

Раздел II. Православное учение о человеке	269
Глава 1. Сотворение человека	269
1.1. Сотворение человека Богом	269
1.2. Брак. Богоустановленный способ размножения людей	276
1.3. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого. Преадамизм и полигенизм	282
Глава 2. Происхождение и свойства человеческой души	284
2.1. Состав человеческой природы: дихотомия и трихотомия	284
2.2. Значение тела в составе человеческой природы	287
2.3. Происхождение человеческих душ	290
2.3.1. Мнение о предсуществовании человеческих душ	290
2.3.2. Мнение о творении человеческих душ	293
2.3.3. Мнение о рождении человеческих душ	296
2.4. Свойства человеческой души	298
2.5. Отличие души человеческой от душ животных	303
Глава 3. Образ и подобие Божие в человеке	304
3.1. Общее понятие об образе Божиим в человеке	304
3.2. Подобие Божие, соотношение между образом и подобием	306
3.3. Персоналистическое понимание образа Божия в современном православном богословии	308
Глава 4. Назначение человека	314
4.1. Назначение человека по отношению к Богу	314
4.2. Назначение человека по отношению к самому себе	314
4.3. Назначение человека по отношению к остальному творению	315
Глава 5. Состояние человека до грехопадения	318
5.1. Совершенство человеческой природы до грехопадения	318

5.2. Попечение Божие о человеке до грехопадения	320
5.3. Был ли Адам до грехопадения бессмертен?	325
5.4. Различал ли Адам добро и зло до грехопадения?	326

Раздел III. О Боге Спасителе и особенном отношении Его

к роду человеческому	328
-----------------------------------	------------

Глава 1. Грехопадение и его последствия	328
--	------------

1.1. Сущность грехопадения	328
----------------------------------	-----

1.2. Последствия грехопадения	330
-------------------------------------	-----

1.2.1. Последствия грехопадения в отношениях между Богом и человеком	331
---	-----

1.2.2. Последствия грехопадения в природе человека	332
--	-----

1.2.3. Последствия грехопадения в отношениях между людьми. .	337
--	-----

1.2.4. Последствия грехопадения во внешнем мире и в отношениях между миром и человеком.	338
---	-----

1.3. Православное учение о распространении греха в мире	338
---	-----

1.3.1. Понятие о грехе	338
------------------------------	-----

1.3.2. Всеобщность греха и способ его распространения в роде человеческом	339
--	-----

1.3.3. Первородный грех	341
-------------------------------	-----

1.4. Вменение первородного греха	352
--	-----

ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Глава 1. Сотворение человека

1.1. Сотворение человека Богом

Свв. отцы обращают внимание на то, что при творении мира ангельского, мира вещественного и, наконец, при творении человека Бог действовал различным образом. Мир ангельский, говорит преп. Исаак Сирин, был сотворен Богом «в молчании»¹. Вещественный мир вызван от небытия к бытию творческим Божественным: «Да будет!» И только перед творением человека Бог как бы останавливается.

В Священном Писании говорится, что творению человека предшествовало некоторое «совещание» Божественных Лиц: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1:26). В православном богословии это «совещание» получило название Предвечного Совета. Разумеется, слово «совет» представляет собой антропоморфизм, т. к. воля и действие Лиц Пресвятой Троицы едины. Однако тем самым подчеркивается особое место человека в замысле Божиим о мире.

«Только к устройению человека Творец всего приступает осмотрительно, чтобы вещество приготовить для его состава, и форму его уподобить красотой известному первообразу, и предложить цель, ради которой он будет создан», — говорит свят. Григорий Нисский². В этих словах указывается на три составляющих православного учения о человеке: учение о составе человеческой природы, учение об образе и подобию Божиим в человеке, учение о назначении человека.

О сотворении человека говорится во второй главе Книги Бытия: сначала Бог взял персть от земли и образовал из нее тело — некую бездушную «статую». Затем уже в это первона-

¹ *Исаак Сирин, преп.* Слово 17 // *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. С. 71.

² *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. С. 15. Гл. III.

чальное создание вдвухается *дыхание жизни* (πνοήν ζωής), и человек становится *душою живою*.

В связи с толкованием Быт. 2:7 возникает два вопроса:

1. Приходят ли душа и тело в бытие одновременно или же одна из составляющих человеческого состава хронологически предшествует другой?¹

В истории богословской мысли по этому вопросу существовало три точки зрения.

а) Душа создана прежде тела.

Наиболее известным представителем этого направления мысли был Ориген, считавший, что в тело была вдунута уже ранее существовавшая душа². Это мнение было отвергнуто Церковью. Осуждение учения о предсуществовании душ содержится в актах V Вселенского собора³.

б) Тело создано прежде души.

Это мнение встречается во II в. у Тертуллиана⁴. В IV–VII вв. его разделяли некоторые грекоязычные представители Антиохийской богословской школы (блаж. Феодорит Кирский, свят. Иоанн Златоуст) и такие сироязычные писатели, как Ефрем Сирин и Исаак Сирин⁵. В VI столетии такие

¹ Следует иметь в виду, что, поскольку Адам рассматривался древними авторами как архетип всего человечества, понимание последовательности соединения души и тела при творении первого человека экстраполировалось и на всех его потомков. См.: Congourdeau M.-H. L'Animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur // Nouvelle revue théologique. 1980. № 3/5. P. 696.

² См.: *Origenis* In Genesim. 1. 13 // PG. T. 12. Col. 155D–155C; *Idem*. De principiis II. 8. 1 // PG. T. 11. Col. 221D–222A. Рус. пер. см.: *Ориген*. О началах. Против Цельса. С. 195–197.

³ Слово благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 515–526.

⁴ См.: *Tertulliani* Adversus Praxeam. 12 // PL. T. 2. Col. 168A. Рус. пер. см.: *Тертуллиан*. Против Праксеаса. С. 149; *Idem*. Liber de resurrectione carnis. 5–6 // PL. T. 2. Col. 802A–802C. Рус. пер. см.: *Он же*. О воскресении плоти // Тертуллиан. Творения. Ч. 3. 1850. С. 63–64; *Idem*. De anima. 9 // PL. T. 2. Col. 661A. Рус. пер. см.: *Он же*. О душе. СПб., 2008. С. 54–56. Гл. 9.

⁵ См.: Congourdeau M.-H. L'embryon et son âme dans les sources grecques (VIe s. av. J.C. – Ve ap. J.C.) // Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 2007. P. 299–301.

взгляды встречаются и у некоторых видных монофизитских богословов, как сирийских (Филоксен Маббугский¹), так и египетских (Иоанн Филопон²).

С одной стороны, распространение этого мнения могло быть связано с влиянием психологии Аристотеля³. С другой стороны, такая точка зрения имеет некоторое основание в Ветхом Завете. В Книге Исход (21:22–24) говорится, что если кто беременной женщине нанесет повреждения и в результате этого случится выкидыш, то виновный обязан понести наказание. При этом мера наказания зависит от того, имеет ли плод человеческий облик или еще нет⁴. Эти слова иногда толкуют в том смысле, что до определенного срока (сорокового дня) это преступление еще не есть человекоубийство, поскольку душа в человеке еще не появилась⁵.

В православном богословии мнение об одухотворении эмбриона на сороковой день было отвергнуто. В контексте полемики с монофизитами его несостоятельность особенно ярко показал преп. Максим Исповедник⁶.

в) Душа и тело творятся одновременно, а последовательность творения, о которой говорится в Быт. 2:7, следует понимать логически, а не хронологически.

Это мнение стало преобладающим в Предании Церкви.

¹ См.: *Idem*. L'Animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur // Nouvelle revue théologique. 1980. № 3/5. P. 696.

² См.: *Иоанн Филопон*. О сотворении мира. б. 23. / пер. Г. И. Беневича // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. II. СПб., 2009. С. 59–60.

³ Из учения Аристотеля о душе как первой энтелехии легко было сделать вывод о том, что тело предшествует душе. Например, Немесий Эмесский, излагая учение Аристотеля о душе, писал: «Как... зрение своим появлением завершает глаз, так ... душа своим появлением в теле завершает животное... Аристотель говорит, что тело имеет жизнь в потенции и прежде появления души: он утверждает, что тело потенциально имеет жизнь в самом себе» (*Немесий Эмесский*. О природе человека. С. 50. Гл. II.).

⁴ По чтению Септуагинты.

⁵ Это мнение разделяли некоторые православные авторы, в частности блаж. Феодорит Кирский. См.: *Феодорит Кирский, блаж.* Сокращенное изложение Божественных догматов. С. 36. [Гл.] 9.

⁶ См., например: *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы. 108 // *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях. С. 305–310.

Оно разделялось такими свв. отцами, как преп. Максим Исповедник¹, преп. Иоанн Дамаскин² и др. Эта точка зрения была подтверждена и соборными решениями: «Церковь же, наученная Божественными Писаниями, утверждает, что душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена»³.

Свв. отцы отмечали, что в строгом смысле слова само наименование «человек» не прилагается ни к телу, ни к душе по отдельности, но только к сложному существу, составленному из обоих⁴.

2. Как следует понимать *дыхание жизни* (πνοήν ζωῆς)?

а) Дыхание жизни есть божественная эманация, происходящая из сущности Бога. Это мнение разделяли главным образом гностики и манихеи. Нехарактерное для православных авторов, оно было отвергнуто Церковью⁵.

Иногда мысли, напоминающие эманатические представления о происхождении души, можно встретить и у православных авторов, когда они рассуждают о сотворении души не в догматическом контексте. Например, свят. Григорий Богослов, желая подчеркнуть высочайшее достоинство человеческой души, называет ее «струей невидимого божества» и «частицей Божественного»⁶.

б) Дыхание жизни есть собственно душа. Это мнение

¹ См.: *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы, 106–108 // Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 294–310.

² Согласно преп. Иоанну, «душа была создана вместе с телом, а не так, как пустословил Ориген, будто сначала была сотворена душа, а потом тело» (*Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 209. Кн. II. Гл. 12).

³ Грамота императора Юстиниана к святому собору об Оригене и его единомышленниках // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 538.

⁴ Например, см.: *Августин, блаж.* О граде Божиим. Т. II. С. 329–330. Кн. 13. Гл. 24.

⁵ См.: *Фокин А. Р.* Душа // ПЭ. Т. XVI. М., 2007. С. 449, 455–456.

⁶ *Григорий Богослов, свят.* Похвала девству // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 135.

О невозможности и недопустимости понимать эти поэтические образы свят. Григория в строго догматическом смысле см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 89–90.

Согласно В. Н. Лосскому, свят. Григорий этими выражениями указывает на изначально «присущую душе причастность Божественной энергии» (Там же. С. 90).

встречается у Климента Александрийского¹, свят. Григория Богослова² и др.

в) Дыхание жизни не есть собственно душа, но творческое Божественное действие, результатом которого является создание души. Блаж. Августин учил, что «это вдуновение (insufflatio) означает само действие Божие, которым Бог сотворил душу в человеке Духом Силы Своей»³. В трактате «Об определениях», приписываемом преп. Анастасию Синаиту, говорится, что «никто не должен предполагать, что Дух, Который Бог вдунул в человека, стал его душой... но этот Дух сотворил душу»⁴.

г) Дыхание жизни не есть душа, но Божественная благодать, сообщенная Богом человеку вместе с сотворением. Так, преп. Анастасий Синаит полагал, что «сотворив Адама... Бог через вдуновение послал в лицо его благодать, просвещение и сияние Всесвятого Духа»⁵. Об одновременности сотворения человека и сообщении ему Духа Святого говорил и свят. Григорий Палама⁶.

Эта точка зрения нашла отражение и в русской традиции. Свят. Феофан Затворник, например, писал: «Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетерька или живое тело? Оно было живое тело — было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой — и из животного стал

¹ См.: *Clementis Alexandrini Stromatum*. V. 14. 19 // PG. Т. 9. Col. 140A.

² См.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 38, на Богоявление или Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 527; *Он же.* Слово 45, на святую Пасху // Там же. С. 665.

³ *Aurelii Augustini De Genesi contra manichaeos* II. 8. 10 // PL. Т. 34. Col. 201.

Похожая точка зрения и у преп. Иоанна Дамаскина: «Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека... Из земли Он образовал тело, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением» (*Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12).

⁴ *De definitionibus* // PG. Т. 28. Col. 545.

⁵ *Anastasio Sinaite Viae dux*. XIII. 8 // PG. Т. 89. Col. 236C.

⁶ См.: *Григорий Палама, свят.* Беседы (омилии). Ч. 3. М., 1993. С. 168. Улучшенный перевод см.: *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 170.

человек»¹. Еще ранее свят. Феофана похожие мысли высказывал преп. Серафим Саровский².

Три последних мнения, очевидно, не противоречат друг другу, но скорее являются взаимодополняющими. Если синтезировать эти три точки зрения, то понимание «дыхания жизни» свв. отцами можно сформулировать следующим образом: Своим творческим действием Бог творит из ничего человеческую душу, отличную от Него по сущности, и одновременно сообщает ей Свою благодать.

У свв. отцов можно найти немало свидетельств того, что Бог, создавая человека, в то же время сообщает ему и Свою обоживающую благодать. Например, свят. Афанасий Александрийский считал, что «Бог не только сотворил нас из ничего, но, по благодати Слова, даровал нам и жизнь по Богу»³. Свят. Григорий Палама, рассуждая о создании человека, писал, что Бог «по Божественной благодати вложил Самого Себя» (ἐαυτὸν διὰ θείας χάριτος ἐνθεΐς) в Свое создание⁴. Иными словами, человек приходит в бытие, будучи изначально причастен Богу. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «Бог сотворил человека... превращающимся в Бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность»⁵. В. Н. Лосский полагает, что, согласно пониманию восточных отцов, «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»⁶.

Некоторые современные православные богословы видят «в учении греческих отцов об изначальном участии человека

¹ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. I и II. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Паломник, 1994. С. 98. Письмо 106.

² См.: Из духовного наследия преподобного Серафима Саровского, всея России чудотворца // ЖМП. 1973. № 9. С. 77–78.

³ *Афанасий Великий, свят.* Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 197.

⁴ См.: *Gregorii Palamae Homilia. 17* // PG. Т. 151. Col. 221С. Русский перевод не вполне точен. См.: *Григорий Палама, свят.* Беседы (омилии). Ч. I. М., 1993. С. 176.

⁵ *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.

⁶ *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 239.

в Божественной жизни»¹ ключ к пониманию святоотеческой антропологии. Согласно протопресв. Иоанну Мейендорфу, «на Востоке понятие благодати отождествлялось с понятием причастности, благодать никогда не воспринималась как тварный дар, но как участие в Божественной жизни»². Поэтому «в греческой патристике природа и благодать не противопоставляются, но предполагают одна другую. Природа перестает быть вполне естественной, если она отказывается от своего предназначения, то есть общения с Богом и постоянного возрастания в познании Непознаваемого»³. Таким образом, хотя благодать и не является частью человеческой природы и не входит в ее определение, тем не менее именно состояние причастности Богу может быть названо для человека естественным.

В. В. Петров, рассматривая антропологическое учение преп. Максима Исповедника⁴, отмечает, что для человека существует только две альтернативных возможности реализовать свою жизнь: «У человеческой личности есть возможность свободно определить себя в отношении логоса своей сущности. От расположения воли и свободного выбора зависит, будет ли она существовать сообразно своей природе или наперекор ей (т. е. будет ли она двигаться к Богу или от Него)»⁵.

Отсюда проистекает важное сотериологическое следствие: состояние человека в принципе не может быть нравственно нейтральным по отношению к Богу, но всегда имеет знак «плюс» или «минус». В первом случае человек находится в естественном состоянии («сообразно своей природе»), будучи причастен Божественной благодати, открывающей для него возможность духовного возрастания и достижения сверхъестественного обожения. Во втором случае, отпадая от Источника жизни, человек впадает в состоянии противоестественное («наперекор ей»).

¹ Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 129.

² Там же. С. 126.

³ Там же.

⁴ См.: *Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica*. 20 // PG. T. 91. Col. 236С.

⁵ Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 27.

1.2. Брак.

Богоустановленный способ размножения людей

Священное Писание говорит, что с сотворением Адама, а в его лице и человеческой природы как таковой творческое действие Бога в отношении человека не заканчивается. В Книге Бытия подчеркивается: *И сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1:27). В первой части фразы слово *человек* употреблено в единственном числе, а во второй части появляется число множественное: *сотворил их*.

Согласно 1-й главе Книги Бытия, человек представляет собою две человеческие ипостаси, существующие в единстве природы. Во 2-й главе эта мысль раскрывается более подробно. Не следует, однако, полагать, что бытописатель пытался во 2-й главе Бытия объяснить появление жены в биологическом смысле. Это, прежде всего, символическое повествование, которое в наглядной форме выражает мысль о двуединстве человека.

В связи с этим библейским повествованием связан весьма важный для православного учения о человеке вопрос — о браке и богоустановленном способе размножения людей. В святоотеческой литературе иногда встречается мнение, что после грехопадения происходит изменение самого способа размножения людей. Так, свят. Григорий Нисский пишет: «[После грехопадения Бог] устраивает в природе такой способ размножения, какой соответствует поползнувшему в грех, вместо ангельского благородства того, насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства»¹. Правда, свят. Григорий Нисский оговаривается, что это его личное мнение и догадка. Согласно предположению свят. Иоанна Златоуста, если бы не было грехопадения, люди размножились бы неким духовным путем, однако святитель не конкретизирует, как он себе это мыслит². Такое мнение разделяли также блаж. Феодорит Кирский³,

¹ *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. С. 59. Гл. XVII.

² Например, см.: *Иоанн Златоуст, свят.* Книга о девстве. 14–15 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. С. 308–309.

³ См.: *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на Книгу Левит.

преп. Иоанн Дамаскин¹ и некоторые другие византийские богословы.

Безусловно, после грехопадения способ бытия человеческой природы изменился. Это касается как душевной, так и биологической жизни человека. В этом смысле можно говорить и об изменении способа размножения, но лишь в той степени, в какой изменился способ существования человека вообще. Мысль о том, что в качестве наказания Бог обрекает человека на особый, «скотский» способ размножения вместо того, который был раньше, означала бы, что изменилась и человеческая природа как таковая, а не только ее состояние, что плохо согласуется с другими аспектами православной антропологии и сотериологии. Вероятно, поэтому данное мнение не получило широкого распространения.

Существовал ли брак до грехопадения, в раю? Ответ на этот вопрос зависит от того, как именно определить понятие «брак». Если рассматривать брак в категориях римского права, как договор, как утилитарный детопроизводительный институт, тогда можно сказать, что в раю для такого брака места не было. Свят. Иоанн Златоуст говорит: «Первозданный жил в раю, а о браке и речи не было. Понадобился ему помощник — и он явился; и при этом брак еще не представлялся необходимым»².

Все творение Божие «весьма хорошо». Но после того как Бог, завершая творение мира, создает высшее существо, венец творения, — человека, Он констатирует недостаточность для него существования вне общения с другим человеком и говорит: *не хорошо быть человеку одному, сотворим ему помощника, соответственного ему* (Быт. 2:18). Поэтому можно сказать, что мнение некоторых отцов Церкви, в частности свят. Григория Нисского, о том, что разделение людей на два пола было произведено Богом исключительно в предвидении грехопадения³, не имеет достаточного основания в Священ-

Вопр. 1 // Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. С. 118.

¹ См.: Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 329. Кн. 4. Гл. 24.

² Иоанн Златоуст, свят. Книга о девстве. 14 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. С. 307.

³ См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 56–59. Гл. XVII.

ном Писании. Разделение человека на два пола произведено, в первую очередь, для того, чтобы удовлетворить человеческую потребность в общении. Бог приводит к Адаму жену, и тот говорит: *Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей* (Быт. 2:23). Эти слова говорят о единстве природы мужчины и женщины и более всего побуждают к взаимной любви и заботе друг о друге. По выражению Х. Яннараса, «различие полов обусловлено необходимостью выразить в рамках тварной природы образ жизни нетварного»¹. А жизнь Пресвятой Троицы не есть просто единство на уровне естества, но соединение в любви самобытных и отличных друг от друга Ипостасей.

