроен сам в себе, в соотношении частей и сил и в их направлении преимущественно на размножение греха; подчинен влиянию сатаны, который действует в нем властно по причине живущего в нем греха. Крещение избавляет нас от всех этих зол. Он (человек) изъемлется из-под владычества сатаны, который теперь теряет власть над ним и силу самовольно действовать в нем*[1].

После Крещения человек переходит в новое состояние. Он становится живой клеткой духовного организма Церкви и обретает животворящую связь со Христом. Вступив в Церковь, человек получает возможности для подлинного возрастания в Боге. Начинается новый этап жизни, который можно назвать **следованием за Христом**.

Следование за Христом

Очищение

На этой ступени при сотрудничестве (синергии) с Богом происходит очищение от страстей, восстановление естественного состояния человека. В соответствии с замыслом Божиим воссоздается иерархия человеческой природы.

Основа духовного делания на этой ступени — покаяние в широком смысле этого слова (пост, молитва, смирение, понуждение себя к добродетелям).

Происходит исправление и укрепление воли, которая обретает силы уклоняться от греха и совершать богоугодные поступки. Постепенно сердце очищается от страстей — оно утрачивает сочувствие к объектам страсти и одновременно возникает любовь к противоположным добродетелям. Просвещается и обновляется ум — в нем

[1] *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. — М., 1899. С. 18–19.

не возобновляются представления о страстных предметах, и он обучается видеть духовный смысл во всем происходящем. Очищается тело — оно становится послушным душе, в нем постепенно уменьшается сила действия страстей.

Очищение происходит у всех людей по-разному. Оно может совершаться быстрее или медленнее — в зависимости от верности человека Богу и решимости следовать Его заповедям. Но, как правило, на этом пути люди делают множество ошибок и быстро утрачивают приобретенную чистоту, что вынуждает их проходить путь очищения многократно.

На ступени очищения для людей чрезвычайно важны заповеди Божии, ибо заповеди — это кристаллизованная в словах воля Божия. Поскольку человек в силу своей духовной слепоты еще не способен к полноценному личностному диалогу с Богом, он совершает исполнение воли Божией через строгое следование заповедям, выраженным в учении Евангелия и наставлениях отцов Церкви. По заповедям, как неким ориентирам, устраивается правильная духовная жизнь человека.

Освящение

Человек переходит на ступень освящения, когда, в достаточной степени очистившись, начинает ощущать своим духом и переживать сердцем реальность богообщения. На этой ступени исполнение воли Божией переходит в иное качество. Если ранее человек должен был следовать заповедям, которые были для него внешними предписаниями, то теперь он внутренне ощущает присутствие Божие в своем сердце и учится слышать и исполнять волю Божию, явленную ему в живом личном диалоге с Богом. В этом и заключен смысл ступени освящения — научиться жить в прямом общении с Богом и неуклонно следовать Его воле. Теперь все формальности отходят на второй план, ибо человек учится жить не по букве, но по Духу (см.: Ин. 4, 23). Происходит личное познание Бога и Его действий.

В творениях святых отцов говорится о многочисленных ошибках и падениях, вероятных на этой ступени, когда человек не может отличить призыв Божий от действия бесов и страстей или же боится следовать за Богом в той степени, насколько Бог повелевает, и т. д.

Если же человек движется богоугодно, то на этой ступени благодать просвещает ум человека, сердце смиряется, обретается дар умной молитвы, открываются духовные смыслы явлений как видимого, так и невидимого мира, возникает жажда жить в неразрывной любви с Богом, подвижник стремится к осуществлению добродетелей подобно страстному человеку, стремящемуся к осуществлению греха.

Прп. Никита Стифат говорит об этом состоянии так: *На второй просветительной ступени происходит очищение ума действием божественного огня, рождение слова* (внутреннего. — *В. Л.*) *с высокими помышлениями разума*[1]. Эту же тему раскрывает прп. Никодим Святогорец: *Прекращением телесных наслаждений ум освобождается от чувств, сам подчиняет их себе, возвращаясь к первоначальной своей умной пище, каковая есть чтение Священного Писания и построение добродетелей... Ум старается вернуть телесные чувства к наслаждению умственными наслаждениями, и таким образом чувства понемногу смягчаются. Как тело посредством чувств старалось сделать ум и дух плотью, так теперь ум посредством своих нематериальных наслаждений делает плоть нематериальной и некоторым образом делает ее духом. Так, по Максиму Исповеднику, душа, подвигаясь к Богу, делает свою плоть священною*[2].

Просвещение

По опыту святых отцов, если человек научился не только слышать Бога, но и явил свою любовь и верность Ему неуклонным исполнением Его воли, то он удостаивается взойти на новую духовную ступень — просвещение (созерцание). Здесь уже Бог общается с человеком не как с рабом или наемником, но как с возлюбленным сыном Своим по благодати. Господь открывает подвижнику Себя в той степени, насколько тот может вместить, удостаивает откровений и созерцаний таин Божиих, которые ранее не способны были вместиться в непросвещенный ум и сердце человека.

Здесь открывается подлинное боговедение, созерцаются сущности мира невидимого. Подвижник имеет беспрепятственное общение с Богом, с миром ангелов и святыми. Ему открываются таинственные судьбы Божии, открывается ведение, лежащее за пределами человеческого слова (см.: 1 Кор. 2, 9). Прп. Никита Стифат так говорит об этой ступени: *Конец* (*совершенства*) *— Слово Премудрости, уясняющее все сущее и бывающее, ведение божеских и человеческих вещей и откровение тайн Небесного Царства*[3].

Прп. Исаак Сирин — великий святой, несомненно достигший высших духовных степеней совершенства — указывает на два основных предмета откровений: *У нас два душевных ока, как говорят отцы. Одним оком мы видим тайны Божии, сокрытые в естествах, то есть силу и Премудрость Божию, Его Промышление о нас; подобно сему тем же оком созерцаем и небесные сослужебные нам чины. Другим же оком мы созерцаем славу*

---

[1] *Никита Стифат, прп.* Третья умозрительная глав сотница // Добротолюбие. Т. 5. — М., 1998. С. 162.

[2] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств, ума и сердца. — М., 2000. С. 39–40.

[3] *Никита Стифат, прп.* Третья умозрительная глав сотница // Добротолюбие. Т. 5. — М., 1998. С. 162.

святого естества Божия, когда благоволит Бог ввести нас в духовные таинства[1]. Этот же подвижник указывает, что состояние созерцания отнюдь не конечное на пути совершенствования человека. Есть и более высокие степени, но рассуждать о них сложно и неполезно. Тот, кто достигает их, узнает их суть на опыте.

По учению святых отцов, человек проходит ступени духовного возрастания последовательно, но достижение определенного уровня не гарантирует ему духовно устойчивого состояния. Впасть в грех можно на любой ступени совершенства. Падение денницы — это назидание для всех подвижников на все века. Только после смерти человек переходит, как выражается свт. Игнатий Кавказский, в непадательное состояние. Окончательно оно закрепится за праведниками только после Страшного Суда.

Необходимо сознавать, что описание этой последовательности духовного развития человека не означает, что спасутся лишь те, кто достиг высших ступеней. Господь в Евангелии обозначил условия спасения человека гораздо проще: *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16, 16). Для вечной блаженной жизни с Богом принципиально необходимо перерождение в таинстве Крещения — *если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3, 5) — и Евхаристическое единство с Богом — *если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни* (Ин. 6, 53). Поэтому несомненно, что среди спасенных будет множество людей, которые, несмотря на свои несовершенства, все же добровольно и сознательно понуждали себя к очищению от грехов и богоугодной жизни. Однако столь же несомненно, что и те духовные вершины, которые были достигнуты подвижниками здесь, на земле, окажут влияние на условия их будущего существования в Царстве Божием, как говорит апостол Павел: *Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых* (1 Кор. 15, 41–42).

❒ Вопросы:

1. *В чем принципиальное различие двух главных этапов духовной жизни человека?*
2. *Почему после Крещения духовная жизнь человека требует дальнейших усилий?*
3. *Если человек был крещен в младенчестве, то каким образом он будет проходить указанные ступени?*

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 82. — Сергиев Посад, 1911. С. 390.

О Задание:

Попробуйте определить, на какой духовной ступени вы находитесь. Как вы думаете, согласится ли с такой самооценкой ваш духовник?

2.4. Борьба с грехом

Нет греха непростительного, кроме греха нераскаянного.

Прп. Исаак Сирин

Сила греха

Борьба с грехом — это безбрежная аскетическая тема. В данной главе мы постараемся обозначить лишь основные принципы этой борьбы, которые важно знать для понимания христианского учения о человеке.

Если под грехом понимать только плохой поступок человека, то выражение «борьба с грехом» звучит несколько странно. Кажется достаточным, если человек поймет свою ошибку и решится ее больше не повторять. При чем здесь борьба? Однако из личного опыта всем известно, что отвержение греха, особенно если он стал устойчивой характеристикой личной жизни, не происходит так просто и требует значительных усилий. Это и называется борьбой, но с кем или с чем конкретно?

Употребление слова «борьба» становится более понятным, если в должной степени осознать важную аскетическую истину: всякий грех повреждает связь человека с Богом и усиливает его зависимость от диавола. Грех — это деяние, в результате которого диавол получает определенное право на душу человека. Избавление от греха есть одновременно и освобождение от власти диавола, который этому всячески сопротивляется. Поэтому в творениях святых отцов борьба с грехом и страстями подразумевает борьбу с падшими духами, о чем ясно сказано еще апостолом Павлом: *Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных* (Еф. 6, 12). Человек сам по себе слабее демонов. Поскольку своими естественными силами он не способен противостоять падшим духам, то в борьбе с грехом обречен на духовное поражение, если не воспользуется помощью более могущественного заступника — Бога. Человек не может победить грех человеческими силами, необходима сила Божия — благодать. Все аскетические средства, о которых подробно говорится в православной духовной литературе, имеют целью именно это — укрепить единство

человека с Богом и тем самым отторгнуть его от диавола. Насколько человек преуспеет в этом, настолько он освободится от греха. В этом и состоит победа над грехом.

Тяжесть борьбы с грехом обусловлена не только воздействием падших духов, но и тем, что всякий совершённый грех повреждает человеческую природу, искажает ее так, что она становится все более удобопреклонной к данному греху. Отвержение греха не есть еще полная победа над ним. Необходимо с помощью благодати Божией уврачевать греховную рану и восстановить естество в богоугодном состоянии. Поскольку человек в жизни совершает множество грехов, то в духовном плане он представляет собой тяжелого больного, для лечения которого может не хватить всей его земной жизни. Таким образом, борьба с грехом одновременно означает восстановление и преображение человеческой природы.

Общий подход к аскетике

Каждому человеку дарована от Господа возможность победить любой грех. Нет греха, в котором человек искренне раскаялся и Бог его не простил.

В Священном Писании есть понятие *грех к смерти* (1 Ин. 5, 16), в западной христианской традиции оно представлено в виде учения о семи смертных грехах, лишающих человека спасения: гордыня (superbia), зависть (invidia), обжорство (gula), похоть (luxuria), гнев (ira), жадность (avaritia). В Православии смертный грех понимается иначе. Всякий грех удаляет человека от Бога и порождает смерть (см.: Иак. 1, 15), однако эта смерть станет вечной участью человека только в случае его нераскаянности. В Православии смертным грехом считается не какой-то конкретный проступок, но грех, в котором человек сознательно не кается и не стремится исправиться. На VII Вселенском соборе святые отцы ясно засвидетельствовали: *Грех к смерти есть, когда некие, согрешая, в неисправлении пребывают*[1]. Поэтому всякий человек, вступая на путь борьбы с грехом, должен знать, что какой бы ни была его прошедшая жизнь, с помощью Божией он может стать победителем.

В нехристианских религиозно-философских учениях существуют методы, которые позволяют в некоторой степени своими силами сдерживать проявления греха в природе человека. Это можно рассматривать как положительное явление в дохристианском мире, но такая аскетика не дает главного – реального освобождения от власти диавола и не создает полноценного единства с Богом. Более того, в использовании методов нехристианской аскетики кроется другая

[1] Пятое правило VII Вселенского собора.

серьезная опасность. Человек, преуспевший на таком пути, подвергается опаснейшему искушению. Если он сам совершал подвиги борьбы с грехом, значит, и все заслуги принадлежат ему — как здесь уйти от помысла о своем величии? Утонченное самомнение и гордость — неотъемлемые спутники нехристианской аскетики, ибо заложены в способе прохождения духовной жизни, основанном на принципе самодостаточности человека. Любая попытка развития духовных возможностей человека без Бога толкает его в эту духовную западню — искушение самодовольством и гордостью, что впоследствии перечеркивает все его духовные усилия.

Конечно, и православным подвижникам необходимо преодолевать искушение гордостью, но различие в том, что сам метод христианского подвижничества изначально основан на действии Бога в человеке, поэтому все духовные победы принадлежат Богу. При правильном понимании и прохождении духовного пути нет оснований для самомнения, но, напротив, все расположено к тому, чтобы привести душу в смирение и благодарение Спасителю. Гордость находит повод, только если человек уклоняется от правильного пути, если в его сознании искажается видение истинной цели духовной жизни.

Исходя из сказанного становится понятным общий смысл аскетических средств, применяемых в православной традиции. Все они имеют одну цель — содействовать единению человека с Богом, или, как выражается прп. Серафим Саровский, цель христианской жизни состоит в стяжании Святаго Духа Божия. Насколько человек соединится с Богом, настолько он и освободится от греха.

Принципы борьбы

В общем виде главными средствами в борьбе с грехом являются вера, покаяние и молитва. Вера делает возможным общение человека с Богом, сотрудничество с Ним. Покаяние и происходящее от него смирение дают возможность Богу преображать природу человека, не нарушая его свободы. Молитва — это личный диалог между человеком и Богом, который позволяет совершенствовать личность человека, возводит ее в состояние богосыновства.

Главная сложность борьбы с грехами состоит в том, что человек, даже осознавая их тяжесть, страдая из-за них и отрекаясь от них, не в силах отказаться от приманки-наслаждения, которая **предваряет** всякий грех. Пока человек не осознает, что грех — это не только причина страданий, но и греховное удовольствие, он отказывается лишь от страдательной части, не лишая себя права на удовольствие. В этом случае грех повторяется бесчисленное множество раз. Отрекаясь от греха, должно отказываться и от греховного удовольствия. Это очень важный момент в духовной жизни: *Кто открыл горечь в сладости*

мира, тот просвещен[1]. Человек, бездумно стремясь к сладости греха, неизбежно обрекает себя на страдание.

Общий святоотеческий подход к борьбе с конкретными греховными страстями заключается в том, чтобы:

1) всячески отсекать сами поводы для возникновения страсти и совершения греха;

2) понуждать себя к деланию противоположных добродетелей: *Каждый желающий спастись должен не только не делать зла, но обязан делать и добро, как сказано в псалме: уклонися от зла, и сотвори благо; не сказано только: уклонися от зла, но и: сотвори благо. Например, если кто-нибудь привык обижать, то он должен не только не обижать, но и поступать по правде; если он был блудник, то он должен не только не предаваться блуду, но и быть воздержным; если был гневлив, должен не только не гневаться, но и приобрести кротость; если кто гордился, то он должен не только не гордиться, но и смиряться. И сие-то значит: уклонися от зла, и сотвори благо. Ибо каждая страсть имеет противоположную ей добродетель: гордость — смиренномудрие, сребролюбие — милосердие, блуд — воздержание, малодушие — терпение, гнев — кротость, ненависть — любовь, и, одним словом, каждая страсть, как я сказал, имеет противоположную ей добродетель*[2].

В аскетических творениях святых отцов отмечается, что волевое сопротивление страсти без совершения противоположных добродетелей бесплодно: *Страсти лучше отвращать памятованием добродетелей, нежели сопротивлением*[3]. Человек, который волевым усилием пытается подавить страсти, но не стремится к усвоению противоположных добродетелей, пытается сжать духовную пружину, которая рано или поздно вырывается из-под давления, и тогда происходит духовное падение человека. Энергию страсти необходимо направить в русло противоположной добродетели, тогда страсть постепенно теряет силу и исчезает.

Восемь основных греховных страстей имеют противоположные им добродетели, которые выстраиваются в следующем порядке[4]:

чревоугодие	воздержание
блуд	целомудрие
сребролюбие	нестяжание, милосердие
гнев	кротость
печаль	печаль по Богу, или блаженный плач
уныние	трезвение
тщеславие	смирение
гордость	любовь

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 21. — Сергиев Посад, 1911. С. 90.

[2] *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 12. — Калуга, 1895.

[3] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 56. — М., 1997.

[4] См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.*//Творения. Т. 1. — М., 1993. С. 166–173.

Перечисленные страсти несовместимы с противоположными добродетелями, и это может служить еще одной подсказкой о нашем подлинном духовном состоянии. Если мы можем указать добродетели, которые в наименьшей степени обретаются в нашей душе, то, скорее всего, противоположные страсти более всего и владеют нами.

Основные духовные средства борьбы с каждой страстью

1. Чревоугодие. Эта страсть, по учению прп. Иоанна Лествичника[1], имея естественное основание, развивается от привычки угождать себе, самолюбия, сластолюбия, жестокосердия и утраты страха Божия. Побеждается она сокрушением о своих грехах, памятью о смерти, постом и воздержанием.

Власть человека над своим чревом дает не только телесные, но и духовные плоды: *Когда чрево утесняется, тогда смиряется и сердце; если же оно упокоено пищею, то сердце возносится помыслами*[2]; *Отощавшее чрево приуготовляет к тому, чтобы бодрствовать в молитве, а пресыщенное наводит глубокий сон. Трезвенны мысли при сухоядении, а жизнь роскошная погружает ум в глубину. Молитва постника — воспаряющий орлий птенец, а молитва упивающегося, отягчаемая пресыщением, увлекается вниз. Ум постника — светлая звезда на чистом небе, а ум упивающегося — в затмении среди безлунной ночи. Туман скрывает солнечные лучи, а грубые испарения вкушенных снедей омрачают ум*[3].

2. Блуд. Борьба с этой страстью, по учению прп. Иоанна Лествичника, весьма тяжела и продолжается всю жизнь: *С новоначальными телесные падения случаются обыкновенно от наслаждения снедями; со средними они бывают от высокоумия, и от той же причины, как и с новоначальными; но с приближающимися к совершенству они случаются только от осуждения ближних*[4]. Основные средства против страсти блуда: хранение чувств, особенно зрения и осязания, коленопреклонение, труд, молитва, бдение, воздержание в еде и в других удовольствиях, кротость, послушание, исповедь, но главное среди них — смирение: *Представь Господу немощь своего естества, сознавая во всем свое бессилие, и неощутительным образом получишь дарование целомудрия*[5]. Характер воздействия указанных средств следующий: *Кто телесными трудами и потами ведет брань с сим соперником, тот подобен связавшему врага своего слабым вервием; кто воюет против него воздержанием и бдением, тот подобен обложившему врага своего железными оковами; а кто вооружается*

[1] См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 14, 36.

[2] Там же. Слово 14, 21.

[3] *Нил Синайский, св.* О восьми лукавых духах. О чревоугодии. Гл. 1 // Творения. — М., 2000. С. 121.

[4] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 20.

[5] Там же. Слово 15, 26.

смиренномудрием, безгневием и жаждою, тот подобен убившему своего супостата и скрывшему его в песке. Под именем песка разумей смирение, потому что оно не произращает пажити для страстей, но есть земля и пепел[1].

3. Сребролюбие. Прп. Иоанн Лествичник учит, что появляется эта страсть от самолюбия, сластолюбия и маловерия, а побеждается памятью о смерти, послушанием, нестяжательностью, понуждением себя к милостыне, надеждой на Бога и Его Промысл: *Нестяжание есть отложение земных попечений, беззаботность о жизни, невозбраняемое путешествие, вера заповедям Спасителя; оно чуждо печали. Нестяжательный инок есть владыка над миром, вверивший Богу попечение о себе и верою стяжавший всех своими рабами. Он не будет говорить человеку о своей нужде; а что приходит, то принимает, как от руки Господней <...> Непоколебимая вера отсекает суетные попечения; а память о смерти научает отвергаться и тела*[2].

4. Гнев. Эта страсть, по учению прп. Иоанна Лествичника, возрастает от различных телесных и душевных грехов, но более всего от гордости. Гневу особо содействуют чревообъядение, сребролюбие, блуд и тщеславие. Опасность этой страсти в том, что она за несколько секунд может полностью духовно опустошить человека и сделать его уязвимым для демонов. Авва Дорофей учит: *Раздражение есть дым, который возбуждает и ослабляет сердце. Нужно потушить этот небольшой уголь, чтобы не вышло возмущение. Где нет гнева, там прекращается борьба. Кто удержал гнев, тот удержал демонов*[3].

Средствами против страсти гнева являются послушание, терпение, смиренномудрие, кротость, нестяжательность. *Как твердый и остроугольный камень, сталкиваясь и соударяясь с другими камнями, лишается всей своей угловатости, неровности и шероховатости и делается кругловидным: так и человек вспыльчивый и упорный, обращаясь с другими грубыми людьми, получает одно из двух: или терпением исцеляет язву свою, или отступает и таким образом очевидно познает свою немощь, которая, как в зеркале, явится ему в малодушном его бегстве*[4]. Обращаясь к этой страсти как к личности, прп. Иоанн Лествичник раскрывает ее духовные причины: *Скажи нам, безумная и постыдная страсть, название отца твоего, и именование злой твоей матери, а также имена скверных твоих сынов и дщерей. Объяви нам притом, кто суть ратующие против тебя, и убивающие тебя? — В ответ на это гнев говорит нам: «матерей у меня много, и отец не один. Матери мои суть: тщеславие, сребролюбие, объядение, а иногда и блудная страсть. А отец мой называется надмением. Дщери же мои суть: памятозлобие, ненависть, вражда, самооправдание.*

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 14–15.

[2] Там же. Слово 17, 1, 2, 12.

[3] *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Поучение 2. — Калуга, 1895.

[4] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 8, 10.

Сопротивляющиеся же им враги мои, которые держат меня в узах, безгневие и кротость. Наветник мой называется смиренномудрием; а от кого рождается, спросите у него самого, в свое время»[1].

5. Печаль. В святоотеческих творениях причиной греховной печали чаще всего считается многопопечительность, рассеянная жизнь, сребролюбие, гнев: *Печаль же есть унылость души и бывает следствием гневных помыслов. Раздражительность есть пожелание отмщения, и неуспех в отмщении порождает печаль*[2]. В самом общем виде причиной печали являются неудовлетворенные страсти: *Кто связан печалью, тот побежден страстями, и в обличение своего поражения носит узы, потому что печаль бывает следствием неудачи в плотском пожелании, а пожелание сопрягается со всякою страстью. Кто победил пожелание, тот победил страсть, а кто победил страсти, тем не овладеет печаль*[3].

Важнейшими средствами против нее являются молитва, духовное псалмопение, надежда на Бога, исповедь, активное участие в богослужении и церковных таинствах, а в общем — отсечение страстных пожеланий: *Овладевший страстями овладел и печалью, а побежденный сластолюбием не избежит ее уз... Кто любит мир, тот много будет печалиться. А кто небрежет о том, что в мире, тот всегда будет веселиться*[4].

6. Уныние. Уныние часто происходит от тщеславия и печали, и человек обычно впадает в это состояние по следующим причинам:

1) когда наступает пресыщение прежними удовольствиями (это происходит быстро, ибо человек — существо ограниченное) и не удается найти новый источник наслаждения;

2) когда надолго или, может быть, навсегда человек разлучился с источником удовольствия, тогда все остальные греховные «радости» ему не милы;

3) из-за рассеянной и суетной жизни, которая лишена смысла: *Уныние — от парения ума, а парение ума от праздности, чтения, суетных бесед или от пресыщения чрева*[5];

4) от продолжительных страданий;

5) от страха.

Все святые отцы отмечают, что борьба с этой страстью бывает очень тяжелой: *Из всех восьми предводителей злобы дух уныния есть тягчайший*[6]. Основные средства борьбы с унынием, по учению прп. Нила Синайского, таковы: *От уныния врачует постоянство, делание всякого дела с великою внимательностью и со страхом Божиим.*

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 8, 29.

[2] *Нил Синайский, св.* О восьми лукавых духах. О печали. Гл. 11 // Творения. — М., 2000. С. 127.

[3] Там же. Гл. 12. С. 128.

[4] Там же.

[5] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 55. — Сергиев Посад, 1911.

[6] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 13, 14.

Во всяком деле определи себе меру и не оставляй прежде, нежели кончишь, что назначено, также молись разумно и усиленно, и дух уныния бежит от тебя[1].

7. Тщеславие. По мысли святых отцов, тщеславие — это страсть, которая в полной мере неистребима и может обнаружиться на всех этапах духовной жизни. Более того, при появлении духовных плодов у человека и сила ее нападений возрастает. Она называется духовным вором, потому что похищает все духовное сокровище человека. Происходит она от сластолюбия и самолюбия, а побеждается смирением, памятованием о своих грехах, самоукорением, уединением, бесчестием, отвержением похвал и мирской чести. *Часто Господь исцеляет тщеславных от тщеславия приключающимся бесчестием <...> Не скрывай своих погрешностей с тою мыслию, чтобы не подавать ближнему повода к преткновению; хотя, может быть, и не во всяком случае будет полезно употреблять сей пластырь, но смотря по свойству грехов. Когда мы домогаемся славы, или когда, без искательства с нашей стороны, она приходит к нам от других, или когда покушаемся употреблять некие ухищрения, служащие к тщеславию: тогда вспомним плач свой и помыслим о святом страхе и трепете, с которым мы предстояли Богу в уединенной нашей молитве; и таким образом без сомнения посрамим бесстыдное тщеславие, если, однако, стараемся об истинной молитве. Если же в нас нет этого, то поспешим вспомнить об исходе своем. Если же мы и сего помышления не имеем: то по крайней мере убоимся стыда, следующего за тщеславием, потому что «возносяйся непременно смирится» (Лк. 14, 11) еще и здесь прежде будущего века. Когда хвалители наши, или, лучше сказать, обольстители начнут хвалить нас, тогда поспешим вспомнить множество наших беззаконий; и увидим, что мы поистине недостойны того, что говорят или делают в честь нашу*[2].

8. Гордость. По учению святых отцов, это главная греховная страсть. Все остальные страсти имеют основание в гордости. Она более всех наносит вред человеку, борьба с ней наиболее сложна и продолжается в течение всей земной жизни.

Средства против этой страсти многочисленны:

- всяческое понуждение себя к жертвенной любви;
- смирение перед Богом и Его волей, открытой в Евангелии, в учении Церкви и действиях Промысла Божия, смирение перед людьми;
- самоукорение, то есть осознание своей немощности и память о своих грехах: *От гордости происходит забвение согрешений; а память о них есть ходатай смиренномудрия*[3];

---

[1] *Нил Синайский, св.* О восьми лукавых духах. Об унынии. Гл. 14 // Творения. — М., 2000. С. 130.

[2] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 22, 38, 40–42.

[3] Там же. Слово 23, 28.

- требовательное отношение к себе, особенно в нравственных вопросах, одновременно со снисходительным отношением к ближним и их поступкам;
- безропотное терпение обличений, даже несправедливых;
- молчание, уклонение от празднословия;
- воспоминание и размышления о смерти и Страшном Суде. На таком фоне все гордые устремления человека теряют ценность и смысл;
- молитва;
- покаяние;
- непрестанное памятование, что «я должник у Бога»;
- послушание Богу, Церкви, начальствующим, родителям, ближним;
- уклонение от начальственных должностей;
- чтение о высоких подвигах святых отцов: *Таковым весьма полезно повиновение, жестокое и презренное жительство и чтение о сверхъестественных подвигах святых отцов. Может быть, хотя чрез это сии недугующие получат малую надежду ко спасению*[1].

Обобщая рассуждения о борьбе с гордостью, прп. Иоанн Лествичник делает красивое, образное заключение: *Некогда я уловил сию безумную прелестницу в сердце моем, внесенную в оное на раменах ея матери, тщеславия. Связав обеих узами послушания и бив их мечом смирения, я понуждал их сказать мне, как они вошли в мою душу? Наконец, под ударами, они говорили: мы не имеем ни начала, ни рождения, ибо мы сами начальницы и родительницы всех страстей. Немало ратует против нас сокрушение сердца, рождаемое от повиновения. Быть кому-нибудь подчиненным мы не терпим; посему-то мы, и на небе пожелав начальствовать, отступили оттуда. Кратко сказать: мы родительницы всего противного смиренномудрию; а что ономy споспешествует, то нам сопротивляется. Впрочем, если мы и на небесах явились в такой силе, то куда ты убежишь от лица нашего? Мы весьма часто бываем отброшены назад из-за терпения поруганий, исправления послушания и безгневия, непамятозлобия и служения ближним. Наши исчадия суть падения мужей духовных: гнев, клевета, досада, раздражительность, вопль, хула, лицемерие, ненависть, зависть, прекословие, своенравие, непокорство. Есть только одно, чему мы не имеем силы противиться; будучи сильно тобою биемы, мы и сие тебе скажем: если будешь искренно укорять себя пред Господом, то презришь нас, как паутину. Ты видишь, говорила гордость, что конь, на котором я еду, есть тщеславие; преподобное же смирение и самоукорение посмеются коню и всаднику его, и со сладостью воспоют победную оную песнь: «поим Господеви, славно бо прославися: коня и всадника вверже в море» (Исх. 15, 1), и в бездну смирения*[2].

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 23, 15.
[2] Там же. Слово 23, 38.

Борьба с греховными помыслами

Поскольку греховные страсти развиваются из помыслов, то важнейшей темой святоотеческой аскетики является учение о борьбе с греховными помыслами, или об умном делании, где первоосновой является учение об Иисусовой молитве. Едва ли можно представить в кратком изложении эту поистине необъятную тему, подробно раскрытую в сочинениях прпп. Иоанна Кассиана, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Нила Синайского, Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Григория Синаита и многих других отцов — авторов «Добротолюбия» и иных. К тому же существенное понимание данного учения возможно только в связи с личными духовными усилиями человека.

Здесь же мы ограничимся кратким высказыванием прп. Григория Синаита, где раскрыта суть этого духовного делания: *Из новоначальных никто никогда не отгоняет помыслов, если Бог не отгонит их. Только сильным свойственно бороться с ними, но и они не сами собою отгоняют их, а с Богом воздвигаются на брань с ними как облеченные во всеоружие Его. Ты же, когда приходят помыслы, призывай Господа Иисуса часто и терпеливо, и они отбегут, ибо, не терпя сердечной теплоты, молитвой появляющейся, они, как огнем палимые, отбегают*[1].

❐ Вопросы:

1. *Каковы исходные условия для борьбы с грехом?*
2. *Почему избавиться от грехов сложно?*
3. *С какой греховной страсти необходимо начинать борьбу в первую очередь?*

○ Задания:

1. *Постарайтесь дополнить список духовных средств борьбы с грехами исходя из вашего личного опыта. Выпишите их и покажите преподавателю или своему духовнику.*
2. *На основании изучения дополнительной духовной литературы ответьте, почему Иисусова молитва является важнейшим духовным средством борьбы с греховными помыслами.*

[1] *Григорий Синаит, прп.* Наставление безмолвствующим//Добротолюбие в русском переводе. Т. 5. — М., 1998. С. 236.

2.5. Добродетели

Определить, что такое добродетель (ἀρετή), сложно, и на это еще в древности указывали святые отцы[1]. Их описания добродетели носят самый общий характер. Эта неопределимость связана с тем, что исходным прототипом добродетельной жизни является бытие непознаваемого по сущности Бога, поэтому добродетельная жизнь человека понимается святыми отцами как жизнь в уподоблении Богу. Например, прп. Исаак Сирин пишет: *Делание добродетелей есть хранение заповедей Господних*[2]. Все добродетели в человеке имеют внутреннее единство, и этим объединяющим началом для них является образ Божий, который и проявляется в жизни человека посредством конкретных добродетелей. Исходя из этого можно сказать, что **добродетели — это богоподобные свойства человека, которые деятельно проявляются в его жизни**. Добродетельность по своей сути есть исполнение воли Божией, поэтому прп. Симеон Новый Богослов учит: *Добродетель, собственно, не что иное есть как исполнение воли Божией*[3].

Святые отцы употребляют слово «добродетель» в двух значениях:

1) во внешнем аспекте — добродетель как доброе дело, совершаемое, может быть, и с внутренним понуждением и даже сопротивлением, ради богоугождения (например: подать милостыню, простить обидчика, вытерпеть безропотно искушение и т. п.); это деятельные добродетели;

2) во внутреннем аспекте — добродетель как духовно-нравственное состояние личности, для которой совершение той или иной добродетели стало отличительным свойством; в этом случае название добродетелей становится личной характеристикой человека безотносительно к его конкретным поступкам, ибо данная добродетель свойственна человеку всегда: «он кроткий», «она милостивая» и т. д.

Вот как различает эти значения прп. Григорий Синаит: *Должно называть добрыми делами действия по заповеди, а добродетелями — укоренившиеся навыком добрые расположения*[4]. В Нагорной проповеди Спаситель обещает блаженство тем, кто стяжал добродетель именно как внутреннее свойство души: *Блаженны нищие духом* <...> *блаженны кроткие* <...> *блаженны милостивые* <...> и т. д. (Мф. 5, 3–12).

Внешний и внутренний аспекты добродетели тесно взаимосвязаны. Через внешнее понуждение себя к деланию добродетелей

---

[1] *Люблю я добродетель, однако это не научило меня тому, что такое добродетель и откуда она придет ко мне, который так много любит ее. А неудовлетворенное желание мучит* (*Григорий Богослов, свт.* Слово 9. О человеческой добродетели//Собрание творений: В 2 т. Т. 2. — ТСЛ, 1994. С. 37).

[2] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 34. — Сергиев Посад, 1911. С. 148.

[3] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 4//Творения: В 3 т. Т. 1. — ТСЛ, 1993. С. 47.

[4] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 35//Добротолюбие в русском переводе. Т. 5. — М., 1998. С. 204.

они укореняются в душе и таким образом постепенно становятся ее свойством. Здесь уместна аналогия с постепенным укоренением греховных страстей, которые подобным же образом усваиваются душе. Например, человек, начиная курить, испытывает массу неприятных ощущений и делает это, как правило, под давлением других людей или под натиском некоторых социальных стереотипов. Однако на определенном этапе курение становится укоренившейся страстью, новой внутренней потребностью, и такому человеку уже сложно отказаться от него. Последовательность усвоения добродетелей приблизительно такая же, но движение происходит в противоположном нравственном направлении. Отличие усвоения добродетелей от усвоения пороков в том, что пороки, усваиваясь душе, низводят ее в противоестественное состояние и приближают к смерти, добродетели же возводят душу в естественное состояние, соответствующее замыслу Божию, и тем самым, через усвоение добродетелей, душа восходит к Богу. Поэтому прп. Иоанн Лествичник пишет: *Монах есть тот, кто имеет такой навык к добродетели, какой другие к страстям*[1].

Порой кажется, что поскольку человек был создан добродетельным, то усвоение добродетелей должно даваться ему быстрее и легче, чем укоренение страстей, но опыт показывает противоположное. Ибо изначальная поврежденность человека грехом и удобопреклонность ко злу столь велика, что усвоение добродетелей — это весьма многотрудный путь. Прежде чем усвоиться, стать новыми качествами личности, добродетели должны осуществляться деятельно. В истинной добродетели деятельное проявление и внутреннее состояние человека неразрывны.

Делание добродетелей основано не на эмоциональных порывах, но на духовной рассудительности: *покажите... в добродетели рассудительность* (2 Пет. 1, 5), потому что всякая добродетель — это не цель, но лишь духовное средство приближения человека к Богу. Употребление этих средств всегда должно быть осмыслено и душеполезно. Добродетель несвободная или несознательная добродетелью не является. Исполнение воли Божией становится добродетелью человека при условии, если она: 1) добровольна[2]; 2) делается ради угождения Богу, а не по каким-то иным мотивам. Добродетель, совершенная в личных интересах, утрачивает свою духовную ценность, и не только не помогает приблизиться к Богу, но такой поступок может даже повредить душе человека. Внешняя праведность и лицемерие, которые Господь обличает в фарисеях, — яркий пример извращенного понимания добродетелей, совершаемых не ради богоугождения,

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 23, 25.

[2] Свт. Григорий Нисский: *Добродетель — вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью* (Об устроении человека. Гл. 16. — СПб., 1995. С. 54).

но из тщеславия. Поэтому Господь и предупреждает Своих учеников: *Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное* (Мф. 5, 20).

Естественные и сверхъестественные добродетели

В Евангелии, в Нагорной проповеди Спасителя, проводится четкое различие между языческими и христианскими добродетелями. Языческие, или естественные, добродетели — это те поступки, которые люди совершают в соответствии со своим врожденным стремлением к добру: например, милосердие, благодарность, щедрость, великодушие, снисходительность. Такие поступки свойственны природе людей в силу богообразности каждого человека, и в рамках любой религиозной системы и даже вне ее человек стремится проявить эти качества, при условии, если они искусственно не подавляются религиозной системой или социальной средой.

Однако Господь призывает людей к деланию именно евангельских добродетелей, которые называются еще благодатными, или сверхъестественными. Они несравнимо выше добродетелей естественных, ибо для их осуществления недостаточно человеческих сил, но необходима и божественная помощь. После удара в правую щеку подставлять левую, прощать обиды и не мстить за себя, не требовать долги к возврату, давать больше, чем просят, — если человек с помощью Божией совершает подобное, это возводит его в благодатное обоженное состояние: *Тогда вселится в тебя оная неведомая сила... которую ощутив в себе, многие идут в огонь и не боятся, и, ходя по водам, не колеблются в помысле своем опасением потонуть*[1].