В синодальном переводе Ветхого Завета, как и в Септуагинте, говорится о жене как о «помощнике» (греч. βοηθός), которая сотворена для мужа. Однако данное слово недостаточно полно передает смысл древнееврейского слова *'ēzer* (эзер). Проф. С. В. Троицкий в книге «Христианская философия брака» пишет: «Здесь говорится не о восполнении в труде, а о восполнении в самом бытии, так что помощь в труде может мыслиться лишь как последствие восполнения в бытии. Жена прежде всего нужна мужу как его “alter ego” [второе “я”]»². Таким образом, библейское повествование открывает истину о двуединстве человека, реализуемом в брачном союзе соединенных любовью мужа и жены.

Почему в Библии говорится о том, что жена сотворена именно «из ребра» Адама? Возможно, это связано с тем, что древнееврейское слово *šēlā'* (цела), помимо значения «ребро», может также иметь значение «бок, сторона». Тем самым этот образ помогает раскрыть мысль о том, что человеческая природа разделена на две взаимодополняющие друг друга части.

Из Священного Писания следует, что сущность брака после грехопадения не изменяется. *Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть* (Быт. 2:24). В Книге Бытия эти слова произносит Адам. Однако нет сомнения, что они произнесены Адамом не от себя, а по вдохновению свыше, потому что иначе Господь

¹ Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992. С. 113.

² Троицкий С. В., проф. Христианская философия брака. Paris: YMCA-Press, 1933. С. 42.

Иисус Христос не привел бы их во время Своей земной жизни: *...и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть* (Мф. 19:5–6). Таким образом, до и после грехопадения Священное Писание говорит о браке в одних и тех же выражениях.

Следует отметить, что используемое в этих фрагментах греческое слово *σάρξ* (плоть) и соответствующее ему еврейское *bāsār* (*басар*) означает «плоть, тело, мясо», а выражение *kol-bāsār* — «весь человеческий род» или «все живое» (Быт. 6:3; Пс. 55:5). Таким образом, приведенные выше слова относятся не ко временному телесному единению сторон, а к постоянному единству всех сторон жизни супругов.

Истинное отношение Церкви к браку выразилось в постановлениях Гангрского собора (IV в.), который предписывает извергать из сана клириков и отлучать от Церкви мирян, которые гнушаются брака, т. е. тех, кто отказывается от брачной жизни не ради подвига, но потому что считает брак чем-то недостойным христианина (правила 1, 4, 13)¹. Действительно, если бы брак предполагал сам по себе нечто греховное, то в таком случае слова ап. Павла, который улодобил единство Христа и Церкви брачному союзу, звучали бы кощунственно. Среди святых, канонизированных Церковью, есть немало людей, состоявших в браке.

Церковь возвела брак в степень церковного таинства, поставив брак в один ряд с такими священнодействиями, как крещение, миропомазание, священство и др.

Свят. Григорий Богослов, величайший аскет и мистик, в поэме «Похвала девству», где он ставит целью доказать преимущество девственного образа жизни перед браком, тем не менее пишет о браке с большим почтением: «Смотри, что доставило людям благоразумное супружество. Кто научил возделенной мудрости? Кто открыл глубины, какие замыкали в себе и земля, и море, и небо? Кто дал законы городам, и еще прежде сего, кто воздвиг города и изобрел искусства? Кто наполнил торжища, дома и ристалища?.. Кто в благоухающем храме собрал песнословящий лик? Кто как не супружество? Кто кроме него совокупил между собою самое отдаленное?.. Составляя одну плоть, супруги имеют и одну душу, и взаим-

¹ См.: Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 38, 39, 43.

ной любовью одинаково возбуждают друг в друге усердие к благочестию. Супружество не удаляет от Бога, а напротив — более привязывает к Нему»¹.

В этих словах особо подчеркивается, что облагораживание в браке отношений между полами обуславливает все позитивные достижения культуры. И, что особенно важно, брак, по свят. Григорию, не есть удаление от Бога, но таинство Его любви.

Тертуллиан в произведении, которое называется «К жене», пишет: «Как же приятно должно быть соединение двух сердец в одинаковой надежде, служении и вере! Поистине, они двое в единой плоти: где одна плоть, там и дух один. Они вместе молятся, вместе преклоняют колена, вместе постятся, взаимно одобряют и поддерживают друг друга. Они равны в Церкви Божией и на трапезе Божией, равно делят гонения и отдых, ничего друг от друга не скрывают, друг другом не тягостятся... Господь радуется, видя их единокровные, посылает мир в их дом и пребывает с ними вместе»². В Священном Писании отношения Бога с Израилем очень часто выражаются через образ отношений между мужем и женою, женихом и невестой. И для христианской аскетической литературы, например для таких авторов, как преп. Иоанн Лествичник³, преп. Нил Синайский⁴, характерно говорить о любви человека к Богу через образы и аналогии, заимствованные из отношений между полами.

Основная цель жизни человека — услышать зов Божий, обращенный к нему, и ответить на него. Но для того чтобы ответить на этот зов, человек должен суметь совершить акт самоотречения, отвергнуться собственного «я», своего эгоизма. Этой цели и служит христианский брак, и именно поэтому христианский брак не удаляет человека от Бога, а приближает к Нему. Брак рассматривается в христианстве как совместный путь супругов в Царствие Божие. Эту мысль Х. Яннарас

¹ *Григорий Богослов, свят.* Похвала девству // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 138–139.

² *Тертуллиан.* К жене. 2, 9 // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 344–345.

³ См.: *Иоанн, преп.* Лествица. С. 151. Слово 5, 26.

⁴ См.: *Нил Синайский, преп.* Аскетические наставления // Добротолюбие. Т. 2. С. 233–236.

раскрывает следующим образом: «Лишь когда эрос, направленный на лицо другого пола, приводит к любви, к забвению человеком самого себя, своего индивидуализма... лишь тогда пред человеком открывается возможность отозваться на обращенный к нему призыв Бога... Вот почему образ супружеской любви является образом крестной любви Христа и Церкви, добровольного умерщвления природной ограниченности, индивидуальности ради того, чтобы жизнь могла осуществиться как любовь и самоотдача»¹.

Но христианство, которое высоко ценит брак, в то же время освобождает человека от необходимости брачной жизни. С христианской точки зрения, чтобы реализовать свою жизнь как любовь и общение, брак не является строго необходимым. Существует альтернативный путь в Царство Божие — девство, монашество. Это есть отказ от естественного самоотречения в любви, которым является брак, и выбор более радикального пути самоотречения через послушание и аскезу, при котором единственным источником существования для человека становится обращенный к нему призыв Бога. Оба эти пути в христианстве равным образом признаны и почитаемы как ведущие к общей цели.

В христианском учении о человеке восстанавливается и обосновывается онтологическое достоинство женщины, чего не было в религиях языческих и что даже в Ветхом Завете лишь декларировалось. Климент Александрийский пишет: «Добродетель... должна составлять дело в равной мере как мужей, так и жен. Потому что если у них обоих Бог один и тот же, то, значит, оба они... имеют и церковь единую; значит, один и тот же существует для них закон меры, тот же естественный стыд, та же пища, те же брачные отношения... те же рассуждение, надежда, христианская любовь... Но если все условия жизни для них общи, то они участвуют в равной степени... и в благодати, один и тот же для них путь спасения, одинаково ценна для них христианская любовь; а потому подлежат одному и тому же воспитанию их Логосом... Награда за святую здесь, на земле, участливую жизнь обещана не мужу или жене, а человеку вообще...»² С точки зрения сотериологии, разли-

¹ Яннарас Х. Вера Церкви. С. 119.

² Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 34–35. Кн. 1, 4.

чие по признаку пола не имеет никакого существенного значения. Как пишет Прокопий Газский, «...ни муж без жены, ни жена без мужа во Господе. Если и разнятся телом, то душою, которая и бессмертна, и разумна, естество женское ничем от мужского не отличается»¹. По словам свят. Василия Великого: «Жена наравне с мужем имеет честь быть сотворенной по образу Божию. Природа того и другого равночестна»².

1.3. Происхождение от Адама и Евы всего рода человеческого. Преадамизм и полигенизм

Догматически важно показать происхождение от Адама и Евы всего человеческого рода, потому что тем самым утверждается единосущие всех людей между собой. А на этой истине, в свою очередь, основывается учение о первородном грехе и об искуплении: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5:12); *Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни* (Рим. 5:18).

В христианском богословии истина происхождения всего человеческого рода от Адама и Евы впервые была поставлена под сомнение в XVII столетии. Кальвинист из Бордо по имени Исаак Пеер предложил учение, которое получило наименование «преадамизм». Суть этого учения заключается в том, что 1-я и 2-я главы Книги Бытия говорят о двух разных актах сотворения, не связанных между собой³.

Согласно Пееру, на шестой день были сотворены язычники. Язычники согрешили через нарушение естественного закона и также были под грехом. Во 2-й главе повествуется о творении восьмого дня, когда особым актом были сотворены Адам и Ева как родоначальники ветхозаветной Церкви. Затем они были поселены в раю, где нарушили заповедь и были изгнаны из рая.

¹ *Procopii Gazaei In Genesim* // PG. Т. 87. Col. 172A.

² *Василий Великий, свят.* Беседа 1-я на слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» // ЖМП. 1972. № 1. С. 37.

³ О преадамизме см.: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 431–433.

Каковы аргументы Пеера? Во-первых, Каин перед бегством после убийства Авеля опасается, что его могут убить. Во-вторых, известно, что Каин женился. В-третьих, Каин построил город в земле Нод. Все это, по мнению Пеера, означает, что наряду с Адамом и Евой и их непосредственным потомством существовали и другие люди. Однако, христианская экзегеза не утверждает, что Священное Писание упоминает всех без исключения детей, которых имели те или иные библейские персонажи. Обычно упоминаются лишь те, образ которых несет определенную смысловую нагрузку в Священном Писании. Поэтому нельзя утверждать, что у Адама и Евы, кроме Каина, Авеля и Сифа, не было других детей. Как известно, Каин родился на 30-м году от сотворения Адама, а Сиф — на 230-м году. За промежуток времени в 200 лет могло народиться столько людей, что они могли заселить не один город. Более того, само слово «город» совсем не обязательно должно означать некий мегаполис: город мог быть огороженным селением, причем огороженным не с целью защиты от вооруженных врагов, а, например, для защиты от диких животных.

Если рассматривать тексты Священного Писания не выборочно, а в целом, то станет очевидно, что гипотеза Пеера находится в полном противоречии с Писанием. В Книге Бытия говорится: *Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли* (Быт. 2:5), и дальше сразу же идет повествование о сотворении Адама. Очевидно, что до Адама людей на земле не было.

Но для человека не нашлось помощника, подобного ему (Быт. 2:20) — замечание Книги Бытия перед повествованием о сотворении жены.

И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих (Быт. 3:20).

Слова из молитвы Товии: *Ты сотворил Адама, и дал ему помощницею Еву, подпорою — жену его. От них произошел род человеческий* (Тов. 8:6).

От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли... (Деян. 17:26).

Впоследствии, в XVIII в., в эпоху Просвещения, преадамизм трансформировался в небогословское учение, которое называется полигенизм. Сущность его заключается в следую-

щем: на земле существует несколько различных человеческих видов, которые отличны друг от друга так же, как отличны друг от друга виды животных, имеющие разное происхождение и разных родоначальников. Сторонниками таких воззрений были Руссо, Вольтер, Гельвеций и др.¹

Обосновать эту гипотезу пытались с помощью естествознания, ссылаясь на различие анатомических признаков (цвет волос, кожи и т. п.), данных сравнительного языкознания, палеонтологии и т. д. Однако убедительных аргументов в пользу этого учения нет. Наука свидетельствует, что умственные способности у людей всех рас и национальностей при одинаковых условиях жизни практически не отличаются. Анатомия и физиология тоже одинаковы у всех людей. Представители всех рас и национальностей способны вступать в смешанные браки и иметь потомство.

Психология также не находит существенных различий между представителями различных рас. Например, дар слова, обучаемость, базовые нравственные понятия, сходство религиозных преданий не дают основания говорить о различных национальностях как о различных видах. Не подтверждают истинности полигенизма и данные сравнительного языкознания.

Полемика с полигенизмом имеет не только научное, но и нравственное значение, поскольку на основе полигенизма строятся античеловечные учения расизма, национал-социализма и т. п.

Глава 2. Происхождение и свойства человеческой души

2.1. Состав человеческой природы: *дихотомия и трихотомия*

Человеческая ипостась является сложной, она включает в себе различные природы. С этим согласны все богословы. Но сколько этих природ? В этом вопросе богословы делятся на два лагеря — дихотомистов и трихотомистов. *Дихотомисты* признают в человеке две природы: душу и тело. *Трихотомис-*

¹ См.: Малиновский Н., *прот.* Православное догматическое богословие. Ч. 2. Кн. 1. Ставрополь-Губернский, 1902. С. 157.

ты признают, соответственно, три: дух, душу и тело. Они считают, что дух отличается от души не менее радикально, чем душа отличается от тела.

Для доникейского богословия была характерна пестрота мнений по вопросу о составе человеческой природы. О трисоставности человека говорил, например, свят. Феофил Антиохийский, проводивший различие между душой человека и неким «духом Божиим», который оживляет всю тварь¹. Однако остается непонятным, рассматривал ли свят. Феофил этот дух в качестве составляющей человеческой природы. Более определенно говорили о трисоставности Ориген² и Климент Александрийский. Последний различал в человеке разумную душу, которую он именовал «владычествующим духом» (ἡγεμονικὸν), и телесную душу, именуемую «плотским духом» (τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικὸν), «неразумным духом» (τῷ ἀλόγῳ πνεύματι), «телесной душой» (σωματικῆς ψυχῆς) и «жизненной силой» (ζωτικὴν δύναμιν)³.

О двусоставности человека учил Тертуллиан, отождествлявший дух и душу⁴. Некоторые свв. отцы этого периода говорили о теле, душе и духе, однако понимали под духом не часть человеческого состава, а живущий в человеке Дух Божий. В трактате «О воскресении», приписываемом св. Иустину Философу, говорится: «Тело есть жилище души, а душа — жилище духа, и эти три сохраняются в тех, которые имеют надежду и веру в Бога»⁵. Однако в том же произведении утверждается, что «человек есть животное, разумное существо, состоящее из души и тела»⁶. Сщмч. Иринея Лионский отмечал: «Совершенный человек... состоит из трех — плоти, души и духа: из коих один, т. е. дух, спасает и образует, другая,

¹ См.: *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*. I. 7 // PG. Т. 6. Col. 1033CD. Рус. пер. см.: *Феофил Антиохийский, свят.* К Автолику. С. 6–9. Кн. I. 5, 7.

² См.: *Origenis De principiis*. II. 8. 4; III. 4. 1–3 // PG. Т. 11. Col. 224BC; 319C–323C. Рус. пер. см.: *Ориген. О началах. Против Цельса*. С. 201–202, 307–311.

³ См.: *Clementis Alexandrini Stromatum*. VI, 6; VI, 16; VI, 12 // PG. Т. 9. Col. 273C; 360BC; 509C.

⁴ См.: *Tertulliani De anima*. 10 // PL. Т. 2. Col. 662A.

⁵ *Псевдо-Иустин. О воскресении*. 10 // Иустин Философ, св. Творения. С. 483.

⁶ Там же. С. 479. [Гл.] 8.

т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, т. е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения»¹. Из других же высказываний сщмч. Иринея видно, что под духом он понимает Духа Святого².

Среди авторов посленикейского периода трихотомистской схемы придерживались лишь известный еретик Аполлинарий Лаодикийский³ и Дидим Александрийский⁴. Значительное большинство свв. отцов, начиная с IV столетия, были дихотомистами⁵. Говоря о духе, некоторые из них могли иметь в виду высшую способность человеческой души — ум (νοῦς)⁶, другие — особое состояние ума (души), устремленного к духовному деланию и становящегося «жилищем Бога в Духе»⁷, а третьи — и то и другое⁸.

Таким образом, можно утверждать, что в учении о человеке святоотеческая традиция явным образом склоняется на сторону дихотомизма. Однако это учение не было догматизировано, равно как трихотомистская схема не стала предметом

¹ *Irenaei Contra haereses*. 5. 9. 1 // PG. Т. 7. Col. 1144В. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. С. 462. Кн. V. Гл. 9, 1.

² См.: *Ibid.* 5. 6. 1; 5. 7. 1; 5. 9. 1–4 // PG. Т. 7. Col. 1137А, 1140, 1144–1147. Рус. пер. см.: Там же. С. 455–456, 462–464. Кн. V. Гл. 7, 1; 9, 1.

³ См.: *Григорий Нисский, свят.* Опровержение Аполлинария. 7–9 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 193–194.

Вероятно, именно осуждение на II Вселенском соборе христологии Аполлинария, основанной на трехчастной антропологической схеме, во многом обусловило отказ от трихотомизма в позднейшей святоотеческой традиции.

⁴ См.: *Didymi Alexandrini De Trinitate*. I. 9, 15; III. 31 // PG. Т. 39. Col. 287А; 799А.

⁵ Например, см.: *Афанасий Великий, свят.* Свиток к Антиохийцам. 7 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 171; *Августин, блаж.* О количестве души // Августин, блаж. Творения. Т. I. С. 183–184; *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.

⁶ Например, см.: *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 183. Кн. 1. Гл. 13; *Augustini Hippoensis De fide et symbolo*. 10. 23 // PL. Т. 40. Col. 193.

⁷ Например, см.: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. 56 // PG. Т. 90. Col. 577С. Рус. пер. см.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы-ответы к Фалассию: Вопросы 56–58 / пер. и прим. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 1997. № 3 (14). С. 32.

⁸ См.: *Olympiodori Diaconi Alexandrini Commentarii in Ecclesiasten* // PG. Т. 93. Col. 532ВС.

осуждения. Обе точки зрения относятся к области богословских мнений.

В пользу трихотомистской гипотезы можно привести следующие свидетельства Священного Писания:

...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).

...и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока (1 Фес. 5:23).

Однако ни одно из них не может быть достаточно убедительным. У ап. Павла слово «душевный» часто является синонимом «плотского» и в этом смысле прогнитоупоставляется «духовному» (см.: 1 Кор. 2:13–3:1). Поэтому противопоставление души и духа у ап. Павла (ср.: Евр. 4:12) имеет нравственное, а не онтологическое значение, т. е. указывает на различную направленность помышлений и намерений сердечных: направлены ли они к Богу и согласны с Его волей («духовны») или же нацелены на служение греховным страстям (т. е. являются «плотскими»)¹.

2.2. Значение тела в составе человеческой природы

Христианский взгляд на значение телесной составляющей человеческой природы существенным образом отличен от того, как понималась телесность в античности. В античной философии ценность человека, его достоинство всегда связывались с его душой и спасение человека всегда мыслилось как спасение только души. Тело же всегда рассматривалось как враждебное начало по отношению к духу. Отношение античного человека к телесности запечатлено в известном сравнении Платона «οἴμα — στήμα», что может быть переведено как «тело — темница» или «тело — гроб». Согласно Платону, «тело подобно могильной плите, скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу»².

Аналогичное отношение к телесности имело место и у

¹ См.: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. 56 // PG. Т. 90. Col. 585A. Рус. пер. см.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы-ответы к Фалассию: Вопросы 56–58 // Альфа и Омега. М., 1997. №3(14). С. 38.

² Платон. Кратил. 400с // Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 634.

известного философа-стоика Сенеки: «Я — высокое существо и рожден для большего, нежели быть рабом своего тела, на которое я смотрю лишь как на оковы, надетые на мою свободу. В таком отвратительном жилище обитает душа»¹. Такого рода высказывания можно найти у многих языческих философов древности. Некоторые из них, например Плотин, признавались, что им стыдно оттого, что они имеют тело².

Для христианства принятие такого взгляда было изначально невозможно в силу факта Боговоплощения. Хотя христианство всегда учило о преимуществе духовного, вечного, нетленного над вещественным, тленным и смертным, тем не менее утверждение этого иерархического принципа в христианстве никогда не выливалось в отождествление телесности с чем-то злым и недостойным человека. В полемике с язычниками христианские авторы замечали, что если плоть поистине бесполезна, то почему Христос исцелил ее?³

Кроме того, Церковь восприняла библейский взгляд, согласно которому человеком в полном смысле слова может называться только существо, состоящее из тела и души. Душа сама по себе человека не составляет. Сщмч. Иринея Лионский говорит: «Только соединение души и плоти, принимая Духа Божия, составляет... человека»⁴.