Греческий старец Паисий Афонский передавал рассказ знакомого русского старца Августина. В свое время тот был послушником в одном из монастырей в России, где почти все братия были стариками, и поэтому его послали помогать монастырскому рыбаку. Однажды к реке, где они трудились, пришла дочь рыбака и сказала отцу, чтобы он немедленно шел домой по какому-то срочному делу, сама же осталась помогать послушнику. Однако несчастной овладело диавольское искушение, и она, не сознавая того, что делает, бросилась ему на шею с греховными намерениями. Сначала Антоний — так звали отца Августина в миру — растерялся, потому что все произошло внезапно. Но потом он осенил себя крестом и воскликнул: «Лучше уж мне утонуть, нежели согрешить!» — и бросился с берега в глубокую реку. Так чистый юноша, стремясь сохранить целомудрие,

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 49. — Сергиев Посад, 1911. С. 218.

повторил подвиг прп. Мартиниана (память 13 февраля). «Я бросился в воду вниз головой, – рассказывал старец, – но, сам не зная как, оказался стоящим на воде во весь рост! Даже одежда не намокла!» В тот же момент он ощутил внутреннюю тишину и невыразимую сладость, которые совершенно уничтожили все греховные помыслы и плотское разжжение, возбужденные в нем поначалу от непристойного поведения девицы. Та же, увидев Антония стоящим на поверхности воды и пораженная этим великим чудом, расплакалась, раскаиваясь в своем грехе[1].

Различие между языческими и евангельскими добродетелями хорошо изъясняет свт. Игнатий (Брянчанинов). Он указывает, что естественные добродетели, основанные на действии нашего падшего естества, где смешано добро со злом, всегда осквернены грехом и всегда несовершенны. Формальное исполнение их при непонимании их ущербности может ввергнуть человека в глубочайшую прелесть. Примером таковой стали фарисеи, которые при всей своей естественной праведности воспылали ненавистью к величайшему Праведнику – Христу и осудили Его на смерть.

На примере добродетели милосердия свт. Игнатий раскрывает ее значимость в естественном и благодатном аспекте: *Рассматриваю милосердие, заповеданное Господом: вижу бездну несоглядаемую, вижу высоту, уносящуюся от взоров. Он заповедует нам: «Будите же убо милосерди, якоже и Отец ваш милосерд есть» (Лк. 6, 36). Чтоб исполнить эту заповедь, надобно сделаться столько милосердым, сколько милосерд бесконечно милосердый Господь. «Широка», – Господи, – «заповедь Твоя зело!» (Пс. 118, 96)... Но я, грешник, мрачный грешник, как ни взгляну на себя, всегда вижу смешение добра со злом, доставленное человеческому роду его праотцем... Кажусь я людям милосердым; но с точностью проверив себя, исследовав себя, нахожу в себе одну глупую личину милосердия. Милосердствует во мне тщеславие; милосердствует во мне пристрастие; милосердствует во мне корысть; милосердствует во мне плоть; милосердствует во мне кровь; но чтоб подвигла меня к милосердию заповедь Христова, чистая, святая, – этого я не нахожу в себе. Когда же я, мрачный грешник, опомнюсь на краткое мгновение и пожелаю быть милосердым сообразно заповеди Христовой, то вижу, что должен учинить сердцу моему ужасное насилие. Обличается сердечный недуг мой святою заповедью! Убеждаемый ею, признаю себя, по естеству милосердого, жестокосердым, человеконенавидцем по отношению к Евангелию. Мое сердце согласно быть милосердым по движению крови; но быть милосердым по заповеди Христовой для него – распятие.*

Так видя себя, сличая свое состояние с тем, которое начертано в Евангелии для ученика Христова, нахожу, что мне, имеющему естественное

[1] См.: *Паисий Святогорец.* С болью и любовью о современном человеке // Слова. В 5 т. Т. 1. – М., 2005. С. 264–265. Там же приводятся еще два подобных примера евангельского доброделания из современной жизни.

расположение к милосердию, не должно вверяться этому естественному расположению, должно умерщвлять его. Я обязан принуждать себя к милосердию сообразно заповедям Евангелия, хотя бы это и было сопряжено с насилием сердца, носящего в себе заразу греха, общую всем человекам. Естественное милосердие как произведение плоти и крови не может быть богоугодною добродетелью. Мало этого! Оно враждебно заповедям Евангельским! Для посещения и умерщвления его принесен на землю меч Евангельский. Водимые естественным милосердием пребывают во мраке под влиянием лютого, всезлобного миродержца. Господь, Спаситель мира, во время пребывания Своего на земли, возвещал однажды ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим, там много пострадать, быть убиту и в третий день воскреснуть. Тогда верховный из апостолов, святой Петр, движимый естественным милосердием, начал противоречить Господу. «Милосерд Ты, Господи», — говорил он, — «не имать быти Тебе сие». На это изъявление сострадания, милосердия — естественных, Господь отвечал святому Петру: «иди за мною, сатано, соблазн Ми еси: яко не мыслиши, яже [суть] Божия, но человеческая» (Мф. 16, 22–23). Неужели в устах Богочеловека слово «сатано» было лишь укоризненное? Сохрани Боже допустить такое Богохульство! Этим словом Господь изображает, что мысли и чувствования падшего человека находятся под властью сатаны, хотя по видимому они и кажутся добрыми; действия человека по влечению его сердца сливаются в одно с действиями сатаны. Так повреждено горестным падением естество наше![1]

Далее свт. Игнатий указывает, что хотя евангельские добродетели в полноте для нас недостижимы, однако, понуждая себя к их исполнению, мы приходим к смирению, ибо из своего бессилия познаем и свое истинное состояние, и милосердие Божие. И наоборот, *кто действует по влечению чувств сердечных, от движения крови: тот непременно осуществляет свое «я», видит добро в своих движениях, своих действиях, оживляет собственно себя, стяжевает мало-помалу высокое о себе мнение. Таковой, думая, что преуспевает духовно, преуспевает лишь в лютом падении. Темная прелесть одолевает его душою; чуждый духовного жительства и разума, он погружается глубже и глубже в лжеименный разум и темную прелесть*[2]. Конечно, эти рассуждения святого отца относятся к любой добродетели. Поэтому важно не просто совершить добродетель, но совершить ее в соответствии с Евангелием, по воле Божией. Должно заметить, что эти слова обращены к игумену одного монастыря, который весьма усердствовал в милосердии, поэтому свт. Игнатий счел нужным раскрыть перед ним истинную духовную глубину этой добродетели, чтобы он не впал в самомнение. В другом же письме, обращенном к одной монахине, которая ясно осознавала несовершенство всех

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо XXIII//Творения. Т. 7. – М., 1993. С. 37–38.
[2] Там же.

своих добрых дел, осквернённость их грехом, он преподает несколько иное наставление: *Если вас смущает мысль, что ваша милостыня не вполне чиста, но с примесью своекорыстия, то знайте, что хлебы наши и не могут быть вполне чисты. Добродетели наши должны непременно иметь примесь нечистоты, происходящую от немощей наших. Не должно с души своей, от своего сердца требовать больше, нежели сколько они могут дать. Если потребуете сверх сил, то они обанкротятся, а оброк умеренный могут давать до кончины вашей; довольствуясь им, вы будете совершать себя до смерти и не умрете от голода*[1]. Свт. Игнатий призывает наполнять естественные добродетели евангельским смыслом и тем самым преображать их в добродетели вышеестественные, благодатные. Это в любом случае даст свой плод. Пытаясь совершать евангельские добродетели, познавая на этом пути свою немощь и несовершенство, свою духовную нищету, человек приходит в смирение, которого прежде всего и ждет Господь. Таким образом, даже не стяжав ни одну из евангельских добродетелей в полноте, человек незаметно для самого себя отрешается от своего горделивого «Я» и восходит к Богу.

Итак, когда в святоотеческих творениях говорится, что человек не может сам собою, без помощи благодати, творить добрые дела, то подразумевается добро духовное, заповеданное Евангелием и служащее нашему вечному спасению. Но при этом святые отцы не отвергают мысль, что человек как до обращения, так и по обращении ко Христу способен в той или иной мере исполнять требования естественного нравственного закона совести, творить добро естественное (см.: Рим. 2, 14–15), пользуясь остатком своих умственных и нравственных сил, которые хотя и повреждены, но не уничтожены падением. Это естественное добро все же есть добро, а не зло, и, следовательно, хотя не может служить к спасению, но не служит и к осуждению. Более того, и естественное добро не пропадает в очах Божиих. Человек получает воздаяние за него в земной жизни, как говорит Господь о добрых делах фарисеев: *они уже получают награду свою* (Мф. 6, 2).

Мысли эти излагают православные Восточные Патриархи в своем Послании 1723 года. *Веруем*, — пишут они, — *что человек, падший чрез преступление, уподобился бессловесным скотам, то есть помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным и, следовательно, не человеком: но он имеет ту природу, с которою сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла. А что человек по природе может делать добро, на это указывает и Господь, когда говорит, что язычники любят любящих их, и весьма часто учит апостол Павел (см.: Рим. 1, 19), и в других местах, где говорит, что «языцы, не имуще закона, естеством*

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо XXI. С. 30.

законная творят» (Рим. 2, 14). Отсюда очевидно, что сделанное человеком добро не может быть грехом: ибо добро не может быть злом. Будучи естественным, оно делает человека только душевным, а не духовным, и одно без веры не содействует ко спасению, однако же не служит и к осуждению: ибо добро, как добро, не может быть причиною зла. В возрожденных же благодатию оно, будучи усиливаемо благодатию, делается совершенным и соделывает человека достойным спасения. Хотя человек, прежде возрождения, может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро: но чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), – для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни во Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию[1].

Взаимосвязь добродетелей

Во множестве добродетелей имеется внутренняя цельность и связь: *Все добродетели хороши, но надобно, чтобы они имели и голову, и ноги, подобно телу; и как телу нельзя быть без головы и ног, так и им. Ноги добродетели — смиренномудрие; а глава — любовь. Совокупность добродетелей можно еще уподобить колонне, которой основанием служит смиренномудрие и верхом (капителью) любовь, которая есть Престол Божий. Под любовью находится благоутробие, сострадание, милостивость, щедродательность, незлобие, великодушие, благотворительность и человеколюбие, которые вместе с нею делают человека богом по благодати. Окрест же смиренномудрия стоят послушание, терпение, признание человеческой немощи, благодарение Богу за все, все почитая благодеянием, коим Он благодетельствует нам <...> А произвольная нищета, пост, обуздание гнева и языка и всякой другой бессловесной похоти состоят под игом правды*[2].

Кратко скажем о важнейших добродетелях.

Вера (πίστις). По слову апостола, это — источник добродетелей (см.: 2 Пет. 1, 5). Она позволяет человеку вступить в диалог с Богом и восстановить первоначальное единство с Ним. О возможных качественных состояниях веры уже было сказано в разделе «Этапы духовной жизни».

Покаяние (μετάνοια). Эта добродетель делает человека способным к духовному преображению. Без покаяния спасение невозможно. О смысле покаяния и внутренней его связи с верой также сказано в разделе «Этапы духовной жизни».

---

[1] Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере. Чл. 14. Цит. по: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Репринт. – ТСЛ, 1995.

[2] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 22//Творения: В 3 т. Т. 1. – ТСЛ, 1993. С. 206–208.

Послушание (ὑπακοή) — великая добродетель, посредством которой человек учится жить по воле Бога и в единстве с Ним. Попрание этой добродетели стало причиной грехопадения людей и источником трагедии всего человечества. Восстановление в человечестве истинного послушания, прежде всего в лице Господа нашего Иисуса Христа, вернуло людям благословение Божие и стало основой воссоздания мира. Эта добродетель относится к основополагающим, именно с нее начинается духовный путь человека. Суть добродетели послушания заключается в беспрекословном исполнении воли Божией. Поскольку только Бог есть абсолютное Благо, то Его святая воля есть истинное благо для всех существ. Поэтому исполнение Его воли и есть делание добра, а истинное послушание есть добродетель по сути, ибо посредством ее осуществляется благая воля Божия. Для совершения добродетели послушания верующему человеку постоянно приходится решать два вопроса: «Какова воля Божия?» и «Как ее осуществить?» Кратко остановимся на них.

В первозданном состоянии люди могли беспрепятственно общаться с Богом, поэтому Его святая воля всегда была известна Адаму и Еве из непосредственного личного общения с Ним. Но грехопадение разорвало прямую связь человека с Богом. Ум, сердце, чувства человека помрачились, и ныне люди уже не могут знать волю Божию непосредственно. С одной стороны, это весьма печально, ибо человек теперь, даже имея благие желания, обречен на духовные ошибки, но, с другой стороны, в этом явлена и милость Божия, ибо падший человек крайне своеволен, горд, неуступчив, не способен к беспрекословному исполнению Его воли, и потому его неведение воли Божией частично смягчает вину за совершенные грехи и дает шанс к покаянию: *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).

Однако и после грехопадения человек не всецело изолирован от Бога и имеет возможность в некоторой степени знать Его волю. Для верующего человека на начальном этапе духовной жизни основными средствами познания воли Божией являются:

1) Священное Писание и Священное Предание Церкви;

2) духовная жизнь в лоне Церкви под руководством опытных пастырей;

3) личная совесть человека.

Рассмотрим каждый источник отдельно.

Священное Предание Церкви, как уже отмечалось ранее, есть общезначимый опыт жизни в Боге, хранимый и передаваемый Церковью из поколения в поколение. Священное Предание включает в себя и Священное Писание, и святоотеческие творения, и жития

святых, и каноны Церкви, и порядок богослужения, и многое другое. Безусловно, в этом ряду главнейшим источником для познания воли Божией является Священное Писание, и прежде всего Четвероевангелие, прямо передающее нам слова и заповеди Господа Иисуса Христа. В остальных формах Священного Предания явлено, как эти заповеди исполнялись людьми в разные времена, в разных условиях, какие трудности встречались на этом пути и как они преодолевались. То есть здесь мы уже имеем практические приложения слов Евангелия. Для верующего человека очень важен весь церковный опыт, но этот опыт недейственен до той поры, пока человек не попытается лично осуществить его в своей жизни. Священное Предание есть некое кристаллизованное богопознание, которое еще необходимо растворить в своей душе человеку. То есть само по себе теоретическое усвоение Предания не дает знания воли Божией в конкретный жизненный момент, не дает и способности осуществить ее. Необходимо глубоко и лично воспринять церковный опыт, преодолеть барьер между теорией и практикой.

Для преодоления этого барьера и необходимы опытные пастыри Церкви, которые помогут человеку воспринять Священное Предание и научат осуществлять его в личной жизни. С этой целью им дана и благодать священства, и силы знать волю Божию, насколько это необходимо для духовного руководства. Это не значит, что все пастыри обладают даром прозорливости и являются духоносными старцами, и тем не менее в области духовного руководства все священники имеют благодатные возможности для возведения людей к Богу. Разумеется, разные пастыри в неодинаковой степени могут использовать эти возможности и церковный опыт.

Однако не всегда под рукой может оказаться нужное поучение святого отца, не всегда рядом опытный духовник. Господь и это предусмотрел и дал каждому человеку особый дар, голос совести — некий внутренний духовный компас, который всегда подсказывает, в чем мы уклоняемся от Бога. Этот Божий дар имеют абсолютно все люди. Но как компас можно расстроить с помощью посторонних предметов, так и совесть человеческая может исказиться, а то и совсем умолкнуть от греховной жизни и постоянного самооправдания. Однако в полной мере совесть неуничтожима и возрождается через глубокое и искреннее покаяние. В силу наличия этого указателя воли Божией ни один человек не может быть оправдан в своем грехе, даже если живет вдали от Церкви и не слышал Евангелия. Об этом говорит апостол Павел: *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).

Важно отметить, что совесть не открывает волю Божию, но сигнализирует об уклонении от нее. Поэтому без знания заповедей Божиих, без благодатной жизни в Церкви под водительством ее пастырей руководство только совестью похоже на одиночное путешествие в дремучем лесу с компасом, но без карты, да и компас тот не всегда точен... Так что полагаться на одну совесть верующему человеку недопустимо: необходимо пользоваться всей совокупностью возможных средств познания воли Божией.

Воздержание (ἐγκράτεια) — одна из необходимых ступеней в последовательности добродетелей, перечисляемых апостолом (см.: 2 Пет. 1, 5–7). Это удовлетворение потребностей человеческой природы (как телесных, так и душевных) только в рамках естественной необходимости. Критерием здесь может служить качество личной молитвы, отражающее как недостаточное, так и излишнее воздержание. Из-за недостатка воздержания наступает охлаждение к молитвенному деланию, а из-за воздержания чрезмерного — бессилие («хочу молиться, но не могу»). Хотя следует знать, что бессилие может наступить и по другим причинам — из-за многопопечительности (суетности) и уныния.

Терпение (ὑπομονή). Эта добродетель, как учит апостол Павел, рождает *опытность* (Рим. 5, 3–5), а апостол Иаков добавляет: *С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка. Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему* (Иак. 1, 2–5). Через терпение у человека зарождаются более совершенные добродетели: кротость, смирение, любовь. Терпение с благодарением достаточны для спасения души, как сказал Господь: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21, 19).

Кротость (πρᾳότης). О сути этой добродетели прекрасно говорит прп. Иоанн Лествичник: *Кротость есть недвижимое устроение души, в бесчестии и в чести пребывающее одинаковым... Признак крайней кротости состоит в том, чтобы и в присутствии раздражающего сохранять тишину сердечную и залог любви к нему*[1].

Смирение (ταπεινοφροσύνη). Смирение относится к высшим христианским добродетелям и, по мысли святых отцов, рождается от покаяния, терпения и послушания[2]. В рассуждении об этой добродетели опять предоставим слово прп. Иоанну Лествичнику, который раскрывает ее суть, собрав святоотеческий и свой личный опыт воедино: *Один сказал, что смирение есть всегдашнее забвение своих исправле-*

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 8, 3.
[2] См.: Там же. Слово 4, 71.

ний. Другой сказал: смирение состоит в том, чтобы считать себя последнейшим и грешнейшим всех. Иной говорил, что смирение есть сознание умом своей немощи и бессилия. Иной говорил, что признак смирения состоит в том, чтобы в случае оскорбления предварять ближнего примирением и разрушать оным пребывающую вражду. Иной говорил, что смирение есть познание благодати и милосердия Божия. Другой же говорил, что смирение есть чувство сокрушенной души и отречение от своей воли. Все сие выслушав, и с великою точностью и вниманием рассмотрев и сообразив, не мог я слухом познать блаженное чувство смирения; и потому, будучи последним из всех как пес, собрав крупицы, падавшие со стола мудрых и блаженных мужей, то есть слова их уст, определяя добродетель оную, говорю так: смиренномудрие есть безымянная благодать души, имя которой тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство; Божие именование; ибо Господь говорит: научитеся не от ангела, не от человека, не от книги, но от Мене, то есть от Моего в вас вселения и осияния и действия, яко кроток есмь и смирен сердцем и помыслами, и образом мыслей, и обрящете покой душам вашим от браней, и облегчение от искусительных помыслов (ср.: Мф. 11, 29)[1].

Эта добродетель в людях может быть различной: *Иное есть смирение кающихся, исполненное сетования; иное зазрение совести еще согрешающих; и иное — блаженное и богатое смирение, которое особенным Божиим действием вселяется в совершенных. Не станем усиливаться объяснить словами сие третье смирение; ибо труд наш будет суетен. Признак же второго состоит в совершенном терпении бесчестий*[2].

Истинное смирение порождает смиренномудрие — благодатный дар рассудительности в Духе Святом. Возможно и ложное смирение, которое проявляется в виде смиреннословия — разновидности тщеславия, цель которого — показать себя смиренным перед другими людьми: *Не тот показывает смиренномудрие, кто охуждает сам себя (ибо кто не стерпит поношения от себя самого?); но тот, кто, будучи укорен другим, не уменьшает к нему любви*[3].

Любовь (ἀγάπη) — это высшая христианская добродетель, которая является совокупностью всех добродетелей и подлинным свидетельством богоугодной жизни человека. Заповедь любви — это суть христианства, по слову Спасителя: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 13, 34, 35).

Сущность любви и ее значимость для верующего человека прекрасно раскрывает апостол Павел: *Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий.*

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 25, 3–4.

[2] Там же. Слово 5, 29.

[3] Там же. Слово 22, 17.

Если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится <...> А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше (1 Кор. 13, 1–8, 13). Добродетель любви произрастает из смирения, и далее они действуют уже неразлучно: *Священная двоица — любовь и смирение; первая возносит, а последнее вознесенных поддерживает и не дает им падать*[1]. Св. Иоанн Лествичник поясняет отличительные особенности любви: *Любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того люди могут достигнуть; по действию своему она есть упоение души; а по свойству источник веры, бездна долготерпения, море смирения*[2].

Кроме смирения святыми отцами указывается и иной корень для произрастания цветка божественной любви — страх Господень: *Любовь к Богу возбуждает в человеке любовь к деланию добродетелей, а через это он увлекается в благотворение. Духовное ведение по природе своей позднее делания добродетелей. Тому же и другому предшествуют страх и любовь. И опять: любви предшествует страх. Всякий, кто не стыдясь говорит, что можно приобрести последние без делания первых (то есть ведение и делание добродетелей без любви и страха), несомненно, полагает первое основание погибели для души своей*[3].

Любовь как высшую добродетель недопустимо путать с любовным чувством — влюбленностью. К влюбленности и любовным чувствам способны все люди от рождения. Более того, это чувство вполне соединимо с греховной страстью и в таком соединении может достигать трагического накала в жизни человека, но это не имеет никакого отношения к христианской добродетели любви. Вот как учит о любви к ближнему свт. Игнатий (Брянчанинов): *Оказывай любовь и услугу ближним ради Бога, а не по сердечному чувству, влечению, избранию, тем менее пристрастию, — и очистится от нечистоты служение твое, — будет жертвою, благоприятною Богу*[4]. Любовь чувственная нечиста, к ней часто примешивается страсть блуда, ибо все люди осквернены грехом. Чиста лишь любовь божественная, которая ниспосылается подвижникам свыше как дар, освящающий всего человека.

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 25, 37.

[2] Там же. Слово 30, 7.

[3] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 5. – СПб., 1911. С. 26.

[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо XXIII//Творения. Т. 7. — М., 1993. С. 39.

Существует и множество иных христианских добродетелей, которые иногда разделяются на высшие и начальные. К начальным относятся вера, покаяние, терпение, кротость, надежда, послушание, воздержание, милосердие, молитва, целомудрие и др. Высшими добродетелями, которые предполагают наличие в человеке начальных, являются: непрестанная молитва, смирение, любовь, бесстрастие, дар духовного рассуждения и др. Это разделение достаточно условно. Часто святые отцы каждую добродетель истолковывали в универсальном значении. Например, прп. Иоанн Лествичник пишет: *Целомудрие есть всеобъемлющее название всех добродетелей*[1].

Возрастание добродетелей в душе конкретного человека – это великая тайна, ведомая только Богу. У каждого это происходит по-своему, но обязательно с помощью благодати Божией, ибо истинная добродетель – это дар Святого Духа, как говорит апостол Павел: *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона* (Гал. 5, 22–23).

❐ Вопросы:

1. *Что есть добродетель в православном понимании?*
2. *Как сочетаются внешние добрые дела и внутреннее преображение человека?*
3. *Каковы условия и признаки истинной добродетели?*
4. *В чем различие естественных и сверхъестественных добродетелей?*

○ Задания:

1. *Приведите примеры добродетелей из Священного Писания и житий святых.*
2. *Найдите в святоотеческих творениях конкретные советы по усвоению указанных добродетелей.*

2.6. Молитва

Устроение твое покажет молитва.
Прп. Иоанн Лествичник

Понятие о молитве

Молитва, будучи одной из добродетелей, занимает особое место в духовной жизни христианина. Как говорит свт. Феофан Затворник, *молитва есть вместилище, или поприще всей духовной жизни, или самая*

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 15, 4.

духовная жизнь в движении и действии[1], поэтому ей необходимо уделить особое внимание.

Молитва в самом простом понимании – это беседа человека с Богом. Человек в силу своей богообразности имеет постоянную потребность в общении со своим Небесным Отцом. Если эта потребность не удовлетворена, то он никогда не избавится от глубокой внутренней тоски и чувства нереализованности. Молитва – важнейшее средство общения и единения с Богом, как говорит прп. Иоанн Лествичник: *Молитва по качеству своему есть пребывание и соединение человека с Богом*[2].

В молитве человек обращается к Богу словами, а Бог отвечает Своими действиями в душе человека и в окружающем мире. Как средство единения с Богом молитва доступна каждому человеку без исключения. Иные добродетели делают человека способным вступить в единство с Богом, молитва же реализует эту возможность. *Добродетели,* – пишет свт. Григорий Палама, – *поскольку они уподобляются добродетелям Божиим, делают человека способным воспринимать божественное, но еще не соединяют с ним. Однако сила молитвы действует священным образом, и тем самым действенно возвышает человека и соединяет его с божественным, таким образом, молитва есть связь словесных тварей с Богом. Конечно, это происходит лишь тогда, когда молитва горячим жжением, выжигающим страсти, поднимается выше действия страстей и разнообразных помыслов*[3].

Молитва – это всегда диалог, а диалог возможен только между личностями. Сам факт молитвы как основы духовной жизни свидетельствует о важнейших богословских истинах, что Бог и человек суть личности, а христианство – это личностная религия. Союз личностей Бога и человека, образуемый в молитве, позволяет божественной благодати войти в ум и сердце человека и преобразить их.

Высший уровень межличностного диалога – любовь, потому и высшая форма молитвы – молитва любви. В этом случае благодать Божия и природа человека образуют таинственное единство тварного естества с нетварным.

Условия молитвы

Если человек намерен разговаривать с Богом, то он должен верить в Него. Вера – это важнейшее основание молитвы: *Вера – крыло молитвы; не имея сего крыла, молитва моя опять в недро мое возвратится*[4].

Для правильной молитвы необходимо предельное сосредоточение внимания на смысле произносимых слов, как выражается

---

[1] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. – М., 1891. С. 393.

[2] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 28, 1.

[3] Цит. по: *Херувим Карамбелас, архим.* Герасим Менайас // Образ современных святогорцев. СТСЛ. 2009.

[4] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 27, 68.

прп. Иоанн Лествичник: *Старайся всегда возвращать к себе уклоняющуюся твою мысль, или, лучше сказать, заключай ее в словах молитвы. Если она, по младенчеству твоему, утомится и впадет в развлечение, то опять введи ее в слова молитвы; ибо непостоянство свойственно нашему уму. Но Тот, Кто силен все утвердить, может и уму нашему дать постоянство*[1].

Внимательная молитва оказывает благодатное действие на сердце. Для этого необходима определенная предварительная подготовка человека. Она кратко описана в первых строках любого православного молитвослова перед утренним правилом[2].

Скажем о подготовке подробнее. Для правильной молитвы необходимо:

• сокрушение сердечное, смирение, осознание своей греховности, немощи: такому человеку Бог всегда готов прийти на помощь, ибо Он Сам говорит: *Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию* (Мф. 9, 13); гордость и самодовольство не совместимы с молитвой;

• искреннее прощение всех обид: *Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой* (Мф. 5, 23–24);

• благодарность Богу за все происходящее в жизни, не только радостное, но и скорбное;

• отсечение всех суетных забот на время молитвы, возложение всех переживаний на Бога, сказавшего: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6, 33).

Недопустимо в молитве использовать фантазию, мечтательность, чтобы чувственно представлять себе Бога, ангелов и святых. Такая молитва становится идолопоклонством и отвергается Богом: *Ум, предстоя внимательной молитвой перед невидимым Богом, должен быть и сам невидим, как образ невидимого Божества: то есть ум не должен представлять ни в себе, ни из себя, ни перед собой никакого вида, должен быть совершенно безвидным. Иначе: ум должен быть вполне чужд мечтания, сколько бы ни казалось это мечтание непорочным и святым <...> Мечтательность в молитве еще вреднее рассеянности. Рассеянность делает молитву бесплодной, а мечтательность служит причиной плодов ложных: самообольщения и так называемой святыми отцами бесовской прелести. Изображения предметов видимого мира и сочиняемые мечтательностью изображения мира невидимого, напечатлеваясь и замедляя в уме, соделывают его как бы вещественным,*

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 28, 17.

[2] *Востав от сна, прежде всякого другого дела, стань благоговейно, представляя себя пред Всевидящим Богом, и, совершая крестное знамение, произнеси: Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, Аминь. Затем немного подожди, пока все чувства твои не придут в тишину и мысли твои не оставят все земное, и тогда произноси следующие молитвы, без поспешности и со вниманием сердечным: Боже, милостив буди мне грешному...*

переводят из божественной страны духа и истины в страну вещества и лжи. В этой стране сердце начинает сочувствовать уму не духовным чувством покаяния и смирения, а чувством плотским, чувством кровным и нервным, безвременным и беспорядочным чувством наслаждения, столько не свойственного грешникам, чувством неправильным и ложным мнимой любви к Богу. Такое состояние есть состояние самообольщения. Если человек укоснит в нем, то являющиеся ему образы получают чрезвычайную живость и привлекательность. Сердце при явлении их начинает разгорячаться и наслаждаться беззаконно, или, по определению Священного Писания, прелюбодействовать. Ум признает такое состояние благодатным, божественным: тогда — близок переход к явной прелести бесовской, при которой человек теряет самовластие, делается игралищем и посмешищем лукавого духа. От мечтательной молитвы, приводящей человека в это состояние, с гневом отвращается Бог. И сбывается над молящимся такой молитвой приговор Писания: «молитва его да будет в грех» (Пс. 108, 7)[1].

Понуждение себя к вниманию на молитве не следует связывать с воздействием на эмоциональную сферу. Не нужно искусственно драматизировать свое моление, выдавливать из себя слезы или радость. *Во время молитвы не ищи восторгов, не приводи в движение твоих нервов, не горячи крови. Напротив — содержи сердце в глубоком спокойствии, в которое оно приводится чувством покаяния: вещественный огонь, огонь естества падшего, отвергается Богом. Сердце твое нуждается в очищении плачем покаяния и молитвой покаяния; когда же оно очистится, тогда Сам Бог ниспослет в него Свой всесвятый духовный огонь*[2].

Всякое искреннее обращение человека Бог слышит и принимает. Однако это не значит, что обязательно исполняет. Если мудрые родители далеко не всегда исполняют желания своих любимых детей, то тем более любящий всех Бог хотя и слышит просьбы человеческие, исполняет только те, которые принесут пользу. *Если просишь чего у Бога и Он медлит услышать тебя вскоре, не печалься, потому что ты не премудрее Бога. Бывает же сие с тобою или потому, что недостоин ты получить просимое, или потому, что пути сердца твоего не соответственны, но противны прошениям твоим, или потому, что не пришел ты еще в меру, чтобы принять дарование, которого просишь. Ибо не должно нам прежде времени касаться великих мер, чтобы дарование Божие от скорости приятия оного не сделалось бесполезным, потому что легко полученное скоро и утрачивается; все же, приобретенное с болезнью сердечною, и хранится с осторожностью*[3].

---

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Дух молитвы новоначального. 23, 27 //Творения. Т. 2. — М., 1993.

[2] Там же. 24.

[3] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 5. — Сергиев Посад, 1911. С. 27.

Степени молитвы

В молитвенном делании человек проходит определенные ступени, которые подробно рассмотрены в святоотеческих творениях. Эти описания при наличии частных расхождений очень похожи, поэтому мы приведем лишь одно из них, изложенное в творениях великого молитвенника и знатока святоотеческого духовного наследия свт. Феофана Затворника.

Первая степень — молитва **словесная**. *Это молитва телесная: более в чтении, стоянии, поклонах. Внимание отбегает, сердце не чувствует, охоты нет: тут терпение, труд, пот. Несмотря, однако же, на то, положи пределы и делай молитву. Это делательная молитва.*

Вторая степень — молитва **умная**. *Это молитва внимательная: ум привыкает собираться в час молитвы и всю ее проговорит с сознанием, без расхищения. Внимание сраствоpяется со словом писаным и говорит как свое.*

Третья степень — молитва **сердечная**. *Это молитва чувства: от внимания согревается сердце, и что там в мысли, то здесь становится чувством. Там слово сокрушенное, а здесь сокрушение; там — прошение, а здесь чувство нужды и потребности. Кто перешел к чувству, тот без слов молится, ибо Бог есть Бог сердца... При сем чтение может прекратиться, равно как и мышление, а пусть только будет пребывание в чувстве с известными молитвенными знаками.*

Четвертая степень — молитва **благодатная**. *Это молитва духовная. Она есть дар Духа Божия, молящегося за нас, — последняя степень молитвы постигаемой*[1].

Типы молитв

По способу выражения в православной традиции различают молитву внутреннюю и внешнюю. **Внешняя** молитва состоит в произнесении слов и понуждении тела к стоянию, коленопреклонениям, поклонам и т. д. **Внутренняя** молитва — это скрытая в сердце человека беседа с Богом. *Если во время молитвенного предстояния мы не одни, то употребим образ внутренней молитвы. Если же не присутствуют служители похвал, то ко внутренней молитве присоединим и внешний образ моления; ибо в несовершенных ум часто сообразуется с телом*[2]. На определенном этапе духовной жизни внутренняя молитва становится независимой от внешних условий и действий. Иисусова молитва (*Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго* или ее сокращенные варианты, вплоть до *Господи, помилуй*), непрестанно произносимая

[1] *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. — М., 1899. С. 242.

[2] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 28, 23.

подвижником в своем сердце, будучи по сути глубочайшим молитвенным деланием, в видимом плане может никак не выражаться. Более того, подвижник может в это время трудиться, разговаривать, есть и даже спать. Внутренняя молитва – это плод правильного прохождения молитвы внешней. Первого без второго не бывает.

Типы молитв по содержанию: прошение, покаяние, благодарение и славословие.

Прошение – это молитва, в которой человек просит у Бога нечто конкретное, в чем он испытывает крайнюю необходимость в данный момент своей земной жизни (здоровье, разрешение трудностей на работе, в семье или в личной жизни и т. д.). Поскольку человек есть существо тварное и ограниченное, то такая молитва – неотъемлемый спутник его жизни. Однако эта молитва хотя и принимается Богом, но считается святыми отцами несовершенной, ибо в ней человек пытается использовать Бога в корыстных целях. Об ущербности такой молитвы замечательно говорит прп. Исаак Сирин: *Кто у царя домогается маловажного, тот унижает его честь. Приноси Богу прошения свои сообразно с Его славою, чтобы возвеличилось пред Ним достоинство твое и возрадовался Он о тебе. Если кто попросит у царя немного навоза, то не только сам себя обесчестит маловажностью своей просьбы, как показавший тем великое невежество, но и царю своею просьбою нанесет оскорбление. Так поступает и тот, кто в молитвах своих у Бога просит земных благ... Не проси у Бога того, что Сам Он без прошения дает нам по Своему промышлению, и дает не только Своим и возлюбленным, но и тем, которые чужды ведения о Нем... Сын у отца своего не просит уже хлеба, но домогается наибольшего и высшего в дому отца своего. Ибо по немощи только ума человеческого Господь заповедал просить ежедневного хлеба. Но смотри, что заповедано тем, которые совершенны ведением и здравы душою. Им сказано: не пекитесь о пище или одежде; потому что если Бог печется о бессловесных животных, о птицах и о тварях неодушевленных, то кольми паче попечется о вас: «ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам» (Мф. 6, 33)*[1]. Однако и просительную молитву Бог не отвергает и, если это полезно человеку, исполняет.

Покаянная молитва – это молитва о прощении грехов. Она совершеннее просительной, ибо приводит человека в правильное духовное состояние, восстанавливает его отношения с Богом, очищает от грехов. Она есть основа молитвенного делания человека до смерти: *Хотя бы ты взошел на всю лестницу добродетелей, однако и тогда молись о прощении грехов, слыша, что св. Павел говорит о грешниках: «от нихже первый есмь аз» (1 Тим. 1, 15)*[2].

---

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 5. – Сергиев Посад, 1911. С. 26–27.

[2] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 28, 13.

Благодарение — это молитва, в которой человек благодарит Бога за все полученные блага. Такая молитва очень важна, ибо позволяет человеку во всем происходящем увидеть любящую заботу Небесного Отца. Главное священнодействие Церкви — таинство Благодарения (Евхаристия). Однако если подобная молитва произносится без покаяния и смирения, то человек может возгордиться, косвенно приписывая себе особое право на получение Божиих благодеяний, как это описано в притче о мытаре и фарисее, где фарисей молился благодарственной молитвой так: *Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что́ приобретаю* (Лк. 18, 11–12).

Славословие — это высшая форма молитвы, в которой непрестанно пребывают ангелы и к которой призваны все люди в будущей вечной жизни. Большинство православных молитв заканчиваются славословием Богу, чтобы человек уже здесь, на земле, научился совершать то, к чему он призван в вечности. Славословие есть высшая форма словесного выражения благодарности и любви. Бог по Своей природе не нуждается в славословии от Своих созданий, от этого ничего не меняется в Его бытии. Но как родители радуются, слыша слова любви и благодарности от своих детей, так и Он принимает славословие Своих созданий, дабы воздать им Своей любовью, благодатью и совершенством. Любовь жаждет общения, и в будущей жизни оно будет славословием божественной любви.

Структура молитв

Православные молитвы имеют определенную структуру, включающую большинство или все типы молитвенных обращений к Богу. Чаще всего текст молитв выстроен в следующем порядке: 1) обращение к Богу, 2) благодарение Бога за Его благодеяния, 3) покаяние за содеянные грехи, исповедание своей немощи, 4) прошение, 5) славословие Бога. Это самая полная форма, но могут быть и сокращенные варианты, где также сохраняется указанная структурная взаимосвязь: *Прежде всего, изобразим на хартии нашего моления искреннее благодарение Богу; потом исповедание грехов и сокрушение души в чувстве; после сего да представляем Царю всяческих наши прошения. Сей образ молитвы есть самый лучший, как одному из братий от ангела Господня было показано*[1].

Когда ученики Господа Иисуса Христа попросили научить их молитве, то Он дал им молитву, начинающуюся со слов *Отче наш...* С тех пор она стала главным примером для всех православных молитв.

Молитва, как выражаются святые отцы, — это искусство из искусств и наука из наук. Обучению молитве посвящены многие тома

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 28, 7.