Христианская традиция более позднего времени, связанная с возникновением монашества, несмотря на распространенную практику так называемого умерщвления плоти, никогда не рассматривала аскезу как борьбу с телесностью, как стремление освободиться от оков тела и т. д. Наоборот, аскеза имеет своей целью освобождение тела через достижение бесстрастия, через освобождение всего человека от страстей, включая и душу и тело. В качестве примера того, сколь высоко ставили христианские подвижники достоинство человечес-

¹ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 65, 21 / пер. и прим. С. А. Ошерова. М., 1977. С. 113.

² См.: Порфирий. Жизнь Плотина. 1. 1 // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979. С. 462.

³ См.: Псевдо-Иустин. О воскресении. 9 // Иустин Философ, св. Творения. С. 481.

⁴ *Irenaei Contra haereses*. 5. 8. 2 // PG. Т. 7. Col. 1142В. Рус. пер.: Иринея Лионский, сщмч. Против ересей. С. 460. Кн. V. Гл. 8, 2.

кого тела, можно привести слова преп. Иоанна Лествичника, одного из самых суровых христианских аскетов: «Некто, увидев необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца и от одного этого видения возгорел любовью к Богу и пролил источники слез... Если такой человек в подобных случаях всегда имеет такое же чувство и делание, то он... воскрес, нетленен прежде общего воскресения»¹. Даже в падшем состоянии человеческое тело столь прекрасно, что может возводить человека к прославлению Творца.

Как понимает христианское богословие назначение тела в составе человеческой природы? Каковы его функции?

Прежде всего тело есть жилище души, ее материальный носитель, посредством которого невещественное начало живет и действует в материальном мире. В молитве иудейского царя Езекии о теле говорится: *Жилище мое снимается с места и уносится от меня, как шалаш пастушеский* (Ис. 38:12).

Кроме того, тело есть инструмент, орудие души, без которого душа сама по себе в этом мире ничего сделать не может. Однако это не означает, что тело следует рассматривать как нечто чисто утилитарное, вспомогательное и случайное. Тело — это не просто добавление к душе, а один из уровней человеческой личности. Личность выражает себя и посредством тела. Можно сказать, что тело является пространственной границей личности.

Выше говорилось о том, что с телесностью связаны творческие способности человека (см.: п. 3.1.7). Благодаря тому что человек обладает телом, он занимает совершенно особое место в мироздании — связывает воедино видимое и невидимое и благодаря этому обогащает свой опыт участием как в жизни мира чувственного, так и мира умопостигаемого. Ангелы, являясь чисто бестелесными духами, этой способности лишены. Свящ. Павел Флоренский говорит: «Человек связан своим телом со всею плотию мира, и связь эта так тесна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны»².

¹ Иоанн, преп. Лествица. С. 130–131. Слово 15, 59.

² Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 272. Письмо 9.

2.3. Происхождение человеческих душ

Вопрос о происхождении человеческой души в догматическом богословии точно не решен, он относится к области богословских мнений. В истории христианского богословия встречаются три гипотезы.

2.3.1. Мнение о предсуществовании человеческих душ

Это мнение было характерно для античной философии. В той или иной форме его разделяли Пифагор, Платон, неоплатоники, Филон Александрийский и др.¹ На христианской почве это мнение было воспроизведено христианскими гностиками (Валентин, Сатурнин, Василид, Маркион), у которых оно нередко дополнялось учением об эманации². Сторонником мнения о предсуществовании душ был и Немесий Эмесский³.

Центральное место учение о предсуществовании занимает в догматической системе Оригена. С точки зрения Оригена, Бог, как Существо совершенное, справедливое, способен творить только одинаковые и равные друг другу по достоинству существа. Все человеческие души были сотворены Богом одновременно и были совершенно равны по достоинству. Изначально эти души, являясь чистыми умами, лишеными какой-либо вещественности и телесности, были всецело погружены в созерцание Божества. Но затем, по каким-то причинам, душам наскучило созерцать своего Творца, и они уклонились от этого созерцания к худшему: отпали от Бога и в наказание за это были отправлены в различные тела. Одни души, которые меньше согрешили, приняли тела тонкие, эфирные и стали ангелами. Души, более тяжело согрешившие, получили тела вещественные и грубые, т. е. че-

¹ Например, см.: Платон. Федон. 76с–77а // Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 31–32; Он же. Федр. 246а–249d // Там же. Т. 2. С. 133–158; Он же. Тимей. 34с–35b, 41e–42d // Там же. Т. 3. С. 437–438; С. 444–445.

² Об их взглядах см.: *Irenaei Contra haereses*. 1. 5. 5–6; 1. 7. 3; 1. 24. 1–2, 5 // PG. Т. 7. Col. 501AB; 516AB; 593A–601A, 604A–605A. Рус. пер. см.: *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. С. 35, 39–40, 88–91. Кн. I. Гл. 5, 5–6; 7, 3; 24, 1–2, 5.

³ См.: *Немесий Эмесский.* О природе человека. М., 1996. С. 54–55. Гл. I.

ловеческие. Наконец, самые грешные души получили особо мерзкие тела, демонические¹.

Чем привлекательна эта гипотеза? С ее помощью удобно объяснить неодинаковость внешних условий жизни людей в этом мире. То, что различные восточные учения пытаются объяснить посредством учения о карме и т. п., Ориген объясняет изначальным падением, которое в его учении отождествляется с понятием первородного греха.

Несогласие этого учения со Священным Писанием, с основными принципами христианской догматики увидеть нетрудно. Во-первых, оно противоречит свидетельству Священного Писания, согласно которому грех вошел в мир преступлением Адама (см.: Рим. 5:12). Фактически для грехопадения прародителей в системе Оригена не остается места. Во-вторых, это учение не способно удовлетворительно объяснить факт Боговоплощения. Если телесность есть наказание, почему Господь Иисус Христос, будучи безгрешен, тем не менее воплотился? Кроме того, гипотеза Оригена связана с учением о всеобщем восстановлении (греч. ἀποκατάστασις τῶν πάντων), согласно которому все души в конце концов вернутся в свое первоначальное состояние². Таким образом, учение Оригена умаляет искупительный подвиг Спасителя, обесценивая значение Его Крестной жертвы.

В середине VI в. учение Оригена было осуждено Церковью. Поводом для этого стали оригенистские споры, начавшиеся в среде палестинского монашества, где имели место столкновения двух партий. С одной стороны, это были монахи, придерживавшиеся строго православного учения, — последователи преп. Саввы Освященного, с другой — их оппоненты-оригенисты, которых возглавлял авва Нонн. Среди последних были группировки «протоктистов» и «исохристов». «Протоктисты» (буквально «сотворенные от начала») считали, что души всех людей сотворены от начала, сразу все вместе и в одинаковом состоянии. «Исохристы» (буквально «равные Христу») придерживались того мнения, что вследс-

¹ См.: *Origenis De principiis*. I. 7. 4; I. 8. 1, 4; II. 3. 1; III. 5. 4 // PG. T. II. Col. 173AC; 176BC; 188AB; 328B–330B. Рус. пер. см.: *Ориген. О началах. Против Цельса*. С. 136–137, 139–144, 153–154, 316–318.

² См.: *Ibid.* III. 6. 3, 5 // PG. T. II. Col. 336–337A; 338AC. Рус. пер. см.: Там же. С. 325–328.

твие восстановления в первоначальном состоянии каждая душа полностью уподобится Христу, станет равной Ему по достоинству и будет обладать едва ли не Божественными способностями¹.

Св. император Юстиниан Великий в 551 г. написал произведение, известное как «Послание к Мине» (Мина — Константинопольский патриарх), в котором он изложил критику оригенистской космологии и антропологии и сформулировал ряд анафематизмов, в частности такой: «Если кто говорит или думает, что души человеческие предсуществовали, что они прежде были умами и святыми силами, наслаждались полностью Божественного созерцания, а затем обратились к худшему и чрез это охладели в любви к Богу... и в наказание посланы в тела, тот да будет анафема»². Через два года, в 553 г., V Вселенский собор одобрил «Послание к Мине». Собором было исповедано православное учение о происхождении человеческой души, сформулированное Юстинианом: «Церковь, наученная Божественным Писанием, утверждает, что душа произошла вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена»³. Таким образом, учение о предсуществовании душ было однозначно осуждено Православной Церковью как ересь.

За исключением немногих авторов, разделявших мнение о предсуществовании душ, христианские писатели с древнейших времен были согласны в том, что душа Адама была создана Богом из ничего во время творения первого человека⁴. Расхождения между ними проявились по вопросу о происхождении индивидуальных душ потомков Адама.

¹ См.: Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 53–66.

² Юстиниан, св. Послание к Мине // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 536.

³ Он же. Грамота к святому собору об Оригене и его единомышленниках // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. С. 538.

⁴ См.: *Theophili Antiocheni Ad Autolycum*. II. 20 // PG. Т. 6. Col. 1083AC. Рус. пер. см.: *Феофил Антиохийский, свят.* К Автолику. С. 28. Кн. 2, 20; *Irenaei Contra haereses*. 4. 20. 1; 5. 1. 3 // PG. Т. 7. Col. 1032AB; 1122C–1123B. Рус. пер. см.: *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. С. 368–369, 447–448. Кн. IV. Гл. 20, 1; Кн. V. Гл. 1, 3. *Tertulliani De anima*. 4 // PL. Т. 2. Col. 652B.

2.3.2. МНЕНИЕ О ТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДУШ

Мнение, согласно которому каждая человеческая душа по отдельности творится Богом из ничего, называется «креационизм» (от лат. *creatio* — творение, создание).

В христианской традиции первым, кто решительно выступил в пользу этой гипотезы, был западный апологет Лактанций¹.

Начиная с IV столетия мнение о творении каждой человеческой души Богом становится господствующим в святоотеческой литературе, его, в частности, разделяли свят. Иларий Пиктавийский², блаж. Иероним Стридонский³, преп. Максим Исповедник⁴ и многие др.⁵ Что касается самого способа сотворения душ, то свв. отцы полагали, что для человека он непостижим⁶.

Какие есть основания в Священном Писании в пользу мнения о творении душ?

1. Наиболее убедительным является описание сотворения Адама (см.: Быт. 2:7). Адам является образцом для всех людей, а в нем душа и тело были сотворены отдельно.

2. В Книге Екклесиаста говорится: *И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его* (Еккл. 12:7). Эти слова не могут быть однозначно истолкованы в смысле творения человеческой души из ничего. Слова

¹ См.: *Lactantii De Opificio Dei*. 17, 19 // PL. Т. 7. Col. 127AB, 135A–136B.

² См.: *Hilarii Pictaviensis De Trinitate*. X. 20, 22 // PL. Т. 10. Col. 338A, 359.

³ *Hieronymi Stridoniensis Contra Ioannem Hierosalytanum ad Pamachium*. 22 // PL. Т. 23. Col. 372–373.

⁴ См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Ioannem* // PG. Т. 91. Col. 1321C, 1324CD. Рус. пер. см.: *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях. С. 293, 295.

⁵ Подробнее см.: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 439–440.

Авторы, стоявшие на позициях креационизма, расходились в вопросе о времени творения индивидуальных душ: одни считали, что душа творится одновременно с телом, а другие полагали, что сначала образуется тело, а потом создается в нем душа (см.: п. 4.1).

⁶ Например, см.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Ioannem* // PG. Т. 91. Col. 1324B. Рус. пер. см.: *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях. С. 298.

возвратится к Богу, Который дал его можно понять и в более широком смысле, что Бог есть Источник всего существующего. Например, в молитве Господней говорится: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь». Говоря, что Бог дает нам хлеб насущный, мы не имеем в виду, что Бог творит этот хлеб из ничего. И слова Екклесиаста о том, что Бог дает человеку дух, не обязательно понимать в том смысле, что каждый раз Бог творит этот дух или жизнь из ничего.

3. *Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри него...* (Зах. 12:1). «Образование» духа также не обязательно понимать как творение из ничего, поскольку в Ветхом Завете неоднократно говорится и об «образовании» тела человека Богом в утробе матери¹.

4. Иногда ссылаются на Евр. 12:9, где Бог назван *Отцом духов* в противоположность плотским родителям. Но это можно понимать в смысле духовного рождения человека в купели крещения.

То же самое можно сказать и о словах: *Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3:6). Контекст этих слов Спасителя также таинственный (см.: Ин. 3:3–5, 7), а не собственно антропологический.

В Римо-Католической церкви мнение о творении душ было фактически догматизировано вследствие принятия в 1854 г. догмата о непорочном зачатии Девы Марии. Поскольку этот догмат предполагает учение о непосредственном сотворении человеческой души Богом, то и само это учение у католиков автоматически стало официальным.

Каковы сильные стороны мнения о сотворении человеческой души Богом? Прежде всего, таким образом можно обосновать высокое достоинство человеческой души, ее невещественность, неделимость, простоту, а главное — легко объяснить качественное разнообразие душ, т. е. различие талантов и способностей, которыми Бог наделяет людей по Своему усмотрению. Но в то же время с принятием этого учения связаны определенные сложности.

Во-первых, оно не во всем согласуется со Священным Писанием. В Книге Бытия говорится, что Бог в седьмой день

¹ Например, см.: Иов 10:8; 31:15; Ис. 44:2; Иер. 1:5 и др.

почил... от всех дел Своих, которые делал (Быт. 2:2)¹. По окончании шестого дня Бог только промышляет о мире, а данное мнение предполагает, что Бог творит души из ничего. Некоторые отцы Церкви, разделявшие это мнение, пытались выйти из затруднения, говоря, что Бог почил в том смысле, что Он не создает более никаких новых родов и видов существ, а уже существующие Он может «тиражировать», и ссылались при этом на слова Господа: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17)².

Во-вторых, это учение создает определенные трудности при объяснении способа перехода греховной порчи от Адама на весь род человеческий. Если душа каждый раз творится Богом из ничего, то откуда же в таком случае в ней берется грех, ведь источник греха не в теле человека, а именно в душе, в свободной воле? И если душа творится Богом, естественно, безгрешной, то почему, она, будучи высшим началом, подчиняется низшему по природе телу, а не подчиняет его себе?

В-третьих, данная точка зрения не позволяет объяснить несомненный факт наследования детьми от родителей различных душевных свойств и способностей.

Есть еще один момент, создающий трудности для принятия этой гипотезы. С христианской точки зрения, деторождение есть Божественное благословение. Принятие рассматриваемой гипотезы ставит творческое действие Бога в зависимость от человеческих страстей, как бы подчиняет Бога природной необходимости. Кроме того, как известно, дети рождаются не только в законном браке, но и от внебрачных греховных связей. В таком случае можно прийти к нелепому выводу, что Бог незаконные связи благословляет.

¹ Этот аргумент против гипотезы креационизма приводит, например, Немесий Эмесский, сам придерживавшийся мнения о предсуществовании душ. См.: *Немесий Эмесский. О природе человека*. С. 55. Гл. II.

Это же обстоятельство весьма смущало и блаж. Августина, в целом склонявшегося к рассматриваемой гипотезе. См.: *Августин, блаж. На Книгу Бытия*. Кн. 10. Гл. 3 // *Августин, блаж. Творения*. Т. II. С. 557.

² Например, см.: *Hieronymi Stridonensis Contra Ioannem Hierosolymitanum ad Pammachium*. 22 // PL. T. 23. Col. 373AB.

2.3.3. Мнение о рождении человеческих душ

Наряду с мнением о творении человеческих душ существует другое мнение — о рождении человеческих душ, получившее название «традуционизм»¹.

Это мнение впервые встречается у Тертуллиана, который учил о некотором душевном семени: как существует семя телесное, так и в душе существуют особые семена, которые отделяются от души и дают начало новой духовной субстанции². Это мнение о душевных семенах не было принято последующими отцами Церкви, а мнение о рождении человеческих душ от душ родителей получило определенное распространение, хотя по числу адептов оно заметно уступало креационистской гипотезе. Среди приверженцев традуционизма были, например, такие авторитетные отцы Церкви, как свят. Григорий Нисский³, преп. Анастасий Синаит⁴ и др.⁵ Блаж. Иероним, хотя сам придерживался иного взгляда, тем не менее отмечал, что мнение о рождении душ имеет широкое распространение как на Востоке, так и на Западе⁶.

Среди авторов, как восточных, так и западных, придерживавшихся трихотомистской схемы, встречается точка зрения, в соответствии с которой от родителей передается неразумная животная душа, душа же разумная дается от Бога. Такова была, например, позиция Аполлинария Лаодикийского⁷ и Мария Викторина (281/291 — после 363 гг.)⁸.

¹ Это наименование происходит от латинского слова *tradux*, имеющего значения «виноградная лоза (используемая для пересадки)», «отводок». См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 2000. С. 779.

² См.: Тертуллиан. О душе. СПб., 2004. С. 88–89. Гл. 27.

³ См.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 93–97. Гл. XXIX.

⁴ См.: Анастасий Синаит, преп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. III, 3 // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М., 2003. С. 154–155.

⁵ Подборку мнений святых отцов о рождении души см.: Лоргус А., свящ. Православная антропология. М., 2002. С. 113–117.

⁶ Подробнее см.: Сильвестр (Малеванский), архиеп. Опыт православного догматического богословия. С историческим изложением догматов. Т. III. С. 341–342.

⁷ См.: Афанасий Великий, свят. Против Аполлинария. II. 8 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 347–349.

⁸ См.: *Victorini Afri Adversus Arium*. I. 62 // PL. T. 8. Col. 1086D–1877A.

Некоторые весьма авторитетные отцы Церкви не выступили однозначно в пользу той или иной гипотезы, считая, что Священное Писание не дает достаточных оснований, для того чтобы сделать выбор в пользу креационизма или традиционизма¹.

Какие места Священного Писания приводятся в подтверждение этой гипотезы? В Книге Бытия сказано, что Адам родил Сифа *по подобию своему и по образу своему* (Быт. 5:3). Слова «подобие» и «образ», вероятно, должны указывать на полноту человеческого состава, т. е. и на душу и на тело.

Мнение о рождении душ в некоторых случаях хорошо согласуется с данными религиозного опыта. Например, с его помощью удобно объяснить способ распространения последствий грехопадения от предков к потомкам. Однако у этой гипотезы также есть и слабые стороны. Например, бывают случаи поразительного несходства между родителями и детьми с точки зрения их духовной организации (хотя такое же несходство нередко выражается и в телесном составе). Также данное мнение находится в противоречии с понятием «простоты» души, ее неделимости и неразрушимости². К тому же, невозможно определить, от кого именно рождается душа: происходит ли она от души отца, от души матери или от обоих родителей? Законы духовного мира нам неизвестны, и образ происхождения одной души от другой определить мы не можем.

Возможно, две рассматриваемые гипотезы не противоречат друг другу, а напротив — восполняют одна другую. Можно предположить, что душу — самую духовную природу — человек получает от родителей, так же как и тело; но личностью, неповторимой и уникальной, человек становится вследствие особого

¹ Например, см.: *Gregorii Theologi Poemata moralia*. 14 // PG. Т. 37. Col. 758–759A; *Augustini Hipponensis De anima et ejus origine*. I. 16. 26; IV. 1. 1 // PL. Т. 44. Col. 489, 609. Рус. пер. см.: *Августин, блаж.* На Книгу Бытия. Кн. 10. Гл. 3 // *Августин, блаж. Творения*. Т. II. С. 556–558.

Впрочем, некоторые высказывания свят. Григория Богослова имеют определенно традиционистский характер. Например, см.: *Григорий Богослов, свят.* Песнопения таинственные. Слово 7, о душе // *Григорий Богослов, свят. Собрание творений*. Т. 2. С. 34.

² Этот аргумент против гипотезы традиционизма приводили Немесий Эмесский (см.: *Немесий Эмесский. О природе человека*. С. 55. Гл. 2), блаж. Феодорит Кирский (см.: *Theodoretii Cyrri Compendium Hæreticarum Fabularum*. V. 9 // PG. Т. 83. Col. 477B–483A) и др..

Божественного воздействия. Это и обуславливает неповторимость качественного сочетания духовных сил и способностей человека, ведь человек — это не просто повторение своих родителей или механическая комбинация свойств и качеств, которые встречались у его предков. Каждый человек — это неповторимая личность, новая форма образа Божия, новизна которой обусловлена непосредственным воздействием Бога.

2.4. Свойства человеческой души

Общее определение человеческой души дает преп. Иоанн Дамаскин: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная; невидимая по своей природе телесными очами; бессмертная, одаренная разумом и умом, не имеющая определенной фигуры; она действует при помощи органического тела и сообщает ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения. Ум принадлежит душе не как что-либо другое, отличное от нее, но как чистейшая часть ее самой... Душа... есть существо свободное, обладающее способностью хотения и действия. Она доступна изменению... со стороны воли...»¹

Духовность

Священное Писание говорит о духовности души. Слова «дух» и «душа» применительно к душе человеческой в Священном Писании являются взаимозаменяемыми: *Дух бодр, плоть же немощна* (Мк. 14:38). *Как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва* (Иак. 2:26).

Свв. отцы, говоря о духовности души, имеют в виду ее невещественность и ее радикальное отличие от всего телесного. Согласно блаж. Августину, душа «бестелесна, т. е. не тело, а дух»². Преп. Анастасий Синаит учит, что душа «есть сущность тонкая, нематериальная, безвидная...»³. В том же ключе высказывались и многие другие отцы Церкви⁴.

При этом свв. отцы отмечали, что духовность души твар-

¹ Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 210. Кн. 2. Гл. 12.

² Августин, блаж. На Книгу Бытия. Кн. 7. Гл. 28 // Августин, блаж. Творения. Т. II. С. 496.

³ Анастасий Синаит, преп. Путеводитель. С. 244. Гл. II, 2, 5.

⁴ См.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 448–449.

ная, т. е. душа может быть названа бестелесной только по сравнению с грубыми материальными телами, по сравнению же с Богом она, так же как и ангелы, является телесной¹.

Самостоятельность

Самостоятельность души тесно связана с духовностью, с отличием от тела. Свойство самостоятельности означает, что душа есть особая субстанция, отличная от тела, а не есть лишь некий феномен или совокупность феноменов, являющихся продуктом высшей нервной деятельности человека. Не нужно думать, что мнение о душе как форме высокоорганизованной материи появилось с возникновением диалектического материализма. Такого рода учения были известны в древности, с ними полемизировали отцы Церкви.

Подробный обзор и критику античных концепций, в которых душа не рассматривается как независимая от тела субстанция, дает Немесий Эмесский².

Полемизируя с античными врачами (среди которых были широко распространены материалистические взгляды, в частности мнение о том, что человеческая душа не субстанциональна, а представляет собой нечто производное, вторичное от жизни тела), блаж. Феодорит Кирский пишет: «Надлежало бы рассудить, что и играющий на лире, если лира не настроена хорошо, не покажет на ней своего искусства, потому что слишком натянутые или ослабленные струны нарушают стройность звуков; если же иные перерваны, то музыкант через это приводится в полное бездействие... Так протекающая или неискусно устроенная ладья в ничто обращает искусство кормчего... Если болезнь коснется мозговой оболочки и вредные пары или соки повредят мозг, тогда он, наполняясь ими, не в состоянии бывает принять в себя душевной деятельности, но уподобляется утопающему в воде и бесполезно машущему руками, ногами и всеми частями тела. Итак, благосостояние тела не составляет существа души, но при благосостоянии тела существо души обнаруживает собственную свою мудрость»³.

¹ Например, см.: *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 211. Кн. 2. Гл. 12.

² См.: *Немесий Эмесский. О природе человека.* С. 37–62. Гл. 2.

³ *Феодорит Кирский, блаж.* Сокращенное изложение Божественных догматов. С. 35. [Гл.] 9.

Разумность и сознательность

Самостоятельность души проявляется прежде всего в способности самосознания, т. е. в способности отличать себя от своего тела, от окружающего мира и от содержания собственной жизни. Именно благодаря этой способности человеческой души для человека возможно такое действие, как покаяние, потому что покаяние основано на осознании человеком нетождественности самого себя и своих поступков. Именно на этой способности самосознания в Священном Писании основаны неоднократные призывы проверять самого себя: *Да испытывает же себя человек* (1 Кор. 11:28); *Испытайте самих себя, в вере ли вы* (2 Кор. 13:5).

Разумность выражается в способностях интуитивного и дискурсивного мышления, познания и религиозного ведения¹, а также в даре слова, способности членораздельной речи. По словам преп. Анастасия Синаита, душа есть сущность мыслящая и разумная².

Бессмертие

Учение о бессмертии души тесно связано с представлением о ее простоте³. Согласно философскому тезису, усвоенному и святоотеческой традицией, то, что не слагается из различных элементов, не может разрушиться, распасться на составляющие части. В Новом Завете вера в бессмертие человеческой души выражена совершенно ясно.

Что касается Ветхого Завета, то здесь такой ясности не наблюдается. Поэтому в светской библеистике распространено мнение, что Ветхий Завет и Пятикнижие Моисеево, в частности, не знали учения о бессмертии души. Действительно, в ранневетхозаветную эпоху «положительного» учения о бессмертии души не было. В Ветхом Завете учение о бессмертии души не имело такого значения, как в Завете Новом, не составляло центра религиозной жизни, не с ним были связаны основные религиозные переживания ветхозаветного человека. Бессмертие мыслилось как пребывание души в шеоле (евр. *se'ol*), некотором подобии греческого царства теней, где

¹ По преп. Иоанну Дамаскину, «душе свойственны благочестие и разумение» (*Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 211. Кн. 2. Гл. 12).

² См.: *Анастасий Синаит, преп.* Путеводитель. С. 244. Гл. II, 2, 5.

³ См.: *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 210. Кн. 2. Гл. 12.

душа влачит печальное существование на грани между бытием и небытием. Тем не менее мысль о бессмертии выражена и в Ветхом Завете, и достаточно ясно. Например, в Пятикнижии Моисеевом неоднократно о смерти человека говорится как о приложении к *народу своему* (Быт. 25:8–9; 35:29 и др.). Таким образом, подразумевается, что существует такое место, где пребывают души людей, принадлежащих к этому народу. Ветхозаветные патриархи называли себя странниками или пришельцами на земле, тем самым как бы указывая на то, что существование человека не исчерпывается пределами земной жизни.

Наконец, в Ветхом Завете, в том числе и у Моисея, Бог называется Богом Авраама, Исаака и Иакова, причем называется уже после того, как все эти патриархи умерли. Слова Спасителя: *Бог не есть Бог мертвых, но живых* (Мф. 22:32) — означают, что патриархи не исчезли бесследно и у Бога они продолжают существовать. Наиболее явным образом вера в бессмертие души в Пятикнижии выражена в словах патриарха Иакова, сказанных им, после того как он узнал о смерти Иосифа: *с печалью сойду к сыну моему в преисподнюю* (Быт. 37:35)¹. У последующих ветхозаветных авторов вера в бессмертие, в сохранение бытия человеческой души по смерти также несомненна. Царь Саул хочет вызвать дух пророка Самуила (1 Цар. 28); в Книге Притчей говорится: *Человек, сбившийся с пути разума, водворится в собрании мертвецов* (Притч. 21:16). Можно привести другие места, например Ис. 38:18 или Пс. 88:48–49. В некоторых словах Ветхого Завета можно уловить намеки на неодинаковость посмертного воздаяния, например Пс. 48:11–16.

Свобода

О свободе можно говорить в двух смыслах: с одной стороны, о свободе *формальной*, или *психологической*, а с другой стороны, о свободе *нравственной*, или *духовной*. Первый вид свободы можно назвать «свободой выбора», она связана с избирательной (*гномической*)² волей человека (способностью

¹ В еврейском тексте слову «преисподняя» соответствует еврейское *se'ol*.

² Термин преп. Максима Исповедника происходит от слов «расположенность воли» (*γνώμη*) и «способность к выбору» (*προαίρεσις*).

самоопределяться по отношению к желаниям своего естества, т. е. одни желания избирать, а другие отвергать)¹. Формальная, или психологическая, свобода — это способность направлять свою волю, деятельность на те или другие предметы, отдавать предпочтение тем или другим побуждениям к деятельности. На этой способности человека основаны многие заповеди Священного Писания. *Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло* (Втор. 30:15). У пророка Исаии говорится о необходимости делать выбор между этими предложенными началами. *Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас* (Ис. 1:19–20). Эта формальная свобода сохраняется у человека и после грехопадения.

Однако, вопреки распространенному мнению, формальная свобода вовсе не является признаком совершенства. Скорее наоборот, она свидетельствует о некотором несовершенстве. Например, Бог, будучи абсолютно свободным Существом, не имеет избирательной воли, т. к. не имеет потребности выбирать из различных возможностей. Любой выбор всегда связан с некоторым несовершенством: незнанием, сомнением, колебанием, а Бог всегда в совершенстве знает Свои цели и средства их достижения. Поэтому Бог свободен в том смысле, что всегда является таким, каким хочет быть, и всегда действует таким образом, каким желает; ничто Ему не препятствует, никакая необходимость над Ним не тяготеет. Такая свобода называется свободой *нравственной*, или *духовной*.

Сама по себе способность выбора еще не делает человека свободным, потому что желания человека и его возможности не всегда совпадают. Человек часто желает того, что не может осуществить, и, наоборот, нередко вынужден делать то, чего делать не хочет. Наиболее ярко в Священном Писании эта мысль выражена в Рим. 7:19: *Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю*. Поэтому путь к подлинной свободе лежит через освобождение от греха и от власти при-

Например, см.: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 121–125.

¹ Православная антропология, помимо гномической, выделяет в человеке также физическую (природную) волю как способность желать соответственно своей природе и действовать ради удовлетворения желания.

родной ограниченности. О необходимости стремиться к такой свободе Господь говорит в Новом Завете: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики. И познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:31–32); *Всякий, делающий грех, есть раб греха... Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8:34, 36). Ап. Павел говорит: *Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим. 8:2) — и восклицает: *Где дух Господень, там свобода!* (2 Кор. 3:17). Иными словами, через причастие Божеству, через соединение с Богом человек приобщается к той свободе, которой обладает Бог, и сам обретает подлинную свободу.

2.5. Отличие души человеческой от душ животных

Главное отличие человеческой души от душ животных заключается в том, что человеческая душа способна существовать без тела. Будучи соединена с телом в единую ипостась, она тем не менее обладает свободой по отношению к собственному телу, имеет свою особую, отличную от жизни тела, жизнь. В то же время у животных жизнь души сводится преимущественно к жизни тела, к одушевлению его и управлению им. И хотя у высших животных можно наблюдать некоторые зачатки эмоциональной и разумной жизни, тем не менее ни одно из них не обладает такими существенными для человеческой души свойствами, как способность самосознания и свобода¹. Иными словами, у животных, в отличие от людей, способ существования не является личностным.

Священное Писание прямо не говорит ни о смертности, ни о бессмертии душ животных. Мнение о том, что души животных смертны, основывается на святоотеческом учении, на согласии отцов по данному вопросу. Никто из свв. отцов не утверждал бессмертия душ животных, а некоторые прямо говорили об их смертности. Свят. Григорий Палама, например, писал: «Душа каждого из неразумных живых существ есть жизнь тела, ею одушевленного, и имеющего эту жизнь не по сущности, но в действии, как жизнь в отношении другого, но не саму по себе. Эта душа ничего другого не может видеть, кроме действия тела; поэтому при разложении тела

¹ Например, см.: *Немесий Эмесский. О природе человека. С. 59–61. Гл. 2.*

по необходимости распадается вместе с телом и она. Она не менее смертная душа своего тела, и посему все, что оно есть, обращено к смертному и считается смертным; потому и душа умирает вместе с смертным телом»¹.

Глава 3. Образ и подобие Божие в человеке

3.1. Общее понятие об образе Божиим в человеке

Античные философы именовали человека термином «микрокосм», т. е. малый мир, малый космос, который заключает в себе все элементы мироздания. Вслед за ними свят. Григорий Нисский также говорил, что человек — это некий малый мир (μικρὸν κόσμον), содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная, и объединяющий собою всякий род жизни².

В то же время у свв. отцов отношение к самому термину «микрокосм» было отличным от того, какое имело место в античности. Для древних авторов это — гордое наименование, в котором они видят залог величия человека, тогда как у отцов Церкви нередко встречается ироническое отношение к этому термину. Свят. Григорий Нисский замечает: «Те, кто думал возвысить человеческую природу этим велеречивым наименованием, не заметили, что одновременно наградили человека отличиями (идиомами) комара и мыши»³. Для отцов Церкви во взгляде на человека характерна обратная перспектива в сравнении с той, которая наблюдается у языческих мудрецов. Если для последних величие человека заключается в том, что роднит его с мирозданием, поскольку сам космос мыслится как божественное начало, то отцы Церкви усматривают величие человека в том, что выделяет человека из мира, отличает от него. А выделяет его, по учению свв. отцов, образ сотворения: человек сотворен по образу Божию.

О сотворении человека по образу Божию говорится в Священном Писании (см.: Быт. 1:26–27; 9:6). О том, как сле-

¹ *Gregorii Palamae Capita centum physica, theologica, moralia et practica.* Cap. 31 // PG. T. 150. Col. 1141A.

² См.: *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. С. 50. Гл. XVI.

³ Там же.

дует понимать богообразность, в святоотеческих текстах содержится широкий спектр мнений¹.

Свв. отцы согласны в том, что, в общем, образ Божий есть способность человека отображать Божественные совершенства. Например, Бог есть абсолютный разум — человек тоже есть существо разумное². Бог есть Существо духовное — человек также имеет в себе духовную составляющую — душу³. Бог вечен — отражением вечности в человеке является бессмертие⁴. Бог является Творцом — человек также обладает творческими способностями⁵, хотя в отличие от Бога творит не из ничего, а из подручного материала. Бог царствует над всем миром — и человек также наделен царским достоинством, призван властвовать над Вселенной⁶.

Некоторые из свв. отцов усматривали богообразность человека в том, что он отображает в своей духовной структуре внутритроичную жизнь Бога⁷.

¹ Обзор святоотеческих мнений по данному вопросу см.: *Кунриан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 73–271, 353–356.

² Например, см.: *Иоанн Дамаскин.* ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12; *Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 1, 9 // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 511; *Августин, блаж.* О Книге Бытия. Кн. 1. Гл. 22 // Августин, блаж. Творения. Т. II. С. 382–383.

³ Например, см.: *Origenis De principiis.* IV. 37 // PG. Т. 11. Col. 412BC. Рус. пер. см.: *Ориген.* О началах. Против Цельса. С. 398–399; *Augustini Hipponensis De Trinitate.* XII. 7 // PL. Т. 42. Col. 1003. Рус. пер. см.: *Августин, блаж.* О Троице. С. 263–264. Кн. 12. Гл. 7.

⁴ См.: *Tertulliani De baptismo.* 5 // PL. Т. 1. Col. 1206A. Рус. пер. см.: *Тертуллиан.* О крещении. С. 96; *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные. IV, 18 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 51; *Augustini Hipponensis De Trinitate.* XIV. 4. 6 // PL. Т. 42. Col. 1040. Рус. пер. см.: *Августин, блаж.* О Троице. С. 318–319. Кн. 14. Гл. 4, 6.

⁵ *Gregorii Palatae Capita centum physica, theologica, moralia et practica.* Cap. 63 // PG. Т. 150. Col. 1165C.

⁶ См.: *Irenaei Contra haereses.* 5. 6 // PG. Т. 7. Col. 1136D–1138C. Рус. пер. см.: *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. С. 455–457. Кн. V. Гл. 6; *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. С. 14–16. Гл. III–IV; *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. С. 102. Слово 3, 20.

⁷ См.: *Анастасий Синаит, преп.* Три слова об устройении человека

Кроме того, древнехристианские писатели не всегда ограничивали богообразность человека только его душой, распространяя это понятие и на телесный состав человека¹.

3.2. Подобие Божие, соотношение между образом и подобием

В Священном Писании говорится, что человек сотворен не только по образу, но также и по подобию Божию (см.: Быт. 1:26; Иак. 3:9).

Некоторые свв. отцы не делали различия между образом и подобием. В частности, на тождественности этих терминов настаивали святители Афанасий и Кирилл Александрийские². В русской богословской традиции такого мнения придерживался свят. Филарет Московский, который, ссылаясь на еврейский текст Библии, показывал, что понятия образа и подобия нередко являются в Священном Писании взаимозаменяемыми³.

Большинство древних христианских писателей начиная со времени Оригена и современных православных богословов проводят достаточно четкое различие между понятиями образа и подобия. Например, свят. Василий Великий обращает внимание на тот факт, что в Быт. 1:26 сказано о намерении Бога сотворить человека *по образу Нашему и по подобию Нашему*, а в следующем стихе говорится: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его*, т. е. о подобии 27-й стих умалчивает⁴.

по образу и по подобию Божию. Слово первое // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. С. 36–37; Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. С. 102. Слово 3, 20.

¹ См.: *Irenaei Contra haereses*. 5. 6 // PG. Т. 7. Col. 1137В–1138С. Рус. пер. см.: *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. С. 455–457. Кн. V. Гл. 6; *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. С. 21–26. Гл. VIII.

² Об этом, например, см.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 141, 187–188.

³ См.: *Филарет Московский, свят.* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 1. М., 1867. С. 21.

⁴ См.: *Василий Великий, свят.* Беседа 1-я на слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» // ЖМП. 1972. № 1. С. 36.

Понятия «образ» и «подобие» тесным образом связаны между собой, их нельзя рассматривать как некоторые отдельные, внешние по отношению друг к другу, величины, поскольку одно неизбежно предполагает другое и не может быть понято в отрыве от него.

Можно сказать, что образ Божий есть дар Божий каждому человеку, который можно определить как способность быть причастником Божественной жизни, участвовать в Божественных совершенствах. Подобие — проявление этого дара в жизни человека и та мера, в какой данная способность реализуется. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «выражение “по образу” указывает на способность ума и свободу, тогда как выражение “по подобию” означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека»¹.

Эта же мысль ясно излагается и преп. Максимом Исповедником: «Бог, приводя в бытие духовную разумную сущность, по высочайшей благодати Своей, сообщил ей четыре Божественных свойства: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства Бог даровал сущности, а два других — способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы по причастию тварь стала тем, чем Он есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан “по образу и подобию Божию”. “По образу” — как сущий образ Сущего и как присносущий образ Присносущего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. “По подобию” — как благой, подобие Благого и, как премудрый, подобие Премудрого, будучи по благодати тем, чем Бог является по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию Его»². Иными словами, человек как существо богообразное может по благодати стать всем, чем Бог является по природе.

Из приведенных выше рассуждений преп. Максима Исповедника можно сделать вывод, что «образ» и «подобие» — это неразрывно связанные между собой аспекты двуединого понятия. Образ Божий есть то, что человеку дано: каждый че-

¹ Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.

² Максим Исповедник, преп. Главы о любви. 3, 25 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 1. С. 124.

ловек, приходящий в мир, имеет образ Божий. Подобие же, напротив, есть некоторая заданность, задача, которая стоит перед человеком и которую он должен решать в течение всей своей жизни. Черты образа Божия относятся к сущности человека, это есть существенные свойства человеческой природы, в то время как черты подобия Божия раскрываются в результате направленности человеческой воли к добру. Чертами образа Божия обладают практически все люди, в то время как черты подобия Божия раскрывают далеко не все. Образ Божий в человеке неистребим, тогда как подобие человек может совершенно утратить. По словам свят. Григория Паламы, «после прародительского греха... утратив жизнь по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его»¹.

Однако, несмотря на эти различия, можно говорить об образе и подобию как о двуедином понятии. Ведь богообразность потенциально включает в себе богоподобие, а подобие Божие есть не что иное, как раскрытие образа Божия в жизни конкретного человека. Именно поэтому в Священном Писании и в творениях свв. отцов эти термины иногда могут быть взаимозаменяемы без ущерба для их смысла.

3.3. Персоналистическое понимание образа Божия в современном православном богословии

Как отмечает протопресв. Иоанн Мейендорф, «при толковании Быт. 1:26–27 не существует “согласия отцов” (consensus patrum)»². Действительно, за многие века святоотеческая традиция не выработала общепринятого формального определения образа Божия в человеке. Прот. Василий Зеньковский с некоторым удивлением констатирует, что «за вычетом нескольких общепризнанных толкований, святоотеческое учение об образе Божиим до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнуто единомыслие»³.