святоотеческих творений, но лучшее усвоение молитвы достигается при непосредственном руководстве опытного духовного наставника, который сам владеет в необходимой мере этой духовной наукой и может преподать ее другим.

Молитва и медитация

Молитва и медитация – принципиально различные духовные средства. Молитва, как уже было сказано, – это межличностный диалог. Она образует реальную благодатную связь человека с Богом через личное общение.

Медитация – это иное духовное средство, которое предназначено для развития созерцательных свойств ума путем сосредоточения внимания человека, его сознания и воли на определенном объекте. Объектом медитации может быть все что угодно: абстрактные идеи, предметы в комнате, смысл слов, органы тела и т. д. Даже если объектом медитации является Бог или слова из Священного Писания, то такая медитация все равно не становится молитвой. В этом случае Бог остается отчужденным объектом созерцания и диалог не происходит, человек не соединяется с Богом.

В молитве через личное общение человек раскрывается перед Богом и становится способным для преображения, сам предоставляет себя Богу для Его благотворного воздействия. В медитации человек без диалога путем концентрации внимания пребывает замкнутым на себя существом, что легко может стать основанием для развития самомнения и гордости. Поэтому в православной аскетике духовная жизнь основана именно на молитве. Размышление над словами Священного Писания, осмысление истории спасения человечества, память о смерти и т. п. в определенном смысле могут быть названы медитацией (святые отцы употребляли для этого термин «богомыслие»), но эти духовные средства имеют вспомогательный характер и предназначены для содействия молитве.

❐ Вопросы:

1. *Что такое молитва?*
2. *Каковы основные условия правильной молитвы?*
3. *Какие виды молитвы существуют?*

○ Задания:

1. *Опишите известные вам ошибки при молитве.*
2. *Найдите в святоотеческих аскетических творениях другие описания степеней молитвы и сравните с учением свт. Феофана Затворника.*

2.7. За порогом телесной смерти

Некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает? Но он сказал ему в ответ: господин! оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом, — не принесет ли плода; если же нет, то в следующий [год] срубишь ее.

Лк. 13, 6–9

Смерть и бессмертие

Священное Писание прямо говорит, что Бог сотворил человека для бессмертия, почему и удостоил его Своего образа: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего* (Прем. 2, 23). Идея бессмертия человека выражена в седьмом, одиннадцатом и двенадцатом членах Символа веры. Однако смерть для человека — возможное состояние, которое осуществляется, если он сознательно и добровольно отвергает источник жизни — Бога. В жизни людей эта возможность, к сожалению, стала реальностью: *Завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его* (Прем. 2, 24).

Обличая ересь пелагиан, Церковь устами святых отцов и в Постановлениях Соборов ясно засвидетельствовала, что первозданный Адам, если бы не преступил заповедь Божию, то никогда бы не умер. Однако смертность была изначально возможным состоянием человека, и оно актуализировалось именно из-за прародительского греха. До грехопадения можно было говорить о смертности человеческого естества, но это не означало неизбежности человеческой смерти. О том, как бессмертие и смертность соотносились в жизни первозданных людей, свт. Афанасий Великий учит так: *Человек как сотворенный из ничего по природе смертен; но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление, и пребыл бы нетленным, как говорит Премудрость: «хранением законов утверждение нерастления» (Прем. 6, 19)*[1]. Свт. Афанасий четко указал причины, по которым Адама можно называть одновременно и смертным, и бессмертным: человек смертен, потому что смертно и тленно его тварное естество, сотворенное из ничего; однако человек и бессмертен, но уже не по естеству, а потому что при сотворении

[1] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. — М., 1994. С. 196.

он приобщен к Логосу и тем самым к бессмертию. Такие рассуждения в сочинениях свт. Афанасия занимают важное место: ...(люди. – *В. Л.*) *по природе были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми; по причине соприсущего им Слова, не приблизилось бы к ним естественное тление*[1].

В христианстве бессмертие душ и духов понимается как дар милости Божией, и Бог имеет возможность лишить их этого дара, однако сам по себе тварный дух по собственной воле не может самоуничтожиться.

После Воскресения Господа Иисуса Христа мир изменился. Церковь воспевает Христа Спасителя как победителя смерти и ада, но при этом люди, в том числе и крещеные, продолжают умирать, и души некоторых все равно оказываются в аду. Как это понимать? В чем состоит победа Христа над смертью и адом?

Уже говорилось о необходимости различать смерть духовную и телесную[2]. Они взаимосвязаны: духовная смерть есть причина телесной гибели человека. Всеобщность смерти духовной стала причиной неотвратимости телесной смерти и ада для всех людей. Христос, придя в мир и пострадав за грехи всего человечества, побеждает смерть в ее основании – Он уничтожает разрыв между душой и Богом, то есть смерть духовную. Он восстанавливает единство человечества с Богом и тем самым уничтожает вечную смерть для душ человеческих. После Воскресения Господа духовная смерть уже уничтожена для всех, кто имеет единство со Христом, а телесная смерть побеждена в том смысле, что она уже не становится переходом в ад, но стала временным переходным состоянием, необходимым для преображения телесного состава человека. Телесная смерть побеждена будущим воскресением из мертвых всего человечества, которое стало возможным именно благодаря Воскресению Господа Иисуса Христа. Таким образом, духовная смерть и ад утратили свою всеобщность и неотвратимость и теперь не могут овладеть людьми, если те имеют единство со Спасителем, телесная же смерть стала подготовительной ступенью для жизни вечной.

Телесная смерть

В Священном Писании телесная смерть понимается как переход человека из одного состояния в другое, из одной формы бытия в другую. Апостол Петр говорит: *Скоро должен оставить храмину мою* (2 Пет. 1, 14), а в следующем стихе он называет свою смерть

[1] *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова // Творения: В 4 т. Репринт. Т. 1. – М., 1994. С. 197.

[2] См. настоящее издание. Ч. II. Гл. 2.3.

отшествием. Примерно в тех же словах говорит о телесной смерти и апостол Павел: *Когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах* (2 Кор. 5, 1), или *имею желание разрешиться и быть со Христом* (Флп. 1, 23), или *время моего отшествия настало* (2 Тим. 4, 6).

В Священном Писании прямо указывается на продолжение существования души за порогом смерти. Возможно умертвить тело человека, но душа при этом не уничтожается: *Не бойтесь убивающих тело, душй же не могущих убить* (Мф. 10, 28). Душа бессмертна, поэтому Господь учит: *Бог же не есть [Бог] мертвых, но живых, ибо у Него все живы* (Лк. 20, 38). Священное Писание и опыт Церкви ясно свидетельствуют о том, что после смерти душа сохраняет не только жизнь, но и сознание. Это особенно убедительно изложено в известной евангельской притче о богатом и Лазаре (см.: Лк. 16, 19–31). Таким образом опровергается мнение, что душа человека умирает вместе с его телом и воскреснет вместе с ним лишь в день Страшного Суда.

Выйдя из тела, душа начинает свой путь в мир духов, а тело предается тлению. С этими изменениями природы человека связана церковная традиция совершать особые моления об усопшем в третий, девятый и сороковой день. В Триоди Постной сказано, что *третины убо творим, яко в третий день человек вида изменяется. Девятины яко тогда все растйчется здание, храниму сердцу единому. Четыредесятины же, яко и самое сердце тогда погибает*[1]. Церковь стремится облегчить переход души в духовный мир и поддержать ее благодатью молитв и таинств, особенно до частного суда, который обычно совершается над душой в сороковой день после смерти.

Частный суд

Частным судом называется испытание, которое проходит душа каждого человека после телесной смерти. В Новом Завете сказано: *Человекам положено однажды умереть, а потом суд* (Евр. 9, 27). Косвенным свидетельством о частном суде после телесной смерти является также притча о богаче и Лазаре (см.: Лк. 16, 19–31).

Когда говорят о земном суде, то обычно имеют в виду некоторый юридический процесс, который предполагает исследование правоты или виновности подсудимого и произнесение над ним приговора. Этот образ используется в Церковном Предании и для описания частного суда за гробом, но необходимо понимать условность подобного изображения. Этот образ передает лишь идею ответственности

[1] Перевод: *В третий день совершаем поминовение, потому что в третий день вид человека изменяется. В девятый день поминаем, ибо тогда разрушается телесное здание, сохраняется только одно сердце. В сороковой же день поминаем, ибо разлагается и самое сердце* (Триодь Постная. Синаксарий субботы мясопустной. – М., 2000. Л. 22 об.).

и воздаяния, реализуемую в потустороннем мире. В реальности никаких юридических разбирательств не происходит. Ибо Бог уже знает все, и частный суд необходим самой душе для осознания своего нравственного состояния, чтобы человек понимал взаимосвязь между его поступками и последующим состоянием блаженства или страданий.

На основании евангельских притчей о безумном богаче (см.: Лк. 12, 16–21), о богаче и Лазаре (см.: Лк. 16, 19–31) и церковных свидетельств можно говорить, что в частном суде над душой принимают участие ангелы и бесы.

В Предании Церкви особое место занимает учение о посмертных мытарствах души, которое подробно излагается в «Слове о исходе души» свт. Кирилла Александрийского: *При разлучении души нашей с телом предстанут пред нами, с одной стороны, воинства и силы небесные, с другой — власти тьмы, злые миродержатели, воздушные мытареначальники, истязатели и обличители наших дел... Узрев их, душа возмутится, содрогнется, вострепещет и в смятении и в ужасе будет искать себе защиты у ангелов Божиих; но и будучи принята святыми ангелами, и под кровом их протекая воздушное пространство и возносясь на высоту, она встретит различные мытарства (как бы некие заставы, или таможни, на которых изыскиваются пошлины), которые будут преграждать ей путь в Царство, будут останавливать и удерживать ее стремление к нему. На каждом из этих мытарств потребуется отчет в особенных грехах. Первое мытарство — грехов, совершенных посредством уст и языка... К ним присоединяются и грехи чревобесия: блудодеяние, пьянство, безмерный смех, нечистые и непристойные целования, блудные песни. Вопреки им святые ангелы, которые некогда наставляли и руководили душу в добре, обнаруживают то, что она говорила доброго устами и языком; указывают на молитвы, благодарения, пение псалмов и духовных песней, чтение Писаний, словом, выставляют все то, что мы устами и языком принесли в благоугождение Богу. Второе мытарство духов лести и прелести — грехов зрения. На нем бесы износят то, чем страстно поражалось наше зрение, что приглядно казалось для глаз, и влекут к себе пристрастных к непристойному взиранию, к непотребному любопытству и к необузданному воззрению. Третье мытарство — грехов слуха. Все, что льстиво раздражает наш слух и страстно услаждает нас, к чему пристрастны были любители слушать, бесы принимают и хранят до Суда. Четвертое мытарство стражников над прелестью обоняния; все, что служит к страстному услаждению чувства обоняния; как то: благовонные экстракты из растений и цветов, так называемые духи, масти, обыкновенно употребляемые на прельщение блудными женщинами, — все это содержится стражниками этого мытарства. Пятое мытарство — всех беззаконий и мерзких дел, учиненных посредством рук. К дальнейшим мытарствам относятся прочие грехи, как то: злоба, ненависть, зависть, тщеславие и гордость... Кратко сказать, каждая страсть души, всякий грех подобным образом будут иметь*

своих мытарей и истязателей... При этом будут присутствовать и божественные силы, и сонмы нечистых духов; и как первые будут представлять добродетели души, так последние — обличать ее грехи, учиненные словом или делом, мыслию или намерением. Между тем душа, находясь среди них, будет в страхе и трепете волноваться мыслями, пока наконец по своим поступкам, делам и словам, или, быв осуждена, заключится в оковы, или, быв оправдана, освободится, ибо всякий связывается узами собственных грехов[1].

Подобные повествования есть в творениях многих святых отцов, например, прпп. Ефрема Сирина[2], Макария Египетского[3], свт. Иоанна Златоуста[4] и других. Еще больше таких рассказов в житиях святых. Наибольшую известность учение о мытарствах получило посредством жития св. Василия Нового, где описываются посмертные мытарства души его ученицы блж. Феодоры. Здесь дается наиболее подробное и красочное описание посмертных испытаний человеческой души. В некоторых деталях эти описания в церковной письменности различаются, но главная идея — что душе предстоит держать ответ за содеянные грехи пред лицом как благих ангелов, так и бесов — выражена с предельной цельностью.

Как относиться к этим повествованиям, как воспринимать те образы, которые в них содержатся? Когда прп. Макарий Египетский, недоумевая, вопросил об этом Бога, ему явился ангел и сказал: *Земные вещи принимай за самое слабое изображение небесных*[5], то есть все телесные и земные описания, которые содержатся в повествованиях о посмертном состоянии души, нужно понимать в духовном смысле, как образы, указывающие на идеи, но не трактовать их буквально. Несомненно, что страдания, страх, милость, встреча с падшими духами и благими ангелами — это реальность, но «реалистические» описания данных событий суть лишь образы, приспособленные к ограниченным возможностям нашего сознания. В таком понимании учение о мытарствах имеет твердые основания в Священном Предании Православной Церкви и не подлежит сомнению.

Воздаяние после частного суда

После частного суда душа умершего попадает в определенное место духовного пространства, которое соответствует ее нравственному

---

[1] *Кирилл Александрийский, свт.* Слово о исходе души // Христианское чтение. 1841. Ч. 1. С. 202–207.

[2] См.: *Ефрем Сирин, прп.* Слово 104 (на почивших о Христе) // Творения. Т. 3. — М., 1994. С. 236–250.

[3] См.: *Макарий Великий, прп.* Беседа 22 // Духовные беседы. Репринт. — СТСЛ. 1994.

[4] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Беседа 53, 5 // Творения: В 12 т. Т. 7. Кн. 2. — СПб., 1898. С. 551–552.

[5] Цит. по: *Макарий Московский, митр.* Православно-догматическое богословие. — СПб., 1883. Т. 2. С. 538.

состоянию. В церковной традиции в самом общем виде говорится о двух разных состояниях — праведников и грешников, которым соответствуют два места, обычно называемые рай и ад. В Послании Восточных Патриархов о Православной вере сказано: *Веруем, что души умерших блаженствуют или мучаются по делам своим. Разлучившись с телом, они тотчас переходят или к радости, или к печали и скорби; впрочем, не чувствуют ни совершенного блаженства, ни совершенного мучения, ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общем воскресении, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно*[1]. Иначе говоря, и страдания, и блаженство, которые человек может получить после частного суда, носят предварительный характер, потому что полное воздаяние совершится только после восстановления полноты и целостности его природы. Поскольку человек — существо, состоящее из души и тела, то и полноту воздаяния он может воспринять, только когда его душа соединится с телом: *Всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить* [*соответственно тому*], *что́ он делал, **живя в теле**, доброе или худое* (2 Кор. 5, 10). Отсюда становится понятным, почему воскресение мертвых является необходимым событием в истории тварного мира.

Состояние душ праведников после частного суда

В Священном Писании место пребывания праведников после частного суда называется различно: раем (см.: Лк. 23, 43; 2 Кор. 12, 4), Царством Небесным (см.: Мф. 8, 11, и др.), Царством Божиим (см.: Мф. 6, 33; 1 Кор. 15, 50), домом Отца (см.: Ин. 14, 2), вышним (горним) Иерусалимом (см.: Гал. 4, 26), небесами (см.: Лк. 12, 33–34) и т. д. Какое бы название ни употреблялось, смысл их один — это место блаженства. Поскольку душа невещественна, то и источником блаженства для нее не может быть что-либо материальное (пища, одежда, украшения, жилище и т. д.). Высшее счастье для души — жить в единстве и любви с Богом, то есть источником блаженства для души является Сам Бог, и в местах блаженства душа обретает возможность этого неизреченного наслаждения. Об этом прямо говорит Господь Иисус Христос и Своим ученикам: *Приду опять и возьму вас к Себе* (Ин. 14, 3), и благоразумному разбойнику: *Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю* (Лк. 23, 43), и в первосвященнической молитве: *Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою* (Ин. 17, 24); также и апостол Павел говорит: *Имею желание разрешиться и быть со Христом* (Флп. 1, 23).

[1] Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере. Чл. 18. Цит. по: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Репринт. — ТСЛ, 1995. С. 166–168.

Это состояние праведников в Священном Писании рассматривается как итог и увенчание добродетельной жизни, например: *Готовится мне венец правды* (2 Тим. 4, 8). Они пребывают в славе Божией (см.: Откр. 4, 4; 6, 9–11; 7, 9), то есть в благодати и любви Отца, Сына и Святого Духа.

Участь праведных есть состояние покоя, успокоения от трудов: *Они успокоятся от трудов своих* (Откр. 14, 13), то есть уже не будут нуждаться в чем-либо, не будет необходимости обеспечивать себя чем-либо. Апостол Павел сравнивает этот покой с покоем Бога в седьмой день: *Ибо, кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих* (Евр. 4, 10). Но покой Божий по окончании дел творения не есть состояние бездействия, потому что Бог и после этого непрестанно промышляет о всем мире. Так и состояние праведников не есть состояние праздного ожидания, бездеятельности или некое подобие сна — это состояние деятельное, которое предполагает молитву, личностное общение и познание Бога, то есть дальнейшее духовное совершенствование. О познании в будущем веке апостол говорит: *Теперь знаю я отчасти, а тогда познáю, подобно как я познан* (1 Кор. 13, 12).

Состояние праведных предполагает их общение не только с Богом, но и между собой, как учит Господь: *Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном* (Мф. 8, 11). Усопшие узнают друг друга, как узнали друг друга богач, Лазарь и Авраам (см.: Лк. 16, 19–31). Они будут общаться и с ангелами (см.: Евр. 12, 22–24). Общение святых друг с другом и с ангелами также будет источником блаженства праведников: *До общаго воскресения, дадеся святым друг друга познавати и свеселитися*[1], но эта радость несравнима с блаженством общения с Богом.

Состояние душ грешников после частного суда

Место пребывания душ грешников после частного суда чаще всего называется в Священном Писании *адом* (Лк. 16, 23; Деян. 2, 31) (греч. ᾅδις и евр. *шеол* буквально означает «место, лишенное света»); а также *преисподними местами земли* (Еф. 4, 9); *преисподней* (Флп. 2, 10); *тьмой внешней* (Мф. 22, 13; 25, 30), *темницей духов* (1 Пет. 3, 19).

В этих местах грешные души претерпевают страдания, с которыми не может сравниться ничто на земле. В различных церковных текстах эти страдания описываются через разные образы, но общая идея во всех случаях остается неизменной — человек лишается главного и подлинного источника блаженства — Бога. В Евангелии Господь

[1] Триодь Постная. Синаксарий субботы мясопустной. — М., 2000. Л. 22.

говорит нераскаянным грешникам: *Отойдите от Меня, делающие беззаконие* (Мф. 7, 23). *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин. 1, 5), поэтому лишение богообщения есть погружение во *тьму* (Мф. 22, 13; 25, 30). Грешники в отличие от праведников не имеют покоя в своих страданиях: *Червь их не умирает и огонь не угасает* (Мк. 9, 44). Существует несколько вариантов толкования этой фразы, но в самом распространенном понимании *червь*, изъедающий душу, — это угрызения совести, которые уже невозможно загладить покаянием, а *огонь* — это мука от неудовлетворенных страстей, которые укоренились в душе, но не могут быть насыщены даже в малой степени.

Апостол Павел говорит об этом состоянии: *Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое* (Рим. 2, 9). Скорбь и теснота усиливаются ведением о блаженном состоянии праведников, сознанием невозможности выйти из места мучения, ибо *утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут* (Лк. 16, 26). Это различие в состояниях между праведниками и грешниками при невозможности по своей воле перейти из одного состояния в другое было уже в ветхозаветном шеоле. Хотя в шеоле пребывали и праведники, и нечестивые[1], тем не менее находились они в различных состояниях. После сошествия Христа во ад праведники были выведены Им из шеола (см.: 1 Пет. 3, 18–20).

Возможно, что в аду имеют некоторое общение между собой и грешные души. Например, у пророка Исаии (см.: Ис. 14, 9–10) говорится о сошествии во ад царя вавилонского, где его узнали. Аналогичное повествование имеется у пророка Иезекииля — сошествие во ад царя ассирийского и царя египетского (см.: Иез. 31, 16–17; 32, 21). Похожее повествование есть и в житии прп. Макария Египетского, где душа умершего жреца сообщила св. Макарию, что некоторым утешением грешных душ является возможность видеть друг друга сквозь адское пламя. Если это общение и возможно, оно не способно быть источником блаженства, ибо это общение без Бога, а значит, оно не может изменить состояние страждущей души.

По мысли святых отцов, страдания в загробном мире различны и соответствуют усвоенным на земле греховным наклонностям людей. Свт. Марк Эфесский перечисляет возможные страдания душ грешников в аду: *То ли это стыд и угрызение совести, то ли раскаяние, то ли заключение и мрак, то ли страх и неизвестность будущего, или же это только лишение созерцания Бога — соответственно прегрешениям, совершенным ими*[2].

---

[1] См. настоящее издание. Ч. II. Гл. 4.1.

[2] Цит. по: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. — М., 1994. С. 124.

Молитвы Церкви за усопших

Согласно учению Церкви состояние души после частного суда не окончательное — это лишь предвкушение будущего блаженства или мучений. Следовательно, возможно изменение участи тех, кто умер в покаянии, хотя и не принес достойных плодов духовной жизни. Православная Церковь с древнейших времен верует, что Божественная Литургия, молитва, милостыня, различные духовные подвиги — например, посты и добрые дела, которые совершаются ради усопших, ослабляют страдания находящихся в аду, а возможно, даже *исхищают от уз ада их души*[1] и *вспомоществуют им в достижении блаженного воскресения*[2].

Изменение загробного состояния возможно, если душа усопшего принадлежит Телу Христову — Церкви. И хотя сами души уже не могут освободиться, изменение их участи возможно по молитвам Церкви, так как Господь говорит: *И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю* (Ин. 14, 13); *И всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите* (Мф. 21, 22).

Молитвенное поминовение усопших имело место уже в ветхозаветные времена: в Писании говорится об обряде преломления хлеба на гробах в память об умершем (см.: Втор. 26, 14). В Книге пророка Варуха содержится молитва о прощении грехов усопших: *Господи Вседержителю, Боже Израиля! услышь молитву умерших Израиля и сынов их, согрешивших пред Тобою... Не вспоминай неправд отцов наших* (Вар. 3, 4–5). Праведный Иуда Маккавей молился о своих погибших воинах, присвоивших вещи, посвященные идолам, так: *Да будет совершенно изглажен содеянный грех* (2 Мак. 12, 42). Затем по его распоряжению было собрано двести тысяч драхм серебра, которые были отправлены в Иерусалим, чтобы священник храма *принес за умерших умилостивительную жертву, да разрешатся от греха* (2 Мак. 12, 45).

В Новом Завете о молитвах за усопших прямо не говорится, что можно объяснить ранним становлением канона Нового Завета, когда большинство апостолов были живы и актуальность заупокойных молитв была не столь очевидной. Вообще, молитвенный строй Церкви в этот период еще только формировался, и странно было бы искать в Священном Писании прямые предписания для всех церковных священнодействий. Церковное учение о заупокойных молитвах вполне согласуется с Евангелием, ибо Христос имеет *ключи ада и смерти* (Откр. 1, 18). Он же говорит о возможности отпущения грехов в будущей жизни: *Если же кто скажет на Духа Святого, не простится*

---

[1] Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ч. 1, вопр. 64 // Цит. по: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Репринт. — ТСЛ, 1995. С. 49.

[2] *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис... — М., 2006. С. 86.

ему ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12, 32) — значит, есть и такие грехи, которые могут быть изглажены после смерти.

Молитвы об усопших содержатся во всех древнейших чинопоследованиях Литургии, дошедших до нас, и имеют широкое обоснование в святоотеческих творениях, в житиях святых и другой духовной литературе.

Умершие члены Церкви лично уже не в состоянии изменить свою участь, но в силу любви ближних и единства Церкви такое изменение возможно. Любовь связывает души, даже разделенные порогом смерти, поэтому живущие на земле члены Церкви способны вымаливать усопших в меру своей любви и духовного подвига, воспринятого ради души усопшего человека. Пример действенности такой любви имеется в Евангелии, когда друзья расслабленного человека принесли его к ногам Иисуса, *и Он, видя веру их, сказал человеку тому: прощаются тебе грехи твои* (Лк. 5, 20). Не вера расслабленного, а именно вера и любовь ближних стала основанием для его спасения. Подобное происходит и с душами умерших. Молитвы за умерших являются выражением нашей любви и веры. Притом они важны не только для самих умерших, но и для живых. Св. Иоанн Дамаскин говорит: *Всякий подвизающийся о спасении ближнего сперва получает пользу сам, потом приносит оную ближнему, ибо не неправосуден Бог, чтобы забыть дела*[1].

В возможности изменения загробной участи усопших нас также убеждает то, что помимо частного суда будет еще и Суд всеобщий. Если бы состояние душ после смерти изменить было невозможно, то всеобщий Суд был бы излишним.

В аду у души сохраняется личностное сознание, свобода, чувство, память, способность выбирать и мыслить. Душа хотя и помрачена грехом, не утрачивает своей богообразности. Однако в природном отношении она оказывается скованной и бессильной. Она попадает в страшное рабство, под власть сатаны и падших духов, которые получили свое право над такой душой еще во время ее земной жизни из-за множества содеянных грехов. У такой души уже нет возможности реализовать свои намерения, даже благие. Земная жизнь как период самоопределения и духовного созревания закончилась, человека как целостности уже нет: тело принадлежит земному миру, а душа перешла в мир духов, поэтому нет уже возможности самостоятельно преобразиться через личное покаяние. В этом случае может помочь только Церковь, которая своим благодатным воздействием охватывает и преображает весь тварный мир. Она призвана восстановить и преобразить мир в Царство Божие. Может она восстановить и человека, но для этого должна существовать духовная связь души

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово в субботу мясопустную об усопших в вере // Церковные ведомости. 1898, первое полугодие. С. 177–182.

с Церковью — благодатная связь любви и молитвы, через которую душа может освободиться от тяжести посмертных страданий.

Загробная участь младенцев

В Церковном Предании ясно говорится об участи крещеных младенцев: *Все младенцы, умершие после Крещения, несомненно получат спасение по силе смерти Иисуса Христа. Ибо если они чисты от греха, как от общего, потому что очищаются божественным Крещением, так и от своего собственного, ибо, как дети, не имеют еще своего произвола и потому не грешат; то, без всякого сомнения, они спасаются*[1]. Никто и никогда не сомневался в том, что крещеные младенцы наследуют Царство Небесное. Существует мнение, что умершие в младенчестве сподобляются особой, наивысшей степени блаженства, но эта мысль не имеет оснований в святоотеческом учении и является ошибочной. Блаженство умерших младенцев, естественно, меньше, чем то, которого достигают люди через свободное самоопределение и личный подвиг. Младенцы безгрешны, но в большинстве своем они еще не реализовали должным образом свой благодатный дар Крещения. Они не приумножили (хотя и по не зависящим от них причинам) те таланты, которые обрели, поэтому едва ли они достигают высших ступеней святости.

Относительно участи некрещеных младенцев существуют различные мнения. Наиболее точно Церковное мнение по этому вопросу выражает свт. Григорий Богослов: *Иные даже не имеют возможности принять дары Крещения или по малолетству, или по какому-либо не зависящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются благодати. Последние не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя не запечатлены, однако же и не худы, и больше сами потерпели, нежели сделали вреда, ибо не всякий, недостойный наказания, достоин уже и чести*[2]. Свт. Григорий предполагает, что души умерших некрещеных младенцев находятся в духовном состоянии, которое отлично как от состояния осуждения, так и от состояния блаженства. Они избавлены от страданий, но и не получают полноты вечных благ. Эта мысль имеет общецерковное подтверждение в богослужебных текстах: *Ведати подобает*, — говорится в Триоди Постной, — *яко младенцы непросвещеннии* (то есть некрещеные) *ниже в пищу*[3], *ниже в геенну пойдут*[4].

---

[1] Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере. Чл. 16 // Цит. по: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Репринт. — ТСЛ, 1995. С. 175–176.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 40. На святое Крещение // Собрание творений: В 2 т. Т. 2. — ТСЛ, 1994. С. 558.

[3] Имеется в виду «пища райская» — наслаждение раем.

[4] Триодь Постная. Синаксарий субботы мясопустной. — М., 2000. Л. 22 об.

Смысл телесной смерти человека после Воскресения Христа

Смерть человека — это великая тайна. Никто из людей не знает, как душа соединена и взаимодействует с телом, никто не знает, как она отделяется и покидает его. В церковной письменности есть ряд описаний этого события, но образность таких рассказов нельзя понимать буквально. Они выражают лишь общий смысл и значение происходящего.

День смерти не случаен для человека и определяется волей Божией. В этом дне есть особый духовный смысл. Земная жизнь дается людям, чтобы они нравственно самоопределились и преобразились под действием благодати, приложив и свои усилия так, чтобы стать достойными вечной жизни с Богом. Если человек в этом отношении созрел, достиг возможных для него степеней духовного роста, то и наступает физическая смерть, и его душа переводится в иной мир. Если же человек окончательно, необратимо самоопределился против Бога и все возможности для покаяния исчерпаны, то и в этом случае приходит смерть, потому что его дальнейшее существование на земле уже не имеет смысла. Эта мысль выражена в евангельской притче о бесплодной смоковнице (см.: Лк. 13, 6–9), о богаче и Лазаре (см.: Лк. 16, 19–31). Прп. Антоний Великий раскрывает эту же идею на примере эмбрионального развития человека: *Телу, когда оно совершенно разовьется во чреве, необходимо родиться; так и душе, когда она достигнет положенного Богом предела ее жизни в теле, необходимо выйти из тела... Как тело, вышедшее из материей утробы несовершеннным, не может жить; так и душа, исшедшая из тела, не достигнув боговидения через доброе житие, спастись или быть в общении с Богом не может*[1].

Впрочем, не только состояние духовной самоопределенности и зрелости влияет на дату смерти. Апостол Павел задолго до своей мученической кончины желал и был готов умереть и взойти на небо ко Христу, но необходимость апостольского служения на земле отодвигала день его смерти: *Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти* [*доставляет*] *плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас. И я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере* (Флп. 1, 21–25). Поэтому многочисленные попытки убить апостола Павла не достигали цели; избавлен он был и от других опасностей: *От Иудеев пять раз дано мне было по сорока* [*ударов*] *без одного; три раза меня били палками, однажды камнями побивали,*

[1] *Антоний Великий, прп.* Наставления о доброй нравственности. Гл. 114, 116 // Добротолюбие. Т. 1. — М., 1998. С. 71.

три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине [морской]; много раз [был] в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями (2 Кор. 11, 24–26). Таким образом, определением Промысла земная жизнь человека может продлеваться, хотя душа его уже готова вступить в мир иной. Поэтому причина смерти каждого человека – всегда тайна.

По мысли свт. Григория Нисского, после грехопадения, когда человек осквернился грехом, его физическая смерть стала необходимой для воссоздания его человеческой природы в преображенном состоянии: *Человек, подобно какому-то скудельному сосуду, разлагается в землю, чтобы по отделении воспринятой им скверны воскресением мог быть воссоздан в первоначальный вид... Предположи, что составлен из брения некий сосуд и по какому-то умышлению наполнен растопленным свинцом. Влитый же в него свинец отвердел и остается таким, что не может быть вылит, но хозяин сосуда хочет сделать его годным для себя; зная же скудельное искусство, отбивает со свинца черепки, а потом опять для собственного употребления делает сосуд в прежнем виде, не наполненный примешанным веществом. Так и Создатель нашего сосуда, поскольку к чувственной части, разумею тело, примешался порок, разложив все вещество, принявшее в себя зло, и снова воссоздав в воскресении без примеси противного, восстанавливает сосуд в первобытную красоту*[1]. Именно разложение тела на стихии мира и воссоздание его обновленным, в соответствии с состоянием души, позволит человеку в будущей жизни пребывать вечно с Богом.

Встреча со смертью – это предельно ответственный момент для души, к чему надо готовиться всю земную жизнь, однако и здесь человек, будучи свободным существом, способен проявить своеволие, которое может выразиться как в пренебрежении памяти о смерти, безразличии к этому событию, так и в тяжелейшем грехе самоубийства. Тяжесть самоубийства заключена в том, что человек сознательно отвергает божественный дар жизни и добровольно отказывается от вечного блаженства с Богом. Этот грех невозможно даже в малой степени омыть покаянием, ибо он совершается именно в момент разлучения души с телом. Под гнетом этого греха он и предстает на Страшный Суд Божий.

❐ Вопросы:

1. *Как соотносятся понятия «смертность» и «тварность»?*
2. *В чем смысл победы Христа над смертью?*

[1] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Гл. 8. – Киев, 2003.

3. *Почему умирают даже святые люди?*
4. *Что такое частный суд?*
5. *Почему после смерти невозможно спастись покаянием и своими силами?*

Задания:

1. *Найдите в творениях святых отцов описания загробных мытарств и сопоставьте их.*
2. *На основании доступных вам святоотеческих творений опишите посмертный путь души.*
3. *На основании доступных вам святоотеческих творений опишите состояние блаженства душ праведников.*

Глава 3

Церковь — «корабль спасения»

3.1. Понятие о Церкви и ее предназначении

Понятие о Церкви

Слово «церковь» (ἐκκλησία) многократно встречается в Священном Писании Ветхого и Нового Завета и происходит от глагола ἐκκαλέω, что означает «собирать, созывать». В древних Афинах экклесией называли городское собрание, в котором принимало участие не все население города, а только законные граждане, имевшие право голоса. В христианском понимании Церковь – это собрание людей, верных Христу. Однако в православной традиции, когда говорят о Церкви, речь идет не о формальной принадлежности, но о более глубоких духовных основаниях.

Церковь является, по выражению многих святых отцов, «кораблем спасения». В духовном пространстве Церкви происходит благодатное преображение людей. Через ее воздействие совершается спасение мира.

В Новом Завете дается много образов, раскрывающих различные аспекты бытия Церкви и ее связи со Христом.

Есть представление о Церкви как лечебнице, где страждущее человечество получает исцеление от Врача Христа.

Образ **виноградной лозы** и ее ветвей (см.: Ин. 15, 1–8) выражает живое природное единство членов Церкви в благодати Божией.

Образ **пастыря и стада** (см.: Ин. 10, 1–16) передает идею иерархичности в жизни Церкви и принцип духовного руководства.

Образ **строящегося здания** (см.: Еф. 2, 19–22), **дома** (см.: 1 Тим. 3, 15; Евр. 3, 6) подразумевает цельность и нерушимость Церкви.

Образ **брачного союза** (см.: Еф. 5, 23; 5, 32), с которым связано именование Церкви Невестой Христовой (см.: 2 Кор. 11, 2), выражает идею единства Церкви в личном аспекте на основе любви.

Образ Церкви как **града Божия** (см.: Евр. 11, 10) раскрывает понимание Церкви как проОбраза Небесного Царства на земле.

Образ Церкви как **матери верующих** (см.: Гал. 4, 26) указывает на то, что, пребывая в единении со Христом — Вторым Адамом, Церковь дает бытие восстановленному Им человеческому роду, рождает чад Богу через Христа во Святом Духе, подобно тому как древний Адам через праматерь Еву дал бытие падшему человечеству.

Образ происхождения Церкви от **плоти и костей Христа**, как праматери Евы из ребра Адама (см.: Еф. 5, 28–30), подразумевает под плотью и костьми крестные страдания Спасителя.

Образ **главы и тела** (см.: Еф. 1, 22–23; 4, 15–16; 5, 23; Кол. 1, 18, 24; 2, 19, и др.) — один из самых емких Образов, выражающий как идею живого духовно-природного единства всех членов Церкви со Христом и друг другом, так и идею иерархичности, идею сохранения личностной неповторимости всех членов Церкви.

Дать всеобъемлющее определение Церкви невозможно в силу того, что она является созданием Божиим, охватывающим не только многие аспекты видимого мира, но и мир невидимый, и имеет внутреннее единство с Богом. Мир невидимый, а тем более Сам Господь Бог не подлежат определению ограниченными человеческими терминами. То есть сформулировать исчерпывающее определение Церкви в человеческих понятиях нельзя в силу **богочеловечности** Церкви.

Однако невозможность исчерпывающе определить то или иное духовное явление никогда не останавливала богословскую мысль. Если невозможно вычерпать море, то это не значит, что к нему нельзя прикоснуться или в нем нельзя плавать. Как в Священном Писании, так и в творениях святых отцов содержится множество глубоких описаний Церкви и указаний на ее онтологические свойства; есть и определения, хотя и не исчерпывающие, но, несомненно, чрезвычайно ценные. Их мы и рассмотрим, чтобы составить православное понятие о Церкви.

Безусловно, самым глубоким по духовному содержанию и значению является определение Церкви, данное апостолом Павлом: Церковь есть *тело Христово*, каждый христианин — член этого мистического

тела, а главою является Сам Воплотившийся Сын Божий (ср.: Еф. 1, 22–23; 4, 15–16; 5, 23; Кол. 1, 18, 24; 2, 19, и др.). Разумеется, выражение *тело Христово* здесь нельзя понимать буквально, как человеческую плоть Спасителя. Это мистический духовный организм, охватывающий множество тварных существ, которые сознательно и добровольно стали его членами. В природном плане это единство осуществляется через благодать или, другими словами, через обожение. А в личном плане единение со Христом происходит посредством веры и любви.

Тот факт, что Сын Божий стал человеком, и мы в таинстве Евхаристии вкушаем Его Тело и Кровь и таким образом становимся, как говорят святые отцы, сотелесными Христу, имеет огромное значение, но в экклезиологическом плане не только Евхаристия определяет принадлежность телу Церкви. Господь не становился ангелом, и тем не менее ангельские силы также являются членами этого тела. Поэтому учение о Церкви как теле Христовом не должно быть сводимо лишь к учению о Его человеческом обоженном естестве или к учению о Евхаристии.

Определение Церкви, данное апостолом Павлом, ценно тем, что сразу позволяет нам уяснить, что есть Церковь по сути и где она есть, а именно — Церковью являются все разумные и свободные существа, имеющие добровольное и сознательное единение со Христом. Однако в силу своей метафизичности это определение трудно применимо в практическом плане. *Тело Христово* — понятие мистическое, и потому о реальных проявлениях этого тела могут вестись долгие богословские споры. Так что считать это апостольское определение исчерпывающим нельзя, но и указать более глубокое и основательное мы не можем.

Другое определение Церкви, которое необходимо рассмотреть, — это определение из Пространного катехизиса свт. Филарета Московского, где сказано, что *Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами*[1]. Данное определение часто критиковалось за то, что в нем перечислены лишь некоторые внешние признаки Церкви, которые не являются исчерпывающими. Возможно, подобные замечания и были бы справедливы, если бы это определение не сопровождалось подробным комментарием святителя, где излагаются все важнейшие духовные признаки Церкви, в том числе и рассуждения апостола Павла. Кроме того, критики упускают из виду, что определение это — именно катехизическое, то есть предназначено для людей, делающих первые шаги в духовной жизни и не знакомых еще со многими духовными понятиями. Естественно, для них больше подходят внешние описательные определения, а не внутренние духовные.

[1] *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис... — М., 2006. С. 61.

Свт. Филарет проводит оглашаемых через внешнее изображение к внутренней сути, и его определение (в строгом смысле слова оно уже не его, ибо этот Катехизис получил общецерковное признание) прекрасно согласуется с определением апостола Павла.

Цель и назначение Церкви

Евангелие учит, что Сын Божий был послан в этот мир Отцом, чтобы *взыскать и спасти погибшее* (Мф. 18, 11). Под *погибшим* здесь имеется в виду все человечество, весь поврежденный грехом мир. Таким образом, **цель создания Церкви состоит в спасении людей и преображении мира**. Спасает людей Бог, но Церковь является Его главным орудием в этом великом деле. Господь спасает в Церкви и через Церковь. Для этого Он Сам основал ее, возглавил и дал ей несокрушимую силу божественной благодати: *Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18). Поэтому она *есть Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15).

Через Церковь продолжается спасительная миссия Иисуса Христа. Он спасает не просто отдельные личности, но Свое духовное Тело-Церковь: *Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела* (Еф. 5, 23), поэтому, чтобы спастись, нужно быть живым членом Церкви. Здесь люди преображаются, становятся соответствующими для вечной блаженной жизни с Богом. Это трудный и длительный процесс, и духовная жизнь в Церкви помогает каждому ее члену стать из ветхого человека новым.

Именно с этой целью и основана Церковь — для **продолжения** совершенного Христом дела спасения человеческого рода, чтобы в ней через усвоение плодов Искупления люди обрели спасение. Для этого Господь установил в Церкви таинства — особые священнодействия, которые освящают важнейшие события в жизни человека и преображают его.

Церковь есть образ Пресвятой Троицы. В Боге Троице единосущные Ипостаси пребывают в единстве взаимной любви. Именно к такому единству по образу Божественных Лиц призываются люди в Церкви, где единство их природного бытия таинственным образом сочетается с личностным разнообразием человеческих ипостасей.

С одной стороны, Церковь есть единое тело, организм. Об этом говорит свт. Иоанн Златоуст: *Единое тело мы бываем, и уды его «от плоти Его и костей Его» (Еф. 5, 30). А это бывает через пищу, которую Христос даровал, для этого Он смешал Самого Себя с нами, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою*[1]. Так же высказывается и свт. Кирилл Александрийский: *Разделенные некоторым образом на*

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседа 46, 3 // Творения: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 304.

отдельные личности, мы как бы сплавливаемся в одно тело во Христе, питаясь одной Плотью[1]. С другой стороны, это сплавление в одно тело не устраняет личностного многообразия Церкви – более того, каждая личность обретает здесь плодотворную среду для своего духовного преображения.

Новозаветная Церковь в полноте своего бытия явлена миру в день Пятидесятницы, когда Дух Святой сошел на апостолов, и они, наделенные благодатными дарами, вышли на проповедь. Поэтому праздник Пятидесятницы называется еще и днем рождения Церкви. Однако тварный мир уже изначально создавался зависимым от Церкви, где человек должен был быть священником пред Богом от лица всей вселенной. Эта первоначальная Церковь была повреждена грехопадением человечества и восстановлена через искупительный подвиг Господа Иисуса Христа, как сказано в Катехизисе свт. Филарета Московского: *В насажденном на востоке рае была основана первая Церковь безгрешных прародителей; там же после грехопадения положено новое основание Церкви спасаемых в обетовании о Спасителе*[2].

Церковь едина по своей сущности и охватывает своим воздействием и видимый мир, и невидимый. Более того, посредством Церкви весь тварный мир приобщается нетварной природе Божества, и в этом смысле Церковь служит мостом, соединяющим тварное и нетварное бытие.

Кто принадлежит Церкви?

Согласно Священному Писанию и Преданию Церкви принадлежат: во-первых, все ныне живущие люди, верующие во Христа Спасителя, принявшие Крещение во имя Пресвятой Троицы и живущие церковной жизнью; во-вторых, все скончавшиеся в истинной вере и святости; и в-третьих – не только люди, но и благие ангелы, ибо Бог положил ***все небесное и земное*** *соединить под главою Христом* (Еф. 1, 10). *Он есть глава тела Церкви; Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, 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, 18–20). Апостол Павел обращается к христианам: *Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму* ***и тьмам Ангелов,*** *к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу,* ***и к духам праведников, достигших совершенства,*** *и к Ходатаю нового завета Иисусу* (Евр. 12, 22–24).

---

[1] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 11. Гл. 2//Творения. Ч. 12. – М., 1901. С. 502.

[2] *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис... – М., 2006. С. 68.

О том, что Церкви принадлежат не только ныне живущие христиане, но и все в вере скончавшиеся, а также ангелы, говорит несомненно и Церковное Предание; но у бесплотных сил имеется иной, отличный от нашего, способ участия в жизни Церкви.

Два аспекта бытия Церкви

В жизни Церкви выделяют два аспекта ее бытия — видимый и невидимый. Соответственно даются и два наименования: Церковь земная — воинствующая (см.: Еф. 6, 12) и Церковь небесная — торжествующая (см.: Евр. 12, 23), состоящая из ангелов и всех усопших в вере и покаянии. Понятно, что такое мысленное разделение не означает существования двух Церквей — точно так же, как в человеке мы различаем душу и тело, но не говорим о двух отдельных существах. Христова Церковь, состоящая из земных и небесных разумных существ, есть одно духовное тело, имеет одну Главу — Христа и одухотворяется одним и тем же Духом Божиим[1].

Для такого различения есть основания в Священном Писании. Апостолу Петру, а в его лице и всем апостолам Господь говорит: *Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах* (Мф. 16, 19). То есть Господь Сам, говоря о создании Церкви, различает два аспекта ее существования — земной и небесный, так что и нам необходимо это учитывать при рассуждении о Церкви.

Основание Церкви Господом Иисусом Христом

Господь наш Иисус Христос есть Основатель Церкви, но это наименование прилагается к Спасителю иначе, чем к учредителям других религиозных обществ. Если в других религиях основатели были организаторами и учителями, то в Священном Писании говорится, что Господь *приобрел Себе* Церковь *Кровию Своею* (Деян. 20, 28). Христианская Церковь созидается не учением, не повелением и даже не божественной силой Господа (как, например, община ветхозаветная), а создается **из Самого Господа Иисуса Христа**, ставшего краеугольным Камнем, на Котором и строится Церковь. Поэтому Христос не только Основатель Церкви в историческом плане, не только Учитель, принесший божественное учение о спасении, но Он же Сам является и основополагающим, и объединяющим началом созданной Им Церкви. В личном плане Он соединяет в Себе всех членов через веру и любовь, а в природном плане объединяет их через нетварную божественную благодать.

---

[1] *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис... — М., 2006. С. 63–64.

Для христиан самое главное — это Божественная Личность Христа и возможность личного общения с Ним. Вся долгая история христологических споров — это споры не о Его учении, а о Нем Самом, ибо и восприятие учения Иисуса Христа, и отношение к Его Церкви зависят от того, как решается вопрос: кто такой Иисус Христос?

В силу этого христианство принципиально не может быть сведено к вероучению, к морали, к традиции, потому что по существу, изначально оно не есть вера в доктрину, но вера в личность Сына Божия, ставшего человеком. Христианство дает возможность соединиться с Ним теснейшим внутренним союзом, вступить в непосредственное живое общение, ибо Господь не только основал Свою Церковь, но и реально, хотя и невидимо, пребывает и пребудет в ней *во все дни до скончания века* (Мф. 28, 20).

По сути, именно учение о Церкви принципиально отличает православных от протестантов. Протестанты не видят духовной необходимости в Церкви как богочеловеческом организме, поэтому воспринимают ее внешним образом и формально, как общественную организацию. В связи с этим все обсуждения частных вопросов церковной жизни с протестантами становятся бесплодными. Для них Церковь есть лишь собрание верующих, а потому и реальная принадлежность Церкви не является принципиальным условием для спасения.

Церковь обладает множеством средств для благодатного воздействия на человека, основными из которых являются священнодействия, именуемые таинствами. О них мы скажем ниже.

Существенные свойства Церкви

Чтобы понять, чем Церковь отличается от любых иных религиозных и общественных организаций, необходимо хотя бы кратко выяснить ее существенные или онтологические свойства, определяющие ее бытие.

Никео-Цареградский Символ веры перечисляет четыре таких свойства: *Верую... во единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь.* Именно эти четыре свойства помогают отличить истинную Церковь от всех прочих религиозных сообществ.

Единство Церкви

Истинная Церковь Христова **едина**. Это единство имеет два аспекта.

1. **В количественном отношении Церковь всегда одна.** Господь Иисус Христос создал только одну Церковь, которая и является истинной. Он говорит о ней в единственном числе: *Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18). В другом месте Он учит

о едином стаде и едином пастыре (см.: Ин. 10, 16). В притчах Спасителя, относящихся к Церкви, всегда подчеркивается момент ее единства, например, единая виноградная лоза (см.: Ин. 15, 1–6). Именно о единстве верующих молился Господь в Своей первосвященнической молитве: *Да будут все едино* (Ин. 17, 21). Апостол Павел так же говорит о Церкви в единственном числе: *Мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Рим. 12, 5).

Понятно, что если Глава у Церкви одна – Господь Иисус Христос, если Церковь животворит единый Дух Святой, то и тело должно быть одно. Допускать существование раздельных духовных тел с одной Главой и живущих в одном Духе – значит говорить о расчленении Бога, о множественности истины и о других абсурдных предметах. Поэтому везде в Священном Писании, где говорится о Церкви в общем смысле, речь идет об одной Церкви Христовой.

Климент Александрийский пишет: *Есть только одна истинная Церковь – та, которой по праву принадлежит и старейшинство... Есть один только Бог, один Господь, и поэтому в высшей степени славно и удобоприемлемо все, что проявляет себя как единство, будучи лишь образом этого единого Начала. Итак, исповедуя Единого, Церковь по самому существу своему должна быть едина: и разделение ее на бесконечное множество церквей, совершаемое еретиками, есть насилие над ней. Мы утверждаем, что она и по сущности своей, и по замыслу, и по происхождению, и по превосходству есть та, первоначальная и кафолическая Церковь, которая по воле единого Бога, через единого Господа совокупляет всех предуготованных в единство веры – одной веры, утвержденной на особых заветах, а более всего – на одном завете для всех времен... она ничего не знает на земле подобного или равного себе*[1].

Этим словам 1800 лет. За это время изменилось ли понимание сущности единства Церкви в Православии? То, во что верили тогда, полностью соответствует и современному исповеданию. Это еще одно подтверждение внутренней целостности и нерушимости Церкви, несмотря на все попытки повредить и исказить ее учение. Возможна эта твердость веры лишь при одном условии – реальной жизни в единстве с неизменным Богом. Возникавшие в истории расколы и ереси не образовывали двух и более Церквей. Все эти печальные события по сути есть отпадения от единой Церкви тех или иных религиозных сообществ. Если даже среди ближайших учеников Христовых, живших с Господом, нашелся Иуда-предатель, то понятно, что и в дальнейшей истории подобное могло повторяться. Об этом же предупреждал первых христиан и апостол Павел: *Из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою* (Деян. 20, 30). Сам Господь говорит об опасности заблуждений

[1] *Климент Александрийский.* Строматы. Кн. 7, 17 // Отцы и учители Церкви III века. Т. 1. С. 297.

и отпадении от единой Церкви: *Если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь* (Мф. 18, 17).

2. Однако единство Церкви – не только количественная, но и качественная ее характеристика. **Церковь не просто одна, она едина, целостна и нерушима по своей внутренней сути, согласно принципу ее бытия**. Церковь не есть механическое собрание индивидуумов, которые случайно оказались вместе, не внешнее объединение разнородных элементов, а единое живое целое, *тело Христово* (1 Кор. 12, 27), члены которого находятся во внутреннем согласии. Церковь – не просто общество единомышленников, не некая идеальная организация. Единство Церкви имеет совершенно особое основание, отличающее ее от всех других человеческих обществ. Таким основанием является новый принцип человеческой жизни: жизнь в единстве и любви с Богом и ближними при сохранении личной неповторимости каждого члена Церкви. Осуществляется это единство при содействии Святого Духа, о чем прекрасно сказано в кондаке праздника Пятидесятницы: *Егда же огненные языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа.*

Образом этого единства является бытие Лиц Пресвятой Троицы. Господь в первосвященнической молитве говорит: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе* (Ин. 17, 21). То есть перед членами Церкви стоит предельно высокая цель – единение по образу бытия Лиц Пресвятой Троицы, так, чтобы человеческая природа была для всех одна общая, и при этом каждый оставался неповторимой личностью, в полноте обладающей этой природой. Свт. Кирилл Александрийский так поясняет тайну церковного единства: *В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единодушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, – желает объединиться некоторым образом и нас друг с другом, очевидно так же, как Святая и Единосущная Троица, так что одним мыслится все тело Церкви. Образ божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должно находить отражение в единении единомыслия и единодушия верующих*[1].

Тем самым в Церкви уврачевывается человеческая греховная разобщенность и создается новое единство во Христе. Свт. Василий Великий писал об этом: *У людей не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войн, если бы грех не рассек естества. И это главное в спасительном домостроении во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собой и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части*[2].

---

[1] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 11. Гл. 11 / Творения. Ч. 12. – М., 1901. С. 502.

[2] *Василий Великий, свт.* Подвижнические уставы. Гл. 18 // Творения. Ч. 5. – ТСЛ, 1902. С. 359, 360.

Единство Церкви как принцип ее существования кратко и емко выражает апостол Павел: *Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас* (Еф. 4, 4–6).

Таким образом, Церковь едина как внутренне, так и внешне.

Внутренним основанием ее единства служит **единство ее Главы** – Господа Иисуса Христа и единство животворящего Святого Духа.

Внешние же проявления единства Церкви суть следующие.

Единая вера, выраженная исповеданием одного Символа веры, неизменных догматических определений Вселенских соборов и верностью святоотеческому учению.

Единая богослужебная жизнь, на которую апостол Павел в вышеприведенной фразе указал, говоря об **одном Крещении**, а в другом месте – о **единой Евхаристии** для всех верных: *Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба* (1 Кор. 10, 17). Тот, кто не причащается от этой единой Чаши Церкви, не имеет с ней полного единства.

Единое церковное устройство, восходящее к апостолам и ими учрежденной церковной иерархии.

Единые духовно-нравственные принципы жизни, выраженные в Евангелии и Священном Предании Церкви.

Перечисленные проявления внешнего единства Церкви являются следствиями ее единства внутреннего – в лице Господа Иисуса Христа. Имея это надежное внутреннее основание, истинная Церковь не нуждается в едином внешнем земном возглавлении или административном центре. Более того, жизнестойкость мирового Православия на протяжении веков при отсутствии общего централизованного управления свидетельствует о том, что это и есть та самая Церковь, которая живет Духом Святым и которую не одолеют врата ада (см.: Мф. 16, 18). И наоборот, необходимость во внешнем централизованном руководстве в тех или иных религиозных организациях косвенно свидетельствует об отсутствии в них внутренней объединяющей божественной силы.

Святость Церкви

Святость (ἁγιότης) – одно из свойств Бога, которое не подлежит определению. В общем смысле святость Бога означает, что Он есть полнота всякого блага, преисполнен всех добродетелей и абсолютно чужд чего-либо греховного. Он есть высшее Благо. Правильное различение добра и зла, греха и добродетели возможно только из опыта познания святости Бога. Субъективные представления о святости вне Бога всегда лживы. Святость вне Бога недостижима. Человек и все иные существа могут называться святыми лишь в той мере, в какой они приобщились Богу, а значит, и Его святости.

Церковь свята прежде всего потому, что свят Глава Церкви — Господь Иисус Христос, и потому, что живет она в Святом Духе. От Них святость изливается на все тело Церкви. Апостол Павел говорит о Христе как о начатке Церкви: *Если начаток свят, то и целое* (Рим. 11, 16). Из первосвященнической молитвы Спасителя видно, что освящение и святость людей были целью земного служения Господа Иисуса Христа: *Освяти их истиною Твоею <...> за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною* (Ин. 17, 17–19). Апостол Павел свидетельствует, что Господь имел целью создание именно святой Церкви: *Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна* (Еф. 5, 25–27).

Основными средствами освящения для верующих являются:

- Слово Божие;
- молитва;
- священнодействия Церкви;
- добродетели.

В силу этого освящения христиане образуют новый народ, который апостол Петр называет *царственным священством* (1 Пет. 2, 9). А по отдельности члены Церкви суть храмы Божии (см.: 1 Кор. 3, 16–17), храмы Духа Святого (1 Кор. 6, 19). Все члены Церкви призваны к святости, *плод ваш есть святость* (Рим. 6, 22).

Будучи святой и обладая всей полнотой благодатных даров в целом, Церковь объединяет людей различной степени святости. В ней всегда были и будут члены, достигшие вершин обожения, неисчислимый сонм праведников всех времен и народов. Однако Церковь никогда не была «заповедником» одних лишь святых даже и в апостольский период своей истории. Чтобы в этом убедиться, достаточно прочитать 1-е Послание к Коринфянам, главу 5. Церковь — собрание не святых, но освящаемых, и своими членами она признает не только праведников, но и грешников. Эта мысль настойчиво подчеркивается в притчах Господа Иисуса Христа о пшенице и плевелах, о неводе и в некоторых других (см.: Мф. 13). Апостол Павел, уподобляя Церковь дому Божию, говорит: *А в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные* (2 Тим. 2, 20).

Церковь существует для преображения мира, для перерождения людей, в ней они движутся к совершенству, поэтому неизбежно, что на разных ступенях церковной жизни стоят люди различной степени святости, в том числе и грешники. Здесь важен не факт греховности, а наличие стремления к святости. Если мы, будучи членами Церкви, реально осознаем свою греховность, но боремся с ней, стремимся к святости как цели нашего существования, то привлекаем к себе

благодать Божию и освящаемся ею, укрепляясь в противостоянии греху. Мы не чужды святости Церкви, но приобщаемся ей.

Более того, для согрешающих в Церкви установлено таинство Покаяния. Те, кто искренне кается в грехах, могут получить прощение: *Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды* (1 Ин. 1, 9). *Дети мои! сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, праведника* (1 Ин. 2, 1).

Святость Церкви не есть сумма личных святостей ее членов. У Церкви один источник святости – Бог, а все члены Церкви только воспринимают ее и не способны ее осквернить, подобно тому как луч света, освещая грязные места, не утрачивает своей чистоты, не повреждает свою благую сущность. Ни один из членов Церкви, ни какое-либо множество согрешающих людей не способны нейтрализовать источник божественной святости в Церкви своими грехами. Подобно как и до пришествия Христова все человечество не могло своими добродетелями исчерпать поток греховности.

Однако существует некоторый предел, преступив который грешники становятся мертвыми членами церковного тела, приносящими только зловредные плоды. Такие члены отсекаются от тела Церкви или видимым действием церковной власти (через публичную анафему), или невидимым действием суда Божия. В Пространном катехизисе (чл. 9) говорится: *Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть святою, а грешники нераскаянные или видимым действием церковной власти или невидимым действием суда Божия, как мертвые члены, отсекаются от тела Церкви, и таким образом она сохраняется святою.* К таковым относятся отступники от христианства, нераскаянные грешники, пребывающие в смертных грехах, а также еретики, сознательно извращающие основные догматы веры. Поэтому Церковь никоим образом не затемняется греховностью людей. Все греховное, вторгающееся в церковную сферу, остается чуждым Церкви и предназначается к отсечению и уничтожению.

Соборность (кафоличность) Церкви

В Пространном катехизисе говорится, что *Церковь именуется соборной, или кафоличной, потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов* (чл. 9). Определение «соборная» является славянским переводом греческого слова καθολικὴ, которое означает всеобщность воздействия, способность охватывать и объединять. Таким образом, «кафоличность» означает, что Церковь обладает свойством преображать и объединять мир в единое целое универсальным, всеобъемлющим, благодатным воздействием. Совершая свое служение, она

способна преодолеть любое препятствие внешнего мира. Она называется кафолической, или соборной, потому, что:

• не ограничена в пространстве, ибо ее богослужение не связано с определенной страной или местом, как это было в Ветхом Завете, а также во многих языческих религиях;

• не ограничена во времени, поскольку существует и действует до скончания века;

• не ограничена социальными условиями, так как не связана ни с каким гражданским строем или политической системой, ибо, по слову Спасителя, *Царство Мое не от мира сего* (Ин. 18, 36); церковная иерархия не связана с определенным родом или национальностью;

• не ограничена индивидуальными или культурными особенностями людей, ибо Христова истина универсальна, всеобъемлюща и доступна всем людям, независимо от их пола, возраста, интеллектуального уровня, социального положения, национальности и других условий и условностей.

Слово «соборная» часто неправильно понимается как «управляемая через Соборы». Соборы – это важная, но не безусловная характеристика бытия истинной Церкви. Были периоды в истории, когда Церковь не собирала Соборы достаточно долго, но это не лишало ее полноты Истины. Как уже говорилось, славянское слово «соборная» является переводом греческого καθολικὴ в том смысле, что Церковь имеет свойство собирать людей в Боге воедино независимо от каких-либо внешних препятствий и условностей. Другими словами, в славянский термин «соборная» вложено то же самое содержание, которое имеется в греческом «кафолическая».

Недопустимо понятие «кафоличность», или «соборность», отождествлять с представлениями о выборности, гласности, демократичности. Церковь никогда не выделяла демократию как особый богоугодный социальный принцип жизни. По внутренним принципам жизни Церковь не демократична, но теократична.

Вот как о кафоличности-соборности Церкви говорит свт. Кирилл Иерусалимский: *Церковь соборною называется потому, что находится по всей вселенной от концов земли до концов ее, что повсеместно и в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душею и телом содеваемых, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях*[1].

[1] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 18, 23. – М., 1991.

Таким образом, соборность означает, что Церковь обладает всеобщей полнотой духовной жизни и способна преподать эту полноту благодатной жизни любому верующему в любом месте вселенной. Церковь соборна как в целом, так и в каждой из своих видимых частей (поместные Церкви, епархии, приходы). Иными словами, соборность Церкви выражается в том, что каждый человек во всяком месте, в любое время, независимо от каких-либо индивидуальных особенностей и внешних условий, может получить в Церкви все необходимое для спасения. Поэтому Спаситель заповедал апостолам идти с проповедью ко *всем народам* (Мф. 24, 14), и даже *до края земли* (Деян. 1, 8; 13, 47). Апостолы, исполняя повеление своего Учителя, *пошли и проповедовали везде* (Мк. 16, 20). Они учили, что в Церкви Христовой *нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28).

Апостольство Церкви

Церковь называется апостольской (греч. ἀπόστολος – посланник) потому, что изначально призвана проповедовать Евангелие всему миру. Она в лице своих верных чад является посланницей от Бога по смыслу своего бытия. Она способна доносить истину Христову до сердец человеческих и преображать их. Каждый член Церкви, является ли он мирянином или священнослужителем, имеет призвание к апостольству, но реализовывать это призвание он должен сначала в отношении самого себя (просветить свою внутреннюю вселенную – себя самого), а потом уже свидетельствовать и внешним.

Все существенное, духовно ценное, чем обладала Церковь при апостолах, сохраняется в ней до скончания века.

Во-первых, это **учение**, переданное апостолами, или апостольское Предание. Хранение этого учения всегда было предельно важным для Церкви: *Братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим* (2 Фес. 2, 15); *держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня* (2 Тим. 1, 13). Апостол Павел свидетельствует: *Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1, 8).

Во-вторых, **благодатные дары** Духа Святого, которые Церковь в лице апостолов получила в день Пятидесятницы. Это преемство даров Святого Духа передается через священное рукоположение, которое реализуется в богоучрежденной церковной иерархии, верной апостольскому Преданию в учении, в священнодействии и в принципах жизни.

Церковь называется апостольской и в историческом смысле, ибо она утверждена на проповеди апостолов – непосредственных учеников Христовых (см.: Еф. 2, 20), поэтому в Откровении Иоанна

Богослова апостольство Церкви изображается как фундамент Небесного Иерусалима: *Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца* (Откр. 21, 14). Ибо они стояли у истоков ее исторического бытия; они передали Церкви учение веры и жизни; установили по заповеди Господа священнодействия и таинства; основали ее жизнь так, чтобы все было благообразно и по чину; они поставили первых епископов, установив иерархическую структуру Церкви.

Спасение в Церкви

В понимании святых отцов невозможность спасения без Христа одновременно означает и невозможность спасения вне Церкви. Свт. Киприан Карфагенский выразил эту мысль фразой, которая стала крылатым выражением на века: *Кому Церковь не мать, тому и Бог не Отец.*

Чтобы понять смысл этого утверждения, необходимо ответить на вопрос: кого спасает Господь? Апостол Павел отвечает: *Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела* (Еф. 5, 23). То есть Он спасает не отдельных людей, но именно Свое тело — Церковь. Те, кто пребывает ее живыми и здравыми членами, те и становятся наследниками вечной блаженной жизни с Богом. Другими словами, чтобы спастись, нужно принадлежать этому телу, быть членом Церкви. Каждый верующий во Христа имеет надежду спасения в той мере, в какой он принадлежит этому телу. О необходимости пребывать в единении со Христом как с Главой Церкви говорят все церковные образы Нового Завета: лоза и ветви, краеугольный камень и строящееся на нем здание, образы дома и семьи, пастыря и единого стада и т. д.

Когда апостол Петр произнес свою первую проповедь, то уверовало более трех тысяч человек, и они спросили апостолов: *Что нам делать, мужи братия?* (Деян. 2, 37). И услышали ответ апостола Петра — стать членами Церкви через Покаяние и Крещение: *Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа* (Деян. 2, 38). Апостол Павел, отказавшись от иудейских заблуждений и уверовав в Иисуса Христа, получил повеление от Господа принять Крещение, то есть стать членом Церкви (см.: Деян. 9, 1–20). Когда римский сотник Корнилий своим стремлением к благочестию снискал милость у Бога, то в качестве награды свыше он получил возможность креститься и присоединиться к Церкви (см.: Деян. 10, 1–48).

Сам Господь прямо указал, что спасение невозможно без участия в жизни Церкви, без участия в церковных таинствах, прежде всего в Крещении и Евхаристии: *Если кто не родится от воды и Духа, не может*

войти в Царствие Божие (Ин. 3, 5); *истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день* (Ин. 6, 53–54).

Судьбы людей, находящихся вне Церкви

Это весьма сложный и таинственный вопрос. Люди, находящиеся вне Церкви, очень различаются в духовном плане, поэтому простые однозначные ответы здесь невозможны.

Вероотступники, а также те, кто сознательно противится Богу и истине, согласно Священному Писанию сами лишают себя надежды на спасение. Ибо они, как сказал апостол Петр, *отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель* (2 Пет. 2, 1). О тех, кто сознательно противится Богу, свидетельствует Сам Господь: *Всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем* (Мф. 12, 31–32).

Что же касается прочих людей — тех, кто, не будучи богоборцами или вероотступниками, тем не менее не уверовали во Христа или веровали неправо, — то о их судьбе святые отцы не говорили ничего определенного — это тайна Божия. Церковь предает их милости Божией. Святые отцы прямо говорят о спасительности Православия и пагубности ересей, расколов и заблуждений, но это не является вечным приговором для конкретных людей, которые сами не были причиной этих грехов, но оказались в неправославном окружении в силу определенных жизненных обстоятельств. Никто, кроме Бога, не знает, насколько пагубно пребывание в этой среде для того или иного человека.

Если для членов Церкви Христос есть Искупитель, то для внешних Он является Владыкой и Промыслителем. О том, что Господь промышляет о всех людях, в том числе и о не принадлежащих Церкви, говорится в Священном Писании: (*Бог*) *есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных* (1 Тим. 4, 10); (*Бог*) *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4); *Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему* (Деян. 10, 34–35); (*Бог*) *воздаст каждому по делам его <...> Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, Иудея,* [*потом*] *и Еллина! Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею,* [*потом*] *и Еллину! Ибо нет лицеприятия у Бога* (Рим. 2, 6, 9–11).

Милосердие Божие простирается к каждому человеку, но одного милосердия для спасения недостаточно. Человеку дана земная жизнь,

чтобы он в соработничестве с Богом преобразился и стал соответствующим для вечной жизни со Христом. Если этого не произошло, то при всем милосердии Божием неподготовленный человек, оказавшись в раю, не сможет там существовать. Поэтому святые отцы учат: *Тот, кто хотя бы был добр по делам, но не получил запечатления водою, не войдет в Царство Небесное. Слово дерзновенно, но не мое; ибо так определил Иисус!*[1]

Иногда, утверждая, что Господь может спасти и находящихся вне Церкви, приводят пример ветхозаветных праведников, которые, не принадлежа Церкви Христовой, тем не менее были спасены, а многие даже прославлены как святые. Однако данный пример некорректен. Во-первых, эти праведники не были спасены сразу после смерти. Все они нисходили во ад и были изведены оттуда лишь Спасителем, в пришествие Которого они верили. Во-вторых, после того, как Христос уже пришел на землю, совершил Искупление человеческого рода, воскрес и вознесся на небо, абсурдно веровать и ждать какого-то другого мессию. Подобные ожидания есть отвержение Спасителя мира Иисуса Христа, сознательное пренебрежение Евангелием. Спастись верой в грядущего мессию уже невозможно, ибо Он давно пришел.

В житийной литературе есть несколько рассказов об облегчении загробной участи некоторых язычников по молитвам святых угодников Божиих. Даже если не касаться вопроса достоверности этих историй, необходимо учитывать: во-первых, в них не говорится, что язычники по молитвам святых спаслись в полном смысле слова. Речь идет об облегчении их загробной участи. Во-вторых, эти единичные случаи — исключительные явления. Их нельзя интерпретировать как некий сотериологический принцип, как возможный путь для всех язычников. Если кто-то, упав с десятого этажа, остался жив — а такие случаи известны, — это не значит, что каждый из нас может беспечно прыгать с такой высоты. В-третьих, если и возможно подобное облегчение загробной участи, то совершается оно не вне Церкви, а благодаря молитвам Церкви. Спасение возможно только через Церковь, через единение с Иисусом Христом, сказавшим: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6).

❐ Вопросы:

1. *Как следовало бы ответить несведущему человеку на вопросы: что такое христианская Церковь, для чего она существует?*
2. *Как взаимосвязаны Церковь и Бог?*

---

[1] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 3, 2. — М., 1991.

3. *Как взаимосвязаны Церковь и тварный мир?*
4. *Каковы признаки истинной Церкви?*
5. *Часто можно услышать фразу: «У меня Бог в душе, и мне этого достаточно». Как отнестись к таким словам?*

○ **Задания:**

1. *В доступных для вас патрологических текстах найдите святоотеческие рассуждения о значении Церкви в жизни христианина.*
2. *Сопоставьте и проанализируйте принципы жизни Церкви и других социальных объединений. Сделайте выводы.*

3.2. Церковные таинства и священнодействия как средства духовного возрождения человека

Понятие о священнодействии и обряде

Благодать Божия в Церкви подается верующим людям через священнодействия. Священнодействие — это самое общее понятие, относящееся ко всем церковным действиям, где призывается Бог для ниспослания благодати людям. Посредством священнодействий освящается вся жизнь верующего человека и окружающий его мир. Примеры священнодействий многочисленны: крестное знамение, священническое благословение, иноческий постриг, освящение воды, Крещение, Евхаристия и многие другие. Можно сказать, что вся жизнь Церкви соткана из священнодействий.

Поскольку каждый человек состоит из души и тела, то для всецелого освящения человека все священнодействия также имеют видимую и невидимую части. То есть у каждого священнодействия есть материальная и духовная стороны. Благодать Божия в священнодействиях так соединена с внешним проявлением, что дары благодати подаются Богом посредством видимого знака или действия, при участии священнослужителя.

Видимая часть священнодействия называется обрядом. У всякого священнодействия есть обрядовая сторона, однако не всякий обряд есть священнодействие. Например, вынос свечи перед Евангелием на богослужении или держание рипид над иконами, мощами и другими святынями является обрядом, но не священнодействием, ибо в этих случаях не призывается Бог для ниспослания благодати. Данные обрядовые действия имеют символическое значение. Именно поэтому неверующие и нецерковные люди предпочитают вместо слов

«священнодействие» или «таинство» употреблять слово «обряд», тем самым, осознанно или нет, выражая неверие в действие благодати Божией.

Единство внешнего действия с благодатью Божией в священнодействии для нас совершенно непостижимо. *Если разум человеческий не понимает, как душа человеческая соединена с телом,* — говорит свт. Филарет Московский, — *то напрасно усиливается он стать выше самого себя и уразуметь, как в учреждениях божественных вещественное соединено бывает с духовным, земное с небесным, естественное со сверхъестественным, и сколь важно сие соединение для произведения действий благодатных и спасительных в человеке*[1].

Соединение в священнодействиях невидимой благодатной силы с видимыми действиями хотя для нас и непостижимо, но несомненно, так как на это указывает Сам Иисус Христос: *Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3, 5). То есть благодать Крещения находится в тесной связи с видимою стороною таинства — погружением в воду. То же можно легко видеть и в отношении прочих священнодействий. *Если бы ты был бестелесен,* — говорит свт. Иоанн Златоуст, — *то Христос сообщал бы тебе дары бестелесно: но так как душа твоя соединена с телом, то духовное сообщается тебе через чувственное*[2]. Как существо духовно-телесное человек имеет нужду в освящении не только души, но и тела. Свт. Григорий Богослов, говоря о таинстве Крещения, учит: *Поскольку мы состоим из двух естеств, то есть из души и тела, естества видимого и невидимого, то и общение двоякое, именно водою и Духом; и оно приемлется видимо и телесно, а другое в то же время совершается нетелесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самые глубины*[3].

Понятие о таинствах

В ряду священнодействий Церковь с древних времен выделяет священнодействия особого рода, которые именуются таинствами. Слово «таинство» (греч. μυστήριον, лат. sacramentum) заключает в себе идею таинственного, сокровенного, недоступного другим.

Таинствами в Церкви называются семь особых священнодействий, без которых невозможна полнота жизни Церкви и человека в ней. Другими словами, есть священнодействия, которые необходимы для

---

[1] *Филарет Московский, свт.* Слово в день торжественнаго венчания и помазания на царство Благочестивейшаго Государя Императора Николая Павловича // Слова и речи. Т. IV. — М., 1882. С. 92.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Беседа 82, 4 // Творения: В 12 т. Т. 7. Кн. 2. — СПб., 1898. С. 826.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Слово 40. На святое Крещение // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 547.

спасения человека и полноты жизни с Богом; они и именуются таинствами. Остальные священнодействия хотя и приобщают человека к благодати Божией, однако не являются безусловно необходимыми для спасения. Словом «таинство» Церковь ограждает нас от желаний рационально объяснить эти величайшие священнодействия, в результате которых совершается обожение человека.

Важной характеристикой и отличительной чертой всех таинств является то, что они установлены Богом, а не придуманы людьми. Установлены они Иисусом Христом отчасти до Его Воскресения, отчасти по Воскресении в течение сорока дней, когда Он являлся Своим ученикам и беседовал с ними о Царствии Божием. Апостолы не вводили и не устанавливали ничего такого, на что не имели повеления от Господа. Поэтому они признают себя не установителями, а только слугами Христовыми и строителями таин Божиих (см.: 1 Кор. 3, 5; 4, 1). По любви к человеческому роду Господь установил эти таинства и повелел Своим ученикам совершать их, чтобы они не занимались изысканиями способов освящения, но сразу начали жить полнотой благодатной жизни.

В каждом таинстве преподаются определенные дары благодати, так что все они в совокупности, охватывая всю жизнь человека, соответствуют главным нуждам и потребностям духовной жизни, а также нуждам всей Церкви.

Таинствами Церкви являются: Крещение, Миропомазание, Евхаристия, Покаяние, Священство, Брак, Елеосвящение. О каждом из них мы поговорим отдельно.

Таинство Крещения

Крещение — это первое таинство, которое христианин воспринимает в своей духовной жизни. В Крещении верующий во Христа освобождается от унаследованной греховности (первородного греха), избавляется от рабства диаволу, от личных грехов и возрождается в жизнь духовную и святую. Это таинство восполняет ущербность, неполноту телесного рождения человека и делает его способным воспринимать благодать Божию и преображаться под ее воздействием. Поэтому святые отцы называли его таинством духовного рождения.

Крещение безусловно необходимо для спасения, о чем прямо сказал Христос: *Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3, 5–6). Это таинство совершается над человеком один раз в жизни, что выражено в словах Символа веры *исповедую едино Крещение во оставление грехов.*

Через Крещение человек соединяется с телом Христовым — Церковью и становится ее живым органом, частью его.