¹ *Gregorii Palamae Capita centum physica, theologica, moralia et practica.* Cap. 39 // PG. Т. 150. Col. 1148В.

² *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 125.

³ *Зеньковский В., прот.* Судьба Халкидонского вероопределения // Православная мысль. Париж, 1953. Вып. 9. С. 118.

Более того, некоторые отцы прямо говорят о невозможности такого определения вообще. Так, свят. Епифаний Кипрский (IV в.) писал: «Мы не отрицаем, что все люди сотворены по образу Божию; а как это *по образу*, мы того не исследуем. Ибо ни тело не мыслим созданным по образу, ни душу, ни ум, ни добродетель; потому что многое препятствует мне говорить это; но не говорим также и того, чтобы тело не было создано по образу или душа... Итак, человеку принадлежит создание по образу, но как, это знает только сам Бог»¹. Тем самым свят. Епифаний признает, что человек сотворен по образу Божию, но в то же время считает невозможным дать определение этого понятия. В такой позиции нет ничего удивительного: апофатическая антропология является естественным следствием апофатического богословия. По замечанию прот. Георгия Флоровского, «образ Божий в человеке онтологически неопределим — иначе и быть не может, по непостижимости естества Отображенного...»².

В том же ключе, что и Кипрский святитель, рассуждает и свят. Григорий Нисский: «Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию Благо, какое только есть вообще... Совершенный вид благодати состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его нескудным в благах. А поскольку велик подробный перечень благ, то его нелегко объять числом. Потому Слово гласом Своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан по образу Божию. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог — полнота благ, а тот — Его образ, то образ в том и имеет подобие Первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага»³.

Комментируя эти слова свят. Григория, В. Н. Лосский пишет: «Образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, постольку он, по святому Григорию Нисскому, и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Божий. Мы не можем постигнуть этого иначе, как

¹ *Епифаний Кипрский, свят.* Слово якорное. С. 97. [Гл.] 55. Ч. 6.

² *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. С. 159.

³ *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. С. 53–54. Гл. XVI.

только прибегая к идее сопричастности бесконечной благодати Божией»¹.

Исходя из идеи неопределимости образа Божия, современные православные богословы настаивают на невозможности определить образ Божий через те или иные характеристики человеческой природы. Согласно В. Н. Лосскому, «сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом»², «образ не может быть объективирован, так сказать “натурализован”, превращен в атрибут какой-либо одной только части человеческого существа»³. «Нельзя свести богообразность человека к одной определенной черте», — замечает прот. Георгий Флоровский⁴.

По словам свящ. Владимира Шмалия, «трансцендентность образа Божия в человеке по отношению к природе подразумевает, что образ Божий не может являться частью природы или элементом природного состава. Выделение отдельных элементов человеческой природы или аспектов человеческого существования как наиболее соответствующих образу, будь то ум, дух, свобода, бессмертие, царственное достоинство, способность самоопределения, творческие возможности, условно. Все эти составляющие, как свидетельствуют святые отцы, отражают образ Божий в человеке, но не исчерпывают»⁵.

Когда отцы Церкви говорят, что человек создан по образу Божию, то имеют в виду его способность некоторым образом отражать совершенство Творца. Но разве мир в целом не отражает совершенство Творца, разве эти совершенства отражаются только в природе человеческой? Вопрос риторический. Однако очевидно, что человек все же отражает Божественное совершенство особым образом. На это различие указывает, например, свят. Филарет Московский, когда замечает, что вся тварь показывает нам следы Творца, но это только как бы *задняя Божия*, а образ лица Божия находится только

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 90.

² Там же. С. 91.

³ Там же. С. 242.

⁴ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. С. 159.

⁵ Шмалий В., свящ. Антропология // ПЭ. Т. II. М., 2001. С. 700.

в человеке¹. Эту особенность человеческого бытия отмечает и протопресв. Иоанн Мейендорф: «Все существует, причастуя Единому Сущему, но у человека — особый образ участия в Боге, отличный от пути всей прочей твари: он приобщается Богу свободно, потому что несет в себе образ Творца»².

Размышляя о человеческой богообразности, некоторые современные православные богословы обращают внимание на то, что человек не тождественен своей собственной природе. Так же как в Боге Божественные Лица (Ипостаси) не являются частью природы, не сводятся к ней, но заключают ее в Себе, так и каждый человек есть не только природа (что), но и несводимая к своей природе личность (кто)³.

«Различение между личностью и природой, — заявляет свящ. Владимир Шмалий, — воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Человеческая личность, созданная по образу Божественной личности, не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы не части Существа Божественного»⁴.

Тем самым в современном православном богословии предпринимается попытка связать образ Божий с понятием человеческой личности⁵, а не с теми или иными свойствами человеческой природы, через которые богообразность проявляется, но при этом ими не исчерпывается.

¹ См.: *Филарет Московский, свят.* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 1. С. 21.

² *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 145.

³ Например, см.: *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 289–302.

⁴ *Шмалий В., свящ.* Антропология // ПЭ. Т. II. С. 702.

⁵ Следует отметить, что в языке свв. отцов не было термина, который мог бы рассматриваться как более или менее соответствующий термину «личность» в современном богословии. В. Н. Лосский прямо признает, что «не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой...» (*Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 290). Таким образом, попытка осмыслить образ Божий в человеке через понятие «личность» не есть святоотеческое учение, но лишь заслуживающий внимания пример современного богословского творчества, основанного на некоторых идеях и интуициях, встречающихся в творениях свв. отцов.

По мнению В. Н. Лосского, «человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем»¹, «то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу»². Аналогичное рассуждение встречается и у Х. Яннараса: «В письменной традиции Божественного Откровения, в Священном Писании Церкви, утверждается личностное существование Бога, а также создание человека по образу Божию. Другими словами, человек тоже существует как личность, хотя и обладает тварной природой. Эта первичная связь между Богом и человеком, устанавливающая самый модус человеческого бытия, отражена на первых страницах Ветхого Завета...»³

В. Н. Лосский особо акцентирует мысль о том, что богообразность немыслима без личных отношений между Богом и человеком: «Как образ Божий, человек — существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает»⁴, «можно сказать, что подобность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа “уникальное”»⁵.

По мнению современных православных богословов, именно несводимость человека как личности к собственной природе и, следовательно, свобода по отношению к ней делают возможным для человека достижение богоподобия: «Как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»⁶. По словам

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241.

² Там же. С. 94.

³ Яннарас Х. Вера Церкви. С. 95.

⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 95.

⁵ Там же. С. 97.

⁶ Там же. С. 91.

Персоналистическое понимание образа Божия в человеке вполне разделяется и такими авторитетными православными богословами, как архим. Софроний (Сахаров) (например, см.: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 182, 238 и др.) и протопресв. Ио-

свящ. Владимира Шмалія, «образ Божий исполняется в человеке в непрестанном восхождении к Первообразу, в обоже-нии, на пути соединения с Богом, пути, на котором человек превосходит свою природную обусловленность, являя трансцендентность заложенного в нем образа Божия по отношению к своей собственной природе»¹.

Тем самым современные богословы хотят показать, что человек в своем бытии принципиально отличен от всех прочих тварей, например бессловесных животных. Последние полностью детерминированы своей природой и неспособны изменить способ ее существования, они не могут стать ни выше, ни ниже своего естества. Человек же, будучи несводимым к своей природе и потому свободный по отношению к ней, может изменять способ ее существования. С одной стороны, он способен достигать богоподобия, а с другой — может навязать своей природе противоестественный способ существования вплоть до уподобления демонам.

Несмотря на то что современные богословы часто сближают понятия «образ Божий» и «личность», тем не менее они не говорят об их тождественности. Действительно, образ Божий не есть сам человек, не есть сама несводимая к природе человеческая личность. Образ Божий — это то, что делает человека личностью, т. е. особый, уникальный в этом мире образ бытия, представляющий собой высочайший дар Бога человеку, без которого невозможно проявление черт богообразности и богоподобия в человеческой природе. Таким образом, между рассматриваемыми понятиями имеет место причинно-следственное отношение: человек есть богообразная личность, в силу того что является носителем образа Божия.

Персоналистическое понимание человека и его богообразности открывает интересные перспективы для исследования феномена человека не только в богословии, но и в других гуманитарных науках².

анн Мейендорф (например, см.: *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие. М., 2001. С. 250).

¹ Шмалій В., свящ. Антропология // ПЭ. Т. II. С. 701. Ср.: «Образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 242).

² Например, см.: *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу. М., 2009. С. 132–190.

Глава 4. Назначение человека

Методологически в этом вопросе можно выделить три аспекта: назначение человека по отношению к Богу, назначение человека в отношении к самому себе и назначение человека по отношению ко всему творению.

4.1. Назначение человека по отношению к Богу

О назначении человека по отношению к Богу говорит св. апостол Павел: *От одной крови Он [Бог] произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас* (Деян. 17:26–27). Свят. Иоанн Златоуст следующим образом комментирует этот стих: «Это значит, что Бог не только дал нам жизнь и дыхание и все, но, что важнее всего, открыл путь к познанию Его, даровал то, чрез что мы можем найти и достигнуть Его»¹.

Таким образом, назначение человека по отношению к Богу есть познание Бога, соединение с Богом, служение Ему. Назначение человека по отношению к Богу мало отличается от назначения по отношению к Богу мира бесплотных духов.

4.2. Назначение человека по отношению к самому себе

Назначение по отношению к самому себе заключается в том, чтобы через раскрытие сил и способностей, через деятельное устремление и приближение к Первообразу достичь полной, возможной для конечного существа, меры богоподобия, т. е. теснейшего соединения с Богом, причастия Божественному естеству, а вместе с тем и возможности участия в Божественном блаженстве. Практически назначение человека по отношению к Богу и по отношению к самому себе в значительной степени совпадают. Разница — в акцентах.

Когда говорится о назначении человека по отношению к Богу, то имеется в виду сама цель человеческой жизни, выражающаяся в познании Бога и соединении с Ним. А когда речь идет о назначении человека по отношению к самому себе, то

¹ Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Деяния Апостольские. 38, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 9. Кн. 1. С. 337.

имеется в виду подвиг веры, к которому призван человек, для того чтобы этой цели достичь. Священное Писание говорит о цели человеческой жизни как о достижении совершенства в Боге и прославлении Его: *Да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного* (Мф. 5:16); *Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный* (Мф. 5:48).

В других местах Священного Писания говорится о назначении человека по отношению к себе как о возрастании в любви, посредством которой человек соединяется с Богом и обретает вечное блаженство. *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4:16). *Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (1 Кор. 2:9). Это возрастание в любви невозможно без любви людей между собой, без любви к ближнему. По словам апостола Иоанна Богослова, *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).

4.3. Назначение человека по отношению к остальному творению

Из Божественного Откровения известно, что человек, созданный после прочих тварей, был введен Богом в мир, для того чтобы властвовать над всем сотворенным (см.: Быт. 1:28), а также возделывать и хранить его (см.: Быт. 2:15). Таким образом, в отношении мира человек предназначен прежде всего к тому, чтобы быть в нем заботливым хозяином и управителем. Однако назначение человека не ограничивается только такими «хозяйственными» функциями.

Замысел Божий о мире подразумевает спасение не только человека, но и всего творения. Ап. Павел говорит, что в конце времен *будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:28). Поскольку Бог есть полнота жизни, Он желает, чтобы все творение приобщилось к этой полноте и стало выражением Божественной жизни, единением в любви, которая составляет образ бытия Бога. Но приобщение тварной природы к жизни Божества не может быть следствием необходимости, оно совершается свободно.

Единственным в видимом мире тварным существом, которое способно реализовать свою жизнь как свободу, является человек.

Х. Яннарас отмечает, что «между тем, чем мир является актуально, и тем, чем он призван быть, стоит человеческая свобода, которая только и может преодолеть разрыв между существованием мира и целью этого существования»¹. «На пути своего соединения с Богом, — говорит В. Н. Лосский, — человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь космос... чтобы был он в конце преображен благодатью»².

Для того чтобы человек мог исполнить эту миссию, он, по замыслу Творца, представляет собой «смесь... умственного и чувственного»³ и является тем самым «связью между видимой и невидимой природою»⁴.

Священное Писание и свв. отцы видят в человеке посредника, способного привести весь созданный Богом мир к осуществлению его конечной цели. Человек занимает такое место во Вселенной, что только через него весь вещественный мир способен воспринимать и усваивать Божественную благодать, только через человека может совершиться обожение всей твари.

Ап. Павел говорит, что *тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорилась суеде 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 донныне* (Рим. 8:19–22).

По слову свят. Григория Нисского, человек для того и

¹ Яннарас Х. Вера Церкви. С. 88.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 85.

³ Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 6 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 17.

⁴ Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 208. Кн. 2. Гл. 12.

Ср.: Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. I. С. 527; *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam* // PG. Т. 91. Col. 1308A; Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 279.

был создан двусоставным, «чтобы земное сопревознеслось с Божественным и, через срастворение дольного естества с естеством надмирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари»¹.

Наиболее подробно вопрос об отношении человека к остальному творению рассматривается преп. Максимом Исповедником, усматривающим в мироздании пять основных разделений: разделение между тварным и нетварным, разделение тварного бытия на чувственное и сверхчувственное, разделение чувственной природы на небо и землю, разделение земли на рай и остальные области, разделение человека на мужской и женский пол².

Согласно преп. Максиму, человек был призван сначала в себе самом воссоединить всю совокупность тварного бытия: бесстрастной жизнью преодолеть разделение на два пола, в силу постоянного общения с Богом превратить в рай всю землю, соединить небо и землю, чувственное и сверхчувственное. Затем человек, совершенно соединившись с Богом, должен был сообщить обожение и всей твари³. Преп. Максим писал: «Да приидет воедино многое, отстоящее одно от другого по природе, тяготея друг к другу вокруг единой природы человека, и будет Сам Бог *все во всем* (1 Кор. 15:28)... Таковым и для этого появился человек»⁴.

В. Н. Лосский, размышляя над словами преп. Максима, пишет: «Не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя Ему отдать в порыве любви и вручить Ему всю Вселенную, соединенную в его человеческом существе. Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, т. е. по

¹ Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Гл. 6 // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. I. С. 17.

² См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Ioannem* // PG. Т. 91. Col. 1304D–1305. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 277.

³ См.: Ibid. Col. 1305AB. Рус. пер. см.: Там же. С. 277–278.

Также см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 83–84.

⁴ *Maximi Confessoris Ambigua ad Ioannem* // PG. Т. 91. Col. 1092C. Рус. пер. см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. С. 76–77.

благодати, имел бы все то, что Бог имеет по природе. Таким образом свершилось бы обожение человека и всего тварного мира»¹.

Однако Адам не сумел исполнить свое предназначение, и потому замысел Божий о человеке и всем творении исполнился во Христе². Воплотившийся Сын Божий по Своему человечеству преодолел в Самом Себе все пять основных разделений, и в Его Ипостаси совершилось соединение тварного и нетварного³. В эсхатологической перспективе уже совершившееся во Христе обожение человеческой природы осуществится «совершенным образом в достойных» и во всем творении⁴.

Глава 5. Состояние человека до грехопадения

5.1. Совершенство человеческой природы до грехопадения

Восточным отцам чуждо представление о человеческой природе как о чем-то статическом и самодостаточном. Напротив, для них характерно динамичное представление о человеке. Будучи создан Богом, человек не есть некая постоянная величина, он призван к совершенству: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный* (Мф. 5:48).

Таким образом, если и говорится, что человек был создан совершенным, отсюда еще не следует, что первоначальное состояние человека совпадало с его конечным назначением. По словам преп. Иоанна Дамаскина, Бог «сотворил его (человека)... превращающимся в Бога по причастию к Божественному озарению...»⁵, т. е. устремленным к единению с Богом. Таким образом, первоначальный человек не был всецело обоженным.

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 84.

² См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Ioannem* // PG. Т. 91. Col. 1097AC. Рус. пер. см.: *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях. С. 80–81.

³ См.: *Ibid.* Col. 1308C–1309D. Рус. пер. см.: Там же. С. 280–281.

⁴ См.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы к Фалассию. Вопр. XXII // *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. II. М., 1994. С. 75–76.

⁵ *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 209. Кн. 2. Гл. 12.

Как в таком случае понимать слово «совершенный»? В чем заключалось совершенство человеческой природы, если человек еще не соответствовал тому назначению, для которого был создан, если он еще не достиг цели своего бытия?

В Священном Писании говорится: *...и я нашел, что Бог сотворил человека правым...* (Еккл. 7:29), т. е. человек со всеми силами и способностями своей природы вполне соответствовал тому назначению, которое было предначертано ему Творцом. В нем не было никаких признаков противления добру. Более всего совершенство его природы выражалось в способности приобщаться Богу, участвовать в Божественной жизни.

Природа и благодать в православном богословии не противопоставляются, а предполагают одна другую¹. Благодать, или, говоря языком Библии, *дыхание жизни*, изначально присутствовала в человеке и сообщала ему способность к дальнейшему усвоению обоживающей Божественной энергии. И по душе и по телу человек пребывал в благодатном состоянии. Все его силы: и разум, и воля, и сердце — находились на высокой степени совершенства, которая несоизмерима с состоянием этих способностей после падения.

Свят. Иоанн Златоуст писал, что Адам «одарен был великой мудростью», проявление этой мудрости он усматривал в наречении Адамом имен животных, что, по мнению святителя, предполагало глубокое знание о самой природе названных живых существ².

Воля человека характеризовалась *нравственной свободой*. Нравственная свобода первозданного человека означает не только отсутствие в нем греховных расположений, но также и обладание положительно добрым направлением воли³. Человек любил добро и стремился к нему, не зная внутренних

¹ См.: Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 125–130.

² См.: *Ioannis Chrysostomi* Homiliae in Genesim. 14. 5 // PG. Т. 53. Col. 116–117. Рус. пер. см.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Книгу Бытия. 14, 5 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. М.: «Златоуст», 1994. С. 115.

³ Например, см.: *Basilii Magni* Homilia 9 // PG. Т. 31. Col. 344В–D. Рус. пер. см.: *Василий Великий, свят.* Беседа 9 о том, что Бог не виновник зла // Василий Великий, свят. Творения. Т. 2. С. 155–156.

колебаний между добром и злом. Согласно свят. Василию Великому, в раю человеку были не нужны никакие одежды, поскольку они только отвлекали бы его от устремления к Богу¹.

По мнению свят. Григория Нисского, человек до грехопадения проводил жизнь ангельскую и был равночестен с ангелами². Отсюда следует заключить, что и отношение человека к Богу до грехопадения было подобно отношению к Нему ангелов, т. е. это было отношение всецелого и радостного послушания, в основе которого лежала любовь человека к своему Создателю.

Сердце человека не знало порочных движений, чувств и не волновалось действием страстей. В Священном Писании сказано, что *были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* (Быт. 2:25). Комментируя эти слова, преп. Иоанн Дамаскин говорит, что «это есть вершина бесстрастия»³.

Тело человека представляло собой совершенное и послушное духу орудие. Оно было свободно от немощей, болезней⁴ и разрушительного воздействия внешних стихий, было *облечено крепостью* (Ис. 51:9). Устройство человеческой природы было строго иерархично: тело пребывало в послушании душе, душа — духу, а дух был всецело обращен к Богу.

5.2. Попечение Божие о человеке до грехопадения

Совершенство первозданного человека не было полной духовно-нравственного совершенства. Человеку предстояло развиваться и совершенствоваться путем собственной деятельности. В богоподобной и безгрешной природе ему была дарована способность к постепенному и нескончаемому совершенству. Иными словами, человек был сотворен оживающим, способным к принятию все большей благодати, что

¹ См.: *Basilii Magni* Homilia 9 // PG. Т. 31. Col. 349A. Рус. пер. см.: *Василий Великий, свят.* Беседа 9 о том, что Бог не виновник зла // *Василий Великий, свят.* Творения. Т. 2. С. 158.

² См.: *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. С. 57–58. Гл. XVII.

³ *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 206. Кн. 2. Гл. 11.

⁴ Например, см.: *Григорий Нисский, свят.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. 6 // *Григорий Нисский, свят.* Экзегетические сочинения. С. 221.