В Православной Церкви с древних времен совершается Крещение над младенцами. Ибо диавол, имеющий определенную власть над всеми потомками Адама, с первого момента зарождения каждого человека не бездействует, но разрушает его природу. Поэтому при наличии верующих восприемников и христианского воспитания весьма желательно совершать Крещение именно во младенчестве, как советует свт. Григорий Богослов: *У тебя есть младенец? Не давай времени усиливаться повреждению*[1]. Всевозможные возражения, связанные с неосознанностью этого великого таинства, свт. Григорий отвергает как ничего не значащие и говорит: *Лучше без сознания освятиться, нежели умереть незапечатленным и несовершенным*[2]. Так же как и другие святые отцы, свт. Григорий Богослов утверждает, что в Крещении человек *совершенно* омывается от первородного греха: *Крещение очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную падением*[3]. Отцы Карфагенского собора 419 г. (110-е (124-е) правило) не только засвидетельствовали необходимость Крещения младенцев, но и соборно подтвердили святоотеческое учение о том, что в таинстве Крещения происходит избавление от первородного греха: *Кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова греха не 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: «единем человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша» (Рим. 5, 12), подобает разумети не инаково, разве как разумела кафолическая Церковь, повсюду разлиянная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения.*

Духовная суть таинства Крещения глубоко раскрыта в творениях блж. Диадоха Фотикийского. Для него греховность всех потомков Адама есть по сути проявление того единения диавола и человека, которое произошло после грехопадения и о котором человек обычно и не подозревает. И только в таинстве Крещения этот греховный союз разрушается действием благодати Божией для создания нового союза — единения человека со Христом. Разрыв «рукописания»

[1] *Григорий Богослов, свт.* Слово 40. На святое Крещение. Гл. 76 // Собрание творений: В 2 т. Репринт. Т. 1. — СТСЛ, 1994. С. 554.

[2] Там же. С. 562.

[3] Там же. С. 547.

с сатаной происходит для каждого человека в таинстве Крещения и избавляет крещаемого от первородного греха. Однако это освобождение из рабства диаволу не исключает возможности для человека вновь подвергнуться порабощению, ибо сатана, извергнутый из самых глубин души человеческой, продолжает искушать человека извне. В таинстве Крещения происходит перестановка сил в естестве человека. Блж. Диадох об этом говорит так: *До святого Крещения благодать со вне предрасполагает душу к добру, а сатана скрывается в глубинах ее, пытаясь заградить все правые исходы ума, но с того самого часа, в который возрождаемся, демон выходит наружу, а благодать* [входит] *во внутрь*[1]. В купели Крещения, когда *многообразный змий банею нетления извергается из хранилищ ума*[2], происходит также и очищение человеческого естества *от нечистоты, проистекающей от греха, но двойственность хотения нашего и теперь не изменяется в нас, и даже не препятствует демонам вести брань с нами или подсказывать обольстительные слова*[3]. То есть и после Крещения бесы могут искушать человека и соблазнять его на грех, но в обновленном состоянии человек способен с помощью Божией оказать им достойное сопротивление и одержать личную духовную победу.

Объяснения блж. Диадоха удивительно цельны и органичны по отношению к содержанию молитвословий таинства Крещения. Оно начинается непосредственно с молитв, в которых священник именем Божиим заклинает лукавых духов покинуть крещаемого: *Убойся, изыди, и отступи от создания сего, и да не возвратишися, ниже утаишися в нем <...> но отыди во свой тартар*[4]. Завершаются эти молитвы весьма выразительно: священник трижды дует на уста, чело и грудь крещаемого и при этом, обращаясь ко Господу, произносит такие слова: *Изжени из него всякаго лукаваго и нечистаго духа, сокрытаго и гнездящагося в сердце его*[5]. После этих молитв совершается чин отречения от сатаны, когда человек сознательно отрекается от сатаны и всех дел его, то есть высказывает свою решимость не иметь с ним чего-либо общего, чтобы в святой купели Крещения при призывании имени Отца, Сына и Святого Духа войти в единение с Богом.

В Крещении происходит избавление человека от порабощенности диаволу, что позднее стало называться избавлением от первородного

---

[1] *Диадох Фотикийский, блж.* Подвижническое слово. Гл. 76//Добротолюбие. Т. 3. – М., 1998. С. 53. Там же, в Гл. 78, блж. Диадох, снова описывая действие Крещения на человеческую душу, уже вместо слов «демон» или «сатана» использует слово «грех»: *...когда Святой Дух поселяется в нас, а грех* (ἁμαρτία) *изгоняется Им...* Это еще один пример, подтверждающий, что избавление от ἁμαρτία (первородного греха) в Крещении для блж. Диадоха есть избавление от рабства диаволу.

[2] Там же. Гл. 78.

[3] Там же.

[4] Требник. Молитва во еже сотворити оглашенного. Запрещение первое. – М., 1991. С. 25–26.

[5] Там же. С. 31.

греха — такие суждения в той или иной форме постоянно встречаются в святоотеческих писаниях[1]. Подобное толкование имеется, например, у свт. Иоанна Златоуста, который отмечал, что прежде чем человек становится *обиталищем* Святого *Духа*[2], он освобождается от рабства и пленения сатаны.

Прп. Симеон Новый Богослов, говоря именно о водном Крещении[3], также учит, что в нем происходит избавление от первородного греха: *В божественном Крещении мы получаем отпущение прегрешений, освобождаемся от прародительской клятвы и освящаемся наитием Святого Духа*[4]. И для св. Симеона освобождение человека от первородного греха является освобождением от рабства диаволу: *Крещение не отъемлет самовластия и самопроизволения нашего, но дарует нам свободу от тиранства диавола, который не может уже более против воли нашей властвовать над нами*[5]. В другом месте он пишет об этом так: *Он дал им (людям) власть посредством Крещения становиться чадами Божиими, освободив их от тиранства диавола*[6].

Человек духовно возрождается в таинстве Крещения, но полного исцеления человеческого естества, вплоть до физического нетления и бессмертия, мгновенно не получает. Приняв дар Святого Духа, он обретает благодатные силы достигнуть христианского совершенства, воссоздать с помощью Божией свою расстроенную грехом природу, но остается тленным и смертным.

Даже младенцы, будучи в личном плане совершенно чистыми, после Крещения продолжают болеть, страдать и могут умереть. Почему? Свт. Феофан Затворник говорит: *Зачатый в беззакониях и рожденный во грехах, человек до Крещения носит в себе яд греха, со всею тяготою его последствий. Он состоит в немилости Божией, есть естеством чадо гнева; поврежден, расстроен сам в себе, в соотношении частей и сил и в их направлении преимущественно на размножение греха; подчинен влиянию сатаны, который действует в нем властно, по причине живущего в нем греха. Крещение*

---

[1] См.: *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. — М., 2005. С. 33–95.

[2] *Да радуется человек, ибо прежде раб и пленник, сразу по выходе из святых вод стал свободным и усыновленным и к царской трапезе призван... и обиталищем становится Духа* (*Иоанн Златоуст, свт.* Огласительное слово//ЖМП. 1972, № 5. С. 76).

[3] У прп. Симеона имеется учение о двух крещениях. Первое — водою, при призывании имени Пресвятой Троицы, *дает познание Бога и освобождает от первородного греха.* Второе — Крещение Святым Духом, возводящее человека к духовному совершенству, которого подвижники удостаиваются через искреннее покаяние и слезы. См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. — М., 1995. С. 123–128.

[4] *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. П. 83//Творения: В 3 т. Репринт. Т. 2. — СТСЛ, 1993. С. 533.

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы. П. 121//Творения: В 3 т. Репринт. Т. 2. — СТСЛ, 1993. С. 547.

[6] *Симеон Новый Богослов, прп.* Eth. 10. 430–448//Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. — М., 1995. С. 124.

избавляет нас от всех этих зол. Он (человек) изъемлется из-под владычества сатаны, который теперь теряет власть над ним и силу самовольно действовать в нем[1].

Диавол господствует над людьми до Крещения, принуждает их ко злу, а они служат ему, совершая личные грехи. За время диавольского владычества естество человеческое приходит в сильное расстройство. Даже если крестится младенец, то и в его естестве остаются «следы» повреждений от прежнего господина, поэтому после Крещения нужно еще немалое время, чтобы восстановить поруганное естество, сделать его прекрасным храмом Духа Святого. Для этого требуется полное послушание Христу и духовный подвиг, ибо, по слову свт. Григория Паламы, *хотя через божественное Крещение Господь нас и возродил и через благодать Святого Духа запечатлел в день Искупления, однако оставил еще иметь смертное и страстное тело, и хотя Он изгнал начальника зла из душ человеческих, однако допускает ему нападать изо вне*[2] и увлекать людей во грех. Поэтому каждому крещеному человеку приходится «восстанавливать свой храм», беря пример с вернувшихся вавилонских пленников, которые, восстанавливая святой город Иерусалим, *одною рукою производили работу, а другою держали копье. Каждый из строивших препоясан был мечом по чреслам своим, и так они строили* (Неем. 4, 17–18).

Таинство Миропомазания

Рождаясь духовно в таинстве Крещения, люди избавляются от всех препятствий на пути к Богу: они освобождаются от первородного греха, им прощаются личные грехи, они просвещаются божественной благодатью, освящаются, становятся сынами Божиими и членами Тела Христова — Церкви и уже не имеют никаких непреодолимых духовных преград. Однако, для того чтобы дальше восходить к Богу, этого недостаточно, необходимы и благодатные силы для богоугодной жизни. Именно в таинстве Миропомазания (греч. χρίσμα, лат. confirmatio) Господь и подает эти силы, восполняя духовное бессилие человека. Мы обретаем дары Святого Духа для познания Бога и преодоления всех духовных препятствий, которые могут возникнуть на пути к Нему.

Свт. Кирилл Иерусалимский выделяет Миропомазание как важнейшее из таинств Церкви и говорит, что поскольку новокрещеные люди должны стать полноценными христианами, а имя Христос значит Помазанный, то и они должны быть запечатлены Святым

[1] *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. — М., 1899. С. 18–19.

[2] *Григорий Палама, свт.* Беседа 16//Беседы: В 3 ч. Ч. 1. — М., 1993. С. 169–170.

Духом через помазание освященным миром[1]. Человек крещеный, но не миропомазанный, согласно свт. Кириллу, христианином не является: *Сего святого Миропомазания удостоившись, вы называетесь христианами, оправдывая возрождением и само имя. Ибо, прежде нежели вы сподобились этой благодати, вы сего наименования собственно достойными не были, а стремились к тому, чтобы вам быть христианами*[2].

Миропомазание оказывает внутреннее укрепляющее и просвещающее действие не только в момент совершения таинства, но и во всей дальнейшей жизни христианина. Об этом замечательно говорит апостол Иоанн Богослов: *Вы имеете помазание от Святого и знаете всё <...> помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте* (1 Ин. 2, 20, 27).

Таинство Евхаристии

Среди всех священнодействий Церковь указала самые необходимые и назвала их таинствами, а среди этих семи таинств выделила таинство Евхаристии.

Слово «евхаристия» (εὐχαριστία) значит «благодарственная молитва», «благодарение», поэтому Евхаристию часто и называют таинством Благодарения. Во время его совершения Богу приносится жертва благодарения за спасение человеческого рода. При этом происходит величайшее чудо: святое приношение, хлеб и вино, становится Святыми Дарами — Телом и Кровью Господа нашего Иисуса Христа. Не менее чудесно, что через вкушение или причащение Святых Даров (отсюда еще одно название — таинство Причащения) все причастники входят в теснейшее единение со своим Спасителем и Богом, становятся *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4).

В Пространном катехизисе смысл этого таинства определяется так: *Причащение есть таинство, в котором верующий под видом хлеба и вина вкушает самого Тела и Крови Христовой для вечной жизни.*

В этом таинстве осуществляется конечный смысл человеческого бытия — жизнь в полном единстве с Богом. Поэтому все остальные таинства и священнодействия можно рассматривать как подготовительные и содействующие Евхаристии. Евхаристия — это духовное сердце Церкви. Пока оно бьется, пока совершается Евхаристия, Церковь жива. Там, где совершается истинная Божественная Евхаристия, там и есть Церковь. Евхаристическая Чаша является духовной

[1] См.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 3,5. — М., 1991. С. 325.

[2] Там же. С. 327.

границей Церкви, кто является ее участником, тот и принадлежит Церкви.

В таинстве Евхаристии восполняется самое тяжелое последствие грехопадения – разрыв общей жизни человека с Богом. В земном измерении нет другого более значимого духовного средства для восстановления этого утраченного единства тварного и нетварного миров.

Если в каждом таинстве есть нечто непознаваемое для человеческого ума, то в таинстве таинств – Евхаристии все самое важное выходит за рамки рассудочной способности человека. Для восприятия Евхаристии необходим подвиг веры.

Во время совершения таинства Евхаристии при произнесении священнической молитвы *сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым. Аминь. Аминь. Аминь* по действию Святого Духа хлеб и вино уже являются истинными и реальными Телом и Кровью Господа нашего Иисуса Христа. Чувственный образ хлеба и вина сохраняется, но по существу это уже Тело и Кровь Спасителя. Это рационально необъяснимое действие Божие именуется преложением Святых Даров.

Еще в земной жизни, готовя Своих учеников к восприятию таинства Евхаристии, Спаситель учит их: *Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем* (Ин. 6, 53–56).

Установление самого таинства произошло накануне крестных страданий Господа, на прощальном пасхальном ужине, где собрались Его ближайшие двенадцать учеников. Поскольку иудеи уже решили схватить и убить Иисуса, эту последнюю пасхальную трапезу Господь с учениками совершал тайно. Отсюда и ее название – Тайная вечеря, ставшее впоследствии еще одним наименованием таинства Евхаристии.

Важно заметить, что в тот вечер Господь не только установил это таинство, но Сам первым и совершил его, явив пример на все века. Описание этого таинства имеется у трех евангелистов: Матфея (26, 26–28), Марка (14, 22–24) и Луки (22, 19–20), а также у апостола Павла (1 Кор. 11, 23–25). Евангельские описания очень близки по сути, и мы приведем лишь одно из них, по Евангелию от Матфея: *Когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов.*

Ученики Христовы приняли это таинство, и в частности установительные слова о вкушении Плоти и Крови Христовой буквально, без смягчающих формулировок: очевидно, что они уже были подготовлены к этому предшествующими наставлениями своего Учителя.

Учение о преложении в Послании Восточных Патриархов выражено так: *Веруем, что в сем священнодействии присутствует Господь наш Иисус Христос не символически, не образно, не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые отцы говорили о Крещении, и не чрез проницание хлеба, так, чтобы Божество Слова входило в предложенный для Евхаристии хлеб существенно* (ὑποστατικῶς), *как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют; но истинно и действительно, так что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное Тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется и пресуществляется в самую истинную Кровь Господа, которая во время страдания Его на кресте излилась за жизнь мира. Еще веруем, что по освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое Тело и Кровь Господня под видом и образом хлеба и вина*[1].

Святоотеческое учение о таинственной сути Евхаристии изложено в творениях многих святых отцов. Мы воспользуемся пояснениями свт. Кирилла Иерусалимского. Видимо, и в его времена были сомневающиеся в реальности претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Господню, поэтому он пишет: *Со всякою уверенностью примем сие, как Тело и Кровь Христову. Ибо во образе хлеба дается тебе Тело, а во образе вина дается тебе Кровь, дабы, приобщившись Тела и Крови Христа, соделался ты Ему сотелесным и сокровных*[2]. Святой отец предостерегает христиан от чувственного восприятия таинства: *Хотя чувство тебе и представляет сие* (хлеб и вино. — *В. Л.*), *но вера да утверждает тебя. Не по вкусу рассуждай о вещи, но от веры будь известен без сомнения, что ты сподобился Тела и Крови Христовых*[3]. Чувственные образы хлеба и вина сохранены Господом из снисхождения к человеческой немощи, однако за этими образами после совершения таинства Евхаристии возникает новая реальность: *Видимый хлеб* (после претворения. — *В. Л.*) *не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но Тело Христово: и видимое вино не есть вино, хотя по вкусу так представляется, но Кровь Христова*[4].

---

[1] Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере. Чл. 17 // Цит. по: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Репринт. – ТСЛ, 1995. С. 177–178.

[2] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. Поучение 1,3. – М., 1991. С. 330.

[3] Там же. С. 330.

[4] Там же. С. 332.

Евхаристическая жертва приносится от всего тварного мира. В ней соучаствует вся вселенная: и люди, и ангелы, и мир неразумной твари — через хлеб и вино приношения. Она называется бескровной и бесстрастной потому, что люди, совершая ее, уже не убивают жертвенных животных, не проливают крови. Бог Сам прелагает хлеб и вино в Свои Тело и Кровь. То есть со стороны людей Евхаристия — это бескровная жертва, но со стороны Бога она становится рельным жертвоприношением за грехи людей.

Жертва евхаристическая по существу своему тождественна с крестной жертвой Христа на Голгофе. Ибо приносится в жертву тот же самый Агнец Божий. Как поясняет свт. Иоанн Златоуст, *Он наш Первосвященник, принесши жертву, очищающую нас; ее приносим и мы теперь, тогда принесенную, но не оскудевающую. Это совершается в воспоминание бывшего тогда: «сие творите», — сказано, — «в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19). Не другую жертву, но ту же, какую тогда принес Первосвященник, всегда мы приносим; или, лучше сказать, совершаем воспоминание той жертвы*[1].

Таинство Покаяния

Мы уже говорили ранее, что в Крещении человек избавляется от грехов и становится сыном Божиим, но отмечали, что, по учению святых отцов, природа человека не исцеляется до первозданного состояния. Кроме этого диаволу и падшим духам оставлен доступ к душе человека, и они могут снова увлечь его во грех, так что даже после Крещения и Миропомазания греховных преткновений трудно избежать. Поэтому, по слову апостола Иоанна Богослова, *если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды* (1 Ин. 1, 8–9).

Покаяние (греч. μετάνοια, лат. poenitentia) — особое священнодействие, которое восстанавливает постоянно нарушаемую личную связь человека с Богом. В этом таинстве кающемуся человеку по молитвам Церкви через священника прощаются Богом личные грехи, совершенные им после Крещения, и подаются благодатные силы к их полному искоренению.

Покаяние — таинство повторяющееся в отличие от Крещения, и повторяется оно столько, сколько человек к нему прибегает. Его называют зачастую вторым Крещением. Это говорит о том, что между двумя таинствами есть прямая связь: и там, и здесь происходит прощение грехов и воссоединение человека с Богом. Но между

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Евреям. Беседа 17, 3//Творения: В 12 т. Т. 12. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 153.

ними есть и большая разница. Крещение совершается однократно и над человеком еще не воцерковленным. Таинство Покаяния установлено для воцерковленных людей, нарушивших через грех свою связь с Богом.

Итак, в совершении таинства Покаяния выделяются два аспекта: человеческий и божественный. Со стороны человека происходит **сознательное раскаяние**, выражаемое в словесной исповеди, сокрушении о грехах и стремлении к исправлению; а от Бога подается **прощение и благодатное укрепление** для предотвращения подобных греховных поступков в будущем.

Само слово μετάνοια в греческом языке указывает на перемену мыслей, изменение ума, то есть в результате Покаяния человек не просто осознает и исповедует содеянный проступок как грех, но с Божией помощью изменяет свое внутреннее отношение ко греху — если раньше он увлекался «сладостью» греха, то теперь ненавидит его.

Таинство Священства

Поскольку после грехопадения люди утратили личную связь с Богом, а без этого познание воли Божией и духовное возрастание человека невозможно, то для духовного руководства верующими Господь избирает и поставляет особых людей — священнослужителей, основное предназначение которых — помогать людям восходить к Богу.

Священство — это благодатный дар, который нельзя самостоятельно приобрести, развить или унаследовать по природе. Священство дается через Церковь, если на то есть воля Божия, как говорит апостол Павел: *Никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон* (Евр. 5, 4).

Дар священства включает в себя способность совершать церковные священнодействия, дар учительства и дар духовного руководства. В таинстве Священства человек получает благодатные силы возрождать людей, вести их путем духовной жизни.

Очень высоко оценивают и понимают Священство святые отцы Церкви. Свт. Иоанн Златоуст указывает: *Священнослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному; и весьма справедливо; потому что ни человек, ни ангел, ни архангел, и ни другая какая-либо сотворенная сила, но сам Утешитель учредил это чинопоследование, и людей, еще облеченных плотию, соделал представителями ангельского служения*[1].

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Шесть слов о священстве. Слово 3, 4 // Творения: В 12 т. Т. 1. Кн. 2. — СПб., 1898. С. 424–425.

Таинство Брака

Таинство Брака имеет божественное установление. Сам Бог совершил и освятил первый брак людей еще в раю, когда сотворил мужчину и женщину: *Благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28).

Однако после грехопадения повредились все сферы жизни человека, в том числе и семейная жизнь, поэтому после пришествия в мир Спасителя необходимо было возродить и духовный смысл и благодатную силу брака, чтобы семейная жизнь служила не только биологическому выживанию, но и духовному совершенствованию людей.

В таинстве Брака супругам подается благодать, освящающая их совместную семейную жизнь, и благословение на рождение и воспитание детей. Христос становится участником такого семейного союза, и семья делается малой Церковью.

Действие благодати Божией, подаваемой в таинстве Брака, состоит в том, что в то время, когда священник благословляет супругов, Сам Господь невидимо сочетает их, благословляет, освящает и утверждает их союз во образ Своего единства с Церковью. Даруемая при этом благодать содействует хранению единодушия и любви мужа и жены, помогает им в жизни истинно христианской, способствует благословенному рождению детей — будущих чад Церкви и их богоугодному воспитанию. Брак есть школа любви и спасения для всех членов семьи.

Благодать освящает и одухотворяет брачный союз двух лиц постольку, поскольку свят и духовен союз Христа с Церковью. Отсюда следует и нерасторжимость семейного союза, поскольку нерасторжим союз Христа с Церковью. Христос пребывает с Церковью вовеки, поэтому *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19, 6).

Святые отцы высоко почитают церковный брак. Свт. Иоанн Златоуст учит: *Подлинно это таинство, что человек, оставив произведшего его, родившего, воспитавшего и ту, которая зачала его, болела им, в болезнях родила, оставивши тех, которые столько благодетельствовали ему, к которым он привык, сочетавается с тою, которой прежде не видел, которая не имеет с ним общего, и предпочитает ее всему. Подлинно это таинство, и родители не печалятся, но, напротив, печалятся, когда этого не бывает, и в знак радости не жалеют издерживать деньги и делать расходы. Поистине это таинство великое, заключающее в себе какую-то сокровенную мудрость*[1]. Святые отцы видят в нем важнейшее благодатное средство к преодолению последствий греховного расстройства бытия человека.

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Ефесянам. Беседа 20, 4 // Творения: В 12 т. Т. 11. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 172.

Характерное разъяснение по этому вопросу дает свт. Григорий Палама: *Даже если, по благодати Божией, брак честен, природа человеческая всегда несет в себе признаки осуждения*[1]. Поэтому сам факт необходимости особого церковного таинства для брачной жизни, в том числе и для рождения детей, свидетельствует о греховности, несамодостаточности человеческих сил для полноценной семейной жизни.

Таинство Елеосвящения

Все таинства Церкви восполняют ущербность человеческой жизни, возникшую после грехопадения. Поскольку люди по своей слабости согрешают и на пути к Богу, в Церкви установлены таинства для прощения грехов и восстановления единства с Богом (Покаяние и Евхаристия). Но всякий содеянный грех оставляет в естестве человека соответствующую рану, которая становится причиной страданий, скорбей, болезней и смерти. Поэтому необходимо и такое таинство, в котором подается благодатная сила для врачевания человеческого естества от последствий грехов или от греховных ран души и тела. Таким таинством является Елеосвящение. В нем благодать действует на греховные основания человеческих болезней, тем самым человеку подается истинное и полноценное исцеление для вечной жизни с Богом.

Древнехристианский пример совершения этого таинства описан в Послании апостола Иакова: *Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему* (Иак. 5, 14–15).

Конечно, сакральная жизнь Церкви не ограничена только указанными семью таинствами. Существует и множество священнодействий, которые содействуют духовному росту верующих. Но указанные выше таинства — это духовный фундамент Церкви. Они — главные духовные орудия и благодатные источники служения Церкви.

❐ Вопросы:

1. *Как соотносятся между собой понятия «священнодействие», «обряд» и «таинство»?*
2. *Чем отличаются семь церковных таинств от прочих священнодействий?*

---

[1] *Григорий Палама, свт.* Беседа 43 // Цит. по: *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. С. 178.

3. *В чем состоит духовный смысл и предназначение каждого таинства?*
4. *Почему Крещение необходимо для спасения?*
5. *Почему Миропомазание совершается сразу после Крещения?*
6. *Почему Господь в таинстве Евхаристии преподает нам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина?*
7. *Почему христианский брак — это школа любви и спасения?*

Задания:

1. *На основании изучения дополнительной литературы сформулируйте условия истинного покаяния.*
2. *Проведите сопоставительный анализ и выясните, чем церковная исповедь отличается от психотерапевтической беседы.*
3. *Опишите, чем церковный брак отличается от нецерковного.*

Глава 4

Воссоздание единства человечества

4.1. Человеческое общение

Поскольку всякий человек есть личность, а личность развивается через общение с другими личностями и окружающим миром, то общение – это важнейшая характеристика человеческого бытия. Общение естественно и многофункционально. Первозданный человек сразу начал реализовывать себя в общении с Богом, ангелами, женой, животными и всем тварным миром. Однако в аскетической православной традиции мы встречаем советы по ограничению общения и даже призыв к безмолвию. Как это понимать? Нет ли здесь противоречия? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо хотя бы кратко раскрыть смысл общения в жизни человека.

Общение человека происходит на разных уровнях.

1. Информационно-коммуникативный уровень – когда в результате общения люди обмениваются некоторыми сведениями, не содержащими ничего личного (рабочая информация, новости, прогноз погоды, результаты спортивных соревнований и т. д.). В этом случае личности не раскрываются друг перед другом, и прямого межличностного общения не происходит.

Однако в этой ситуации возможно неявное, но весьма сильное воздействие на личность другого человека через особым образом подобранную информацию со стороны того, кто ею обладает. Использование человеческого общения в таких целях

является манипуляцией человеческой личностью через информационное воздействие. К сожалению, современные СМИ давно стали таким орудием манипуляции общественным сознанием и, соответственно, важнейшим средством управления обществом.

2. Личный уровень – это общение двух и более личностей, во время которого раскрывается уникальность каждого из них, и они образуют глубокие межличностные связи. Хорошо об этом рассуждает прп. Марк Подвижник: *Общение же бывает двух родов: одно происходит от злобы, а другое от любви. Чрез общение мы воспринимаем друг друга*[1].

Минимальное условие для богоугодного личного общения – доверие, максимальное – любовь. В таком общении люди познают друг друга, и между ними образуются внутренние связи, сохраняемые и после завершения диалога, особенно если личное общение осветилось любовью. Прообразом такого общения в любви является любовь Господа к человеку: *Принятие на себя ближнего по любви есть то, которое всячески предал нам Господь Иисус... показывая, что мы должны ради любви злострадать до смерти; к тому же даровал нам и терпение причастием Духа и будущие блага... Являя это принятие на Себя, Он говорил: не бойтеся, «Аз победих мир» (Ин. 16, 33); также: «за них Аз свящу Себе, да и тии будут священи во истину» (Ин. 17, 19); и еще: «болши сея любве никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя» (Ин. 15, 13)*[2].

Однако и в отрицательном плане личное общение образует крепкие внутренние связи. Возненавидев кого-либо, мы становимся зависимыми от этого человека. *Принятие на себя ближнего, происходящее от злобы, бывает невольно. И случается так: ...всякий, обижающий ближнего, соразмерно (с обидою) принимает на себя искушение обижаемого им*[3]. Эта зависимость не прекращается, пока человек не простит своего ближнего от всего сердца.

Взаимная любовь позволяет в общении проникнуть за грань телесной оболочки, за покров кожаных риз человека и увидеть его не как индивидуума, но как неповторимую личность, увидеть его внутреннее содержание. Любовь – это законный способ соприкоснуться с душой другого человека. *Единение*, – пишет архим. Рафаил (Карелин), – *это не обращенность, не исследование, даже не контакт. Единение – это жизнь в другом, но без потери своей собственной личности. Это обладание любимым через любовь*[4].

3. Духовный уровень – это общение личностей, соединенных в Боге, через сопричастность единой божественной благодати. В этом случае происходит самое глубокое межличностное единение и взаимообогащение внутренним духовным сокровищем, как учит

---

[1] *Марк Подвижник, прп.* Советы ума своей душе. – Минск, 2005. С. 228.

[2] Там же. С. 230–231.

[3] Там же. С. 229.

[4] *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. – М., 2002. С. 195.

этому св. Иоанн Богослов: *О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом... Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине; если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха* (1 Ин. 1, 3, 6–7).

Для духовного общения не имеет большого значения возможность словесного диалога или визуального контакта. Не являются препятствием расстояние, время, физическая смерть и другие рамки тварного бытия. В житии прп. Сергия Радонежского приводится несколько таких примеров: *Длилась грозная битва Куликовская, в обители Живоначальныя Троицы святой игумен Сергий собрал всю свою братию и возносил Богу молитвы сердечные за успех великого дела. Телом стоял он на молитве во храме Пресвятыя Троицы, а духом был на поле Куликовом; прозревая очами веры все, что совершалось там, он, как очевидец, поведал предстоявшей братии о постепенных успехах нашего воинства; от времени до времени он называл павших героев по имени, сам приносил за них заупокойные молитвы и повелевал то же делать братии. Наконец он возвестил им совершенное поражение врагов и прославил Бога, поборающего русскому оружию*[1]. То есть он видел своим духовным взором и общий ход битвы, и погибавших русских воинов. С той поры на основании этого поминовения ежегодно в Троице-Сергиевой Лавре и во всей Русской Православной Церкви совершается заупокойное поминовение в Дмитриевскую родительскую субботу.

Другой пример из жития прп. Сергия связан с именем свт. Стефана Пермского: *В 1390 году просветитель Перми, святой епископ Стефан, путешествовал в Москву. Путь его лежал мимо славной обители Сергиевой, всего в десяти верстах от нее, и святому Стефану очень захотелось видеться со святым ее игуменом. Но обстоятельства требовали спешить в столицу, и он решил посетить Преподобного на обратном пути. И вот, поравнявшись с обителью, святой епископ прочитал Достойно есть яко воистинну... и издали поклонился в ту сторону, где стояла обитель Сергиева, проговорив: Мир тебе, духовный брат мой!.. Справедливо говорят, что сердце сердцу весть подает. Так бывает иногда даже с нами, грешными, а сердца святых Божиих еще более связаны союзом любви и потому еще скорее отзываются на привет любви. Преподобный Сергий сидел за трапезою с братией, вдруг он встает из-за стола и после краткой молитвы делает поклон к западу, тихо промолвив: Радуйся и ты, пастырь Христова стада, и мир Божий да пребывает с тобою!.. Братия были очень удивлены таким необычайным поступком своего игумена, более опытные старцы поняли, что он имел какое-нибудь видение, и по окончании трапезы спросили его о случившемся. Преподобный*

[1] *Никон (Рождественский), иеромн.* Житие и подвиги Преподобного Сергия Радонежского. Гл. 15. – СТСЛ, 2003.

не скрыл от них своего духовного видения. В этот самый час, — сказал он,— епископ Стефан на пути в Москву остановился против нашего монастыря и поклонился Святой Троице и нас, смиренных, благословил[1].

Духовному общению Церковь учит своих чад через молитву. Именно в чистой молитве происходит духовное общение с Богом, ангелами, святыми, с живущими и усопшими людьми. По мысли святых отцов, именно такой способ общения ожидает человека в будущей жизни, поэтому очень важно первые уроки усвоить уже сейчас.

Особая любовь верующих во Христе по-разному называется в Священном Писании: *общение веры* (Флм. 1, 6), *утешение во Христе, общение духа* (Флп. 2, 1). Духовное общение возрождает первозданное единство человеческого рода.

Препятствия в общении

Что препятствует человеческому общению?

Основные причины следующие.

Гордость. Гордый ценит себя выше и более других, поэтому не видит смысла в общении с теми, кто, как ему кажется, по своему положению ниже или недостоин его.

Ненависть. Это состояние парализует возможность общения до такой степени, что не позволяет произнести ни одного доброго слова в адрес ненавистного лица. Тем более препятствует личному диалогу.

Страх. Общение раскрывает личности и в определенном смысле делает их уязвимыми, взаимоизменяемыми, как говорит пророк Давид: *С преподобным преподобен будеши, и с мужем неповинным неповинен будеши, и со избранным избран будеши, и со строптивым развратишися* (Пс. 17, 26–27). Если человек живет в единстве с Богом, то он в безопасности, с кем бы ни общался: *Рожденный от Бога хранит себя, и лукавый не прикасается к нему* (1 Ин. 5, 18). Но для человека нецерковного опасность измениться и даже повредиться вполне реальна, причем он чувствует, что своими силами защититься от нее не может. И часто люди боятся каких-либо изменений и подсознательно защищают свою внутреннюю неприкосновенность через замкнутость. Страх парализует общение. Человек думает, что так он лучше сохранит себя, не замечая, как превращается в застойное болото. Простой рассказ знакомого о своих жизненных трудностях, даже если тот не просит реальной помощи, вызывает испуг. Опыт сопереживания требует усилий, на которые такой человек не способен.

Стыд. Поскольку общение раскрывает внутреннее содержание личностей, а у каждого человека есть много греховного в душе, то

[1] *Никон (Рождественский), иеромн.* Житие и подвиги Преподобного Сергия Радонежского. Гл. 17. – СТСЛ, 2003.

страх бесчестия и позора сковывает общение, делает людей неискренними или заставляет переводить разговор на информационный уровень.

Лицемерие. В общении люди нередко пытаются изобразить из себя не то, что они есть на самом деле. Стремятся произвести впечатление, создать имидж, то есть иллюзию в сознании другого о себе. Разумеется, рано или поздно эти миражи рушатся, что приводит к разрыву человеческих отношений.

Важно понять, что с духовной точки зрения **все** указанные причины суть проявления **гордости**. Поэтому для восстановления полноценного богоугодного общения между людьми необходимо прежде всего побеждать эту страсть.

❒ Вопросы:

1. *Почему человек нуждается в общении?*
2. *Почему у святых отцов часто встречаются советы быть осторожным в общении с другими людьми?*

❒ Задание:

1. *Найдите советы святых отцов о богоугодном общении с ближними. Сгруппируйте и изложите их в систематическом порядке.*
2. *Проанализируйте и сопоставьте содержание терминов «коммуникация» и «общение». Являются ли они взаимозаменяемыми?*
3. *Вспомните, были ли в вашей жизни случаи преодоления препятствия в общении.*

4.2. Семья

Семья — это удивительный тип жизни, посредством которого в видимом плане умножается человеческий род, а в духовном — души и тела обособленных людей обретают единство, получают возможность преобразиться и достичь вечного спасения. Семья — это благословленный Богом союз мужа и жены, позволяющий им посредством любви и совместной богоугодной жизни преодолеть ограниченность отдельных человеческих ипостасей и создать единство по образу Церкви Христовой. Естественным и богоугодным проявлением и плодом нормальной семейной жизни является рождение детей.

Богоугодность семейной жизни засвидетельствована сразу, как только в Священном Писании упоминается о создании человека: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь*

и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (Быт. 1, 27–28). Таким образом Сам Бог стал первым совершителем таинства Брака для людей. Это первое таинство в истории человечества. Нигде в Библии мы не встречаем пренебрежительного отношения к семейной жизни, ибо в своих высших проявлениях семья прообразует тайну бытия Пресвятой Троицы, а по способу существования становится Церковью.

Семья — прообраз Пресвятой Троицы

В Боге три единосущные Божественные Ипостаси вечно пребывают в единстве взаимной любви, и каждое Лицо в полноте обладает божественной природой. Это единство ни в коей мере не ограничивает ипостасное бытие каждого Божественного Лица.

Нечто подобное мы видим и в человеческой семье, если рассмотреть ее в идеальном состоянии. Все члены семьи единосущны между собой и, вступив в брачный союз, образуют природное единство: *Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут* [*два*] *одна плоть* (Быт. 2, 24). Однако это новое природное единство не только не уничтожает личностного различия членов семьи, но, наоборот, становится плодотворной средой для их личного развития через совершенствование в любви. Семья — это школа любви, не пройдя которую трудно возрасти до любви к Богу: *Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего* (1 Ин. 4, 20–21).

По мысли апостола Павла и позднейших отцов Церкви, служение мужа, жены и детей в семье имеет прямую аналогию с ипостасными особенностями бытия Божественных Лиц. Как Бог Отец есть глава Христа, так и муж — глава жены (см.: 1 Кор. 11, 3). Как Христос есть сияние славы и образ бытия Бога Отца (см.: Евр. 1, 3), так и жена — *слава мужа* (1 Кор. 11, 7). *Хотя подчинена нам жена,* — поясняет свт. Иоанн Златоуст, — *но вместе с тем она свободна и равна нам по чести. Так и Сын, хотя и покоряется Отцу, но как Сын Божий, как Бог*[1]. *Когда муж и жена соединяются в браке, они не являются образом чего-то неодушевленного или чего-то земного, но образом Самого Бога*[2]. *Бог, чтобы показать таинства единства Божия,* — пишет свт. Феофил, — *вместе сотворил жену и Адама для того, чтобы между ними была большая любовь*[3].

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 26, 2 на 1-е Послание к Коринфянам // Творения: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 254.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 12, 5 на Послание к Колоссянам // Творения: В 12 т. Т. 11. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 464.

[3] *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику о вере христианской. Кн. 2, 28 // Сочинения древних христианских апологетов. — СПб., 1895.

Бог привел в бытие Адама беспричинно и нерожденно, сына же — второго человека — соделал рожденным; Еву же не рожденно и не беспричинно, но по восприятию и исхождению, Он неизреченным образом привел в бытие происшедшей от сущности беспричинного Адама. И не являются ли эти три лица пращуров всего человечества, или [три] единосущные ипостаси, отпечатлительно созданными, как это представляется Мефодию, по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспричинный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспричинного Бога и Отца — Вседержителя и Причины всяческих, рожденный сын Адама предначертывает рожденного [от Отца] Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа[1], — пишет св. Анастасий Синаит.

Даже если в браке еще не появились дети, там всегда есть третье лицо — Бог. И будучи один, и как брачная пара человек может жить лишь в общении с Богом. Таким образом, в браке всегда есть как минимум три лица — муж, жена и соединяющий их Бог.

Семья — малая Церковь

Семья служит не только прообразом Пресвятой Троицы, но и является средой для преображения человека. Здесь он рождается, возрастает, учится общению с другими личностями, постигает любовь и все добродетели, вступает в общение с Богом. В этом плане семья и Церковь тождественны по предназначению, ибо служат преображению и совершенствованию человека. Поэтому в райский период человеческой истории семья и Церковь были едины. После грехопадения семейная жизнь стала недостаточной для спасения, поэтому потребовалось создание новой семьи — Церкви. Но и после ее создания очень многие свойства и явления могут равно наблюдаться и в семье и в Церкви, поэтому допустимо сопоставление и даже частичное отождествление этих понятий.

Семья, живущая по образу Церкви, должна иметь главной целью жизнь в Боге. Семейная жизнь очищает своих членов от греховных навыков, укрепляет в добродетели, соединяет всех в единое целое через любовь. *Одна любовь соединяет создания и с Богом и друг с другом*[2], — поясняет авва Фалассий. Свт. Иоанн Златоуст, раскрывая тайну любви, говорит, что любовь не просто соединяет личности, но и преображает природные сущности: *Любовь изменяет самое существо вещей*[3]. Поэтому семья без любви не способна осуществить свое божественное предназначение.

---

[1] *Анастасий Синаит, св.* Три слова об устроении человека по образу и по подобию Божию. Слово 1, 1 //Избранные творения. — М., 2003. С. 38–39.

[2] *Авва Фалассий, прп.* Слово I. Гл. I//Творения в русском переводе. — М., 1894.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 32, 6 на 1-е Послание к Коринфянам // Творения: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. — СПб., 1898. С. 325.

Как Церковь иерархична по своей природе, так и в семье изначально установлен Богом определенный порядок, смысл и предназначение для служения всех членов. Муж – глава семьи. Он прообразует священника, предстоятеля перед Богом, несет ответственность за семью как целое и за каждого в отдельности. Жена – помощница мужа во всех богоугодных делах – прообразует диаконский чин, дети – алтарники, а семейная жизнь – священнодействие. Конечно, это идеализированный образ, но насколько он искажается в реальности, настолько семья утрачивает Божие благословение и возможности для богоугодной жизни. Искусственные попытки изменить смысл этих семейных позиций рано или поздно приводят к семейному краху.

Церковь рождает чад Богу, и для нормальной семьи естественным и богоугодным условием существования является деторождение, которое приобрело особое значение после грехопадения. *Рождение детей,* – пишет свт. Иоанн Златоуст, – *сделалось величайшим утешением для людей, когда они стали смертными. Потому-то и человеколюбивый Бог, чтобы сразу смягчить наказание прародителям и ослабить страх смерти, даровал рождение детей, являя в нем образ Воскресения*[1].

Воспитывая детей, родители рождают чад Богу, и через это спасаются все члены семьи: *Если рождаемые тобою дети получат надлежащее воспитание и твоими заботами наставлены будут в добродетели, это будет началом и основанием твоему спасению, и, кроме награды за собственные добрые дела, ты получишь великую награду и за их воспитание*[2].

Семья и развод

Брак заключается на земле и во времени, но его последствия имеют бесконечную перспективу. Во-первых, потому что человек – существо бессмертное, а во-вторых, потому что все, благословленное Богом, уже не может исчезнуть в небытии. Поэтому так строго звучат слова Господа о браке: *Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19, 6).

Богоугодный брак должен быть моногамным (ибо первозданная семья состояла из одного мужа и одной жены) и нерасторжимым (по образу вечного единства Христа и Церкви). *Разводиться,* – учит свт. Иоанн Златоуст, – *дело противное как природе, так и божественному закону. Природе – поскольку рассекается одна плоть, закону – поскольку вы покушаетесь разделить то, что Бог соединил и не велел разделять*[3].

---

[1] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 18//Творения: В 12 т. Т.4. Кн. 1. – СПб., 1898. С. 162.

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. Беседа 1. С. 783.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Беседа 62//Творения: В 12 т. 2-е изд. Т.7. Кн. 2. – СПб., 1901. С. 635.

Если развод произошел, то дальнейшая жизнь бывших супругов должна проходить без повторных браков (см.: 1 Кор. 7, 11), и лишь в силу человеческой немощи, из соображений икономии[1], допускаются разводы, ибо уединенная жизнь требует немалых сил и особого склада характера, а это удел немногих.

Иногда в качестве возражения против вечной перспективы брака приводят цитату из Священного Писания: *Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения* (Лк. 20, 34–36). Здесь речь идет о том, что в будущей жизни люди не будут создавать новых семей, но это совсем не значит, что их семейные отношения на земле не отразятся на их загробной участи. Несомненно отразятся, но характер этих отношений изменится. Все события, имеющие духовно-нравственное значение, повлияют на будущую жизнь человека, тем более брак, хотя особенности этого воздействия и возможность сохранять семейное единство в будущем в Священном Предании Церкви не раскрываются.

❐ Вопросы:

1. *В чем состоит духовный смысл и предназначение богоугодной семейной жизни?*
2. *В каком смысле семья является прообразом бытия Бога Троицы?*
3. *Почему семья часто называется малой Церковью?*
4. *Как сочетаются равенство и иерархичность в семье?*
5. *Почему развод осуждается Церковью?*

○ Задания:

1. *Сопоставьте смысл и предназначение семьи в раю, после грехопадения и в Православной Церкви.*
2. *Опираясь на святоотеческое письменное наследие, изложите условия благополучной семейной жизни.*
3. *Попробуйте составить сборник святоотеческих рекомендаций по преодолению семейных конфликтов.*
4. *На основании исследования церковной литературы выясните причины и обстоятельства, по которым брак с церковной точки зрения является недействительным.*

---

[1] Икономия (от греч. οἰκονομία – устроение дома, дел) – принцип решения церковных вопросов с позиции снисхождения, ради уменьшения последствий зла и последующей духовной пользы. Икономия – это неприменение канона или церковного правила там, где его употребление может вызвать соблазн и новый грех. Строгое соблюдение церковных норм называется акривией.

4.3. Монашество

Девство

Монашество основано на добродетели девства и исторически возникло в древней Церкви из чина девственников и девственниц, которые для более полного единения с Богом стали стремиться к уединенной жизни. Поэтому для понимания монашества необходимо уяснить суть этой удивительной добродетели.

Девство в формальном плане — это воздержание от любых искушений блудной страстью, в том числе и от супружеской близости. В духовном плане — это одна из самых возвышенных и труднодостижимых добродетелей, если понимать под ней не только внешнее воздержание, но и внутреннюю чистоту от плотских помыслов.

В Ветхом Завете не существовало такой добродетели. Если даже некоторые из древних праведников устремлялись к ней, то для окружающих они выглядели маргиналами, становились изгоями. Однако Новый Завет раскрыл глубину этой добродетели множеством примеров и ясным учением. Высочайший пример девственной жизни явлен нам в лице Господа Иисуса Христа, Пресвятой Девы Марии, св. Иоанна Крестителя, апостолов Иоанна Богослова и Павла и многих других святых. Рождение христианства и явление миру добродетели девства происходит одновременно.

Однако мы имеем не только примеры, но и ясное свидетельство Господа Иисуса Христа о богоугодности этой добродетели: *Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матернего родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит* (Мф. 19, 10–12). То есть девство ради Бога в полном виде могут *вместить* не все. Это особый путь, на который опасно становиться по своей прихоти и самомнению. Поэтому и требование к полному девству не распространяется на всех христиан. Спасение вполне возможно и в семейной жизни, свт. Григорий Богослов пишет: *Если кто из усердия к добродетели презирает супружескую любовь, то пусть знает, что добродетель девства не чуждается этой любви. В древности не только всем благочестивым было приятно супружество, но плодом нежной супружеской любви были и тайнозрители Христовых страданий — пророки (Моисей, Иезекииль), патриархи (Авраам, Иаков), иереи, победоносные цари, украшенные всякими добродетелями, потому что добрых не земля породила... но все они — порождение и слава*

супружества[1]. Но борьба за внутреннюю чистоту ума и сердца предстоит всем христианам, при выборе любого жизненного пути.

Подробнее о достоинстве девства в сравнении с супружеством рассуждает апостол Павел: *А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. Но, [во избежание] блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа <...> Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление. Ибо желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе. Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не [могут] воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться <...> Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть [Ему] верным. По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так. Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль <...> Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу* (1 Кор. 7, 1–34).

Девство – основа целомудрия человека. Целомудрие – это «целостное мудрование», целостное видение, целостное восприятие бытия, которое приходит, когда в человеке произойдет внутреннее восстановление единства природы и личности.

Блуд разрушает человека, разрывает его на части между участниками блудных связей. Человек становится зависимым, расстроенным, помраченным, нецелостным существом, поэтому блуд и целомудрие противоположны. Однако не стоит думать, что достижение добродетели девства возможно лишь воздержанием. Сильно сжатая пружина может разорвать сдерживающий механизм, если ее энергия не будет направлена к другой цели – так бывает и при воздержании. Если человек не молится и не возвышается умом и сердцем к Богу, то страсть блуда, имеющая природное основание в человеческом естестве, обязательно вырвется на свободу или в прямом виде (падение в блудные грехи), или в опосредованном как раздражительность, гневливость, агрессия, пьянство и другие пороки.

[1] *Григорий Богослов, свт.* Похвала девству. Собрание творений: В 2 т. Т. 2. – ТСЛ, 1994. С. 140.

Принципы монашества

Слово «монах» происходит от греческого μόνος, которое имеет два значения: количественное — «один» и качественное — «единый». Оба эти значения обретаются в данном понятии: это и человек, живущий один, то есть уединенно, и человек, который восстанавливает свое единство, целостность через единение с Богом.

Монашество — это особый тип жизни, возникающий, когда человек всецело посвящает себя общению с Богом. Любовь к Богу может так овладеть человеком, что он захочет остаться один на один с Тем, Кого любит. Из-за этого люди уходят в пустыни, в горы, в леса. Эта любовь столь велика, что земные радости блекнут перед ней, поэтому истинный монах не привязан ни к чему земному. *Единение с Единым — это та полнота жизни, в которой гаснет, меркнет и исчезает влечение ко всему прочему, внешнему, а обращенность сердца к чему-либо, кроме Единого, воспринимается как измена и привязанность к чему-либо иному — как блуд. Монах, живущий внешней жизнью, хотя бы эта жизнь по мирским представлениям была самоотверженной и даже героической, в духовном плане становится блудницей, изменившей своей первой любви. Монашество — это безраздельная любовь человеческой души к Божеству, это непрестанное искание божественного света, который псалмопевец Давид назвал «ликом Бога»* (ср.: Пс. 26, 8–9)[1].

Конечно, идеальное монашеское состояние — это цель, к которой человек стремится, и достигается она не сразу. Поэтому избрание монашества должно происходить не по прихоти человеческой, но по воле Божией, когда у человека есть «жажда» Бога и благословение свыше.

В святоотеческой традиции обычно указываются три причины для принятия монашества: страх будущего наказания за содеянные грехи, стремление к духовному воздаянию за добродетели и любовь к Богу. Великий учитель монахов прп. Иоанн Лествичник пишет: *Все, усердно оставившие житейское, без сомнения, сделали это или ради будущего Царствия, или по множеству грехов своих, или из любви к Богу. Если же они не имели ни одного из сих намерений, то удаление их из мира было безрассудное*[2]. Но эти причины не равнозначны и производят различное действие: *Отрекшийся от мира из страха подобен фимиаму, который сперва благоухает, а после оканчивается дымом. Оставивший мир ради воздаяния подобен мельничному жернову, который всегда одинаково движется; а исшедший из мира по любви к Богу в самом начале приобретает огонь, который, быв ввержен в вещество, вскоре возжет сильный пожар*[3].

---

[1] *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. — М., 2002. С. 195–196.

[2] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 1, 5.

[3] Там же. Слово 1, 13.

Каждый монах для восхождения к Богу принимает три обета: послушания (для очищения от эгоизма и приобретения смирения), нестяжания (чтобы освободиться от соблазнов суетного мира) и целомудрия (для всецелого единения с Богом). Молитва и стяжание добродетелей становятся его основным занятием.

Монах отличается от мирского человека именно своей всецелой устремленностью к Богу. Это не значит, что он абсолютно изолирован от земного бытия. Он остается человеком, но его земной аспект жизни предельно минимизируется, а повседневные занятия служат высшей цели — богообщению. В этом плане монашеская жизнь называется в Церкви равноангельской. Вот как описывает суть монашества прп. Иоанн Лествичник: *Монах есть тот, кто, будучи облечен в вещественное и бренное тело, подражает жизни и состоянию бесплотных. Монах есть тот, кто держится одних только Божиих словес и заповедей во всяком времени, и месте, и деле. Монах есть всегдашнее понуждение естества и неослабное хранение чувств. Монах есть тот, у кого тело очищенное, чистые уста и ум просвещенный. Монах есть тот, кто, скорбя и болезнуя душею, всегда памятует и размышляет о смерти, и во сне, и во бдении. Отречение от мира есть произвольная ненависть к веществу, похваляемому мирскими, и отвержение естества для получения тех благ, которые превыше естества*[1].

С древних времен существует три типа монашеской жизни: *Все житие монашеское содержится в трех главных устроениях и образах подвига: или в подвижническом уединении и отшельничестве; или в том, чтобы безмолвствовать с одним и, много, с двумя; или, наконец, в том, чтобы терпеливо пребывать в общежитии*[2]. В большинстве случаев монах начинает свой путь с общежития, где сможет пройти «первичную обработку» через жизнь среди братии, затем, если есть воля Божия и благословение духовника, позволяются и более уединенные формы жизни.

Монашество — короткий, но крутой и опасный путь на небо. Многие, кто вступил на него с рвением не по разуму или самочинно, сорвались. Те монахи, которые взошли к Богу, вошли в сердце Церкви, стали звездами на духовном небосводе. Они не только спасли свои души, но своей жизнью вдохновили и оживотворили этот грешный мир, так что монашество не есть жизнь только для себя. Оно имеет вселенское значение. Монахи — это христианская соль, без которой наш мир давно бы уже протух и сгнил.

---

[1] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 1, 4.

[2] Там же. Слово 1, 26.

❐ Вопросы:

1. *Что значит слово «монах»?*
2. *Как соотносятся между собой пути семейной и монашеской жизни?*
3. *Почему некоторые люди уходят в монастыри и становятся монахами?*
4. *В чем суть монашеского духовного делания?*
5. *Каково значение монашества для других людей?*

○ Задания:

1. *На основании изучения исторической литературы выясните основные этапы истории монашества.*
2. *Опираясь на святоотеческие сочинения, сформулируйте общее и различное в аскетической практике для мирян и монахов.*

Часть IV

ЧЕЛОВЕК В ВЕЧНОСТИ. ЭСХАТОЛОГИЯ

1. Взгляд в будущее: пророчества и даты

Трудно найти человека, который не хотел бы заглянуть в будущее и узнать, что ждет его через день, через год, через десяток лет... Это желание возникает не только из праздного любопытства, но имеет и психологическое оправдание, ибо если мы знаем, что нас ждет за поворотом, то кажется — есть шанс, есть время заранее к этому приготовиться. Но в удовлетворении этого желания кроется опасность.

Знание будущего может повредить волю и сознание человека. Ибо в одном случае человек может впасть в фатализм (если будущее уже определено, то незачем понуждать себя к добру); в другом — в беспечность (если все будет хорошо, то незачем трудиться), в третьем — в уныние (если будет плохо, то нет смысла в каких-либо усилиях). Поэтому когда ученики спрашивают Господа о будущем, Он отвечает строго: *Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти* (Деян. 1, 7). И призывает их: *Бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет* (Мф. 24, 42).

Однако Господь и не лишает их полностью ведения будущего. То, что необходимо и полезно для духовной жизни человека, Он открывает Своим ученикам, и это Откровение вместе с предсказаниями пророков, апостолов и святых угодников стало достоянием Православной Церкви, которым она делится со всеми своими детьми. Человеку необходимо знать будущее, чтобы понимать конечные цели и смыслы своей

земной жизни, правильно распорядиться отведенным временем и реализовать свой шанс на вечную радостную жизнь в единстве с Богом.

В свидетельствах о будущем человечества описываются определенные события, но в большинстве случаев не указываются их сроки и даты. Несомненно, что все, предсказанное Господом, исполнится, ибо *ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5, 18). Но почему Господь в большинстве случаев не указал дат исполнения пророчеств?

Человеческая история — это не простой росчерк пера Вседержителя под заранее написанным планом и не программа в компьютере, но линия жизни, пролагаемая совместным действием воли Божией и воли человеческой. И поскольку люди свободны, движение к конечным судьбам мира оказывается сложным. Конечно, все определенное Богом обязательно исполнится, но сроки и даты этого исполнения обусловливаются взаимодействием Промысла Божия и сознательного выбора людей. Бог живет вне времени, поэтому Ему эти даты не нужны, а для нас они возникают, когда мы делаем нравственный выбор и совершаем те или иные поступки. В итоге даты будущих событий формируются постоянно, и через свое отношение к Богу мы можем их даже сместить в ту или иную сторону, но сами события, определенные Богом, мы отменить не в силах.

Пояснить это можно на таком примере. Садовник знает, что в августе у него поспеет виноград, но он не может назвать точную дату его созревания, ибо она зависит не только от стараний садовника, но и от внешних погодных условий, которые не находятся в его власти. Дата созревания формируется в результате взаимодействия садовника и сил природы, но виноград обязательно будет, грозди созреют, их непременно срежут и приготовят вино.

2. Необходимость повторного пришествия Христа на землю

После Воскресения Господа Иисуса Христа все человечество в духовном плане идет по двум путям: дороге жизни и дороге смерти. Все дороги рано или поздно приводят к конечной цели, где и обнаруживается истинный смысл всего пути. Завершающим событием земной истории, согласно божественному Откровению, будет Второе пришествие Христово и Страшный Суд. За этим порогом перед каждым человеком откроется вечная жизнь, соответствующая его духовному состоянию, достигнутому в жизни земной. Это очень важно знать, чтобы понимать, для чего здесь, на земле, необходимо понуждать себя к богоугодной жизни. Без осознания конечных целей жизни призывы к нравственности бессмысленны. Поэтому для построения

христианской антропологии очень важно понимание конечных судеб мира и человека, что и станет темой наших дальнейших рассуждений.

Земная история человечества имеет цель привести каждого человека к нравственному самоопределению в отношении добра и зла, Бога и диавола, Царства Божия и ада. Это самоопределение выразится в укоренении соответствующих навыков и принципов жизни в душах людей. В Евангелии этот процесс описан многократно в притчах о пшенице и плевелах (см.: Мф. 13, 25–40), о закваске (см.: Лк. 13, 21) и других. Бог дает шанс каждому человеку развиться и созреть в соответствии с его свободным выбором, но предупреждает через Евангелие и отцов Церкви, что для него является истинным благом, а что приведет к страданиям и смерти.

Идея созревания относится не только к каждому конкретному человеку, но и ко всему человечеству в целом. Оно также находится в состоянии выбора, самоопределения, но такое состояние не может длиться вечно, потенциал нравственного роста в этих рамках рано или поздно будет исчерпан. И тогда наступит конец этого мира. Когда же будет достигнут последний рубеж?

В Священном Писании этот момент четко связан с возобладанием и торжеством зла, греха и диавола во всех сферах человеческой жизни. Именно это сделает бессмысленным дальнейшее существование нынешнего мира. *Настанет некогда время,* — учит прп. Антоний Великий, — *и человеки вознедугуют. Увидев неподверженного общей болезни, восстанут на него, говоря: ты по преимуществу находишься в недуге, потому что не подобен нам*[1].

В церковной традиции существует и другое мнение, не противоречащее вышесказанному, что конец этого мира и Второе пришествие Христа наступит, когда количество праведников в ином мире достигнет определенного числа: *И сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число* (Откр. 6, 11). Иногда высказывается предположение, что это число соответствует количеству отпавших от Бога ангелов. Возможно, что это и так. Подобная мысль не противоречит церковному вероучению, но не имеет достаточных богословских оснований в Священном Предании и может рассматриваться только как частное богословское мнение.

[1] Цит. по: *Игнатий (Брянчанинов), свт.*// Полное собрание творений: В 6 т. Т. 6. — М., 2004. С. 20.

3. Признаки Второго пришествия Христа

Рассмотрим важнейшие признаки духовной деградации человечества, которая завершится Вторым пришествием Спасителя.

Священное Писание содержит несколько мест, где довольно подробно описываются последние события в жизни нынешнего мира. В Ветхом Завете говорится об этом у пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила. В Новом Завете самые важные места — Мф., гл. 24–25; Лк., гл. 21; Мк., гл. 13; 1 Фес., гл. 5; 2 Фес., гл. 2; Откровение (Апокалипсис) апостола Иоанна Богослова. Многие будущие события описаны образным языком через символы (особенно в Апокалипсисе), так что в прочтении и понимании этих текстов могут быть расхождения даже в рамках церковной традиции. Однако эти описания в целом по смыслу достаточно сходны, поэтому их можно обобщить и выделить главные признаки Второго пришествия Христа.

1. Отвержение или искажение христианства. Имеется в виду торжество секуляризма, агностицизма, атеизма и отступление от христианства народов, ранее принявших веру в Иисуса Христа. Нечестие последних времен апостол Павел называет отступлением — апостасией (ἀποστασία): *Да не обольстит вас никто никак:* [*ибо день тот не придет,*] *доколе не придет прежде отступление* (2 Фес. 2, 3). Христианство будет либо отвергаться, либо приниматься только в искаженном виде, в котором будет оправдана греховность человека или вообще уничтожено понятие греха. Такое лжехристианство позволит человеку удовлетворять любые греховные страсти и при этом считать себя хорошим и даже праведным: *Будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху* (2 Тим. 4, 3).

2. Появление лжехристов и лжепророков, распространение ложных учений, религий, совершение ложных чудес. Религиозная свобода приведет к религиозной анархии, вседозволенности, безрассудству. Об этом прямо говорит Господь: *Многие придут под именем Моим, и будут говорить: «я Христос», и многих прельстят* <...> *и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих* (Мф. 24, 5, 11).

Лжехристы и лжепророки — это люди, которые с помощью диавола, посредством лжи, манипуляций общественным сознанием, магии будут пытаться выдать себя за исключительных посланников Божиих и подчинить себе массы. Свои пророчества они будут подтверждать ложными чудесами.

В Священном Писании различаются чудеса истинные и ложные. Субъективно они могут восприниматься одинаково, но по сути противоположны. Ложное чудо потому и ложное, что произведено отцом

лжи диаволом (см.: Ин. 8, 44). Прежде всего оно иллюзорно, и совершается, чтобы потрясти сознание людей, насильственно подчинить их другой личности и *прельстить, если возможно, и избранных* (Мф. 24, 24). Ложное чудо рассчитано на шоковый эффект, порождающий персональную зависимость. В Священном Писании говорится, что антихрист и его слуги накануне Второго пришествия Христова будут обольщать людей именно такими ложными чудесами (см.: 2 Фес. 2, 9).

В отличие от них истинные чудеса совершаются, чтобы подвигнуть людей ко спасению и всегда имеют благой, спасительный смысл. Реально управлять окружающим миром и его законами может лишь Создатель мира. Поэтому все истинные чудеса совершаются только Богом, даже если происходят по молитвам святых. Все великие святые чудотворцы осознавали, что они суть лишь орудия, посредники воздействия Промысла Божия, и если произошло истинное чудо, то благодарение за него нужно воссылать именно Богу. Они говорили это не из личной скромности, но ясно осознавая духовную реальность происшедшего. Несомненно, что все чудеса, совершенные Спасителем в Его земной жизни, были истинными, ибо приводили не только к избавлению от страданий, но и к познанию Бога и спасению души (см.: Мф. 14, 33; Мк. 5, 20; Ин. 9, 38), свидетельствовали о Его божественном посланничестве (см.: Ин. 5, 36), подтверждали Его слова, укрепляли учеников в вере и надежде, что все обещанное и предсказанное Господом несомненно исполнится.

При этом еще в Ветхом Завете Господь предупредил, что вера, основанная на чуде, слаба, более того, чудо вторично по значимости в сравнении с Откровением: *Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет притом: «пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им» — то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо* [*чрез сие*] *искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего, от всего сердца вашего и от всей души вашей; Господу, Богу вашему, последуйте и Его бойтесь, заповеди Его соблюдайте и гласа Его слушайте, и Ему служите, и к Нему прилепляйтесь; а пророка того или сновидца того должно предать смерти за то, что он уговаривал вас отступить от Господа, Бога вашего* (Втор. 13, 1–4).

3. Торжество греха и зла в обществе. Описывая последние времена, Господь прямо говорит о всемирном нравственном падении человечества: *Друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга <...> по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь* (Мф. 24, 10–12). Ненависть и разделение проникнут даже в семьи: *Предаст же брат брата на смерть, и отец — детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их* (Мк. 13, 12). Апостол Павел так изображает нрав людей тех времен: *В последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди*

будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся (2 Тим. 3, 1–5).

4. Общественные бедствия и войны. Нравственная деградация приведет к социальной неустойчивости всего человечества, что спровоцирует возникновение войн, терроризма, революций и других общественных бедствий: *Также услышите о войнах и военных слухах <...> ибо восстанет народ на народ, и царство на царство* (Мф. 24, 6–7; см. также: Мк. 13, 8). Повсеместно будут возникать социальные волнения.

5. Природные бедствия. Помимо общественных бедствий участятся и различные природные катаклизмы: *Будут глады, моры и землетрясения по местам* (Мф. 24, 7), также *будут знамения в солнце и луне и звездах... море восшумит и возмутится* (Лк. 21, 25). Поэтому для многих людей господствующими состояниями духа в эти времена будут *уныние, недоумение* и страх (Лк. 21, 25–26), а также состояние скорби от ожидания грядущих бедствий (см.: Мф. 24, 29).

6. Распространение Евангелия во всем мире. Перед кончиной мира все человечество будет знать, по крайней мере на уровне основ, учение Иисуса Христа, и никто не сможет сказать на Страшном Суде Господу, что не имел возможности знать о Нем: *Проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец* (Мф. 24, 14).

7. Обращение Израиля ко Христу. Ярким событием последних времен будет массовое обращение евреев ко Христу. Об этом прямо говорит апостол Павел: *Ожесточение произошло в Израиле отчасти, [до времени], пока войдет полное [число] язычников; и так весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их. В отношении к благовестию, они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные [Божии] ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны. Как и вы некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы, по непослушанию их, так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы. Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать* (Рим. 11, 25–32). Что будет причиной их обращения, апостол Павел не говорит, но распространенным мнением является предположение, что когда антихрист, ожидаемый израильтянами как мессия, обнаружит свою диавольскую злобу, это приведет многих к вере в Иисуса Христа, к покаянию и принятию христианства.

8. Явление и проповедь двух великих пророков. Согласно Церковному Преданию непосредственно перед Вторым пришествием Христа явятся для проповеди истины два великих праведника

древнего мира — Илия и Енох. О явлении Илии предсказывали еще ветхозаветные пророки: *Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня* (Мал. 4, 5). Иисус Христос подтверждает это пророчество: *Правда, Илия [должен] прийти прежде и устроить всё* (Мф. 17, 11). Согласно свидетельству Писания пророк Илия не пережил смерти, но вместе с телом был взят Богом на небо (см.: 4 Цар. 2, 11). Предполагается, что праведный Енох также был вознесен на небо в теле (см.: Быт. 5, 24). Поэтому они явятся на земле еще раз, чтобы засвидетельствовать миру о Христе и погибнуть посреди Иерусалима: *И дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище. Это суть две маслины и два светильника, стоящие пред Богом земли. И если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их и пожрет врагов их; если кто захочет их обидеть, тому надлежит быть убиту. Они имеют власть затворить небо, чтобы не шел дождь на землю во дни пророчествования их, и имеют власть над водами, превращать их в кровь, и поражать землю всякою язвою, когда только захотят. И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят. И [многие] из народов и колен, и языков и племен будут смотреть на трупы их три дня с половиною, и не позволят положить трупы их во гробы. И живущие на земле будут радоваться сему и веселиться, и пошлют дары друг другу, потому что два пророка сии мучили живущих на земле. Но после трех дней с половиною вошел в них дух жизни от Бога, и они оба стали на ноги свои; и великий страх напал на тех, которые смотрели на них. И услышали они с неба громкий голос, говоривший им: взойдите сюда. И они взошли на небо на облаке; и смотрели на них враги их* (Откр. 11, 3–12).

9. Правление антихриста. Непосредственно перед пришествием Христовым диавол воздвигнет особого служителя лжи и зла — антихриста (ἀντίχριστος), при котором отступление от Бога и различные бедствия достигнут полной силы. Согласно церковному учению антихрист — это противник Христа и одновременно тот, кто пытается поставить себя на место Христа.

В Священном Писании это наименование употребляется двояким образом. В широком смысле словом «антихрист» именуется всякий, *отвергающий Отца и Сына* (1 Ин. 2, 22), *всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста* (1 Ин. 4, 3), то есть всякий, кто отрицает истинность Божества и человечества Иисуса Христа, может быть назван антихристом. В этом смысле уже в конце I века по Рождестве Христовом *появилось много антихристов* (1 Ин. 2, 18). Но в строгом смысле это наименование употребляется в отношении конкретного человека, который станет исключительным орудием в руках диавола. Господь

предупреждает об этом иудеев: *Иной придет во имя свое, его примете* (Ин. 5, 43).

Антихрист явится непосредственно перед Вторым пришествием Христа, чтобы обольстить человеческие души: [*День тот не придет,*] *доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это? И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только* [*не совершится*] *до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения* (2 Фес. 2, 3–11).

По Преданию, антихрист произойдет из еврейского народа и будет потомком из колена Дана, одного из двенадцати сыновей Иакова. Пророчество патриарха Иакова о Дане и его потомках звучит грозно: *Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадет назад. На помощь Твою надеюсь, Господи!* (Быт. 49, 17–18). Не менее страшные слова о Дане содержатся у пророка Иеремии: *От Дана слышен храп коней его, от громкого ржания жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и всё, что на ней, город и живущих в нем* (Иер. 8, 16–17). В Апокалипсисе (см.: Откр. 7, 4–8) перечисляются запечатленные *печатью Бога живаго* от всех колен Израилевых, и среди них не упомянуто колено Даново, что тоже рассматривается как прикровенное указание на происхождение антихриста. Однако перед людьми антихрист, скорее всего, будет выдавать себя за потомка из колена Иуды, чтобы в глазах евреев соответствовать предсказаниям о Мессии. Поскольку родословие израильских колен после еврейского рассеяния в 70-м году по Рождестве Христовом полностью утрачено, то объективно определить этот признак едва ли будет возможно.

Существует ложное мнение, что поскольку Господь есть Воплотившийся Бог, то антихрист станет воплощением сатаны. Это мнение Православной Церковью отвергается. Св. Иоанн Дамаскин пишет: *Не сам диавол сделается человеком, подобно тому, как вочеловечился Господь, да не будет! Но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действования сатаны, ибо Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит диаволу поселиться в нем*[1]. То есть антихрист не сатана в человеческом облике, но человек, который сознательно и всецело станет его служителем.

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 26. – М., 1992.

Имя антихриста неизвестно, но в Апокалипсисе открыто *число* имени его (Откр. 13, 17) – 666. Известно множество попыток разгадать его значение с помощью принципов так называемой гематрии, но ни одна из версий не получила церковного одобрения. По объяснению свт. Иринея Лионского, *имя его неизвестно потому, что оно недостойно быть возвещенным от Духа Святого*[1].

По словам прп. Иоанна Дамаскина, *антихрист будет воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится*[2]. Он попытается объединить все религии, а себя провозгласит мессией и потребует себе божеских почестей: *В храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога* (2 Фес. 2, 4). В святоотеческой традиции распространена мысль, что он восстановит Иерусалимский храм для своего всемирного торжества. При этом, согласно Апокалипсису, характерной чертой антихриста будет богохульство: *И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно... И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущих на небе* (Откр. 13, 5–6). В своей борьбе против христианства и всех своих противников антихристу будут помогать лжепророки, которые *дадут великие знамения и чудеса* (Мф. 24, 24); и сам он сможет с помощью сатаны производить ложные чудеса: *По действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными* (2 Фес. 2, 9).

Антихрист будет обладать огромной силой, ибо сатана даст ему *силу свою и престол свой и великую власть* (Откр. 13, 2). Поскольку диавол является *князем мира сего* (Ин. 14, 30), то он наделит его и религиозной, и политической, и финансово-экономической властью. В святоотеческих толкованиях владычество антихриста часто описывается как правление абсолютного монарха. Царствование антихриста будет всемирным: *И дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем* (Откр. 13, 7). Он потребует себе всеобщего поклонения, и те, кто уклонится от этого, подвергнутся жестоким гонениям. Антихрист издаст постановление, *чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя* (Откр. 13, 15).

Поклонение антихристу будет засвидетельствовано наложением особой печати на правую руку или на лоб. Только это позволит людям пользоваться и деньгами, и социальными благами, и гражданскими правами; для христиан же все это станет недоступным: *И он сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его* (Откр. 13, 16–17). Церковь

[1] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 30 //Сочинения. – СПб., 1900.
[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 26. – М., 1992.

в эти времена вынуждена будет скрываться в пустыне, то есть в потаенных безлюдных местах (см.: Откр. 12, 6–17), однако, согласно обещанию Спасителя, *врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18), и принесение Евхаристической жертвы не прекратится до Второго пришествия Христова (см.: 1 Кор. 11, 26). По милости Божией *ради избранных* (тех, кто сохранил истинную веру) *сократятся те дни* (Мф. 24, 22). Но победить сатанинскую силу человеческими средствами невозможно: *И дано было ему вести войну со святыми и победить их* (Откр. 13, 7).

Согласно пророчествам Даниила (см.: Дан. 7, 25) и Откровению апостола Иоанна Богослова (см.: Откр. 11, 2; 12, 6; 13, 5) царствование антихриста продлится три с половиной года (42 месяца или 1260 дней). Таким образом, его продолжительность составит ровно столько, сколько продолжалось время земного служения Господа нашего Иисуса Христа.

10. Крест на небе. В самый день Второго пришествия Бог даст последнее удивительное знамение на небе как знак исполнения всего предсказанного Им: *И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою* (Мф. 24, 29–30). Священное Писание не уточняет, что это за знамение, но большинство святых отцов считают, что им станет крест такой величины, что виден будет всем народам земли.

Явившийся Господь Иисус Христос Сам победит антихриста: *убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего* (2 Фес. 2, 8). Антихрист вместе со своим лжепророком и иными его служителями, не записанными в *книге жизни* (Откр. 20, 15), будет ввергнут на вечные страдания вместе с диаволом в *озеро огненное* (Откр. 19, 20).

Эта последняя победа Христа станет поворотной точкой в истории тварного мира.

4. Второе пришествие Господа

Второе пришествие (παρουσία) Спасителя, несмотря на все предсказания и вышеназванные события, будет внезапным, ибо неверие людей не позволит им понять духовный смысл происходящего: *Как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого <...> в который час не думаете, приидет Сын Человеческий* (Мф. 24, 38–39, 44). Апостол Павел говорит, что день Господень *придет, как тать ночью* (1 Фес. 5, 2).

В отличие от Первого пришествия Господа на землю, совершившегося в *образе раба* (Флп. 2, 7), Второе будет во славе и величии: *Приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего* (Мф. 16, 27), и *сядет на престоле славы Своей* (Мф. 25, 31). Его будет окружать множество ангелов (см.: Мф. 16, 27; Иуд. 14). Апостол Павел говорит, что пришествие Христово будет возвещаться трубным зовом: *Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба* (1 Фес. 4, 16).

Явление Спасителя будет чувственным, в человеческой плоти. Об этом прямо сказали ангелы апостолам сразу после Вознесения Христова: *Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо* (Деян. 1, 11).

Событие это будет вселенского масштаба и видно будет по всей земле: *Как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого* (Мф. 24, 27). Разные люди воспримут его различно. Для верных это будет долгожданное и радостное событие: *Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше* (Лк. 21, 28). Для неверующих это событие породит страх и ужас: *Восплачутся все племена земные* (Мф. 24, 30).

5. Воскресший Христос — основание всеобщего воскресения и вечной жизни

Говоря о будущем всеобщем воскресении, апостол Павел свидетельствует о подобии воскресших тел людей телу воскресшего Господа: *Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, [которою] Он действует и покоряет Себе всё* (Флп. 3, 21); о том же упоминает и апостол Иоанн (см.: 1 Ин. 3, 2). Поэтому, если мы желаем хотя бы в малой степени представить себе будущего человека после всеобщего воскресения, надо обратить взор на Воскресшего Христа и собрать те свидетельства, которые сохранились[1].

После Воскресения человеческая природа Иисуса Христа преобразилась, но смысл этого преображения для нас открыт лишь частично; известно, что Его прославленная плоть совлеклась тленности и смертности. По мысли святых отцов, воскресшая и преображенная плоть Спасителя была осязаема и видима для людей, в таком же виде Господь явится и во время Своего Второго пришествия — в видимой и осязаемой плоти. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: *Как восшествие от земли на небо, так и нисшествие обратно суть действия тела ограниченного,*

[1] Частично эти свидетельства представлены нами в III части данной книги. Гл. 1.2.

ибо такожде приидет, — сказано, — к вам, «имже образом видесте Его идуща на небо» (Деян. 1, 11)[1].

Воскресение Христово стало основой преображения мира, ибо законы греха и смерти были разрушены, утратили свою неотвратимость, и теперь каждый верный ученик Христов имеет возможность жить в единстве с Богом.

6. Всеобщее воскресение

Вера в воскресение мертвых является важнейшим элементом христианского вероучения, поэтому соответствующее утверждение внесено в Символ веры: *Чаю* (то есть ожидаю) *воскресения мертвых.* Что же это за событие?