подразумевает соработничество, *синергию* Бога и человека. Поскольку достижение человеком цели своего бытия зависит не только от его собственных усилий, но и от Божественной благодати, человек изначально нуждался в Божественном содействии, или в промышленности, чтобы богоподобные задатки его природы могли раскрыться. В чем конкретно состояло промышление Божие о первых людях?

1. Прежде всего, как говорит Библия, *взял Господь Бог человека... и поселил его в саду Едемском* (Быт. 2:15). Человек изначально был выделен из окружающего мира, на земле было создано для него «специальное место жительства» — Едемский сад. У свв. отцов встречаются различные мнения относительно того, что представлял собой рай. Некоторые отцы понимали его чувственно-телесным образом, другие считали, что рай есть, прежде всего, состояние души (духа) человека. Преп. Иоанн Дамаскин пытается объединить оба понимания: «Некоторые представляли себе рай чувственным¹, другие — духовным². Но мне кажется, что как человек создан был чувственным и вместе духовным, так и священнейший его удел был и чувственным и духовным. Телом человек водворялся в божественной и прекрасной стране, а душой жил в несравненно высшем и прекраснейшем месте и имел своим домом и светлой ризой Бога»³. Кроме того, что Бог создал рай и поместил туда человека, Он насадил в раю всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи. Таким образом, райская растительность служила человеку для удовлетворения его потребности в пище, а также потребностей эстетических (см.: Быт. 2:8–9).

2. Для укрепления сил душевных и телесных Бог заповедал Адаму *возделывать и хранить* рай (Быт. 2:15). Это — заповедь труда.

3. Согласно Быт. 2:19, Бог привел к Адаму всех животных и смотрел, каким образом Адам наречет их. Это действие можно рассматривать как имеющее своей целью развитие само-

¹ См.: *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*. 2. 20, 24 // PG. Т. 6. Col. 1084С, 1089АС. Рус. пер. см.: *Феофил Антиохийский, свят.* К Автолику. С. 28, 30–31. Кн. 2, 20, 24.

² См.: *Григорий Богослов, свят.* Песнопения таинственные. Слово 7, о душе // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. С. 34.

³ *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 206–207. Кн. 2. Гл. 11.

сознания и мыслительных способностей, дара слова, а также утвердить в человеке сознание царственного преимущества над всеми земными существами. Создав животных, Бог предоставляет человеку, Своему совершеннейшему творению, дать им имена и тем самым как бы завершить их сотворение.

4. Человеку было даровано особое древо жизни (см.: Быт. 2:9).

В «Пространном катихизисе» говорится, что «питаюсь плодами его (древа жизни), человек и телом был бы безболезнен, и бессмертен»¹. Священное Писание конкретно не говорит, что это было за древо, но оно таинственным образом давало человеку жизнь.

Преп. Иоанн Дамаскин писал: «Что же касается древа жизни, то оно было или деревом, имевшим силу подавать жизнь, или деревом, от которого могли питаться только достойные жизни и не подлежащие смерти... Под деревом жизни можно разуметь также то величайшее познание, которое мы черпаем из рассмотрения всего чувственного, и тот путь, которым мы чрез это познание восходим к Родоначальнику, Творцу и Причине всего существующего»².

Посредством вкушения плодов с этого дерева осуществлялась полнота общения человека с Богом, иными словами, осуществлялось причастие Божественной жизни. Через древо жизни человек вкушал «сладость божественного общения» и тем самым имел в себе «жизнь, не прерываемую смертью»³.

Некоторые из свв. отцов полагали, что райское древо жизни являлось прообразом таинства святой Евхаристии⁴.

5. Запрет вкушать от древа познания добра и зла (см.: Быт. 2:17) — заповедь поста и послушания. Эта заповедь была необходима для укрепления воли и нравственного развития человека. Было необходимо утвердить человека в сознательном повиновении воле Божией, без чего и самое его совер-

¹ Пространный катихизис. С. 27.

² Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206–207. Кн. 2. Гл. 11.

³ Там же. С. 207.

⁴ Например, см.: Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. С. 63–64. Гл. XIX.

Также см.: Толковая Библия / под ред. А. П. Лопухина. Т. 1. СПб., 1904. С. 18; Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Кн. 1. Ставрополь-Губернский, 1902. С. 296.

шенствование было невозможно. Эта заповедь имела целью испытание нравственной свободы с целью решительного утверждения ее в добре. По преп. Иоанну Дамаскину, «древо познания должно было служить некоторым испытанием и искушением для человека и упражнением его послушания и непослушания»¹.

В святоотеческой экзегезе существуют различные толкования этого библейского образа. Представители Антиохийской школы, стремившиеся к буквальному пониманию библейского текста, склонялись к тому, что это было обыкновенное дерево, названное так не потому, что имело какую-то особую силу сообщать знание о добре и зле, а потому, что через отношение к этому древу первые люди опытно узнали различие между добром и злом, которое есть нарушение воли Божией. Говоря о древе познания добра и зла, блаж. Феодорит Кирский отмечает, что это — обыкновенное растение, а названо таким образом только потому, что послужило орудием к познанию греха².

Сторонники аллегорической экзегезы предлагали несколько вариантов толкования. Для свят. Григория Богослова древо познания означает созерцание божественных таин. Оно «было хорошо для употребляющих его благовременно (потому что древо сие... было созерцание, к которому безопасно могут приступать только опытно усовершенствовавшиеся), но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании; подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока»³.

Некоторые толкователи полагали, что под древом познания добра и зла следует понимать способность самопознания. Согласно Немесию Эмесскому, т. к. «человеку не следовало прежде известной степени совершенствования знать свою природу, то Бог запретил ему вкушать от древа познания... плод, вкушение которого сообщало знание собственной (своей) природы. Бог не хотел, чтобы человек, прежде известной

¹ Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206. Кн. 2. Гл. 11.

² См.: Феодорит Кирский, блаж. Толкование на Книгу Бытия. Вопр. 27 // Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. С. 30.

³ Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 528.

степени совершенствования, познал собственную природу...»¹. Также и по преп. Иоанну Дамаскину, «древо познания добра и зла есть... познание собственной природы. Это познание, из себя самого раскрывая величие Творца, прекрасно для совершенных... Но не хорошо оно для тех, которые еще неопытны и подвержены сладострастным влечениям»².

Преп. Максим Исповедник считал, что древо жизни и древо познания добра и зла суть две стороны единого образа, которые могут быть правильно поняты только в единстве: «Древо жизни, как мудрость, обладает величайшим отличием от древа познания добра и зла, которое не есть мудрость... Мудрости свойственны ум и разум, а состоянию, противоположному мудрости, свойственны неразумие и чувство... поскольку человек был приведен в бытие состоящим из умной души и чувственного тела... будет древо жизни... умом души, в котором и находится мудрость. Соответственно, древо познания добра и зла [тогда будет] чувством тела, в котором... происходит движение неразумия. И человек, принявший Божественную заповедь — не прикасаться к этому древу опытным и действенным путем, не сохранил ее»³.

Некоторые из свв. отцов занимали по этому вопросу крайнюю апофатическую позицию. Например, преп. Анастасий Синаит полагал, что «истинная природа двух райских деревьев совершенно неизвестна и знание ее не является необходимым для Церкви»⁴.

Запрещая вкушение от древа познания добра и зла, Бог предупреждает первых людей о смерти, которая постигнет человека в случае, если тот нарушит заповедь послушания. Эта заповедь может быть условно названа первым заветом (союзом, договором) между Богом и человеком, где Бог и человек принимают на себя некоторые взаимные обязательства.

6. К попечению Божию о первозданном человеке следует отнести и непосредственное общение с Богом, которого человек был удостоен в раю. В Книге Бытия говорится, что уже после падения Адам и Ева *услышали голос Господа Бога*,

¹ *Немесий Эмесский*. О природе человека. С. 25. Гл. 1.

² *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 206. Кн. 2. Гл. 11.

³ *Максим Исповедник, преп.* Вопросы-ответы к Фалассию. 43 // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. С. 132–133.

⁴ *Anastasioi Sinaitae* Eхаemerоn. VIII // PG. T. 89. Col. 971D.

ходящего в раю... (Быт. 3:8). Отсюда уместно заключить, что и до грехопадения Бог неоднократно являлся первым людям и устаивал их Своего общения, которое было для них необходимо.

5.3. Был ли Адам до грехопадения бессмертен?

На основании Священного Писания можно утверждать, что человек не был создан смертным, ибо *Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих* (Прем. 1:13). Однако отсюда еще не следует, что первозданный человек был бессмертен. Свят. Феофил Антиохийский излагает учение об отношении первозданного человека к смертности следующим образом: «Он (человек) сотворен по природе ни смертным и ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его вначале 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 способным к тому и к другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, то получил бы от Него в награду за это бессмертие и сделался бы Богом. Если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, то сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным»¹.

По разъяснению Немесия Эмесского, «если бы означала Бог сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после грехопадения, потому что нельзя наказывать смертностью смертного...»². Однако человек не был смертен исключительно в силу своей причастности Богу, и «тело его, которое нуждалось в пище и питье... чрез древо жизни не допускалось до необходимости смерти и пребывало в цветущей юности...»³.

Таким образом, человек «был создан бессмертным *in potentia* (δυνάμει ἀθάνατος)»⁴, т. е. *Бог создал человека для нетления* (Прем. 2:23) и, соответственно, бессмертия, однако не сотворил его актуально бессмертным. Можно сказать, что,

¹ Феофил Антиохийский, свят. К Автолику. С. 159–160. Кн. 2, 27.

² Немесий Эмесский. О природе человека. С. 24. Гл. 1.

³ Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 323–324. Кн. 13. Гл. 23.

⁴ Немесий Эмесский. О природе человека. С. 24. Гл. 1.

как существо тварное по своей природе, «человек был сотворен смертным, но — постепенно совершенствуясь — мог достигнуть бессмертия»¹.

Следовательно, человек не был ни необходимо смертен, ни необходимо бессмертен, но, в зависимости от направленности своей свободной воли, способен и к тому и к другому. Цель человеческой жизни состояла в том, чтобы из состояния возможности не умереть возвыситься до состояния невозможности умереть². Иначе говоря, смертность для человека была не безусловна, а зависела от направления его свободной воли.

Это обстоятельство имеет весьма важные догматические и антропологические последствия. Смерть, не будучи сотворена Богом, не является свойством человеческой природы и, следовательно, для человека неестественна. Карфагенский собор 419 г. против пелагианства своим правилом 109 постановил: «Аще кто речет, что Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом... не в наказание за грех, но по необходимости естества: да будет анафема»³. Блаж. Августин учит: «Как известно христианам, держащимся истинно католической веры, даже самая смерть телесная наложена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех...»⁴

5.4. Различал ли Адам добро и зло до грехопадения?

Если бы человек совершенно не различал до грехопадения добра и зла, то был бы безответственен, как животные, и сам грех как преслушание воле Божией не мог быть ему вменен. До грехопадения человек стремился к добру, не колеблясь в выборе между добром и злом, но это не означает, что он пребывал в состоянии блаженного младенческого неведения. Свят. Иоанн Златоуст: «Отсюда уже усматривай... свободу воли и превосходство разума его (Адама) и не говори, будто он не знал, что хорошо и что худо»⁵. Преп. Макарий Египетский

¹ Немесий Эмесский. О природе человека. С. 24. Гл. 1.

² См.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. IV. С. 401. Кн. 22. Гл. 30.

³ Правила Православной Церкви. Т. II. С. 257.

⁴ Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 308. Кн. 13. Гл. 15.

⁵ Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Книгу Бытия. 14. 5 // Полное

отмечает: «Человек... был владыкою всего, начиная от неба и до дольного, умел различать страсти, чужд был демонам, чист от греха, или от пороков, — Божиим был подобием»¹.

Таким образом, свв. отцы не считали, что человек до грехопадения не знал, что такое зло. Почему же в таком случае древо, от которого было запрещено вкушать человеку, называлось древом *познания* добра и зла? В еврейском тексте Библии в этом месте употреблен глагол *yāda'*, который означает не только теоретическое, интеллектуальное познание, а опытное приобщение. Действительно, личного опыта вхождения в зло у первозданного человека до грехопадения не было. Однако способность различать то, что приближает к Богу, и то, что удаляет от Него, что угодно Богу и что нет, у прародителей до грехопадения была. Сам Бог научал первых людей различению добра и зла. В частности, перед сотворением жены Господь сказал: *Не хорошо быть человеку одному* (Быт. 2:18). Эти слова представляют собой глубокое определение того, что есть зло — одиночество, самоизоляция, замкнутость на самом себе, отсутствие общения.

собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 5. Кн. 1. М.: «Златоуст», 1995. С. 49.

¹ *Макарий Египетский, преп.* Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Т. 1. С. 157.

- - -

Глава 1. Грехопадение и его последствия

1.1. Сущность грехопадения

Грехопадение есть преслушание, нарушение запрещающей заповеди (см.: Рим. 5:19). В связи с этим событием и его последствиями возникает вопрос о соответствии тяжести преступления прародителей и строгости последовавшего за ним наказания.

Эта заповедь — запрет вкушения от древа познания добра и зла — по сути является заповедью поста, воздержания. При этом в христианском понимании пост никогда не являлся самоцелью, пост есть приуготовление. Адаму пост был дан как необходимое испытание его свободной воли, как «закон для упражнения свободы»¹, чтобы добродетель человека являлась не просто природным свойством, но была обусловлена его суверенным личностным выбором. Таким образом, этот пост являлся не самоцелью, а средством, с помощью которого человек должен был подняться на более высокую ступень совершенства. Но пост, установленный Богом, не мог быть нарушен человеком самовольно².

За грехом прародителей, внешне открывающимся как простое непослушание, скрывается страшный грех, кото-

¹ Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. I. С. 527.

² См.: Тертуллиан. Против Маркиона. С. 8–9. Кн. II, 6; Афанасий Великий, свят. О воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. 3 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. I. С. 195; Иоанн Дамаскин, преп. ТИПВ. С. 206–207. Кн. 2. Гл. 11.

рый можно определить как нежелание нести свой крест. Бог не только указал человеку цель жизни — совершенство, но и предложил средство для ее достижения. Человеку был предложен труд — физический (*возделывать и хранить рай* — Быт. 2:15) и интеллектуальный (наречение имен животных — см.: Быт. 2:19–20), а также труд постнический, аскетический. Но человек добровольно отверг предложенный ему Богом путь и выбрал более легкий путь, предложенный змием, — *вкусите... и вы будете, как боги* (Быт. 3:5) — путь, который в дальнейшем получил наименование магии. Сущность этого пути заключается в стремлении приобрести знание, власть, силы и способности незаконным образом, не затрачивая для этого никакого труда, прежде всего нравственного.

Поскольку первая заповедь в сжатом виде содержала в себе все заповеди, открытые впоследствии через Моисея¹, грехопадение — это не просто непослушание, а целый комплекс греховных действий и состояний, среди которых блаж. Августин выделял «поругание святыни... духовное прелюбодейание... воровство... и алчность»². Центральное место среди них занимает гордость, т. е. такая установка сознания, когда весь мир начинает восприниматься человеком в эгоцентрической перспективе, когда человек предпочитает свои желания всему, в том числе и Божественным установлениям, а значит и Самому Богу.

Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха — гордость... (Сир. 10:14–15).

В сущности, гордость есть стремление, сознательное или бессознательное, стать богом помимо Бога³.

¹ Согласно Тертуллиану, «в этом законе (in hac... lege), данном Адаму, мы узнаем все установленные заповеди (omnia praeccepta condita), которые позднее были переданы через Моисея» (*Tertulliani Adversus Iudaeos*. II // PL. T. 2. Col. 599AB).

² *Августин, блаж.* Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви. 45 // Августин, блаж. Творения. Т. II. СПб.; Киев, 1998. С. 31. (Далее: *Августин, блаж.* Энхиридион Лаврентию.)

³ Преп. Симеон Новый Богослов писал, что Люцифер, а за ним и Адам, выйдя за пределы своей природы, восстали против Творца и сами захотели стать богами. См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthique*. I // Sources Chrétiennes. Vol. 122. Paris, 1966. P. 122 [357–360].

Следует отметить, что Бог предоставляет первым людям возможность покаяться и получить прощение¹, но гордость, уже всецело охватившая их, толкает их на путь самооправдания. Адам перелагает вину на жену, тем самым косвенно обвиняя Бога: *жена, которую Ты мне дал* (Быт. 3:12), а Ева, в свою очередь, ссылается на змия. Отвергнув возможность покаяния, человек сделал невозможным для себя дальнейшее общение с Богом.

1.2. Последствия грехопадения

В грехопадении человек как свободная личность совершил противоестественный выбор и тем самым навязал своей природе, а в силу своего центрального положения в мироздании, и всему материальному космосу противоестественный способ существования. Грехом в изначально совершенный мир был внесен внутренний разлад.

Произошедшие вследствие падения изменения состояния природы человека и внешних условий его жизни не следует понимать как месть Бога за нарушение Его воли — грех саморазрушителен. Последствия греха непосредственно из него проистекают, однако это не означает, что они следуют за грехом автоматически, сами по себе, вопреки воле Божией, ибо тварь сама не может изменить законы природы, установленные Творцом. Без Божественного определения на этот счет противоестественные изменения не могли бы стать законом для падшего естества. Кроме того, всемогущий Бог мог бы и после грехопадения сохранить человека в прежнем состоянии, однако ради пользы самого человека не пожелал этого.

Таким образом, говоря о последствиях грехопадения, необходимо различать два неразрывно связанных между собой действия: с одной стороны, «естественное» проистечение этих последствий из факта грехопадения, с другой стороны, поущение этих последствий волей Божией и утверждение их в качестве закона существования для падшего естества.

¹ См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses. 5 // Sources Chrétiennes. Vol. 96. Paris, 1963. P. 392–394 [189–222].*

1.2.1. Последствия грехопадения в отношениях между Богом
и человеком

До грехопадения отношение человека к Богу было отношением всецелого и радостного послушания. Человек находился в непосредственном общении с Богом. Божественная благодать, укорененная в природе человека в самом акте его сотворения, открывала ему путь дальнейшего обожения. И душа и тело человека были «пропитаны» благодатью.

После грехопадения происходит отчуждение человека от Бога как Источника жизни. Своим греховным самоутверждением человек «вытеснил» из себя Бога. В «Пространном катихизисе» говорится, что, согрешив, человек отделил себя от Бога и Его благодати, сделался чуждым Божественной жизни¹. В результате благодатная связь с Богом разрывается, человек выпадает из состояния изначального единства со своим Творцом. Если до грехопадения человек ощущал дыхание Божие в своем сердце, то теперь Бог начинает восприниматься человеком как внешний объект, приближение которого вызывает в нем не чувство любви и радости, но страх (см.: Быт. 3:10). Само присутствие Божие становится для человека невыносимым, отныне человек уже не может увидеть Бога и не умереть, не может общаться с Ним лицом к лицу (см.: Исх. 33:20). Состояние человека после грехопадения Священное Писание определяет как состояние вражды против Бога (см.: Рим. 5:10), а отношение Бога к падшему человеку как гнев (см.: Еф. 2:3).

Но гнев Божий недопустимо мыслить по аналогии с гневом человеческим, как проявление ненависти или желание отмщения². Греховное состояние человеческой природы не может быть предметом благоволения Божия, *ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?* (2 Кор. 6:14).

Будучи Светом, в Котором нет никакой тьмы (см.: 1 Ин. 1:5), Бог, руководствуясь нравственным достоинством добра, не может вступить в общение ни с чем греховным и злым. Н. Н. Глубоковский писал, что греховность, как недолжное состояние природы человека, как аномалия, навлекает на

¹ Пространный катихизис. С. 33.

² См.: *Иоанн Златоуст, свят.* Толкования на псалмы. 6. 1 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. С. 152–153.

себя праведный гнев Божий, но при этом «Правда Божия... и в самом карающем настроении движется неисчерпаемым человеколюбием»¹.

1.2.2. Последствия грехопадения в природе человека

Физические последствия

До грехопадения между душой и телом в человеке имело место отношение строгого соподчинения. Душа была устремлена к Богу, а тело было послушным орудием души. Весь материальный мир, являясь как бы продолжением человеческой телесности, подчинялся своему владыке — человеку. Грех опрокинул эту изначальную иерархию. Душа, разорвав свою связь с Богом, попадает в зависимость от тела, отсюда возникает ложная духовность, и здесь же — источник страстей. Тело, в свою очередь, оказывается в зависимости от внешнего мира, порабощается вещественным началам мира сего. В отношении между составляющими человеческой природы вносится разлад: *Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся...* (Гал. 5:17). Свв. отцы полагали, что вследствие грехопадения изменилась и сама человеческая телесность. Так, согласно свят. Григорию Богослову, удаляемый от древа жизни и Бога человек «облекается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть)...»².

Будучи тварным, человеческое естество не является самодостаточным, оно неспособно к автономному существованию. Без благодатной помощи ресурс человеческой природы начинает истощаться, и тем самым наше естество становится *тленным*. Согласно свят. Афанасию Александрийскому, прародители, согрешив, «растлились, и... преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворе-

¹ См.: *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование. Кн. 1. СПб., 1905. С. 332.

² *Григорий Богослов, свят.* Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 528.

Ср.: *Gregorii Nysseni De anima et resurrectione* // PG. Т. 46. Col. 148BC; Рус. пер. см.: *Григорий Нисский, свят.* О душе и воскресении // Григорий Нисский, свят. Догматические сочинения. Т. 1. С. 145–146.

ны были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление»¹.

Физические следствия грехопадения носят общее наименование тления (греч. φθορά, лат. corrūptio).

Свв. отцы использовали слово «тление» в двух значениях²:

1. Тление (φθορά) означает подверженность естества страдательным состояниям (болезни, скорби, усталость от труда, физическая боль и т. д.). Так, после грехопадения в жизнь человека вторгаются телесные и душевные болезни, труд теряет творческую радость. Родовая жизнь, поражаемая различными страстями, искажается. Рождение детей становится для женщины мучительным и сопряженным с опасностью для здоровья и даже для жизни (см.: Быт. 3:16).

Страдательные состояния человека называются также естественными³, или безупречными, страстями, которые «суть не находящиеся в нашей власти, — те, кои привзошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, каковы голод, жажда, утомление... слезы... уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука... что по природе присуще всем людям»⁴.

¹ *Афанасий Великий, свят.* О воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. 4 // *Афанасий Великий, свят.* Творения. Т. I. С. 196.

² См.: *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 234; 284–285. Кн. 3. Гл. 1; 28.

Также см.: *De sectis.* 10 // PG. Т. 86. I. Col. 1261С.

³ Слово «естественные» требует уточнения. Если рассматривать человеческую природу саму по себе, изолированно, то тление, безусловно, явится для человека естественным (греч. κατὰ φύσιν) свойством, ибо любая сложная природа может, хотя бы теоретически, распасться на части. Однако, если посмотреть на естество человека с точки зрения его предназначения и изначального отношения с Богом, то тление следует признать началом противоестественным (греч. παρὰ φύσιν), поскольку *Бог не сотворил смерти* (Прем. 1:13), но *создал человека для нетления* (Прем. 2:23). Во всяком случае, до грехопадения тление и смерть существовали в человеческом естестве только как возможность, но это изначальное нетление и бессмертие не проистекали из самой природы человека, а имели своей причиной причастность человека Богу. Иными словами, по мысли блаж. Августина, человек «по природе душевного тела... был смертен, а по милости Создателя — бессмертен» (*Августин, блаж.* О Книге Бытия. Кн. 6. Гл. 25 // *Августин, блаж.* Творения. Т. II. С. 469).

⁴ *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 276. Кн. 3. Гл. 20.

2. Тление (истление) (*διαφθορά*) означает разрушение, распадение целого на составляющие элементы. Итогом этого процесса распада, происходящего в человеке, является *смерть*, самое главное и самое страшное следствие грехопадения¹.

Следует иметь в виду, что и во втором значении понятие тления может относиться не только к телу человека, но в определенной степени и к душе, хотя последняя и не имеет элементарного состава. Тление души выражается в дезинтеграции присущих ей естественных сил — разума, воли и чувства. Человеческий разум омрачается, что, например, находит свое выражение в неспособности различения добра и зла. Ослабевают и познавательные возможности ума, особенно в части, касающейся познания предметов духовного порядка. Сердце оскверняется дотоле неизвестными греховными чувствами, а воля увлекается противоестественными желаниями².

Согласно «Пространному катихизису», от греха Адама произошла двойкая смерть: «телесная, когда тело лишается души, которая оживляла его, и духовная, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшею духовною жизнью... Тело, когда умирает, теряет чувство и разрушается; а душа, когда умирает грехом, лишается духовного света, радости и блаженства, но не разрушается и не уничтожается, а остается в состоянии мрака, скорби и страдания»³.

Попущение смерти есть проявление попечения Божия о человеке, ибо грех обладает свойством накапливаться, и если

¹ По учению свв. отцов, «самая смерть телесная наложена на нас не законом природы... но в наказание за грех» (*Августин, блаж.* О граде Божием. Т. II. С. 308. Кн. 13. Гл. 15).

Ср: «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» (Правила Карфагенского собора. Правило 109 (123) // Правила Православной Церкви. Т. II. С. 257).

² По словам свят. Григория Богослова, «грех есть смерть души» (*Григорий Богослов, свят.* Слово 37, на евангельские слова: «Егда сконча Иисус словеса сия» (Мф. 19:1) // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 521).

³ Пространный катихизис. С. 34.

См.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Книгу Бытия. 17, 9 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. С. 152–153; *Августин, блаж.* О граде Божием. Т. II. С. 306–307. Кн. 13. Гл. 15.

бы смерть не полагала предела земному существованию человека, то он, совершенствуясь во зле, в конечном счете уподобился бы демонам. Попущение смерти и изгнание человека из рая, делающее недоступным для него древо жизни, необходимы для того, чтобы не увековечить человека в состоянии духовно-нравственного ничтожества. Именно неотвратимость смерти открывает для человека путь покаяния¹.

Моральные последствия

Каждый человек, сколько-нибудь внимательно относящийся к своей внутренней жизни и ставящий перед собой нравственные задачи, не может не заметить, что состояние его природы не просто ущербно. За своей физической и душевной немощью человек ощущает действие некоторого враждебного начала, подчиняющего себе человека и влекущего его ко греху часто даже помимо его воли: *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... в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного...* (Рим. 7:19–21, 23).

В состоянии отделенности человека от Бога происходит нарушение иерархической соподчиненности уровней человеческой природы. В результате «вся гармония духовной жизни в человеке расстроилась, так как она держалась только единением духа с Богом... Низшие душевные и физические потребности человека, получив в нем преобладание вследствие ослабления духа, не сдерживаемые, не управляемые и не

¹ Согласно свят. Григорию Богослову, «смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом, самое наказание делается человеколюбим. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» (*Григорий Богослов, свят. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 528*).

Иными словами, попуская смерть, Бог создает для согрешившего человека условия бытия, наиболее соответствующие его духовно-нравственному состоянию, условия, полагающие предел развитию зла в падшем человеческом естестве. Смерть является не отмщением за грех, а средством исправления человека через смирение его гордыни и приведение его к покаянию.

объединяемые каким-либо принципом и силою, разбрелись в разные стороны, увеличились в своей численности... Высшие силы и способности человека, лишенные общего центра тяготения, который бы их... регулировал... стали в ненормальное отношение и к личности человека, и друг к другу. Они как бы отпали от личного центра, стали в некоторую независимость от него... А отсюда утратилось... и нормальное их взаимоотношение... отсюда — односторонность, преобладание в человеке *одной способности в ущерб* другим. Вообще силы и способности человека получают извращенное направление...»¹.

Это расстройство и извращение сил и способностей выражается в том, что человек оказывается влечом противоестественными, т. е. греховными, желаниями. На языке отцов-аскетов такое состояние естества именуется страстностью². Эта страстность, так же как и ее конкретные проявления, так называемые страсти, — чревоугодие, блуд, сребролюбие, тщеславие, ненависть, зависть, уныние и др., — носит противоестественный и однозначно греховный характер, а потому должна быть строго отличаема от естественных, безупречных страстей. Впрочем, безупречные страсти хотя и не греховны сами по себе, тем не менее являются благоприятной почвой для развития в падшем человеке страстей греховных.

Греховная страстность и физическое тление — эти орудия воздействия на человека демонических сил — в каждом индивидууме человеческого рода «дают» на личное произволение и растлевают его, создавая фактически непреодолимую предрасположенность ко греху³. Греховная страстность и связанная с ней удобопреклонность человеческой воли ко греху представляют собой моральное следствие грехопадения.

Однако необходимо иметь в виду, что тление и страстность, создавая благоприятные условия для совершения грехов личных, не являются их непосредственной причиной. В личных грехах всегда участвует свобода человека, которая не истребляется в нас полностью грехопадением⁴, и потому и

¹ *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 232–234.

² Например, см.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы-ответы к Фалассию. 21 // *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. II. С. 71.

³ Там же. С. 71–72.

⁴ См.: *Православное исповедание.* С. 31–32. Ч. 1. Ответ на вопр. 27.

после грехопадения мы не освобождаемся от ответственности за личные грехи. И в падшем состоянии человек сохраняет способность желать добра и ненавидеть зло (см.: Рим. 5:17). Бог вменяет в обязанность человеку бороться с греховными наклонностями падшей природы: *грех... влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним* (Быт. 4:7).

1.2.3. Последствия грехопадения в отношениях между людьми

Грех не только извратил человеческую природу, нарушив иерархическую соподчиненность ее составляющих, но также и «атомизировал» ее.

По замыслу Творца, человек изначально представлял собой множество лиц, существующих в единстве природы (см.: Быт. 1:27).

До грехопадения Адам и Ева были как бы проницаемы друг для друга, составляя единое целое, жизнь одного являлась в то же время и жизнью другого. Грех рассекает это внутреннее единство человеческой природы. После падения каждая личность замыкается в самой себе, как бы в некоей скорлупе, удерживая за собой осколок, фрагмент некогда общей природы, а других начинает воспринимать как нечто внешнее по отношению к себе. «В результате природа дробится на множество индивидов, каждый из которых живет лишь для себя, — индивидов, вероломных по отношению друг к другу и оспаривающих друг у друга право на жизнь»¹.

До момента грехопадения *были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* (Быт. 2:25). Первым следствием греха явилось чувство стыда (см.: Быт. 3:7). В чувстве стыда, сопровождающем грех, «выражается осознание того факта, что устремленный на меня взгляд принадлежит не любящему и любимому существу, к которому я питаю полное доверие, но чужому. В этом взгляде нет любви; чужой человек смотрит на меня лишь как на объект собственных желаний и вожеланий. [...] Ощущение наготы означает разрыв личного отношения, отрицание любви, потребность в самозащите от опасности, которую с этого момента воплощает в моих глазах другой человек»². Таким образом, после грехопадения между людьми ус-

¹ Яннарас Х. Вера Церкви. С. 129.

² Там же. С. 128.

танавливаются отношения отчужденности, подозрительности и вражды.

1.2.4. Последствия грехопадения во внешнем мире и в отношениях между миром и человеком

В силу особого, центрального положения человека в мире, грехопадение оказалось не только его «частным делом», но явилось поистине космической катастрофой. Свв. отцы учат, что человек является личностным возглавителем твари, проводником Божественных действий на всю тварь, его духовно-нравственным состоянием определяется состояние всего мира. Только через человека материальный космос способен воспринимать и усваивать Божественную благодать.

Поэтому в лице человека пал и лишился благодати весь тварный космос. Потеряв доступ к Божественной благодати, вся *тварь совокупно стенает и мучится доныне* (Рим. 8:22).

Человек был введен Богом в мир как владыка твари (см.: Быт. 1:28). В результате грехопадения человек утрачивает свою власть над миром, который выходит из повиновения своему господину и начинает «мстить» ему за причиненные страдания. Так, земля отказывается кормить своего хозяина, произращая *терния и волцы* (Быт. 3:18).

1.3. Православное учение о распространении греха в мире

1.3.1. Понятие о грехе

В самом общем смысле под грехом понимается всякое — как свободное и сознательное, так и несвободное и бессознательное — действие, слово, помышление или сердечное расположение свободно-разумного тварного существа, представляющее собой нарушение установленного Богом нравственного закона¹.

Грех не является ни природой, ни природным свойством и «сам по себе не существует, поелику он не сотворен Богом»². Иными словами, грех представляет собой не особую природу или природную силу, а порчу человеческой природы, искажение способа ее существования, уклонение ее от того состоя-

¹ Васильев П. П. Грех // Христианство. Т. 1. С. 430.

² Православное исповедание. С. 129. Ч. III. Ответ на вопр. 16.

ния, в которое поставил ее Творец, в состояние противоположное¹. Грех коренится в свободной воле разумных существ, злоупотребляющих богодарованной свободой. Свое начало грех имеет в сферах ангельских, *потому что сначала диавол согрешил* (1 Ин. 3:8). В человеческий род грех вошел через падение прародителей, не устоявших перед искушением диавола, который прельстил их *хитростью своею* (2 Кор. 11:3).

1.3.2. ВСЕОБЩНОСТЬ ГРЕХА И СПОСОБ ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ
В РОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ

Мысль о всеобщей греховности людей была присуща уже некоторым языческим мудрецам древности. Например, Софокл считал, что «все грешат — таков удел живущих»², а Еврипид был убежден в том, что «безгрешных нет людей»³.

Мысль о греховности всех, без исключения, людей совершенно определенно выражена в Священном Писании как Ветхого, так и Нового Завета:

Нет человека, который не грешил бы (3 Цар. 8:46);

Кто может сказать: “я очистил мое сердце, я чист от греха моего”? (Притч. 20:9);

Все уклонились, сделались равно непотребными... (Пс. 13:3);

Я сказал в опрометчивости моей: “всякий человек ложь” (Пс. 115:2);

Бог верен, а всякий человек лжив... (Рим. 3:4)⁴;

Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя... (1 Ин. 1:8).

Всеобщая греховность людей обусловлена единством человеческой природы. Библия в выражениях, не оставляющих никакого сомнения, утверждает родовой характер греха. После грехопадения люди рождают детей *по подобию своему и*

¹ *Помазанский М., протопр.* Православное догматическое богословие. С. 98–99.

² *Софокл.* Антигона / пер. Д. Мережковского // Эсхил, Софокл, Еврипид. Трагедии. М.: Ломоносовъ, 2009. С. 271.

³ *Еврипид.* Ипполит / пер. С. Алта // Эсхил, Софокл, Еврипид. Трагедии. М.: Олма-пресс, 2005. С. 297.

⁴ Пс. 115:2 и Рим. 3:4 следует понимать в том смысле, что в каждом потомке Адама через зараженность грехом действует отец лжи — диавол, лгуший на Бога и на богозданную тварь.

по образу своему (Быт. 5:3) и каждый человек приходит в мир несвободным от греха: *Кто рождается чистым от нечистого? Ни один... Что такое человек, чтоб быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным?* (Иов. 14:4; 15:14). Царь Давид восклицает: *Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя* (Пс. 50:7). Очевидно, что здесь нельзя иметь в виду ни личного греха царя-пророка, ни греха его родителей, поскольку родители Давида состояли в законном браке и принадлежали к числу ветхозаветных праведников. Поэтому под «беззаконием» и «грехом», в которых был зачат и рожден Давид, следует понимать наследственную греховность, которая, начиная с Адама, преемственно распространяется от родителей к детям.

В ветхозаветные времена уже существовало представление о том, что грех прародителей, совершенный ими в раю, не остался лишь их частным делом, но некоторым образом распространился и на все их потомство и потому всем людям свойственна греховность, которая изначально дана в самой природе приходящего в мир человека и делает его повинным греху еще до начала сознательной жизни:

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).

О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя исходим (3 Езд. 7:48).

По словам «Пространного катихизиса»: «Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство»¹.

О всеобщности и прирожденном характере греха свидетельствует и древняя практика крещения младенцев: «Кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что... они... от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы

¹ Пространный катихизис. С. 34.

Ср.: Августин, блаж. О граде Божием. Т. II. С. 290. Кн. 13. Гл. 4.

омыть банею пакибытия... тот да будет анафема... 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»¹.

1.3.3. ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ

Терминология

Самый термин «первородный грех» небиблейский. Первым христианским богословом, который стал использовать специальный небиблейский термин для обозначения наследственного искаженного состояния падшей человеческой природы, был Тертуллиан. Он говорил о некоей «первоначальной порче» (*vitium originis*), «порче сущности» (*vitium substantiae*), или «тлении природы» (*conruptio naturae*)².

Что же касается собственно термина «первородный грех» (*peccatum originale*), то он сделался общепринятым в западном богословии благодаря авторитету блаж. Августина, который использовал его в своей полемике с Пелагием³. Впрочем, сам блаж. Августин вряд ли является изобретателем этого термина. Во всяком случае, он решительно отвергал попытки приписать ему авторство в этом вопросе: «Не я выдумал первородный грех (*originale peccatum*), в который верует Вселенская Церковь искони, но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения, — новый еретик»⁴. Этим термином пользовались и последующие западные отцы⁵.

¹ 110-е (124-е) правило Карфагенского Собора 419 г. // Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 258. Поскольку правила Карфагенского собора были подтверждены постановлениями Шестого (прав. 2) и Седьмого (прав. 1) Вселенских соборов, они имеют авторитет для всей полноты Православной Церкви.

² См.: Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. М., 2005. С. 114.

³ Например, см.: Августин, блаж. Письмо 194. К римскому пресвитеру Сиксту. VIII, 34 // Августин, блаж. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 119. (Далее: Августин, блаж. Антипелагианские сочинения.)

См.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Кн. 1. Ставрополь-Губернский, 1903. С. 342.

⁴ *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium*. II. 12 // PL. Т. 44. Col. 450–451.

⁵ Например, св. Иоанн Кассиан (см.: *Ioannis Cassiani Collatio*. XIII // PL. Т. 49. Col. 909B) и свят. Лев Великий (см.: *Leonis I Magni*

Этот термин был известен и на Востоке и не вызывал там отрицательного отношения¹.

Греческие отцы для обозначения наследственного греховного состояния, как правило, употребляли библейский термин «ἀμαρτία». Данный термин достаточно точно соответствует латинскому *peccatum originale*, особенно когда это греческое слово имеет при себе уточняющие определения: «прародительский грех» (греч. ἡ τοῦ προλάτορος ἀμαρτία)², «первообразный грех» (πρωτότυπον ἀμαρτίαν)³.

В деяниях Трульского собора (правило 110) при переводе правила 110 (124) Карфагенского собора слова «от прародительского Адамова греха (ex Adam... originalis peccati)» по-гречески были переданы как «ἐκ τῆς τοῦ Ἀδὰμ... προγονικῆς ἀμαρτίας»⁴.

Грехопадение прародителей и первородный грех

В богословской литературе сам грех Адама и Евы именуется грехом первородным: «Грех наших прародителей Адама и Евы называется первородным, потому что он появился в первом роде людей и был первым грехом в человеческом мире»⁵.

Epistola 59. Ad clerum et plebem Constantinopolitanae urbis // PL. T. 54. Col. 870A).

¹ Произведения блаж. Августина, особенно обстоятельства его спора с Пелагием, были хорошо известны на Востоке. Третий Вселенский собор 431 г., осудив ересь Пелагия и Келестия (правила 1 и 4), выразил тем самым свое положительное отношение к учению блаж. Августина. Единственным восточным богословом, который отрицательно относился к этому термину и написал против него специальный полемический трактат, был известный ересиарх Феодор Мопсуэстийский. См.: *Contra defensores peccati originalis* // PG. T. 66. Col. 1005–1012.

² См.: *Ioannis Damasceni De Fide Orthodoxa*. IV. 11 // PG. T. 94. Col. 1128D–1129A; *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*. 61 // PG. T. 90. Col. 633D.

³ См.: *Basillii Magni Homilia dicta tempore fame et siccitatis* // PG. T. 31. Col. 324C.

⁴ *Discipline Générale Antique. Les canons des synods particuliers*. T. I. Pt. 2 / ed. P.-P. Joannou. Rome, 1962; *Hauke M. Handbuch der Dogmengeschichte*. Bd. II. Fasc. 3a (2. Teil): *Urstand, Falls und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik; Die griechische Theologie*. Freiburg; Basel; Wien, 2007. S. 117–119.