Пространный катехизис свт. Филарета Московского (чл. 11) определяет, что воскресение из мертвых есть *действие могущества Божия, по которому все тела умерших человеков, соединяясь опять с их душами, оживут и будут духовны и бессмертны.* Таким образом, воскресение — это воссоединение души со своим телом, причем и душа и тело будут в обновленном состоянии, ибо *сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное* (1 Кор. 15, 44).

Учение о всеобщем воскресении мертвых присутствует уже в Ветхом Завете. Многострадальный Иов говорит: *Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его* (Иов. 19, 25–27). В этих словах ясно звучит мысль о тождестве личности до и после воскресения: то же самое лицо, которое некогда жило на земле, оно же в своем теле станет участником воскресения.

Ясно о воскресении мертвых говорится в пророческих книгах. Пророк Исаия восклицает: *Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!* (Ис. 26, 19). Пророк Даниил предсказывает: *И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление* (Дан. 12, 2). Наиболее подробное и масштабное описание воскресения умерших содержится у пророка Иезекииля: *Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте*

[1] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 1. — М., 1992. С. 121.

слово Господне!» Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище (Иез. 37, 1–10).

В Новом Завете вера в воскресение мертвых выражена предельно ясно словами Спасителя: *Не дивитесь сему; ибо 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). Важно, что в этих словах Спасителя говорится о воскресении всех без исключения людей, а не только горстки избранников, как думали в древности фарисеи и думают некоторые современные сектанты. О всеобщности воскресения учит апостол Павел: *Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут* (1 Кор. 15, 22, см. также: 1 Кор. 15, 51). Хорошо выразил апостол и значимость веры во всеобщее воскресение мертвых: *Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна* (1 Кор. 15, 16–17).

В древности существовало мнение о раздельном воскресении грешников и праведников, которое возникло из иудейской апокалиптической литературы (Третья книга Ездры и др.) и буквального истолкования фраз о тысячелетнем Царстве Христа из Апокалипсиса (20, 1–10). Это учение, называемое хилиазмом (от греч. χιλιάς — тысяча), в первые века христианства было широко распространено. Представлялось, что в течение тысячи лет праведники вместе со Христом будут царствовать на земле и наслаждаться земными радостями, а потом, после воскресения всех людей, перейдут к вечному блаженству в Царстве Небесном.

Согласно церковной традиции начиная с середины III века тысячелетнее Царство Христа понимается иначе — как период от Воскресения Христова до Его Второго пришествия, то есть нынешнее время. Широкое распространение хилиазм получил благодаря гностицизму. Церковь выступила с опровержением хилиастических идей. В 255 г. на Поместном соборе Александрийской Церкви хилиазм был осужден. С хилиастами вели полемику Ориген, свт. Григорий Богослов, прп. Ефрем Сирин, блж. Августин и др. Блж. Августин, комментируя 20-ю главу Апокалипсиса, говорит, что хилиасты *остановили особенное внимание на числе тысяча лет, найдя в нем указание на то, что якобы*

у святых надлежало таким образом быть своего рода субботствованию в продолжение такого периода времени, в виде святого покоя после трудов шести тысяч лет... Мнение это могло бы быть до некоторой степени терпимо, если бы предполагалось, что в эту субботу святые будут иметь некоторые духовные радости от присутствия Господня. Когда-то и мы думали так. Но как скоро они утверждают, что воскресшие в то время будут предаваться самым неумеренным плотским пиршествам, на которых будет столько пищи и пития, что они не только не будут соблюдать никакой умеренности, но превысят меру самого неверия; никто, кроме плотских, никоим образом этому поверить не может[1]. Церковь осудила хилиазм не просто за искаженное представление о Царстве Божием и о Мессии, но и как учение, полностью противоположное проповеди Иисуса Христа, сказавшего: *Царство Мое не от мира сего* (Ин. 18, 36).

7. Изменение природы человека при воскресении мертвых

Для вхождения в жизнь вечную наша природа должна измениться, стать соответственной условиям будущей жизни. В этом смысле наша смерть и воскресение осуществляют великую идею перерождения человека, перехода из душевного бытия в духовное, от смерти к жизни, от тления к нетлению. Об этой тайне преображения человеческой природы через смерть и воскресение учит апостол Павел: *Скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело <...> Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу [вам], братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления. Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется*

[1] *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием. Ч. 3. Кн. 20. Гл. 7. — Киев, 1905.

в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою (1 Кор. 15, 35–54).

Грех исказил и раздробил нашу земную природу, поэтому, истлевая в земле и воссоздаваясь заново, человек, если он покрыл свои грехи покаянием и благодатью Божией, избавится от повреждений природы и воспримет ее преображенною и совершенною, без телесных и душевных ран. Духовные силы и свойства человека, подавленные здесь, на земле, личной греховностью, тлением, кожаными ризами, после воскресения обретут возможность для реализации в полную силу. Более того, по мысли прп. Ефрема Сирина, души праведников в раю не вкусят полноты радости, если не воссоединятся с *возлюбленными телами своими*[1].

При воскресении душа каждого человека воссоединится со своим телом. Именно со своим, а не с каким-либо другим, однако в этом теле уже не будут действовать законы тления и смерти (см.: 1 Кор. 15, 53; Рим. 8, 11). В древности высказывались мнения (Оригеном и его сторонниками), что человек при воскресении приобретет совершенно новое тело (так Ориген толковал слова апостола Павла о том, что *сеется тело душевное, восстает тело духовное*). По его мнению, тело человека станет каким-то эфирным, прозрачным и к тому же сферичным, ибо сфера в античном представлении – нечто совершенное. Это учение было осуждено Церковью: *Кто утверждает, что тело Господа по Воскресении сделалось эфирным и приняло сферическую форму, каковыми телами в воскресении облекутся и все разумные твари, кто утверждает, что как Христос совлекся Своего земного тела, так и все разумные существа не будут иметь в воскресении подобных настоящим тел, да будет анафема*[2]. Это осуждение подтверждено решением V Вселенского собора 553 г. (10-й анафематизм).

В истории Церкви возникали и противоположные учения, утверждавшие, что тело будет таким же, как и теперь, но только бессмертным. Прп. Максим Исповедник обличает таких лжеучителей: *Если, как они говорят, что без всякого изменения, по образу теперешней жизни восстанет тело, составленное из взаимоборствующих соков, и будет поглощать пищу по страшном Божием пришествии после скончания мира сего, то и не знаю уж, что иное защищают они этими речами, как не вечность смерти и бесконечность гибели. Ведь коли смерть есть гибель тел такого состава, а составное тело всегда повреждается притоком пищи, развеиваемое потоком из-за природного взаимопротивостояния своих соков, из которых и состоит, то, значит, утверждая, что благодаря им тело будет существовать после воскресения, эти лжеучители провозглашают, что смерть сохранится навсегда. Должно верить, что само тело восстанет по сущности и виду нетленным*

[1] *Ефрем Сирин, прп.* О рае//Творения: В 8 т. – М., 1993. Т. 5. С. 285.

[2] Цит. по: *Григорий Малеванский, свящ.* Догматическая система Оригена//Труды Киевской Духовной Академии. 1870. С. 62.

и бессмертным и, говоря словами апостола, вместо душевного — духовным (см.: 1 Кор. 15, 44), *ибо ничего в нем не останется от входящего в его состав свойства меняться к гибели, как ведает Бог, Который превращает тело в нечто неизменное и драгоценное*[1].

Возможно, что какие-то функции человеческой природы исчезнут или получат иное предназначение. Об этом говорит апостол Павел: *Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое* (1 Кор. 6, 13). Изменится способ бытия человека, и тем не менее естество человека после воскресения будет именно наше, которое мы имеем сейчас, но в преображенном виде. Ибо именно с этим телом мы совершали грехи и добродетели, потому именно с ним должны предстать на Суд Божий.

Часто возникает вопрос: каким будет земной возраст преображенных тел? Существуют разные мнения. Одни считают, что это будет возраст человека в момент смерти. Причем предполагается, что если воскрес младенец, то он уже не будет беспомощным, ибо воскресшие тела получат особые силы и свойства. Также и пожилые люди избавлены будут от немощей и станут вполне дееспособными. Другие предполагают, что все люди воскреснут в одном возрасте. В качестве образца предлагается земной возраст Господа Иисуса Христа — 33 года. Возможно, что так и будет, а может быть, число 33 здесь надо понимать как символ полноты и совершенства, то есть каждый воскреснет в той полноте и совершенстве, которых смог достичь в течение земной жизни. В этом случае всех воскресших людей, независимо от их земного телесного возраста, можно воспринимать как тридцатилетних, в смысле — достигших духовного совершенства. Время относительно, поэтому в Писании сказано: *Измеряй время в себе самом* (3 Езд. 9, 1). Все эти мнения не имеют убедительного богословского подтверждения и относятся к области теологуменов. Поскольку знание об этом не принципиально для спасения, поэтому нам этого Бог и не открыл. Придет время, и мы всё узнаем.

8. Страшный Суд Христов

Последний и окончательный Суд над миром называется Страшным по нескольким причинам. Во-первых, никто, даже большинство из праведников, не знает, каким будет окончательное определение Божие, ибо все люди, в том числе и святые, в своей жизни в какой-то

[1] *Максим Исповедник, прп.* Письма / В пер. Е. Начинкина // Письмо пресвитеру Иоанну о том, что душа и после смерти сохраняет действие мысли и не утрачивает ни одной из своих естественных способностей. — СПб.: СПБ Университет, Русская Христианская гуманитарная академия, 2007.

мере были осквернены грехом. Во-вторых, — это будет вселенское событие, самое масштабное в истории человечества с участием всех разумных существ: Бога, ангелов, людей, падших духов. Само величие события приведет в трепет и изумление любое тварное разумное существо независимо от его духовного состояния. В-третьих, значительная часть людей в силу личной греховности не имеет уверенности в благополучном для себя исходе Суда, поэтому все будут ожидать определения Божия в страхе и трепете.

Совершителем последнего Суда будет Сам Господь Иисус Христос, ибо *Отец... весь суд отдал Сыну* (Ин. 5, 22), *Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых* (Деян. 10, 42).

В Суде будут участвовать также ангелы, которые *соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие* (Мф. 13, 41) и *отделят злых из среды праведных* (Мф. 13, 49); апостолы, которым Господь сказал: *сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых* (Лк. 22, 30); и святые: *Разве не знаете, что святые будут судить мир?* (1 Кор. 6, 2).

Суд будет совершаться над людьми, ибо *всем нам должно явиться пред судилище Христово* (2 Кор. 5, 10), и падшими духами, которых Господь *соблюдает в вечных узах на суд великого дня* (Иуд. 6). При этом начнется он с христиан, а далее будут судимы остальные люди и падшие духи, *ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас* [*начнется*], *то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию? И если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?* (1 Пет. 4, 17–18).

На Страшном Суде обнаружится перед всеми реальное духовно-нравственное состояние каждого человека, которое выражалось во время земной жизни в его личных поступках, делах, словах, мыслях: *Совесть каждого человека откроется пред всеми, и обнаружатся не только все дела... но и все сказанные слова, тайные желания и помышления*[1].

Суд нужен не Богу, Который и так все знает, но человеку, чтобы он пришел к осознанию своего действительного нравственного состояния и понимал, что его вечность обусловлена им самим. Слово «суд» здесь используется лишь в том смысле, что в результате этого события человек понесет ответственность за свои личные деяния. Там не будет исследования правоты или виновности подсудимого, прений прокуроров и адвокатов, публичного чтения приговора, но конкретное определение вечной участи для каждого человека.

На Страшном Суде каждый человек узнает о своей будущей жизни, в глобальном же плане человечество будет разделено на два лагеря — на праведников и грешников, то есть людей, которые наследуют блаженство с Богом, и тех, которые обрекли себя на вечные мучения. *Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы;*

[1] *Филарет Московский, свт.* Пространный христианский катехизис... — М., 2006. С. 58.

и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира <...> Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его <...> И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную (Мф. 25, 31–46).

После Суда никто не сможет упрекнуть Бога в несправедливости и немилосердии. Если человек за время земной жизни не изменился и не стал соответствующим для Царства Небесного, то даже если бы Бог поместил его туда, то он не смог бы там жить. Для него это было бы невыносимо и противоестественно. Кто с чем сроднился, тот там и окажется. Никакие внешние атрибуты человеческой жизни (богатство, слава, социальное или церковное положение, научные и общественные заслуги и т. д.) не будут иметь значения, *ибо нет лицеприятия у Бога* (Рим. 2, 11).

9. Состояние осуждения. Степени мучений, их вечность

После Страшного Суда часть человечества, может быть, весьма значительная, будет направлена на вечные страдания с диаволом и падшими духами: *Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его <...> И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную* (Мф. 25, 41–46). В Священном Писании это окончательное осуждение называется *смертью второй.* Ибо первая смерть — физическая — еще не является окончательным определением вечности человека. После нее возможно изменение состояния души в лучшую сторону через молитвы Церкви и добродетели любящих людей. Но после воскресения и Страшного Суда произойдет окончательное формирование человека, которое уже не допускает изменения нравственной направленности через покаяния или как-то еще. Нам это состояние невозможно представить и понять. Но о нем прямо говорит Господь в Евангелии, так что это свидетельство просто принимается верой.

У святых отцов высказывается мысль, что страдания будут различными в соответствии с нравственным состоянием человека. Как есть различные обители рая для праведников, так и существуют разные по степени мучений темницы ада. Возможен ли будет переход из одной темницы в другую — неизвестно.

Утверждение о вечности страданий сложно сочетается с нашими обыденными представлениями о человеколюбии Бога. Но если вдуматься, легко прийти к выводу, что это проблемы нашего сознания,

свидетельство об ограниченности нашего боговедения. С уверенностью можно сказать, что когда мы окажемся на Страшном Суде, то никто из людей не сможет упрекнуть Бога в том, что Он поступил с нами несправедливо или немилосердно.

В III веке Ориген выдвинул идею апокатастасиса[1], поддержанную некоторыми авторами позднее. Проистекает она из своеобразного понимания некоторых мест Священного Писания (ср.: Деян. 3, 21; 1 Кор. 15, 28) и попыток перенести в богословие личные субъективные представления о божественной любви. Согласно Оригену, сила Креста Христова столь велика, что никакая злая воля не может ей противостать, даже лично диавол[2]. Поэтому неизбежно должно произойти всеобщее восстановление (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) поврежденного тварного мира, в том числе и падших духов, в блаженном богоугодном состоянии[3]. Другими словами, страдания и ад являются временным событием в истории мира.

Ошибочность этой мысли святые отцы видят в том, что Бог не отнимает дар свободного самоопределения у разумных личностей, к которым относятся люди и ангелы. Если некоторые разумные существа сознательно и свободно отвергли жизнь с Богом и уклонились во зло, то Бог предоставляет им возможность жить вне Себя, вне истинного блага и блаженства. Св. Ириней Лионский учит: *Всем, соблюдающим любовь к Нему, Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали. Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Посему те, которые чрез отступничество свое утратили вышеупомянутое как лишенные всех благ, находятся во всяческом мучении не потому, чтобы Бог Сам по Себе наперед подвергал их наказанию, но наказание постигает их вследствие лишения их всех благ. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца, подобно тому, как относительно неизмеримого света сами себя ослепившие или ослепленные другими всегда лишены сладости света не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но самая слепота доставляет им несчастие*[4]. Учение Оригена говорит о предопределенности всего мира ко спасению, что несовместимо с понятием о свободе человека. Кроме этого, оно прямо противоречит учению Священного Писания о вечности мучений (ср.: Дан. 12, 2; Мф. 25, 46; Мк. 9, 43–44; 2 Фес. 1, 8–9) и учению Церкви, утвержденному Константинопольским собором 543 г. и V Вселенским собором.

---

[1] См. ссылку в III части данной книги. Гл. 1.3.

[2] См.: *Ориген.* Epist. ad Rom. V. 10.

[3] См.: *Ориген.* De princip. III 6. 3–5.

[4] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг против ересей. Кн. 5. Гл. 27, 2 //Сочинения. – СПб., 1900.

В чем же будут состоять эти мучения? Поскольку для человека источником истинной радости и блаженства является Бог, то лишение радости богообщения – самая большая трагедия для него. Люди, подпавшие осуждению, будут лишены этого, ибо сами сделали в своей земной жизни свободный выбор против Бога. Однако только этим вечные страдания не ограничены. Будут и тяжелейшие страдания, неведомые для нас. По общему мнению святых отцов, никакие земные страдания с вечными муками не сравнятся. Будет там и крик отчаяния, и муки совести, и огонь неудовлетворенных страстей и многое иное, что невозможно даже представить. Помоги нам, Господи, избегнуть этой страшной участи!

10. Блаженство праведных. Степени блаженства. Вечность блаженства

Те, кто удостоится оказаться на Страшном Суде по правую сторону от Христа, услышат Его радостные слова: *Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира* (Мф. 25, 34).

Источником блаженства для праведников будет прежде всего Сам Бог, радость богообщения. Более того, в вечной жизни праведники будут уже неуклонны в доброделании и продолжат духовно совершенствоваться и наследовать все большую полноту блаженства. Св. Григорий Синаит пишет: *В будущем веке ангелы и святые никогда не престанут преуспевать в приумножении дарований, стремясь все к большим и большим благам. Умаления же или прехождения от добродетели ко греху век оный не допускает*[1]. Это не значит, что они будут лишены свободы. Богоугодная жизнь – это их сознательный свободный выбор, от которого они уже не уклонятся. Как человек, обжегшийся утюгом, в следующий раз проявит необходимую осторожность добровольно и сознательно, так и праведники, познав на земле, к чему приводит грех, и вкусив радость богообщения, добровольно будут сохранять верность Богу.

Воспринимать блаженство человек сможет в меру своего духовного совершенства, достигнутого здесь, на земле. Поэтому блаженство с Богом будет неодинаковым для праведников. Св. Ефрем Сирин учит: *Как лучами солнца наслаждается всякий по мере чистоты зрения и впечатления и как от одного светильника, освещающего один дом, каждый луч бывает различен, между тем как свет не делится на многие светильники, так в будущий век все праведные водворятся нераздельно, в одной радости.*

[1] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Гл. 54//Добротолюбие в русском переводе. Т. 5. – М., 1998. С. 207.

Но каждый в свою меру озаряется Единым мысленным Солнцем и по степени достоинства черпает радость и веселие, как бы в одном воздухе и месте, созерцании и образе. И никто не видит меры высшего и низшего, чтобы, смотря на превосходящую благодать другого и свое лишение, не скорбеть и не огорчаться. Да не будет этого там, где нет ни печали, ни вздохов, но всякий, по данной ему благодати, в своей мере внутренне радуется, а внешне у всех одно созерцание и одна радость[1].

Для вечного блаженства необходимо обновленное естество, очищенное от страстей и греха, и праведники получат его после воскресения. Каковы же особенности преображенной человеческой природы?

1. Естество человека будет нетленным. Апостол Павел говорит: *Сеется в тлении, восстает в нетлении* (1 Кор. 15, 42). Это означает, что уже невозможно будет никакое распадение естества и смерть человека: *Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых... умереть уже не могут* (Лк. 20, 35–36), ибо в новом мире *ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет* (Откр. 21, 4).

Исчезнет потребность и в обыкновенной пище, так как Бог восполнит Своей благодатью ограниченность человеческой природы: *Не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод; и отрет Бог всякую слезу с очей их* (Откр. 7, 16–17), об этом же говорит и апостол Павел: *Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое* (1 Кор. 6, 13). Как воскресший Господь мог принимать пищу и вкушал ее, однако не потому, что имел потребность, но чтобы удостоверить учеников в реальности Своего Воскресения (см.: Лк. 24, 41–42), подобным образом будет и у воскресших людей: возможность принимать пищу сохранится, а потребности не будет. По крайней мере если эта потребность отчасти и сохранится, то будет восполняться Богом, и страданий от голода новое тело испытывать не будет.

Прекратится и процесс деторождения. Как ангелы не изменяют своего числа, так и люди после воскресения размножаться уже не будут: *Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения* (Лк. 20, 34–36).

2. Человеческое естество будет обладать благодатной силой: *Сеется в немощи, восстает в силе* (1 Кор. 15, 43). Немощь нынешнего естества состоит в том, что оно не может выносить длительного напряжения, ему требуется отдых в той или иной форме, питание для

[1] *Ефрем Сирин, прп.* О блаженных обителях//Творения: В 8 т. Т. 3. – М., 1993. С. 19.

подкрепления. Это заставляет нас отказываться от каких-то высоких целей, ибо *дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26, 41). Мы часто не можем осуществить свои духовные запросы потому, что естество немощно и ограниченно.

В противоположность этому в теле воскресения появится сила, то есть тело не будет знать никакого утомления, поэтому не будет нуждаться ни в сне, ни в отдыхе, ни в пище, ни в питии.

3. Человек из душевного станет духовным: *Сеется тело душевное, восстает тело духовное* (1 Кор. 15, 44). Что это значит? В данном случае слово «тело» означает не просто видимую часть природы, но все естество человека, потому что тело само по себе не может быть ни душевным, ни духовным. Душевное тело — это естество, ориентированное на удовлетворение душевных потребностей и страстей, то есть земных желаний и чувственных удовольствий. Духовное тело — это естество, направленное на духовные потребности, прежде всего стремящееся к богообщению. Дух господствует в таком человеке, формируя принципиально иной тип жизни: *Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 Кор. 3, 16). Таким человеческим естеством обладает наш Господь после Воскресения, поэтому Он смог войти к ученикам сквозь закрытые двери (см.: Ин. 20, 19). Подобное естество будет и у воскресших праведников.

Человек хотя и сохранит материальность и вещественность, будет способен неограниченно перемещаться в пространстве без технических средств. Это явлено Воскресшим Господом, к этому способны ангелы и будут способны праведники. На что прямо указывает апостол Павел: *Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем* (1 Фес. 4, 17). Обитание праведников *на облаках* говорит о том, что обновленные люди как-то иначе будут соотноситься с физическими законами мира.

4. Человеческое естество будет обоженным, причастным славе Божией: *Сеется в уничижении, восстает в славе* (1 Кор. 15, 43). Когда мы хороним тело, то видим его бесславным и безобразным[1]. Тем не менее в Священном Писании прямо говорится, что Господь *уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его* (Флп. 3, 21). Значит, тело восстанет в славе Божией, то есть будет обожено и пронизано божественным нетварным светом, может быть, даже более, чем у Адама до грехопадения. Об этом свидетельствует Господь: *Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их* (Мф. 13, 43).

Однако эта слава будет различной у разных людей в зависимости от степени их духовного совершенства. Апостол Павел сравнивает их

[1] Ср.: Песнь 8-я покаянного канона ко Господу нашему Иисусу Христу. *Видех бо во гробе лежаща брата моего, безславна и безобразна...*

славу со светом небесных светил: *Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых* (1 Кор. 15, 41–42).

11. Кончина мира. Бесконечное Царство Христово

После Страшного Суда, когда все разумные существа получат свои определения для дальнейшего вечного бытия, наступит новая эра тварного мира – бесконечное Царство Христа, или Царство Божие, о чем в Символе веры сказано простыми словами: *Егоже Царствию не будет конца.* Об этом предсказывал Архангел Гавриил Пресвятой Деве Марии: *Царству Его не будет конца* (Лк. 1, 33).

После Страшного Суда преобразится весь мир. Это событие иногда называется кончиной мира, но в данном случае речь не идет о всецелом уничтожении земли (превращении в ничто), а о прекращении бытия ветхой вселенной, где царствовали диавол, грех и смерть.

О такой кончине мира говорится в разных местах Священного Писания. Например, в притче о пшенице и плевелах, где кончина века есть жатва (см.: Мф. 13, 39–40). О таком преображении тварного космоса знали и ветхозаветные пророки: *Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся* (Пс. 101, 27); *Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце* (Ис. 65, 17).

В Новом Завете об этом говорится более выразительно. Господь свидетельствует о кончине мира и истинности Своих слов: *Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут* (Мф. 24, 35). Апостол Петр говорит, что первобытный мир погиб в волнах потопа, *а нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков <...> Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят <...> Впрочем, мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда* (2 Пет. 3, 7, 10, 13). То есть кончина мира будет огненной. Как она произойдет в реальности, нам неизвестно.

После этого не только человек, но и весь мир освободится от тления и смерти: *И сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только [она], но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего* (Рим. 8, 21–23).

Мир обожится в неведомой для нас мере: *А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит*

всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть, потому что все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что [Ему] все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все. Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем (1 Кор. 15, 24–28).

Выразительное описание будущего мира содержится у пророка Исаии: *Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл Его правда, и препоясанием бедр Его — истина. Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море* (Ис. 11, 4–9).

Наиболее ярко и полно изображает будущую жизнь апостол Иоанн Богослов: *И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет.*

И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего.

И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их.

И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло.

И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое. И говорит мне: напиши; ибо слова сии истинны и верны.

И сказал мне: совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец; жаждущему дам даром от источника воды живой.

Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном.

Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая.

И пришел ко мне один из семи Ангелов, у которых было семь чаш, наполненных семью последними язвами, и сказал мне: пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца.

И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святый Иерусалим, который нисходил с неба от Бога.

Он имеет славу Божию. Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному.

Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов; на воротах написаны имена двенадцати колен сынов

Израилевых: с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот.

Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца.

Говоривший со мною имел золотую трость для измерения города и ворот его и стены его.

Город расположен четвероугольником, и длина его такая же, как и широта. И измерил он город тростью на двенадцать тысяч стадий; длина и широта и высота его равны.

И стену его измерил во сто сорок четыре локтя, мерою человеческою, какова мера и Ангела.

Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу.

Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвертое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист.

А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины. Улица города — чистое золото, как прозрачное стекло.

Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец.

И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец.

Спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою.

Ворота его не будут запираться днем; а ночи там не будет.

И принесут в него славу и честь народов.

И не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни.

И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца.

Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать [раз] приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов.

И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему.

И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их.

И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков.

И сказал мне: сии слова верны и истинны; и Господь Бог святых пророков послал Ангела Своего показать рабам Своим то, чему надлежит быть вскоре.

Се, гряду скоро: блажен соблюдающий слова пророчества книги сей.

Я, Иоанн, видел и слышал сие. Когда же услышал и увидел, пал к ногам Ангела, показывающего мне сие, чтобы поклониться [ему]; но он сказал мне:

смотри, не делай сего; ибо я сослужитель тебе и братьям твоим пророкам и соблюдающим слова книги сей; Богу поклонись.

И сказал мне: не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко.

Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще.

Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его.

Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний.

Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами.

А вне — псы и чародеи, и любодеи, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду.

Я, Иисус, послал Ангела Моего засвидетельствовать вам сие в церквах. Я есмь корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя.

И Дух и невеста говорят: приди! И слышавший да скажет: приди! Жаждущий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром.

И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей; и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей.

Свидетельствующий сие говорит: ей, гряду скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!

Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь (Откр. 21, 1–27; 22, 1–21).

❐ Вопросы:

1. *Почему Господь не открыл людям дату Своего Второго пришествия?*
2. *Почему для будущей жизни души людей должны снова соединиться с их телами?*
3. *Какие события будут предварять Второе пришествие Христа?*
4. *Почему последний Суд называется Страшным?*
5. *В чем главный источник вечного блаженства и вечных страданий для человека?*

○ Задания:

1. *Проанализируйте и скажите, приведя конкретные примеры из жизни, какие из указанных событий накануне Второго пришествия Христа уже осуществились.*
2. *Сопоставьте несколько описаний будущей жизни из святоотеческой литературы. Выясните, что их объединяет и в каких вопросах есть расхождения.*

Заключение

Вот и завершен наш краткий курс христианской антропологии. Мы попытались изложить важнейшие антропологические идеи и понятия в минимально необходимом объеме и обозначить их богословские основания так, чтобы у читателей сформировалось целостное видение человека. Удалось это или нет — судить вам.

Главный содержательный вывод данного курса состоит в том, что человек — великое создание Божие и наделен множеством исключительных дарований, но он достоин своего славного имени только тогда, когда живет в единстве с Богом, в соответствии со своим предназначением.

Если человек уклоняется от Небесного Отца, то лишается своего достоинства и чести, становясь неким человекообразным существом. Деградация и помрачение образа Божия порой достигают в нем такой степени, что он может стать похожим на животное, или, как выражается свт. Григорий Нисский, на *скотоподобное существо*, поэтому пророк Давид говорит о таких людях: *Человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им* (Пс. 48, 21).

Время подтверждает слова святых, и мы видим, с каким удивительным упорством многие люди стремятся доказать свое родство с животными и забывают о своей близости к Богу. Человечество в основной массе уподобляется животным в поведении, в буйстве страстей, а порой и превосходит их. Ибо звери

не обходятся так жестоко с себе подобными и с окружающим миром. Смерть, насилие, извращенность естества господствуют в человечестве в такой степени, как ни у одного другого живого существа.

Наша работа имела простую цель – рассказать человеку о человеке. Неведение, по мысли прп. Максима Исповедника, – одна из причин греха; соответственно, знание истины – одно из условий спасения. Конечно, знание само по себе не спасает и недостаточно для правильной, богоугодной жизни. Более того, знание налагает ответственность, ибо *раб... который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много* (Лк. 12, 47). Но еще страшнее, когда люди пренебрегают тем удивительным сокровищем, которое даровал им Бог. Благодатное ведение о Боге, мире и человеке дано всем нам с одной целью – сделать нас счастливыми, и как печально, что это истинное богатство отвергнуто большей частью человечества.

Если данная книга хоть в некоторой степени помогла читателю познать себя, понять свое предназначение и найти путь к истинному счастью, то автор будет удовлетворен этим полностью: значит, труд не был напрасным, возблагодарим за это Бога.

Если же предлагаемые рассуждения кого-то смутили – прошу прощения и буду благодарен за всякое замечание и критику. Просьба направлять их по электронному адресу **posad@inbox.ru**. В богословии (а в антропологии особенно) невозможно обойтись без личных интерпретаций, ибо далеко не по всем вопросам имеются авторитетные церковные суждения или можно обнаружить consensus patrum. Часто приходится довольствоваться высказываниями одного или двух отцов, а этого недостаточно для конкретных выводов и полноценного раскрытия темы. В этой работе пришлось ограничиться рассмотрением начальных антропологических понятий, хотя любую тему, главу и даже абзац книги можно и нужно изложить глубже и основательней. Надеемся, что это также будет сделано, если не нами, то другими авторами.

Большое участие в проработке каждой главы принимал архимандрит Рафаил (Карелин), высказавший массу ценных замечаний и поддержавший ее издание, за что ему низкий поклон и искренняя признательность.

Приносим глубокую благодарность всем добрым людям, которые содействовали выходу этой книги, кто нас учил, критиковал, рецензировал, редактировал, поддерживал и молился о благоуспешном завершении этого дела. Спаси вас всех Христос!

Сергиев Посад
Март 2012 г.

Библиография

Творения святых отцов и другие источники

Patrologia cursus completus / ed. Migne J. P., series Latina: 221 vol. – Paris, 1844–1855.
Patrologia cursus completus / ed. Migne J. P., series Graeca: 162 vol. – Paris, 1857–1866.
Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. – Oxford, 1991.
Деяния Вселенских соборов: В 4 т. – СПб., 1996.
Добротолюбие. В русском переводе: В 5 т. – М., 1998.
Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Репринт. – ТСЛ, 1995.
Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1999.
Творения древних отцов-подвижников: св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, прп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий. – М., 1997.
Триодь Постная. – М., 2000.
Августин Иппонский, блж. Исповедь. – М., 1997.
Августин Иппонский, блж. О граде Божием. – Киев, 1905.
Августин Иппонский, блж. О Книге Бытия//Творения. Ч. 8. – Киев, 1915.
Августин Иппонский, блж. Творения. – М., 1997.
Анастасий Синаит, св. Избранные творения. – М., 2003.
Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. – М., 1994.
Василий Великий, свт. Слово об устроении человека (второе)//Христианское чтение. 1841. Ч. 4. С. 3–34.
Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. – М., 2009.
Василий Великий, свт. Творения: В 5 т. – М., 1993.
Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2 т. – ТСЛ, 1994.
Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. – М., 2007.
Григорий Неокесарийский, свт. К Татиану краткое слово о душе. – М., 1996.
Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. – Киев, 2003.
Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении. Разговор с сестрою Макриною//Догматические сочинения. Т. 1. – Краснодар, 2006. С. 97–150.
Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя. – М., 1999.
Григорий Нисский, свт. Об устроении человека. – СПб., 1995.
Григорий Нисский, свт. Творения: В 8 ч. – М., 1861–1871.
Григорий Палама, свт. Беседы: В 3 т. – М., 1993.
Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской ереси. – Краснодар, 2006.
Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995.
Григорий Синаит, прп. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях// Добротолюбие. Т. 5. – М., 1998. С. 197–234.
Дионисий Ареопагит. О Божественных именах//О мистическом богословии. – СПб., 1995.
Дорофей, прп. Душеполезные поучения. – Калуга, 1895.
Евагрий. Аскетические и богословские трактаты. – М., 1994.

Епифаний Кипрский, свт. Панарий, или Против ересей//Творения. Ч. 4. – М., 1880.
Ефрем Сирин, прп. Творения: В 8 т. – М., 1993.
Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. – СПб., 1995.
Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений: В 6 т. – М., 2002–2004.
Иннокентий Херсонский (Борисов), свт. О существах высших человека, или О духах. – М., 1996.
Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры / Пер. А. Бронзова. – СПб., 1913.
Иоанн Златоуст, свт. Творения: В 12 т. – СПб., 1898.
Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. – ТСЛ, 1993.
Иоанн Кронштадтский, св. Христианская философия. – М., 1992.
Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – Сергиев Посад, 1908.
Иосиф Афонский. Изложение монашеского опыта. – ТСЛ, 1998.
Ириней Лионский, свт. Пять книг против ересей//Сочинения. – СПб., 1900.
Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. – Сергиев Посад, 1911.
Исаия, прп. Духовно-нравственные слова. – Сергиев Посад, 1911.
Исидор Пелусиот, св. Письма. Ч. 3. – М., 1860.
Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Пневматология. – М., 2005.
Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. – М., 2005.
Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Эсхатология. – М., 2005.
Иустин (Попович), прп. О первородном грехе. – Пермь, 1999.
Иустин (Попович), прп. Собрание творений. Т. 1. – М., 2004.
Иустин (Попович), прп. Собрание творений. Т. 2. – М., 2006.
Иустин Философ, св. Творения. – М., 1995.
Киприан Карфагенский, свт. Творения. – М., 1999.
Кирилл Александрийский, свт. Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Книги Бытия//Творения. Кн. 2. – М., 2001.
Кирилл Александрийский, свт. О вочеловечении Господа//Христианское чтение. 1847, Август.
Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. – М., 1991.
Климент Александрийский. Педагог. – М., 1996.
Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001, № 2 (15). С. 231–245.
Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Дух, душа и тело. – М., 1999.
Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. – ТСЛ, 1994.
Максим Исповедник, прп. Богословские и аскетические трактаты//Творения. Кн. I /Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. / – М., 1993.
Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV // Творения. Кн. II / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова – М., 1994.
Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром. – М., 2004.
Марк Подвижник, прп. Против несториан//Богословский сборник ПСТБИ. – Вып. 4. 1999.

Марк Подвижник, прп. Советы ума своей душе. – Минск, 2005.
Немесий Эмесский, еп. О природе человека. – М., 1996.
Никита Стифат, прп. Богословские сочинения. – Сергиев Посад, 2011.
Никодим Святогорец, прп. О хранении чувств. – М., 2000.
Никодим Святогорец, прп. Невидимая брань. – М., 1991.
Николай Сербский (Велимирович), свт. Мысли о добре и зле. – М., 2005.
Нил Синайский, св. Творения. Т. 1. – М., 1858.
Нил Синайский, св. Творения. – М., 2000.
Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб., 2008.
Паисий (Величковский), прп. Об умной, или внутренней, молитве. – М., 1902.
Паисий Святогорец. Слова: В 5 т. Т. 4. – М., 2005.
Петр Дамаскин, св. Творения. Кн. 1. – М., 1874.
Серафим Саровский, прп. О цели христианской жизни. – М., 1996.
Силуан Афонский, прп. Жизнь и поучения. – М., 1991.
Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. – Сергиев Посад, 1917.
Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В 3 т. – ТСЛ, 1993.
Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994.
Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Священного Писания. – М., 2003.
Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. – М., 1899.
Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. 1. – М., 1898.
Феофан Затворник, свт. Толкование посланий апостола Павла. Послание к Римлянам. – М., 1996.
Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. – М., 1999.
Феофан Затворник, свт. Душа и Ангел – не тело, а дух. – М., 1997.
Феофил Антиохийский, свт. Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1895.
Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Толкование на Евангелие. – М., 1993.
Филарет Московский, свт. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – М., 2006.
Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. IV. – М., 1882.
Филарет Московский, свт. Толкование на Книгу Бытия. – М., 2004.

Богословские и исследовательские работы

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 1. – Тверь, 2004.
Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ. – М., 2000.
Душа человеческая. – Коломна, 1992.
Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (любое издание).
Православная богословская энциклопедия: В 11 т. – СПб., 1900–1910.
Православная энциклопедия. Т. 1–28 (издание продолжается). – М., 2000 и далее.
Русская религиозная антропология: Антология: В 2 т. – М., 1997.
Толковая Библия, или Комментарий на все Книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 3 т. / Под ред. А. П. Лопухина. – СПб.–Стокгольм, 1987.