⁵ *Иустин (Попович), архим.* О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 39.

Ср.: «Возник... в человеке сей, так называемый, первородный грех,

Но первородный грех не полностью тождественен в Адаме и его потомках. Разность эта состоит в том, что в Адаме уклонение от закона Божия было свободное, тогда как в нас, его потомках, оно наследственно-необходимое. В Адаме это был грех личный, грех в строгом смысле слова, в нас же это не есть личный грех, грех в собственном смысле, но только греховное состояние природы, получаемое нами от родителей. Адам и Ева, свободно преступив заповедь, соделались лично виновными пред Богом, а мы лично не согрешили в Адаме, но сделались в нем и через него грешниками, получая от него греховную природу. Таким образом, под первородным грехом в самих прародителях понимается и сам грех их, и то греховное состояние природы, в которое они вошли через этот грех, а в нас — одно греховное состояние природы, с которым и в котором мы рождаемся¹. Иными словами, говоря о первородном грехе следует различать два момента: сам акт нарушения заповеди прародителями и созданное в результате этого нарушения греховное состояние естества.

Вопрос о происхождении и характере первородного греха рассматривается ап. Павлом. Он учит, что, вследствие личного греха прародителей (греч. *παράβασις, παράπτωμα*), человеческое естество переходит в греховное состояние (греч. *ἁμαρτία*), которое вместе со своими последствиями, в том числе и смертью, переходит на все потомство Адама и Евы: *Как одним человеком грех (ἁμαρτία) вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (греч. *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*) (Рим. 5:12).

В этих словах апостола одновременно утверждаются и всеобщность первородного греха, и его родовой характер. Неверно было бы понимать мысль ап. Павла в том смысле, что все люди являются грешными и смертными по причине лич-

которому подвергся и Адам, соделавший его, и все мы, от него происходящие» (Православное исповедание. С. 29. Ч. 1. Ответ на вопрос 24).

¹ См.: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 492. В целях упорядочения богословской терминологии представляется целесообразным разграничить в употреблении термины «прародительский грех», т. е. грех Адама и Евы, и «первородный грех», понимая под последним только наследственную составляющую греха прародительского. Автор далее намерен строго придерживаться указанного различия.

ных грехов, в силу того что они грешат в подражание Адаму. Сам апостол исключает возможность такого понимания, говоря, что *смерть царствовала... и над несогрешившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5:14).

Таким образом, в самом общем смысле *первородный грех* есть греховное состояние человеческой природы, в результате грехопадения уклонившейся от закона Божия и, следовательно, от предназначенных для нее Творцом целей, преемственно переходящее от прародителей на всех потомков посредством физического рождения.

Единодушно признавая существование наследственной греховности во всем человеческом роде, свв. отцы не пытались создать стройную «теорию первородного греха», в их творениях не встречаются и попытки дать точное определение этого понятия. При этом Церковь всегда верила, что в крещении человек получает частичное освобождение от наследственной греховности. Таким образом, в состоянии наследственной греховности необходимо различать два аспекта — то, от чего человек освобождается в купели крещения, и то, что сохраняется в природе человека и после духовного возрождения: «Церковь учит, что крещение изглаживает, уничтожает в нас первородный грех: это значит, что оно очищает собственно греховность нашей природы, наследованную нами от прародителей; что чрез крещение мы выходим из состояния греховного, перестаем быть естеством чадами гнева Божия... но не значит, чтобы крещение уничтожало в нас самые следствия первородного греха: удобопреклонность ко злу... болезни, смерть и другие...»¹

Тем самым в догматическом богословии термин «первородный грех» употребляется в двух значениях. Иногда, например в учении о действительности и всеобщности этого греха, данный термин используется в широком смысле как обозначающий наследственное греховное состояние в его полном объеме. Однако в собственном смысле под первородным грехом понимают тот аспект наследственной греховности, от которого человек освобождается в таинстве крещения².

¹ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493.

² См.: Там же.

Концепции первородного греха

1. На латинском Западе учение о первородном грехе было наиболее систематично изложено блаж. Августином. Говоря о наследственной греховности всех людей, блаж. Августин делал основной акцент на понятии «наследственной и личной вины» (лат. culpa, reatus)¹. Согласно Иппонскому епископу, все люди не только наследуют греховное состояние природы, но и разделяют с прародителями личную ответственность за их деяние, т. е. фактически являются соучастниками их преступления. Блаж. Августин учил, что все люди были реально заключены в Адаме как части в целом², а потому все согрешили в Адаме и, следовательно, являются лично виновными пред Богом: «Грех перешел во всех [от одного], в котором все согрешили сообща, еще до собственных грехов каких-либо отдельных людей. И потому неизвинителен всякий грешник или из-за вины своего происхождения [от Адама], или из-за увеличения [греха] по своей собственной воле...»³ По блаж. Августину, «из-за вины в грехе осуждена вся смесь [людей]»⁴. В общем греховном состоянии человека вина за грех есть именно тот элемент, от которого человек освобождается в крещении: «Церковь... утверждая, что существует первородный грех, вина в котором навлекается рождением и должна быть отпущена возрождением...»⁵

¹ Например, см.: *Августин, блаж.* Об упреке и благодати. Гл. 11, 29 // *Августин, блаж.* Антипелагианские сочинения. С. 245.

² Согласно блаж. Августину, «все мы были в нем одном, когда все мы были им одним, который впал в грех... Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти» (см.: *Августин, блаж.* О граде Божиим. Т. II. С. 306. Кн. 13. Гл. 14).

³ *Августин, блаж.* Письмо 194-е. К римскому пресвитеру Сиксту. 27 // *Августин, блаж.* Антипелагианские сочинения. С. 114.

⁴ Там же. 14 // Там же. С. 105.

Как отмечает Р. Х. Уивер, в учении блаж. Августина «человек никогда не оказывается виновным пред Богом просто в частных преступлениях, но эти самые преступления приобретают свою греховную реальность как связанные с превосходящей виной Адама» (*Уивер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров // *Августин, блаж.* Антипелагианские сочинения. С. 41).

⁵ *Августин, блаж.* О даре пребывания. Гл. 11, 27 // *Августин, блаж.* Антипелагианские сочинения. С. 407.

Учение блаж. Августина о наследовании вины Адама его потомками оказало значительное влияние на католическую амартологию (учение о грехе)¹.

Взгляды блаж. Августина были чужды богословию восточных отцов, у которых можно встретить косвенную полемику с учением о наследственной вине². Несостоятельность этого учения обусловлена недопустимым смешением в человеке природного и личного начал. Оно упускает из виду, что, заключаясь в Адаме своей природой как в возможности, его потомки не заключались в нем как самостоятельные и ответственные личности, а потому потомки Адама могут участвовать только в его природе, а не в его преступлении, бывшем его личным деянием. Допускать же личную вину там, где нет свободной личности, значит отрицать самое понятие о вине и вменяемости.

Потомки первых людей не участвовали лично в греховном деянии Адама и Евы, но, рождаясь от падших прародителей, они в рождении приняли как неминуемое наследие греховное состояние естества³.

2. Вероятно, как реакция на крайности католического учения о грехе, в современном православном богословии получило распространение мнение, согласно которому первородный грех следует понимать только как передающееся от предков к потомкам повреждение человеческой природы, выражающееся в ее тленности и смертности. Например, протопресв. Иоанн Мейендорф пишет, что «первородный грех

¹ Например, см.: Тышкевич С., свящ. Католический катехизис. Харбин, 1935. С. 46.

Впрочем, в современном католическом богословии существует тенденция к смягчению крайностей этого учения, что приводит к очевидной непоследовательности. Так, в «Катехизисе Католической церкви» 1996 г., с одной стороны, говорится, что «все люди — соучастники греха, совершенного Адамом», а с другой — утверждается, что «первородный грех не носит характера личной вины». См.: Биффи Дж. Я верую: Катехизис Католической церкви. М., 1996. С. 402, 405.

² Например, свят. Кирилл Александрийский писал: «Множество людей стало греховными не потому, что они разделяли вину Адама, — их тогда еще не было, — а потому, что они были причастны к его природе, подпавшей закону греха (νόμον... τῆς ἀμαρτίας)» (Cyrilli Alexandrini In Epistolam ad Romanos. V. 18 // PG. T. 74. Col. 789AB).

³ См.: Иустин (Попович), архим. О первородном грехе. С. 49.

есть, прежде всего, наследственная смертность, приводящая людей к совершению грехов»¹. В таком же ключе излагается учение о наследственном грехе в пособиях по догматическому богословию архим. Алипия и архим. Исаии, где утверждается, что на православном Востоке «первородный грех рассматривался, прежде всего, как порча природы, а не как грех»², и прот. Ливерия Воронова, который определяет «первородный грех как расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой»³.

Такое понимание первородного греха создает для богословия очевидные сложности. Во-первых, эта точка зрения приходит в противоречие с выраженной в Никео-Константинопольском Символе общецерковной верой в то, что крещение всех людей, в том числе и младенцев, не имеющих личных грехов, совершается тем не менее «во оставление грехов» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)⁴.

Во-вторых, при таком подходе остается непонятным, почему Священное Писание⁵ и отцы Церкви неизменно говорят о наследственной поврежденности в категориях духовно-нравственных, используют для ее обозначения термин «грех» (ἁμαρτία, peccatum)⁶, тем самым усматривая в ней духовно-

¹ Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 319.

Ср.: Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 186.

² Алипий, архим.; Исаия, архим. Догматическое богословие. С. 251.

³ Воронов Л., прот. Догматическое богословие. М., 1994. С. 31.

⁴ По словам Оригена, свидетельство которого в данном случае можно рассматривать как голос древнего (не латинского!) Предания, «всякая душа, рождающаяся во плоти, заражена скверною греха», а потому «крещение преподается и младенцам... во отпущение грехов... Если бы ничего не было в младенцах такого, что бы требовало отпущения и прощения, то благодать крещения казалась бы для них излишнею» (*Origenis Homiliae in Leviticum. VIII. 3 // PG. T. 12. Col. 496AB. Рус. пер. см.: Ориген. О крещении младенцев // Прибавления к изданию творений святых отцов. М., 1857. Ч. 16. С. 106*).

Ср.: Иринеи Лионский, *сщмч.* Против ересей. С. 479. Кн. V. Гл. 15, 3.

⁵ Ап. Павел, несомненно, различает понятия наследственного греха и смерти и устанавливает между ними причинно-следственную связь: *смерть входит в мир через грех* (διὰ τῆς ἁμαρτίας) (Рим. 5:2).

⁶ Греческое ἁμαρτία и латинское peccatum могут обозначать и личный грех.

негативный смысл. Ведь само по себе повреждение природы, понимаемое как привнесение в нее деструктивных изменений, не является реальностью, подлежащей нравственной оценке. Например, человек, больной телесно или даже душевно, в силу этого обстоятельства никак не может быть назван грешником. Священное Писание, однако, ясно свидетельствует, что в результате греха Адама все люди не только являются носителями поврежденного естества, но *сделались... грешными* (Рим. 5:19) и вследствие этого стали *по природе чадами гнева* Божия (Еф. 2:3).

Свв. отцы также говорили не только о поврежденности человеческой природы после падения, но и о ее недолжном духовном состоянии. Так, свят. Григорий Богослов говорит о «нечистоте» и «скверне», привнесенной падением¹, а преп. Макарий Великий — о «сокровенной скверне», оскверняющей душу и тело². Таким образом, наследственную греховность следует понимать не только как расстройство человеческой природы, но и особое духовное состояние, подлежащее нравственной оценке.

3. Из размышлений многих отцов Церкви и других древних христианских авторов о первородном грехе, несмотря на отсутствие единообразной терминологии и различия в деталях, тем не менее можно заключить, что наследственная греховность, согласно их пониманию, не сводится только к поврежденности человеческой природы, ее тленности, смертности и удобопреклонности ко злу.

Можно привести множество свидетельств того, что древние христианские писатели усматривали тесную связь между наследственным греховным состоянием человека и воздействием на него врага спасения.

Так, согласно Тертуллиану, «первоначальная порча» есть как бы «другая природа» (*alia natura*), которая не сотворена Богом, но внушена диаволом³. В приписываемой свят. Афанасию Александрийскому книге «Против Аполлинария» го-

¹ См.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 40, на святое Крещение // Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. С. 547.

² См.: *Макарий Египетский, преп.* Слово 4, о терпении и рассудительности. 9 // Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. С. 408.

³ См.: *Tertulliani De anima.* 16 // PL. Т. 2. Col. 673C–674A. Рус. пер. см.: *Тертуллиан. О душе.* СПб., 2008. С. 65–67. Гл. 16.

ворится, что «диавол произвел грех (ἁμαρτία), всеяв его в... естество человека»¹. Преп. Макарий Египетский говорил, что «лукавый князь облек грехом душу, все существо ее, и всю осквернил, всю пленил в царство свое...»². Согласно преп. Симеону Новому Богослову, «из-за Адама, приявшего действие лукавого диавола... и мы, как чада его, подлежим действию и властному господству диавола и бываем рабами ему»³.

В качестве близкого по значению к термину «грех» (ἁμαρτία) свв. отцы использовали выражение «закон греха» (νόμος ἁμαρτίας). В книге «Против Аполлинария» говорится, что «диавол в естестве человеческом постановил греховный закон (νόμον ἁμαρτίας)»⁴. Свят. Кирилл Александрийский считал, что после падения человеческая природа «подпала закону греха»⁵. Близкое к этому понимание имело место и у преп. Иоанна Дамаскина, который различал между «законом во удех плоти нашей», т. е. страстностью и немощью падшей природы, и «законом греха», носителем которого является диавол. Последний, используя немощь страстной падшей природы, внушает человеку свой закон, «обольщает... и убеждает сделаться рабом греху»⁶, иными словами, формирует в человеке противный закону Божию строй душевной и телесной жизни, по причине которого человек оказывается во власти лукавого (ср.: Рим. 7, 19:21, 23).

Для уяснения того, что понимали в древности под перво-родным грехом, целесообразно рассмотреть содержание молитв чинопоследования таинства крещения, поскольку Православная Церковь верует, что «крещение есть омытие, ис-

¹ Libri de Incarnatione Domini Jesu Christi, contra Apollinarium. II. 6 // PG. T. 26. Col. 1141A. Рус. пер.: *Афанасий Великий, свят.* Против Аполлинария. Кн. II, 6 // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 346.

² *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. С. 14. Беседа 2, 1.

³ Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 66. 4 // Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 2. С. 151–152.

⁴ Athanasii Alexandrini Libri de Incarnatione Domini Jesu Christi, contra Apollinarium. II. 6 // PG. T. 26. Col. 1141A. Рус. пер.: *Афанасий Великий, свят.* Против Аполлинария книга вторая. О спасительном пришествии Христовом // Афанасий Великий, свят. Творения. Т. III. С. 346.

⁵ Cyrilli Alexandrini In Epistolam ad Romanos. V, 18 // PG. T. 74. 789AB.

⁶ *Иоанн Дамаскин, преп.* ТИПВ. С. 325. Кн. 4. Гл. 22.

требление первородного греха»¹. Из молитвословий таинства хорошо видно, что если с положительной стороны крещение представляет собой духовное возрождение человека через его соединение со Христом, то со стороны отрицательной крещение есть, прежде всего, избавление крещаемого от порабощенности диаволом.

В истинности этого мнения убеждают и свидетельства свв. отцов, многие из которых, рассуждая о сущности происходящего с человеком в таинстве крещения изменения, говорят об освобождении крещаемого как от греха (ἁμαρτία), так и от сатаны. Например, блаж. Диадок Фотикийский учит, что во время совершения крещения «Дух Святой вселяется в нас, а грех изгоняется Им...»² и в то же время «сатана... святым крещением извергается из души»³. Согласно преп. Симеону Новому Богослову, «в божественном крещении мы... освобождаемся от прародительской клятвы»⁴, и при этом «крещение... дарует нам свободу от тиранства диавола»⁵. Свят. Игнатий (Брянчанинов), говоря, что «при крещении человеку прощается первородный грех»⁶, уточняет смысл этой фразы: «При крещении сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, изгоняется из человека...»⁷

Свят. Феофан Затворник также полагал, что «человек до крещения носит в себе яд греха, со всею тяготою его последствий. Он... подчинен влиянию сатаны, который действует в нем властно... Крещение избавляет нас от всех этих зол... Он (человек) изымается из-под владычества сатаны, который теперь теряет власть над ним и силу самовольно действовать в нем»⁸. Аналогичным образом понимает происходящее в крещении изменение отношений между человеком и диаволом

¹ Православное исповедание. С. 76. Ч. 1. Ответ на вопрос 102.

² *Диадок Фотикийский, блаж.* Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 3. С. 52.

³ Там же. С. 53.

⁴ *Симеон Новый Богослов, преп.* Деятельные и богословские главы. 83 // Симеон Новый Богослов, преп. Творения. Т. 2. С. 533.

⁵ Там же. С. 547. Гл. 121.

⁶ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты. Т. 2. С. 376.

⁷ Там же. С. 377.

⁸ *Феофан (Говоров), свят.* Путь ко спасению. М., 1899. С. 18–19. Ч. 3. Отд. I.

свят. Григорий Палама: «Хотя через божественное крещение Господь нас и возродил... 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... переносся... страдания и закаляясь в нападениях врага, — уготовал себя в сем веке к вмещению нетления и... будущих благ...»¹

Обобщая сказанное свв. отцами по рассматриваемой проблеме, можно предположить, что по крайней мере многие из них под первородным грехом в узком смысле слова понимали аспект наследственного греховного состояния, связанный с порабощенностью человека дьяволом. После отпадения человека от Бога образуется оскверняющий человека синергизм дьявольской и человеческой воли, в результате человек попадает в рабство к лукавому. В таинстве крещения этот противоестественный союз разрушается для заключения нового спасительного союза со Христом.

Такое понимание первородного греха разделяют и многие православные богословы XIX—XX вв. Например, архим. Иустин (Попович) писал: «Первородный грех означает отвержение человеком определенной Богом цели жизни — уподобление Богу... и замену этого уподоблением дьяволу»². «Таким образом, грех, — продолжает архим. Иустин, — стал творческим началом в их (*т. е. в человеческом. — О. Д.*) естестве, противоестественным и богоборческим... и дьяволоцентричным»³. С момента грехопадения прародителей «в каждом потомке Адама через зараженность грехом действует отец греха — дьявол»⁴.

¹ *Григорий Палама, свят.* Беседа 16 // Григорий Палама, свят. Беседы (омилии). Ч. 1. С. 169–170.

² *Иустин (Попович), архим.* О первородном грехе. С. 35.

³ Там же. С. 39.

⁴ *Иустин (Попович), архим.* О первородном грехе. С. 43.

Близкое к этому понимание первородного греха встречается, например, у В. Велтистова (см.: *Велтистов В.* Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование. СПб., 1885. С. 302–303) и В. Н. Лосского (см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. С. 100–102).

1.4. Вменение первородного греха

Несмотря на то что первородный грех не является грехом личным, он не может быть признан некой нравственно-нейтральной реальностью. Как союз с дьяволом, это состояние глубоко противно Божественному замыслу о человеке и поэтому не может быть предметом Божественного благоволения, ибо для Бога совершенно невозможно, не отрицаясь Самого Себя, признать за злом право на существование в мире.

Тем самым все потомки Адама, как носители падшей природы, являются *чадами гнева* Божия по естеству (Еф. 2:3) и подлежат осуждению. Поэтому вместе с первородным грехом (ἁμαρτία) на всех потомков Адама переходит также и осуждение (κατάκρισις) (см.: Рим. 5:18)¹. Осуждение находит свое выражение в том, что все люди, как потомки Адама и Евы,

а) подлежат закону тления и смерти;

б) не могут войти в Царствие Небесное (см.: Ин. 3:5), как носители греховного, т. е. противного Божественным установлениям, состояния природы.

Тем самым по своим результатам первородный грех фактически приравливается к преступлению закона Божия. Подверженность каждого из потомков Адама этому наказанию называется вменением первородного греха.

¹ Таким образом, тление и смерть в падшем естестве могут рассматриваться с двух точек зрения. С одной стороны, тление и смерть являются непосредственными следствиями первородного греха, а с другой — носят характер предустановленного Богом наказания за грех.