Христианство. Энциклопедия: В 3 т. – М., 1993.
Алипий (Каставльский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. – ТСЛ, 1994.
Алмазов А. История чинопоследования Крещения и Миропомазания. – Казань, 1884.
Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – М., 1994.
Амфилохий (Радович), митр. Основы православного воспитания. – Пермь, 2000.
Амфилохий (Радович) митр. Человек – носитель вечной жизни / Пер. с серб. С. Луганской. – М.: Сретенский м-рь, 2005.
Антоний (Блум), митр. Человек перед Богом. – М., 2000.
Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
Бобринский Борис, протопресв. Тайна Пресвятой Троицы. Очерки догматического богословия. – М., 2005.
Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. – М., 1994.
Братусь Б. С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии//Вопросы психологии. 1998, № 4. С. 71–79.
Братусь Б. С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997, № 5. С. 3–19.
Братусь Б. С. Психология – наука о психике или учение о душе?//Человек. 2000, № 4. С. 30–38.
Булгаков Сергий, прот. Агнец Божий. – М., 1999.
Булгаков Сергий, прот. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994.
Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики: В 4 т. – Нижний Новгород, 1995–1998.
Василиадис Н. Таинство смерти. – ТСЛ, 1998.
Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983. Статьи, доклады, переводы. – Нижний Новгород, 1996.
Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. – М., 1995.
Василий (Кривошеин), архиеп. Спасительная миссия Христа на Кресте и в Воскресении//ЖМП. 1973, № 2.
Василюк Ф. Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. – М., 2005.
Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. – ТСЛ, 1900.
Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование. – СПб., 1885.
Вельверде К. Философская антропология. – М., 2000.
Верховский С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете Православия. – М., 2004.
Воронов Ливерий, прот. Догматическое богословие: Из лекций для студентов СПбДА. – М. – СПб., 1994.
Вышеславцев Б. П. Образ Божий в существе человека // Путь. 1935, № 49. С. 48–71.
Георгий (Шестун), игум. Понимание личности в православной педагогике// Знаменские чтения 2000–2004. – СПб., 2006. С. 240–258.

Георгий (Шестун), игум. Православная педагогика. Онтологические и историко-теоретические основы педагогики православной цивилизации. — М.: Про-Пресс, 2010.

Глубоковский Н. Н. Учение св. апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании//Христианское чтение. — СПб., 1898, март.

Говорун С. Н. Единый сложный Христос//Богословский вестник. 2004, № 4 (27). С. 150–176.

Говорун С. Н. К истории термина ἐνυπόστατου//Церковь и время. 2004, № 4 (29). С. 227–239.

Давыденко В. Святоотеческое учение о происхождении души человека//Вера и разум: Журнал философско-богословский. Харьков, 1907. № 1–6.

Давыденков Олег, свящ. Догматическое богословие. Курс лекций: В 3 ч. — М., 1997.

Давыденков Олег, свящ. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских соборов Православной Церкви. — М., 1998.

Дворецкая М. Я. Святоотеческая психология. Учебное пособие. — СПб.: Русская Симфония, 2005.

Демков М. И. История русской педагогии. Ч. 1, 2. Новая русская педагогия. — М.: изд. автора, 1910.

Дронов Михаил, прот. Православная аскетика и психоанализ//Альфа и Омега. 1998, № 2 (16). С. 248–275.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М., 1996.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. — СПб., 1907.

Зелинский Константин, протопресв., Черникова Т. В. Нравственное воспитание школьников. — М.: Планета, 2010.

Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. — СПб., 2007.

Зеньковский Василий, протопресв. Принципы православной антропологии// Вестник РСХД. 1989, № 153, 154.

Зеньковский Василий, протопресв. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М., 1993.

Зеньковский Василий, протопресв. Педагогика. — М.: ПСТБИ, 1996.

Зеньковский Василий, протопресв. Судьба Халкидонского вероопределения// Православная мысль. Вып. IX. — Париж, 1953.

Игнатий (Пологрудов), митр. Проблема самосознания в святоотеческом понимании// Консультативная психология и психотерапия. 2011, № 3 (70). С. 19–23.

Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. — ТСЛ, 2004.

Иларион (Алфеев), игум. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточнохристианской традиции. — СПб., 2001.

Иларион (Алфеев), митр. Православие. Том I: История, вероучение и каноническое устройство Православной Церкви. — М., 2008.

Иларион (Алфеев), митр. Православие. Том II: Храм и икона, таинства и обряды, богослужение и церковная музыка. — М., 2009.

Каллист (Уэр), еп. Внутреннее Царство. — Киев, 2003.

Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности//Альфа и Омега. 2002, № 2 (32). С. 110–123.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996.

Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. О двусоставной природе человека//Слово пастыря. 2-е изд. – М., 2005.

Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Замысел Божий о человеке и свобода воли: Эсхатологическая перспектива//Церковь и время. 2005, № 4 (33).

Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008.

Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Слово пастыря: Бог и человек. История спасения. Беседы о Православной вере. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Творчество и свобода // Церковь и время. 2007, № 3 (40). С. 5–11.

Клеман О. Личность по учению русских философов XIX–XX веков//Православная община. 1992, № 6 (12). С. 52–62.

Клеман О. Тема личности в Священном Писании // Православная община. 1992, № 4 (10). С. 55–62.

Клеман О. Тема личности у греческих отцов Церкви//Православная община. 1992, № 5 (11). С. 42–50.

Константин (Горянов), архиеп. Религиозно-философская антропология: история и определение термина, современные проблемы//И познаете истину. – СПб., 2011. С. 140–164.

Коржевский Вадим, свящ. Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной психологии. – М., 2004.

Корольков А. А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.

Кремлевский А. Первородный грех по учению блж. Августина Иппонского. – СПб., 1902.

Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. – М., 1993.

Кураев Андрей, диак. Сатанизм для интеллигенции: В 2 т. – М., 1997.

Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. – М., 2007.

Левшенко Борис, прот. Догматическое богословие: Курс лекций. – М., 1996.

Леонов Вадим, свящ. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. – М., 2005.

Леонов Вадим, свящ. Антропологический идеал совершенства // Вестник ПСТГУ. Серия IV: «Педагогика. Психология». – Вып. 2. 2006. С. 81–92.

Леонов Вадим, свящ. Понимание человеческой свободы в православном богословии//Святоотеческая психология и воспитание человека. Материалы конференции XVII Международных Рождественских образовательных чтений. Научные доклады и статьи. – М., 2009. С. 59–68.

Леонов Вадим, свящ. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии//Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. – М., 2010. С. 72–83.

Леонов Вадим, свящ. Свобода человека во Христе и без Христа//Консультативная психология и психотерапия. 2010, № 3 (66). С. 110–121.

Леонов Вадим, свящ. Евхаристический докетизм // Церковь и время. 2005, № 2 (31). С. 78–105.

Лоргус Андрей, свящ. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. – М., 2003.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. – Харьков, 2000.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.

Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. – М., 1995.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. – М., 1999.

Малиновский Н., свящ. Православное догматическое богословие: В 2 ч. – Ставрополь-Губернский, 1903.

Малков П. Ю. По образу Слова. – М., 2007.

Малков П. Ю. Под Главою – Христом. – М., 2000.

Мейендорф Иоанн, протопресв. Введение в святоотеческое богословие: Конспект лекций. – Вильнюс–М., 1992.

Мейендорф Иоанн, протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. – СПб., 1997.

Мейендорф Иоанн, протопресв. Творение в истории православного богословия//Богословский сборник ПСТБИ. – Вып. 4. 1999. С. 5–19.

Мейендорф Иоанн, протопресв. Христос в Восточном православном богословии. – М., 2000.

Миропольский С. И. Учебник дидактики. – СПб., 1895.

Мошкова И. Н. Семейный крест. – М., 2005.

Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. – М., 2011.

Неллас П. Церковь и мир//Человек. 2001, № 1. С. 107–118.

Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. – СПб., 2000.

Несмелов В. И. Наука о человеке: В 2 кн. – Казань, 1898.

Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. – СПб., 1888.

Платон. Собрание сочинений: В 4 т. – М., 1994.

Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. – ТСЛ, 1994.

Победоносцев К. П. Ученье и учитель. – М.: Синодальная типография, 1903.

Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. – Мадрид, 1965–1966.

Помазанский Михаил, прот. Православное догматическое богословие. – Джорданвиль, 1963.

Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. – ТСЛ, 1904.

Попов И. В. Святой Иларий, епископ Пиктавийский//Богословские труды. 1968, Т. 4. С. 127–168.

Попов К. Блаженный Диадох, епископ Фотики древнего Эпира, и его творения. Т. 1. – Киев, 1903.

Рафаил (Карелин), архим. Тайна спасения. – М., 2002.

Рафаил (Карелин), архим. Векторы духовности. – М., 2003.

Рафаил (Карелин), архим. О вечном и преходящем. – М., 2007.

Рачинский С. А. Сельская школа: Сборник статей. – СПб., 1902.

Рогозянский А. Б. Психология и церковное душепопечение//ЖМП. 2000, № 6.
Свешников Владислав, прот. Очерки христианской этики. – М., 2001.
Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. Учебник. – М., 2002.
Серафим (Роуз), иеромн. Душа после смерти. – М., 1991.
Сергий (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. – Казань, 1898.
Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М., 1998.
Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. – М., 1996.
Сидоров А. И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступительная статья, перевод и комментарии. – М., 2002.
Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности//Сборник работ: В 2 т. – М., 2011.
Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт Православного догматического богословия (с историческим изложением догматов): В 5 т. – Киев, 1891.
Склярова Т. В. Православная антропология: основные подходы и представления//Ежегодник научно-методологического семинара «Проблемы психолого-педагогической антропологии»: Сб. научных статей. – М., 2010. С. 137–142.
Склярова Т. В., Носкова Н. В. Возрастная психология для социальных педагогов. Учебное пособие для студентов педагогических специальностей. – М., 2009.
Склярова Т. В., Янушкявичене О. Л. Возрастная педагогика и психология. – М.: Покров, 2004.
Скола А., Маренго Д., Лопес Х. П. Богословская антропология. – М., 2005.
Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе. – М., 2000.
Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. – М., 1995.
Слободчиков В. И. Антропологическая перспектива отечественного образования. – Екатеринбург, 2009.
Соколов В., свящ. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. – Сергиев Посад, 1916.
Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. – М., 2000.
Троицкий С. В., проф. Философия христианского брака. – Париж, 1953.
Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания, опыт педагогической антропологии. Т. 1, Т. 2. – СПб., 1868, 1869.
Филарет Черниговский, свт. Православное Догматическое Богословие: В 2 ч. – СПб., 1882.
Флоренский Павел, свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. Т. 17. 1977. С. 83–248.
Флоренский Павел, свящ. Иконостас//Богословские труды. Т. 9.
Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины. – М., 2002.
Флоровский Георгий, прот. Воскресение жизни//Догмат и история. – М., 1998. С. 228–255.
Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV века. – М., 1992.

Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII веков. – М., 1992.

Флоровский Георгий, прот. О смерти крестной//Догмат и история. – М., 1998. С. 181–227.

Флоровский Георгий, прот. Понятие творения у святителя Афанасия Александрийского//Догмат и история. – М., 1998. С. 80–107.

Флоровский Георгий, прот. Тварь и тварность//Догмат и история. – М., 1998. С. 108–150.

Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. – М., 2009.

Шеховцова Л. Ф. Человек в современной психологии и христианской антропологии. Сравнительный анализ концепции человека в современной психологии и христианской антропологии. – Lambert Academic Publishing, 2011.

Шмалий Владимир, свящ. Проблема пола в свете христианской антропологии//Учение о человеке. Материалы богословской конференции РПЦ. – М., 2002.

Bobrinskoy Boris. Models of Trinitarian Revelation // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1995, V. 39, № 2. P. 115–126.

John (Zizioulas) metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. – NY., 1993.

Mantzaridis Georgios I. The Deification of man: Saint Gregory Palamas and Orthodox Tradition. – NY., 1984.

Mantzaridis Georgios I. Time and man. – South Canaan (Pennsylvania), 1996.

Nellas Panayiotis. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. – NY., 1987.

Russell Edward. Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology // International Journal of Systematic Theology. 2003, V. 5, № 2. P. 168–186.

Staniloae Dumitru. Jesus Christ, Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity//The Ecumenical Review. 1974, V. 26, №3. P. 403–412.

Staniloae Dumitru. Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar. – South Canaan (Pennsylvania), 2003.

Staniloae Dumitru. The Faces of Our Fellow Human Beings//International Review of Mission. 1982, V. 71, № 281. P. 29–35.

Ware Kallistos T. One body in Christ: Death and the Communion of Saints // Sobornost incorporating Eastern Churches Rewiew. 1981, V. 3, № 2. P. 179–191.

Βλάχος Ἱερόθεος. Ὀρθόδοξη Ψυχοθεραπεία (Πατερική θεραπευτική ἀγωγή). Ἱερα Μονή Γενεθλίου τῦς Θεοτόκου (Πελαγίας), 1986.

Βλάχος Ἱερόθεος. Τό Πρόσωπο στήν Ὀρθόδοξη Παράδοση. Ἱερα Μονή Γενεθλίου τῦς Θεοτόκου (Πελαγίας), 1994.

Ρωμανίδου Ι. Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα. Αθήνα, 1992.

Приложение

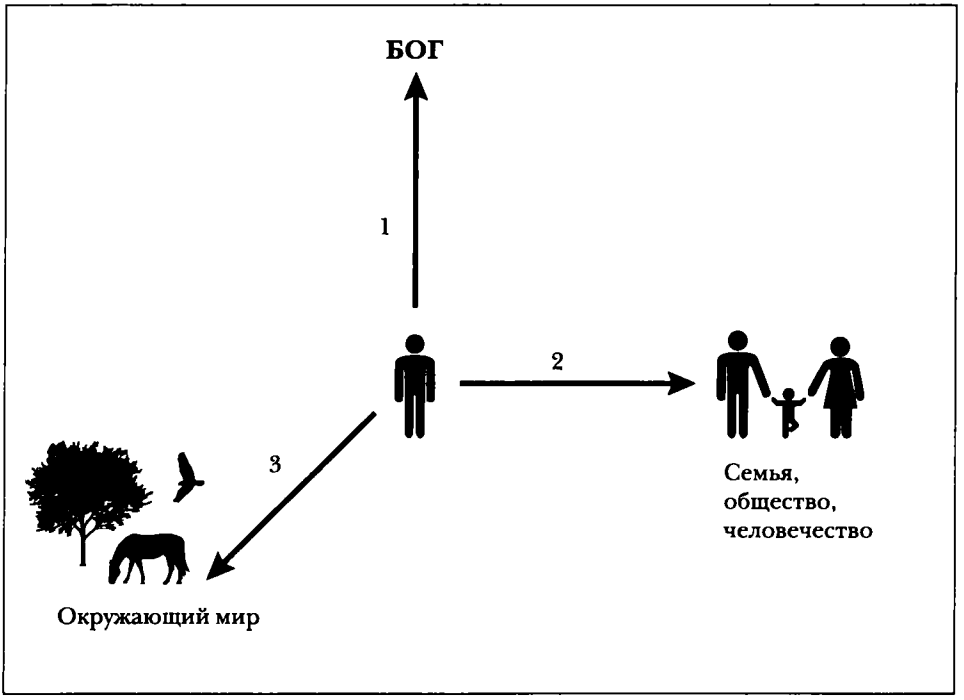


Рис. 1. Предназначение человека (стр. 32)

Предназначение человека можно представить в трех аспектах. Каждый человек сотворен прежде всего для Бога, для возрастания в Его благодати и любви (направление 1). Человечество изначально создано как семья и призвано стяжать добродетель любви в общении друг с другом (направление 2). Вся видимая вселенная вручена человечеству для бережного сохранения и духовного преображение через возрастание людей в Боге (направление 3). Движение каждого человека по указанным направлениям происходит одновременно, если главной целью является жизнь с Богом, а общение с ближними помогает стяжать добродетель любви, тогда забота о подчиненной вселенной производит благодатное преображение мира через жизнь человека по воле Божией.

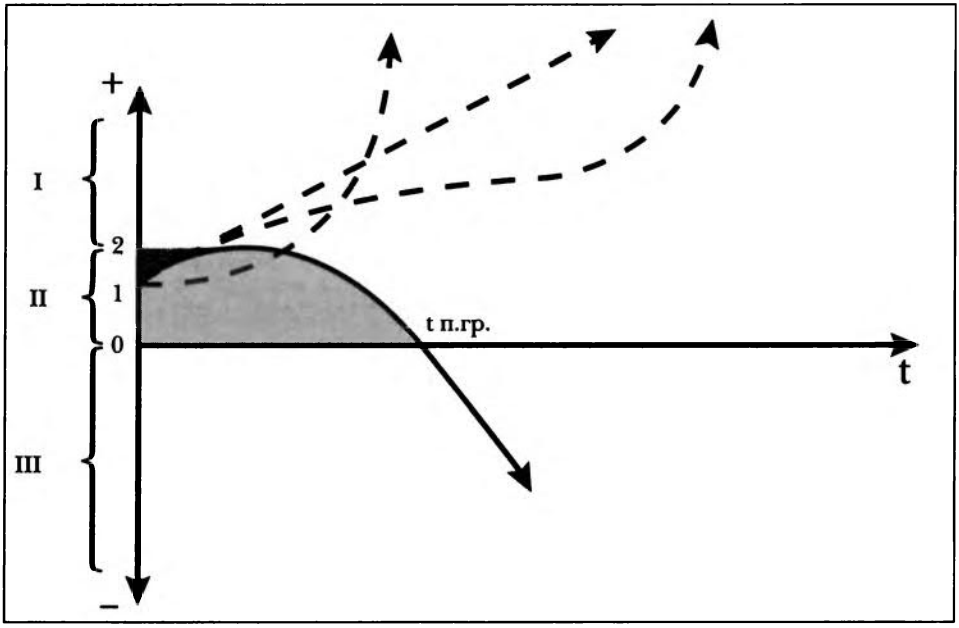


Рис. 2. Состояние Адама в раю (стр. 38)

Вертикальная ось служит для обозначения изменений духовно-нравственного состояния человека в пределах двух полюсов «+» (жизнь в единстве с Богом) и «–» (полное отпадение от Него). Горизонтальная ось t – историческая линия развития Адама, берущая начало в момент его создания (точка 0). Адам был создан благим, неповрежденным, имеющим все возможности для совершенствования в Боге. Однако он не был предельно совершенным, поэтому его состояние при сотворении было выше точки 0 (точка 1). Если бы он полностью реализовывал замысел Божий и не преступил заповедь, то его развитие могло бы пойти по любой траектории, ведущей вверх (пунктирные линии). Варианты могли быть разные, в этом проявилась бы его свобода возрастания в Боге. Однако он пошел другим путем (сплошная линия), который привел к падению – прародительскому греху (t п.гр.). Он отпал от Бога и его состояние изменилось, стало греховным, нравственно отрицательным (переход в зону ниже 0). В связи с этими изменениями в святоотеческой традиции различаются три возможных состояния человеческой природы.

I – **сверхъестественное состояние.** Более совершенное, чем состояние Адама в раю (по мнению свт. Игнатия Брянчанинова, некоторые святые достигали его еще живя на земле). Оно будет доступно людям в полной мере после Второго пришествия Христова.

II – **естественное состояние.** Соответствует состоянию Адама в раю, когда человек обладал полнотой неповрежденной природы и возможностями совершенствоваться в Боге, но еще не реализовал их в должной мере (от 0 до точки 2, выделено серым цветом).

III – **нижеестественное состояние**, при котором человек порабощен греху, повреждена его природа, нарушена связь с Богом, а удовлетворение греховных страстей становится существенным элементом человеческой жизни.

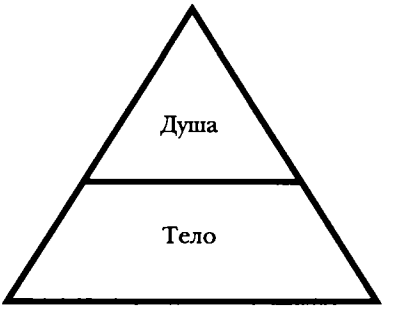


Рис. 3. Дихотомия (стр. 41)

Двухчастное описание природы человека как состоящей из невидимой и видимой части — души и тела.

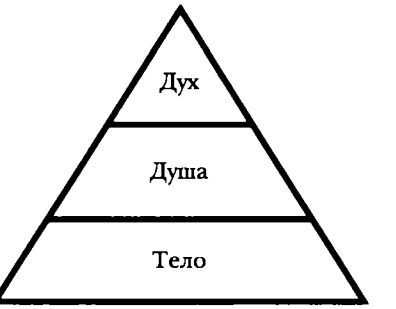
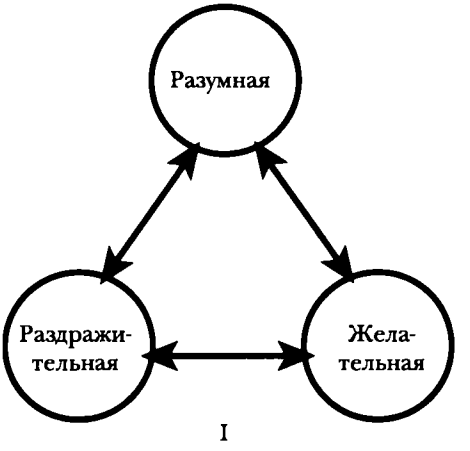
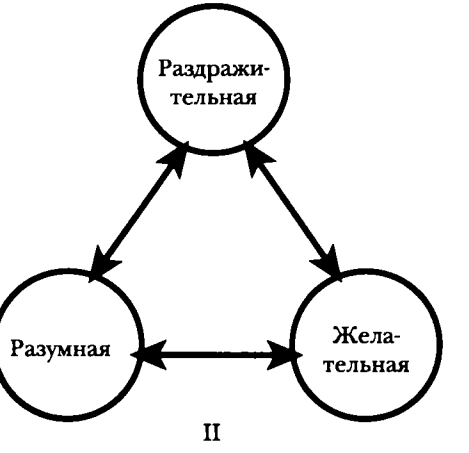


Рис. 4. Трихотомия (стр. 41)

Трехчастное описание человеческой природы как состоящей из тела, души и духа — высшей сферы души, предназначенной для общения человека с Богом.





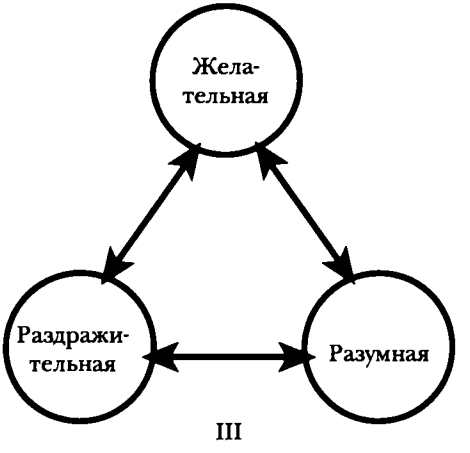


Рис. 5. Взаимодействие сил души (стр. 65)

Три силы души — разумная, раздражительная и желательная — могут взаимодействовать в различном порядке.

I — **господство разумной силы над двумя неразумными** — естественный порядок взаимоотношения сил, позволяющий душе развиваться в соответствии

с замыслом Божьим. В этом случае разум контролирует эмоции и полноценно управляет волевыми действиями.

II – **господство раздражительной силы** – искаженный порядок взаимодействия сил, в результате которого доминирующим мотивом поведения человека является стремление к эмоциональным и чувственным удовольствиям. Разум и воля находятся в подчиненном состоянии и обслуживают гедонистические стремления человека. Человек не способен преодолевать трудности, если они не приносят сиюминутное наслаждение.

III – **господство желательной силы** – искаженный порядок взаимодействия сил, в результате которого для человека главным мотивом поведения является осуществление своей воли. Человек склонен к волюнтаризму, авторитарности, тирании. Разум и раздражительная сила нацелены на реализацию своевольных поступков человека.

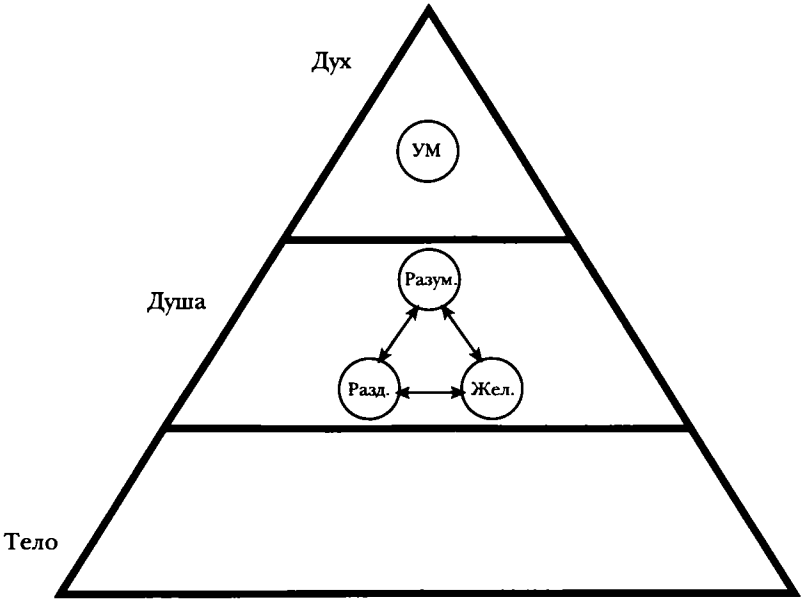


Рис. 6. Ум в структуре человеческой природы (стр. 75)

Ум, как орган созерцания Бога и сверхчувственного бытия, есть важнейшее проявление человеческого духа, поэтому в святоотеческих творениях слова «дух» (πνεῦμα) и «ум» (νοῦς) часто используются как синонимы.

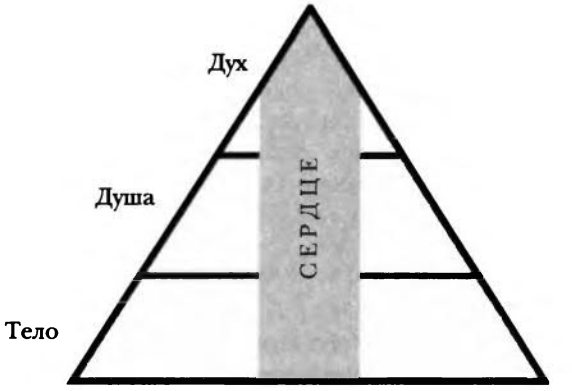


Рис. 7. Сердце в структуре человеческой природы (стр. 82)

Сердце предназначено объединить и гармонизировать все существенные элементы человеческой природы, поэтому оно представлено на всех уровнях человеческого существования. В теле человека оно представлено в виде физиологического органа, который посредством кровообращения обеспечивает жизненной силой все части тела. На уровне души оно есть источник душевных сил и орган восприятия душевных переживаний. В сфере человеческого духа оно проявляется при познании Бога и сверхчувственного бытия через взаимодействие с умом, становится «сосудом» благодати и преображает всю человеческую природу.

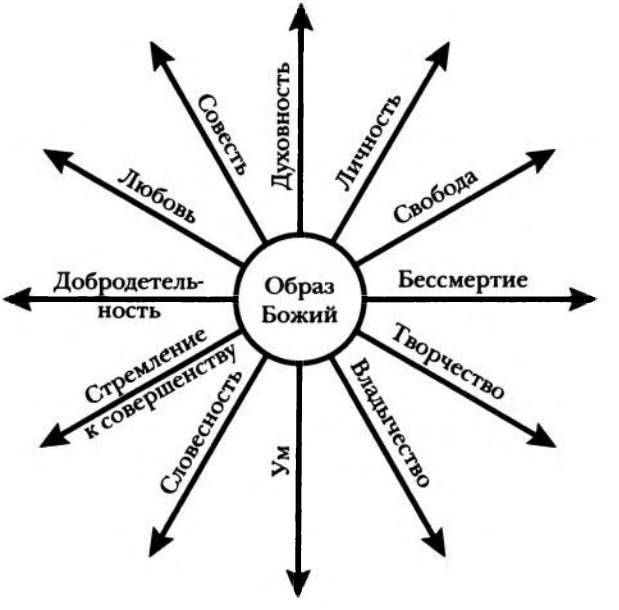


Рис. 8. Образ Божий и его проявления (черты) (стр. 105)

Образ Божий, будучи богодарованным началом в человеке, проявляется в виде божественных свойств. Указанные на рисунке проявления свидетельствует о полноте богообразности человека.

Оглавление

От издательства 3
Предисловие 7
Введение 11
1. Антропология как богословская дисциплина 11
2. Методологические основы христианской антропологии 12
3. Христианская антропология в ряду иных богословских и научных дисциплин 14
4. Актуальность христианской антропологии 15
5. Изучение антропологии 19
6. Структура курса 21

Часть I. ЧЕЛОВЕК ПЕРВОЗДАННЫЙ. ОНТОЛОГИЯ

Глава 1. Происхождение и предназначение человека
1.1. Создание человека 24
Сложность описания первозданного мира 24
Библейское повествование 25
Достоинство человека 26
1.2. Предназначение человека 28
Предназначение человека в отношении к Богу 30
Предназначение человека в отношении к ближнему 31
Предназначение человека в отношении окружающего мира ... 31
Преодоление «пяти разделений» 32
1.3. Первозданное состояние человека 35
Глава 2. Человеческая природа
2.1. Целостность и структурность природы человека 39
Состав человеческой природы 39
Способы рассмотрения человеческой природы 41
2.2. Тело 44

2.3. Душа 47
Понятие о душе 47
Природа души 48
Состояния души 52
Взаимосвязь души и тела 53
Силы души 55
Разумная сила 56
Желательная сила 59
Раздражительная сила 62
Взаимодействие сил души 64
Происхождение человеческих душ 65
Отличие души человека от души животного 71
2.4. Дух 72
Дух — высшая часть души 73
Ум 75
Различение ума, разума и рассудка 76
Духовное или умное чувство 78
Тройственность в человеческом духе 79
2.5. Сердце 81
Предназначение сердца 81
Сердце — центр человеческого бытия 82
Сердце — центр чувств 83
Сердце — орган преображения 83
Сердце и Бог 85
Сердце и ум 85
Внутренний человек 86
Сердце и грех 87
2.6. Разделение полов и брак в раю 88
Причина разделения людей на два пола 88
Создание жены 93
Сопоставление мужа и жены 94
Брак в раю 95
Деторождение в раю 97

Глава 3. Образ и подобие Божие

3.1. Образ Божий в человеке 102
Понятие об образе Божием 102
Особенности образа Божия в человеке 106
Нравственные следствия 109
3.2. Личность 110
Основные характеристики человеческой личности 114
Атрибуты личности 118
Личностная терминология 119
3.3. Свобода 122
Понятие о свободе человека 122
Свобода и ответственность 127
Свобода и любовь 127

Свобода и выбор 128
Свобода и воля 130
Свобода и благодать 131
Знал ли Адам добро и зло до грехопадения? 132
3.4. Бессмертие 133
Абсолютное и относительное бессмертие 133
Онтологические основания бессмертия и смерти в человеке ... 138
Терминология 139
О возможности смерти в раю 140
Единство тварного и нетварного в человеке 141
3.5. Творчество 142
Понятие о творчестве Бога и человека 142
Подлинное и ложное творчество 145
Искусство и наука как сферы творчества 146
3.6. Владычество 150
3.7. Совесть 154
Понятие о совести 154
Типология 154
Диалогичность совести 156
Совесть и стыд 156
3.8. Подобие Божие 157
Обожение 158
Богосыновство 159

Часть II. ЧЕЛОВЕК ПАДШИЙ. АМАРТОЛОГИЯ

Глава 1. Зло и грех
1.1. Зло и возможность его существования 162
1.2. Грех и его происхождение 165
Глава 2. Первородный грех
2.1. Прародительский грех 167
2.2. Следствия грехопадения 182
Духовное основание первородного греха и его проявления 191
2.3. Смерть и кожаные одежды 196
Понятие о смерти 196
Кожаные одежды 202
2.4. Распространение первородного греха 207
Глава 3. Греховные страсти
3.1. Греховная страсть в природе человека 215
Термин «страсть» 215
Страсти естественные и противоестественные 216
Естественные основания для появления греховных страстей .. 217
Причины появления греховных страстей 219
Закон греха и смерти 221
3.2. Классификация греховных страстей 221

3.3. Развитие страсти в личном плане 231

Глава 4. Смерть людей до Воскресения Христа

4.1. Смерть и загробное состояние души человека в ветхозаветный период 236

Часть III. ЧЕЛОВЕК ВО ХРИСТЕ. СОТЕРИОЛОГИЯ

Глава 1. Новый Адам — Господь Иисус Христос

1.1. Необходимость Спасителя 240
1.2. Христос — Богочеловек 244
Христос — истинный Бог и истинный Человек 245
Христос — совершенный Бог и совершенный Человек 246
Смирение Христа 250
Ипостасное единство двух природ во Христе 255
Две воли во Христе 257
Господь Воскресший 260
1.3. Христос — Спаситель 263
Христос — Агнец Божий 265
Христос — Первосвященник 272
Христос — Новый Адам 276
Божественная Премудрость 284
Христос — Царь 289
Христос — Пророк 295

Глава 2. Спасение человечества во Христе

2.1. Освящение и благодать 300
Усвоение даров Искупления 300
Понятие об освящении 302
Понятие о благодати 302
Действие благодати 303
Благодать и Пресвятая Троица 304
2.2. Принцип синергии 306
2.3. Этапы духовной жизни 309
Обращение ко Христу 309
Принятие веры 309
Изменение жизни (покаяние) 311
Принятие Крещения 312
Следование за Христом 313
Очищение 313
Освящение 314
Просвещение 315
2.4. Борьба с грехом 317
Сила греха 317
Общий подход к аскетике 318
Принципы борьбы 319
Основные духовные средства борьбы с каждой страстью 321
Борьба с греховными помыслами 326

2.5. Добродетели ... 327
Естественные и сверхъестественные добродетели ... 329
Взаимосвязь добродетелей ... 333
2.6. Молитва ... 339
Понятие о молитве ... 339
Условия молитвы ... 340
Степени молитвы ... 343
Типы молитв ... 343
Структура молитв ... 345
Молитва и медитация ... 346
2.7. За порогом телесной смерти ... 347
Смерть и бессмертие ... 347
Телесная смерть ... 348
Частный суд ... 349
Воздаяние после частного суда ... 351
Состояние душ праведников после частного суда ... 352
Состояние душ грешников после частного суда ... 353
Молитвы Церкви за усопших ... 355
Загробная участь младенцев ... 357
Смысл телесной смерти человека после Воскресения Христа ... 358

Глава 3. Церковь — «корабль спасения»

3.1. Понятие о Церкви и ее предназначении ... 361
Понятие о Церкви ... 361
Цель и назначение Церкви ... 364
Кто принадлежит Церкви? ... 365
Два аспекта бытия Церкви ... 366
Основание Церкви Господом Иисусом Христом ... 366
Существенные свойства Церкви ... 367
Единство Церкви ... 367
Святость Церкви ... 370
Соборность (кафоличность) Церкви ... 372
Апостольство Церкви ... 374
Спасение в Церкви ... 375
Судьбы людей, находящихся вне Церкви ... 376
3.2. Церковные таинства и священнодействия как средства духовного возрождения человека ... 378
Понятие о священнодействии и обряде ... 378
Понятие о таинствах ... 379
Таинство Крещения ... 380
Таинство Миропомазания ... 384
Таинство Евхаристии ... 385
Таинство Покаяния ... 388
Таинство Священства ... 389
Таинство Брака ... 390
Таинство Елеосвящения ... 391

Глава 4. Воссоздание единства человечества
4.1. Человеческое общение ... 393
Препятствия в общении ... 396
4.2. Семья ... 397
Семья – прообраз Пресвятой Троицы ... 398
Семья – малая Церковь ... 399
Семья и развод ... 400
4.3. Монашество ... 402
Девство ... 402
Принципы монашества ... 404

Часть IV. ЧЕЛОВЕК В ВЕЧНОСТИ. ЭСХАТОЛОГИЯ

1. Взгляд в будущее: пророчества и даты ... 408
2. Необходимость повторного пришествия Христа на землю ... 409
3. Признаки Второго пришествия Христа ... 411
4. Второе пришествие Господа ... 417
5. Воскресший Христос – основание всеобщего воскресения и вечной жизни ... 418
6. Всеобщее воскресение ... 419
7. Изменение природы человека при воскресении мертвых ... 421
8. Страшный Суд Христов ... 423
9. Состояние осуждения. Степени мучений, их вечность ... 425
10. Блаженство праведных. Степени блаженства. Вечность блаженства ... 427
11. Кончина мира. Бесконечное Царство Христово ... 430

Заключение ... 434

Библиография ... 436

Приложение ... 445

Справка об авторе

Протоиерей Вадим Леонов – выпускник Московской духовной академии, кандидат богословия, доцент. Ведет в Сретенской духовной семинарии курсы: «Догматическое богословие», «Пастырские аспекты христианской антропологии», «Современные проблемы теологии». Автор книг: «Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери» (М., 2000), «Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа» (М., 2005), ряда статей в Православной энциклопедии и иных богословских публикаций.

Дорогие читатели, свои пожелания, замечания и отзывы присылайте на эл. адрес: posad@inbox.ru

Протоиерей Вадим Леонов

ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Учебник

Заведующая редакцией *Т. Тарасова*
Редакторы *Б. Понкратов, И. Черкесова*
Художественное оформление *Е. Мокеева, И. Пронин*
Технический редактор *З. Кондрашова*
Корректоры *А. Бурцева, Т. Горячева, В. Ильичева*
Верстка *М. Алимпиев*

Подписано в печать 15.09.2016. Формат 70×100/16.
Объем 28,5 печ. л. Тираж 3000 экз. Заказ № 1616890

Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
119435, Москва, ул. Погодинская, 18

Оптовый отдел реализации: (499) 246-20-85, 246-52-08
Магазин на ул. Погодинской: (499) 245-30-68
Магазин на ул. Бакунинской: (499) 246-25-35
E-mail: books@rop.ru; http://www.rop.ru

arvato BERTELSMANN
Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета в ООО «Ярославский полиграфический комбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

С того времени, когда первозданный человек был изгнан из рая и утратил непосредственное, внутреннее ведение Бога и — в Боге — сотворенных Им существ, включая самого себя, его стали волновать вопросы: кто я? зачем существую? что ждет меня впереди? Современные люди, в целом утратившие библейское и святоотеческое понимание истинных смыслов и целей, не знают удовлетворительных ответов на эти вопросы.

Книга протоиерея Вадима Леонова «Основы православной антропологии» — это попытка помочь человеку познать самого себя.

Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви