**Часть II**

**Природа человека**

Глава третья

Общие понятия о человеке

3.1. Человек или животное

В святоотеческом богословии можно встретить различные именования биологической природы человека: плоть, материя, телесность и даже животное. Человека в целом называть животным совсем не свойственно для православного богословия. Но вот его «животную» природу, то, что схоже у человека с животным, иногда называли так. Это более свойственно тем отцам, кто испытал на себе влияние греческой философии. В библейской антропологии мы этого не встретим. В Библии, правда, встречается нравственное обличение человека в грехе, который унижает человека, уподобляя его животным. Но эти метафорические сравнения носят явный морально-обличительный характер.

Иов. 18, 3: Зачем считаться нам за животных и быть униженными в собственных глазах ваших?

Пс. 48, 13: Но человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают.

Еккл. 3, 19: …участь сынов человеческих и участь животных — участь одна...

2 Петр 2, 12: …как бессловесные животные…

Иуд. 1, 10: …как бессловесные животные…

Встречается и другое сравнение — скот — как обличение человека грешного:

Пс. 72, 22: ...как скот был я пред Тобою.

Еккл. 3, 19: ...и нет у человека преимущества перед скотом; потому что все - суета!

Эти свидетельства Библии показывают, что человек может уподобляться животным. Это его поведение, его выбор, но не его природа. И вообще Библии не свойственно циничное унижение человека. Скорее можно встретить гневное обличение, переходящее в поношение, поругание человека, чем холодное презрение. Но обличение только за поведение, за грех, за жизнь, а не по природе.

Вслед за греческой философией некоторые отцы и учители Церкви тоже пытались дать определение человека через сравнение его с животным.

**«Что есть человек, если не из души и тела состоящее разумное животное?**»1 

Так говорится в сочинении, которое приписывали мученику Иустину Философу. Так же примерно пишет и Климент Александрийский, определяющий человека как

**«…животное смертное, земное, сухопутное, словесное…».**2

Так же — «словесное животное» — говорили Ориген3 , Псевдо-Афанасий4  и свят. Иоанн Златоуст5 . И это несмотря на то высокое понимание человека как образа Божия, о котором чуть позже (см. 3.2 Достоинство человека). В термине «животное» слышится не просто цинизм, а еще и свойственное тому времени понимание биологической природы человека. По-видимому, именно биологическая составляющая природы человека казалась древним (да и сейчас многим представляется) однородной с животным миром. Это представление легло в фундамент материалистической и эволюционной теории происхождения человека.

Действительно, если биохимические и физиологические процессы в организмах животных и человека одинаковы, то почему не предположить, что человек родом из животного царства. Значительная часть современного научного мира так и считает, не признавая того фундаментального факта, что многие функции, процессы и биохимические составляющие у человека строго специфичны и у животных либо отсутствуют полностью, либо частично, либо выполняют иные функции.

Можно предвидеть многие возражения по этому поводу. Ведь многие вещества в организме человека аналогичны таким же в организме животных: таковы гормоны, витамины, ферменты и т.д. Очевидно, что общего между плотью человека и животных очень много. Но если даже все вещества (а на самом деле далеко не все) в человеке идентичны были бы соответствующим веществам у животных, то и тогда мы не должны были бы, без особой на то охоты, делать вывод, что человек — животное. Нет, человек похож свой плотью на животную плоть, но плоть, которая у животного есть одновременно и его бытие, у человека только условие жизни. Вот как об этом говорит апостол Павел: (1 Кор. 15, 39) *Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц*.

Если человек в поведении своем походит на животных, то это происходит у него произвольно, «по-человечьи». Человек п р о и з в о л ь н о только может стать подобным животному, да и то очень неумело. Это заметили и древние. Святитель Григорий Нисский пишет:

**«Ведь человек обнажен от природных покрытий, какой-то безоружный и бедный, нуждающийся во всем, что требуется для под­держания жизни. Кажется, что он достоин скорее сожале­ния, чем ублажения. Не вооружен заслоном рогов, не име­ет от природы ни острых когтей, ни копыт, ни зубов и никакого жала со смертоносным ядом — то есть того, чем обладают многие животные для защиты от нападающих. Нет у него на теле волосяного покрова, хотя подобало бы предназначенному начальствовать над другими быть по природе огражденным своим собственным оружием, что­бы для своей безопасности не нуждаться в помощи других. А так выходит, что лев, вепрь, тигр, леопард и другие им подобные от природы имеют силу, достаточную для своего спасения. Всем всегда что-либо от рождения дает природа для их спасения: быку рога, зайцу проворство, серне скачок и зоркость глаза, одному животному величину, дру­гим хобот, птице крылья, пчеле жало. Из всех один только человек медлительнее быстроногих, ниже великорослых и беззащитнее тех, чья безопасность — в прирожденном оружии»**6**.**

И это не единственный пример того, что человек по-животному гораздо слабее и неприспособленнее. Особенно младенцы: они не имеют никаких инстинктов самосохранения. Тогда как новорожденные животные поражают наблюдателя множеством приспособлений и навыков присущих их природе, т.е. инстинктов. Примеры можно множить, но суть одна — человек по природе не животное, и его биология отлична от животного мира в целом. Более того, для верного антропологического анализа нам требуется особая «человеческая» биология, на иных принципах построенная дисциплина.

Можно сказать, что «животная часть» человека устроена не так, как у животных, но уникально, по-человечьи. Таким образом, называть человека животным, мягко говоря, не совсем верно.

Если человек, впервые задумавшись о самом себе как о человеке, т.е. поставив философский вопрос «Что я такое», попытается познать самого себя, углубившись в собственный опыт, то скорее всего он выведет ложные понятия о себе. И потому честные исследователи, стараясь обойти такую опасность, впадали в другую крайность — представли человека как объект, обходя собственный опыт стороной. И субъективизм, и объективизм оказались одинаково кризисными, и не привели антропологию к подлинному пониманию человека. В одном подходе человек превращался в идола, в другом — в животное или машину. Между тем человек — величайшее существо во всем космосе сотворенных существ. Интуитивно это понимают все философии, и все религии, а прийти к этому оказалось непросто. Поэтому выход надо искать в другом подходе.

Православная антропология исходит из того, что величие и красота человека в его подобии Богу. Человек есть образ Бога. Из этого библейского положения вытекают как величие и достоинство, так и основные антропологические «измерения» человека.

В целом в антропологии человек предстает как бы в двух основных планах рассмотрения. Пока мы говорим только о двух методологических подходах к проблеме человека. Первый подход — сущностный, второй можно назвать, с одной стороны, функциональным, а с другой духовно-психологическим. О сущностном подходе мы будем говорить во вторую очередь, поскольку он в основном и будет интересовать нас в дальнейшем. Сущностный подход — это представление о составе человека. Состав — это дух, душа, тело, плоть и т.д.

Что касается духовного или функционально-духовного, т.е. психологического и духовного подхода, то речь пойдет как раз о тех уровнях бытия, которые так или иначе связаны с сущностными уровнями. Это скорее некие бытийственные (экзистенциальные) понятия, которые могут пониматься и описываться в терминах состояний, действий, функций, или благодати, преображения, богооставленности, страсти, добродетели.

3.2. Достоинство человека

Иногда Церковь обвиняют в том, что она видит в человеке раба. Такое обвинение выдвигает в основном позитивистская наука. Это некое общественно-политическое морализаторство. Иногда церковь обвиняют в спиритуализме, в том, что она видит в человеке только духовную сущность, говорит только о его нравственно-этическом облике. Существует иная крайность, когда человека представляют как некое натуральное существо, греховное, грязное, плотское, безобразное, с низостью которого нужно бороться, и основная драма жизни - это борьба с плотью, грехом и всякой мерзостью.

Проанализировать все взгляды на православие, на христианство в целом у нас нет возможности. Однако надо сказать сразу, что эта критика скользит по поверхности. Существо дела много сложнее. Попытаемся оттенить хотя бы те стороны православной антропологии, в которых выражена по-настоящему православная позиция.

Вот несколько свидетельств. Первое из Священного Писания:

1 Петр 2.9: Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой…

Так апостол Петр обращается к христианам, преодолевая языческое пренебрежение человеком. Едва ли мы найдем более высокое определение человека, чем это. То же говорит и преподобный Макарий Египетский:

**«Познай же свое благородство, а именно, что призван ты в царское достоинство, что ты — род избран, священен и язык свят»** 7 **.**

Уже этого достаточно, чтобы показать, сколь высоко христианство ставит человека. В последующем мы сможем эти примеры умножить.

**«Если вы хотите узнать, что такое человек… воззрите к престолу Божию, и вы увидите там сидящего одесную Бога, одесную Славы ЧЕЛОВЕКА** [выделено мной. — А.Л.] **Иисуса Христа… только так мы можем познать, как велик человек, если только станет свободным…»** 8**.**

Так пишет митрополит Антоний Сурожский. А вот широко известное восклицание Филона Александрийского:

**«Человек есть великолепный отпечаток великолепного образа, изваянного по образу идеального Первообраза»** 9**.**

Можно ли после этого говорить, что христианство низко ставит человека? Следует быть только добросовестным, чтобы понять подлинное православное учение о человеке.

Добавим три положения, обсуждать которые в дальнейшем нам будет негде. Их мы высказываем пока без доказательства, как декларацию.

· Человек появляется в мире с грандиозной и всеобъемлющей задачей, выполнение которой и есть смысл его жизни, как всецело человеческой, так и личноиндивидуальной.

· Православие возводит человека к такому достоинству и чести, выше которого едва ли что может быть — «сыны Божии» и «боги» (учение об обожении).

· Человек представляет собой целостную сущность, в реальности жизни никак не разделимую. Поэтому членение его сущности на составные части есть только методологический прием.

Теперь обратимся к тому, какое представление о человеческой жизни, о человеческом бытии существует в православной антропологии. В основном нас будет интересовать именно православный подход, хотя по ходу дела мы сможем сравнить его с другими точками зрения.

3.2.1. Смысл творения

Под смыслом творения понимаются цели, задачи, стратегия человеческой жизни и общая эсхатологическая перспектива. Смысл творения православие безусловно рассматривает только в Боге и с Богом. Вне жизни с Богом перспективы у человека не может быть. Поэтому и смысл творения — это смысл божественный, вложенный в человека Богом. Этот смысл не раскрывается в реальной жизни человека, и даже в человеческой реальности он не лежит на поверхности. Этот смысл в значительной степени таинственен и должен быть раскрыт самим человеком. Отчасти он раскрывается в самом творении, отчасти в реальной жизни человека, но главным образом раскрывается в его религиозной жизни и в эсхатологической перспективе.

С православной точки зрения смысл творения лежит вне земной жизни человека. Смысл жизни также лежит вне жизни, и это главная религиозная установка. Потому что если мы будем искать смысл жизни внутри жизни, то должны будем искать его в неких земных ценностях, пусть даже духовных, интеллектуальных, и никогда не сможем принципиально изменить постановку этого вопроса. Если же мы говорим, что смысл жизни и творения человека лежит в Боге и вне человека, тогда нам открываются перспективы, которые действительно помогут понять и выстроить всю жизнь человека.

О смысле творения сказано очень много. У святых отцов мы можем найти массу самых разнообразных определений. Подробнее мы будем говорить об этих определениях в теме образа Божьего и подобия. Вот лишь одно из них, которое, на наш взгляд, наиболее высвечивает православную точку зрения. Оно принадлежит Клименту Александрийскому:

**«Творение без человека не могло быть совершенным: потому что тогда оно не могло бы дойти до мысли о своем Творце. Без людей Бог не создал бы и тех вещей, которые Он сотворил ради людей»** 10**.**

Здесь есть определенная задача: прежде всего раскрыть во всем божественном творении некую цель.

Всё творение до человека — всей твари, всего космоса — предназначалось для человека. Бог создал все это для людей, говорит Климент Александрийский, без человека это не имеет смысла. Почему?Мы поймем это, когда будем говорить о замысле, о первозданном человеке и об образе Божием в человеке.

Итак, весь космос создается для человека, и человек создается для этого космоса как некое необходимое звено — творческое, преобразовательное. Человек вводится в космос как царь, владыка, творец, художник. Бог свое творение, свое творчество заканчивает, человек свое творчество начинает — эта мысль принадлежит Б.П. Вышеславцеву. В смысле творения есть некая задача, некая тайна. Человек должен реализовать нечто в космосе, но это творение, безусловно, высшее во всем творении божественном. Среди всей твари человек занимает высшее положение. Во-первых, высшее по своему онтологическому уровню, во-вторых, потому что он владыка и тварь. Весь космос отдается ему во владычество, он — царь, он вводится последним, как владыка вводится в свои уже созданные владения.

3.2.2. Образ Божий

Человек создан по образу Божию. Эта связь между Богом и человеком есть не просто некоторое онтологическое положение. Это стержень, на котором выстраивается вся антропология. Мы создаем некую мысленную реальность о Первообразе через человека и, с другой стороны, видим реального человека через Боговоплощение 11. Боговедение открывает человека, человековедение открывает нам некоторую мысленную реальность о божестве. Это взаимные процессы, и антропологию интересует то и другое.

Но образ Божий — это, конечно, конкретный библейский текст:

Быт. 1,26: И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему….

Вот основная библейская посылка, посылка богооткровенная, которая предваряет даже творение человека. Вчитайтесь в слова преподобного Макария Великого:

**«…Человек есть... умная сущность, бессмертная душа, есть красота досточестная более всех созданий, образ и подобие Божие»** 12**.**

Это Божественный замысел: в человеке изначально есть образ не только как сущность, но и как задача, путь, т.е. промысел.

«Формула» Филона Александрийского:

**«Человек есть великолепный отпечаток великолепного образа, изваянного по образу идеального Первообраза»,** стала крылатой для антропологии (см. стр. 44).

О раскрытии понятия «образ» мы еще будем говорить подробнее, но сейчас для нас важно, что величие православного взгляда на человека — это его онтологическая связь с Богом. Поэтому ни о каком естестве человеческом, ни о каком уровне бытия человеческого никогда нельзя сказать, что оно внебожественно. Образ раскрывается в целостном человеке, а не только в какой-то одной его части.

3.2.3. Спасение человека

Мы говорим о человеке в целом, что он божествен не только по своему образу и подобию, т.е. по своему творению, но и по своей спасенной жизни, т.е. перспектива человека — перспектива спасения, обожествления, воипостазирования, как говорят преподобные Максим Исповедник и Анастасий Синаит. Это перспектива сугубо христианская. Человек во Христе возвращается к Богу, т.е. спасается. Спасение приходит через Богочеловека Христа, и потому тот, кто этого возжелал, есть «Христова тварь» (творение). Вот как об этом говорит Григорий Богослов:

**«Если будешь низко думать о себе, то напомню тебе, что ты — Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе и небесный, и земной, приснопамятное творение. Ты — СОЗДАННЫЙ БОГ** (выделено мной. — А.Л.)**, через Христовы страдания идущий в нетленную славу»**13**.**

Здесь раскрывается прежде всего взгляд на человека уже с точки зрения Боговоплощения, а не первого библейского положения: «Ты — образ Божий».

Святитель Григорий Богослов сразу перекидывает мостик уже в новозаветное понимание: «Ты — Христова тварь … Христова … часть». то есть человек не только по созданию своему божествен, он божествен потому, что Бог воплотился в нем и взял его к Себе и в Себя.

Гал. 2,20: Уже не я живу, но живет во мне Христос,

— говорит апостол Павел, и в человеке эта перспектива — христианская по сути.

И это — лейтмотив всего православного отношения к человеку. «Ты — род избран, ты — царское достоинство». Поэтому любое представление о человеке, как о какой-то низменной твари, грязи, мерзости — неправославное представление.

Преподобный Макарий Египетский указывает, что человек досточестнее всех других созданий (мы еще вернемся к этому образу о досточестности). Преподобный Максим Исповедник особенно говорит о том, что человек превыше ангелов. Хотя в чем-то ангелы выше человека, тем не менее в первозданном своем существе человек выше ангелов. Хотя бы по той простой причине, что Бог избрал воплотиться не в ангельской сущности, а в человеческой.

Эта мысль проста и ясна и в то же время чрезвычайно важна. Человеческое естество принципиально выше ангельского. В любом человеке есть это подлинное, в каждом есть образ Божий. Самое главное: человек — то, в чем должен был воплотиться и воплотился Сын Божий. Именно Боговоплощение и возводит человека на ту ступень, которая не доступна никаким другим тварям.

3.3. Состав природы человека

Состав человека — это тот школьный антропологический вопрос, с которым мы столкнемся в любом святоотеческом произведении и во всем библейском материале о сущности человека. Что есть человек? Каков его состав? Существуют самые разнообразные термины. Сначала мы рассмотрим их в целом, а в дальнейшем будем разбирать, что каждый из них означает и как с ним работать.

3.3.1. Иерархичность бытия человека

Существует представление, что человеческую жизнь можно описать на некоторых онтологических уровнях. В антропологи есть несколько схем.

3.3.1.1. Двухчастные схемы

Существуют материальный уровень, физический уровень (например, тело или плоть) и уровень духовный. В бытии человека можно выделить уровень чувственный, уровень интеллектуальный, духовный, наконец, уровень умный, а в то же время — уровень телесный, материальный. Примеров такому взгляду несколько:

**«Человек — сложное создание; составленный из души и тела, он, сообразно существу этих составляющих, не един по природе... Вот что такое человек: разумная душа, нуждающаяся в теле, которое соединено с нею как вспомогательное орудие»**14**,**

(Памфил Иерусалимский)

**«Человек [**есть**] разум, соединенный с полезной [**ему**] и приличествующей плотью»**15**.**

(Святитель Василий Великий)

**«Человеком... называется он по естеству: ни душа без тела, ни, напротив, тело без души, но то, что из соединения тела и души, сложенное в один образ»**16**.**

(Священномученик Мефодий Патарский)

3.3.1.2. Трехчастные схемы

Трехчастная схема восходит прежде всего к апостолу Павлу:

1 Сол. 5.23: ...дух, душа и тело.

Трехчастное учение наиболее общее в православной антропологии. Им пользуются наибольшее число отцов и учителей Церкви.

Понятно, что телесный уровень тот же самый — тело, материя; душевный уровень — это уровень тварных духовных сущностей, к которым может быть отнесены ангельская природа и природа человеческой души. Духовная сущность — это некий духовный мир, в котором обитают души и ангелы. Но они там не одни, там есть энергия божественная, нетварная энергия, есть нетварные духи, а есть и тварные сущности — ангелы и бесы. Человек проявляет себя во всех этих уровнях, он со всеми этими уровнями связан онтологически и не может быть лишен ни одного из них, не может жить только в одном из этих уровней. Значит, в этих трех уровнях можно рассматривать человека.

**«Совершенный человек состоит из тела, души и духа»**17 **.**

(СвященномученикИриней Лионский)

**«Человек состоит из тела, души и духа»**18 **.**

(Ориген)

**«Из трех [**частей**] человек... духа, души и тела»**19.

(Святитель Григорий Нисский)

**«…ибо человек из сих трех имеет устроение; и свидетель [**тому**] Павел, призывающий на ефесян... благодать тела, души и духа»**20.

(Прокопий Газский)

3.3.1.3. Схема Максима Исповедника

Есть несколько других схем состава человека, еще более детальных. Например, схема, которую выделяет у Максима Исповедника С.Л. Епифанович21 . Она состоит из четырех уровней, и каждому уровню соответствует определенная человеческая сущность, а именно: тело, чувства, душа и ум. Каждой из этих составляющих человека отвечает соответствующая реальность. Уму соответствует реальность несозданная, т.е. нетварная. Ум — это око души, которое может общаться с нетварными энергиями, с несозданным, т.е. то, что принадлежит одному Богу. Душа — это мысленное, то, что можно было бы назвать в нашем современном представлении интеллектом. И, наконец, чувственное бытие.

Для Максима Исповедника чувственное бытие — это не только человеческая чувственность, но и, как он говорит, логосы вещей, логосы тварного мира или чувственный мир. Чувственный мир для него — более широкое понятие, чем чувства человека. На этом построена и его гносеология. Человек черпает эти логосы из чувственного мира через свои чувства и тем самым постигает этот мир, но чувственный мир для Максима Исповедника есть нечто более широкое.

3.3.1.4. Схема Михаила Пселла

В православии существует схема более интересная и подробная. Она принадлежит византийскому монаху Михаилу Пселлу. Вот эти уровни:

**«Ум сродствен Богу** (так же, как и у Максима Исповедника. — А.Л.)**, уму сродна логическая душа, логической душе сродна неразумная душа, неразумной душе — природа, природе — тело, а телу — материя»**22. 

Сродство, по Михаилу Пселлу, — это некая связь между двумя сущностями, но связь не только установленная актуально. Это некая потенциальная связь, которая заложена в творении. Очевидно сходство с моделью иерархии бытия преподобного Максима. Для нас эта схема будет очень важна, по ней действительно можно просматривать уровни сугубо человеческого бытия, она помогает многое увидеть.

3.3.1.5. Схема Б.П. Вышеславцева

Наконец, есть схема семиступенчатая, которую выделяет Б.П. Вышеславцев. В ней нельзя увидеть библейскую или святоотеческую традицию, но в той или иной степени это попытка православного мыслителя представить иерархию бытия с научных и библейских позиций, которая, на наш взгляд, очень интересна и полезна. Б.П. Вышеславцев начинает свои ступени снизу вверх23 . В «Этике преображенного эроса» он пишет:

**«В существе человека мы находим семь онтологических ступеней (ступеней бытия).**

**1) Он есть физико-химическая энергия.**

**2) Он есть энергия «живая», «биос», живая клетка.**

**3) Он есть психическая энергия, … коллективно-бессознательное...**

**4) Он есть лично-бессознательное.**

**5) Он есть сознание, сознательная душа <...>**

**6) Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность,...**

**7) Духовное сознание, сознательное «Я», мыслящее «Я»**24 **.**

По Б.П. Вышеславцеву, самость — это, вероятно, то же, что мы называем духовной личностью или образом Божьим, что весьма отличается от православной традиции. В православной антропологии термин «самость» понимается прямо противоположным образом: не как высшая, а как падшая ступень. Самость есть изолированность от Бога, а Вышеславцев понимал «самость» как Божественное «я». Он так и пишет: «Самость или Божественное «я» 25. В этом он расходится с православной традицией в терминологическом понимании, конечно, он близок к этому, так что его можно отнести к православному пониманию. Важны третья, четвертая, пятая ступени. Это суть психологические характеристики, этого нет у древних православных авторов, и называется оно — силы души.

По сравнению с восточной мистикой психология — наука достаточно молодая, она появилась в Новое время. Термины могут оставаться теми же, но содержание их меняется. Сейчас под психикой мы подразумеваем сознание, личность, коллективное, бессознательное. У древних авторов личность никогда не понималась индивидуально психологически. Об этом очень хорошо сказал историк богословской мысли В.В. Болотов:

**«...Личное самосознание в психологии той эпохи не стояло таким существенным определителем самостоятельности духовного бытия; что в «ипостаси» на первом плане стоит момент «бытия» само по себе «бытие для себя», а не признак самосознания»**26 **.**

Для современного (XIX – XX вв.) православного сознания личность — это нечто онтологически божественное. Если же личность рассматривается в научном, психологическом смысле, то это некая предельная индивидуальность «Я», не сводимая ни к чему общему или коллективному.

В этом смысле древний антропологический взгляд очень расходится с современным. Но в дальнейшем мы увидим, что божественность личности можно обосновать, только восходя к православной традиции. Ибо в традиции внерелигиозной, светской «Я» исчезает, мы не находим ему никакой опоры. Все личностные по своему содержанию понятия пустеют вследствие выхолащивания личного опыта или, наоборот, отрицания объективности, самобытности человека. Существует только мое сознание, мое «Я», а весь мир не существует. Этика исчезает, потому что если человек есть свое содержание в самом себе и ни на что опереться не может, то для него нет никакой онтологической почвы. Православная традиция позволяет нам построить ту самую психологию личности, без которой современный человек не может жить. Поэтому уже в самое последнее время попытки религиозного осмысления этого уровня бытия очевидны почти во всех школах психологи.

Разным уровням бытия ученые-антропологи определяли соответствующие сущностные ступени в человеке. В современной антропологии мы не можем остановиться на какой-то одной схеме. Все это есть не более как схема мышления, методологически в той или иной степени обоснованная. Но каждая из этих схем для нас чем-то полезна. На разных уровнях рассмотрения можно пользоваться разными схемами. Настоящая же антропологическая схема человеческого бытия должна быть более сложной и подробной. Но это только схема нашего учебного или научного мышления. Говорить о реальности человека мы будем совершенно иначе, без этих схем.

3.3.2. Сущностный состав природы человека

3.3.2.1. Душа и тело

Самый простой взгляд на человека — и библейский, и святоотеческий — заключается в том, что человек состоит из двух частей — тела и души. Это двусоставное представление встречается очень часто. Говоря о человеке в самых общих словах, не вдаваясь в конкретные проблемы, почти все святые отцы утверждали, что человек состоит из двух частей. При более серьезном рассмотрении человека и у них определяли массу разных частей (см.далее). Сама по себе двусоставность сложна, потому и выражалась самыми разными терминами — плоть, тело, природа, ум, душа, дух и т.д.

**«Бог своими руками творит человека из видимой и невидимой природы… тело образовав из земли, душу же …посредством вдуновения»**27 **.**

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

**«...Двойствен человек, из души и тела составленный»**28 **.**

(Святитель Кирилл Иерусалимский)

3.3.2.2. Ум и плоть

Иной взгляд — ум и плоть. Например, Григорий Богослов пишет:

**«Таинственно Бог и неизъяснимо связал персть с умом»**29**.**

Можно сказать, что тело в данном случае названо плотью, а душа умом.

3.3.2.3. Душа и плоть

Душа и плоть, может быть, персть и ум, или дух, иногда у святых отцов видимое тождество: ум и дух — одно и то же, а иногда различные вещи.

**«Наша жизнь есть нечто двоякое: одна, что свойственна плоти — скоропреходящая, другая, сродная душе, не приемлет границ »**30**.**

(Святитель Василий Великий)

3.3.2.4. Дух, душа и тело

Тримерия, трехчастность — самый широко распространенный взгляд на человека, который был усвоен от апостола Павла и восходит к его антропологии,

1 Сол 5.23: Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока….

Это самый его известный стих, на который опирается вся православная традиция антропологии трехчастности. Итак, дух, душа и тело.

Эта трехчастная традиция очень широко представлена в святоотеческом мышлении.

**«совершенный человек состоит из плоти, души и духа»** 31**.**

(Священномученик Ириней Лионский)

Когда о человеке говорится более конкретно и внимательно, то, безусловно, говорится об этой трехчастности: дух, душа и тело. Хотя, как мы видели (см. схемы преподобного Максима), что у преподобного Максима Исповедника деление более дробное: уже среднюю часть, душу, он разделяет на две — чувственная душа и логическая душа.

У А. Позова, любителя всяких схем и делений, все это представляет девятичастную схему: и дух, и душа, и тело состоят из трех ступеней. Для него принцип троичности был возведен в некий алгоритм, при котором он рассматривает все элементы человеческого состава. Даже дух у него имеет трехчастность32 . Мы, действительно, можем найти и у святых отцов, и у мистиков упоминание о духовных чувствах, которые понять очень важно, особенно в аскетическом смысле. Выделяется высший духовный ум, а еще существует духовный разум. И у апостола Павла можно найти такое различение. А. Позов делает вывод, что дух тоже трехчастен, в нем как бы три уровня. «Душу» можно разделить на несколько ступеней, и у А. Позова это тоже отчетливо прослеживается.

Перечисленные подходы к проблеме состава человеческой сущности свидетельствуют об устойчивой тенденции в антропологии видеть человека сложным существом, имеющим сложный состав. Следует отметить, что стремление представить этот состав через ту или иную схему-модель не является склонностью к формальному подходу, а отражает общий взгляд на человека как существо иерархическое по своему внутреннему естеству.

Если придерживаться богословского подхода, то модель «снисходит» от божественной простоты к плотской раздробленности и сложности; если, наоборот, строить схему от вещества к организму и личности, то модель будет усложняться по нарастанию информации. Но в любом случае это говорит о том, что существо человека располагается в вертикали между небом и землей, или лучше сказать, охватывая и земное и, отчасти, небесное.

**«...Человеческое естество есть среднее между некиих... между естеством Божественным и между жизнью бессловесною, потому что в человеческом составе можно усматривать части того и другого...»**33.

(Святитель Григорий Нисский)

Изъясняя это положение православной антропологии в творчестве преподобного Максима Исповедника, С.Л. Епифанович заключил, что

**«он** (человек — А.Л.) **самым существом своим был связан со всеми основными (общими) членами деления: с землей — телом, с чувственным бытием — чувствами, с мысленным — душой, а к несозданному естеству он мог восходить своим умом»**34 .

Человек, таким образом, есть иерархия многих слоев тварного и даже нетварного (дух человека, причастие Духа) бытия. Это, как мы сейчас увидим, дало возможность называть человека целым миром — ***микрокосмом***.

**«[Старец** (Дионисий Ареопагит. — А.Л**.)] уподоблял весь мир, состоящий из видимых и невидимых [существ], человеку, а человека, состоящего из тела и души, называл миром... Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир с умозаключаемым, как тело соединено с душой. Умопостигаемые [сущности] есть душа [вещей] чувственных»**35 .

(Преподобный Максим Исповедник)

Так же учит через сотни лет православный богослов, священик Павел Флоренский:

**«Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едины. Человек — малый мир, микрокосм... Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; мир есть раскрытие человека, проекция его»**36 **.**

Так вопрос о составе человека переходит в план христианской онтологии и мистики, что и отличает православную антропологию. Человек не только организм, не только тварь, но целый мир, богатство и красота которого может сравниться только с божественной реальностью.

Таков в целом антропологический взгляд на состав человека.

3.4. Психолого-антропологический взгляд на человека

Отталкиваясь от представлений о сущностном составе человека, следует определить границы понятий психики человека и духа. О том, что это не одно и то же, мы много будем говорить в следующих главах. Важно понимать также, что ограничиться только сущностным представлением нельзя. Иначе из поля нашего рассмотрения выпадают многие разделы «жизни» — функциональные явления, деятельность, состояния, внутренний опыт, которые не ухватить онтологическим языком только.

Экзистенциальный уровень рассмотрения человека обязательно должен вытекать из онтологического. Сущность человека есть некая целостность (в жизни телесной), и потому возникает задача ухватить сразу, в попытке экзистенциального анализа, и телесную природу, и духовную, причем так, чтобы в бытии, т.е. в жизни и в функционировании, обе природы были одной сущностью. Но эта задача едва ли выполнима на нашем общем уровне. Потому в целях обучения следует разделить бытийный анализ по уровням сущности.

Во-первых, мы должны выделить в человеке уровень материальный, физический. Это непростая задача. Человек есть физическое тело, обладающее всеми признаками такового. Он есть также химическое тело. Мы можем рассматривать человека как совокупность биохимических и биофизических процессов. Это один уровень.

Мы можем, согласуясь с Б.П. Вышеславцевым, рассматривать следующий уровень — уровень органической жизни. И это нечто большее, это выше, чем биохимия, биофизика в чистом виде. Это уже системный подход, при котором мы рассматриваем систему органов клетки, систему тканей, систему органов и т. д.

Наконец, мы можем рассматривать человека еще одним образом: человек для нас не только материя, он и тело. Но тело в данном случае не физическое или биохимическое, а психическое тело.

Что это означает? Человек представляет собой сложную пространственную организацию. Мы рассматриваем пространство не с точки зрения физики, а с точки зрения функций, которые осуществляет в своей жизни человек. Мы рассматриваем его не с точки зрения размеров, а с точки зрения психических функций. Например, ясно, что функции познавательные, интеллектуальные в человеке связаны только с одним концом тела — с головой. В человеке интеллект распространен не по всему пространству тела, и с психической точки зрения это для нас совершенно очевидно. Мы говорим: поставить с ног на голову. Что означает эта поговорка? Перевернуть смысл, поменять значение, актуальность, т.е. главное поменять со второстепенным. Значение этой поговорки достаточно широко, как у всякой метафоры, но для нас она важна тем, что в ней отражена очень непростая организация пространства человеческой жизни. Для человека пространство смыслообразуемо. Голова, говорили древние греки, — это личность, человек, значимость. С интеллектуальной точки зрения во всем теле важнее всего голова.

Теперь рассмотрим не интеллектуальные, а двигательные функции. Они связаны с возрастом человека, с его здоровьем, его возможностями. Например, для оператора, сидящего за столом перед монитором, вся его двигательная сфера представлена на уровне поясничном — движение корпуса, рук и т. д. У бегуна, идущего человека пространство подчинено ногам и ниже поясничного уровня. И если человек переходит из одной сферы деятельности в другую, у него меняется некая картина самого себя и мира. Психологи построили на основании этого несколько понятий, как, например, пространство руки, пространство глаза, пространство ноги, вообще пространство тела в зависимости от той задачи, которая стоит перед человеком. Это не взгляд на человека с точки зрения размеров ноги, длины, и т. д., хотя все это сюда входит. Это психологический уровень рассмотрения телесности.

Телесность является формообразующим началом для строения психических функций. Наши психические функции построены согласно форме тела, но не только. Они также зависят от структуры анализатора, как говорят в психологии. Анализатор — это тот конкретный чувственный рецептор, который воспринимает те или иные воздействия внешней среды. Например, зрительный анализатор, слуховой, обонятельный, осязательный и т. д. Значит, и представление человека о самом себе, его психическая телесность согласованы еще и с формой анализатора.

В обыденном сознании считается, что мы воспринимаем все, что есть вокруг нас. На самом деле это не так. Человек специфически настроен на определенный, достаточно узкий спектр воздействия внешней среды. Из всего пространства воздействий физических, материальных человек воспринимает только пять спектров, пять «полос». В физике есть представление о широте полосы восприятия какого-нибудь прибора. Например, в звуковой области уровень восприятия человека достаточно узок. Если рассматривать весь волновой спектр, в котором существуют звуковые воздействия во внешней среде, то человек воспринимает из них небольшой спектр. Это касается и зрения, и осязания.

Человеческое восприятие мира в значительной степени зависит от того, как сформированы телесные органы, как организованы глаз, ухо, кожа, вкусовые и обонятельные рецепторы. Это тоже формообразующий принцип для психических функций, и все это влияет и воздействует на человека. Мы видим мир так, как устроены наши рецепторы. Поэтому мы говорим, что человек сотворен в определенном контексте для этого мира, он сотворен для этого мира наилучшим образом. Мы говорим о конкретной реальности, и это не метафора.

В восприятие входят не только ощущения, но и работа мысли, работа рассудка. Человек воспринимает мир не просто так, а структурно, т.е. воздействия окружающего мира ложатся в определенные каналы, места телесной организации. Он активно конструирует картину мира. Поэтому образ мира в нашем сознании — это не отражение реальности, как говорили коммунисты и материалисты. Как раз отражение реальности в психическом образе — это ошибка. Человек не просто отображает мир, он конструирует эту картину, причем очень активно, в зависимости от того, как он воспитан, как он настроен, в какой области живет, какой он крови, какого роду, какого племени, какой эпохе принадлежит. Само это конструирование совершается в структуре тела и телесных элементов, что определяет тип самого воздействия.

Простой пример: мы видим белый цвет, мы в белом цвете ориентируемся. Скажем, мы видим грязный снег — белый снег. Мы видим белую краску — матовую или глянцевую поверхность фотобумаги. Или то, что мы называем «белый» в обыденном сознании. Иногда белым мы называем вовсе не белый цвет, но говорим: «Да, это белый». Мы определенным образом подготовлены к восприятию белого. А эскимос подготовлен к восприятию белого совершенно иначе. Он различает в белом цвете более 100 оттенков, и для каждого из них у него есть определение. Эти определения образные, не понятийные. Или, например, лесной житель-охотник — индеец, негр тропической Африки или папуас Новой Гвинеи; нюх у них иногда лучше собачьего. Они различают тончайшие запахи: откуда те исходят, животному какого возраста принадлежат и т.п.

Таким образом, психосоматический уровень человека — это сложно сформированный мир взаимодействия человека и внешней среды через его тело. Тело в этом смысле отображает внешним обликом психофункциональные свойства души, во внутреннем плане — физические свойства внешнего мира. Тело — не только форма, не только плоть, не только физический объект, но еще и система пространственных связей, иерархия органов и функций, и поэтому сама телесность есть способ познания и действования.

Телесный уровень непосредственно соприкасается с психическим, который в свою очередь восходит к интеллектуальному, а через него — к личностному. Психологическая вертикаль выстраивается в модель: тело — психосоматика — психика — интеллект — личность.

Но где тогда дух человека? Ответ будет: везде! И тело духовно и личность. Все зависит от подхода. Для антропологии в человеке нет разрыва между телесным и духовным, пока человек жив. Жизнь и есть соединенность, тогда как смерть разъединение природ — духовной и телесной:

**«…Смерть есть не отсутствие в нас сущности, по мнению иных, но разделение соединенного»** 37 .

(Дионисий Ареопагит)

**«…Жизнь — тела и души сочетание, тогда как смерть — расторжение их»** 38 .

(Святитель Григорий Богослов)

Но поскольку мы условились пока говорить только о телесном, то выделяем ту роль, которую играет тело, как психологическое понятие, а не физиологическое только. Однако психология идет дальше. Физика и физиология тела определяют для нее систему понятий функций вне духовной природы. Мы же должны видеть во всем человеке связь духовного и телесного в каждой психической функции, в каждом явлении душевного опыта. Потому православная антропология основывается на мысленном понятии духовного тела 39.  Итак, психология выводит психическое из нижележащего уровня, а антропология видит психическое на стыке двух природ — духовного и телесного в человеке.

Таким образом, мы видим две вертикали, которые есть две концепции человека. Это две парадигмы, научная и богословская, в которых строились психология и антропология. Совершенно очевидно, что говорить одним языком они никогда не могли, хотя предмет изучения у них один — человек. Как же можно использовать достижения первой для наших целей во второй? Для этого мы всякий раз оговариваемся и обращаемся к эмпирике, помня, однако, о своих целях.

**Примечания к главе третьей**

Здесь и ниже ссылки на оригинальные тексты святых отцов и других церковных писателей открываются сокращенным их названием в традиционном латинском переводе. В следующих затем круглых скобках дан русский перевод (не всегда совпадающий с латинским). Цифры вне скобок означают местоположение текста в следующем порядке: книга (или при общем наименовании для группы произведений одного автора, — например «Слова», «Беседы», — порядковый №) , глава + более мелкие единицы деления. Во второй паре круглых скобок указаны издание, №№ тома и стр. Важнейшие абревиатуры здесь:

GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei

Jahrhunderte. Leipzig, 1897 -.

L A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford,

Clarendon Press, 1991 (10-th ed.)

M. Patrologiae cursus completus ... ed. J.P. Migne. Seria Graeca.

Paris, 1857 -.

M.PL. Patrologiae сursus сompletus ... ed. J.P. Migne. Seria Latina,

Paris, 1857 -.

1 fr. res. (О воскресении: фрагмент) 8 (M.6.1585В) ;

2 str. (Строматы) 8.6 (GCS vol.17,1909 p. 91.25; M. 9.584C);

3 Jо. (Толкование на Евангелие от Иоанна) 10.45 (GCS vol.10, 1903 p. 224.11; M.14.396D);

4 def. (Книга об определениях) 1.3 (M. 28.533C);

5 stаt (Беседы о статуях) 11.2 (L. 141);

6 Григорий Нисский, епископ. Об устроении человека. С. 19.

7 Преподобный Макарий Египетский: Духовные беседы. С. 209.

8 Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Человек пред Богом. М., 1995. С. 314.

9 Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. С. 100.

10 Климент Александрийский. Педагог. С. 33, 35.

11 См. «Христологический метод» — 1.2.III.1.

12 Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. Сл. 1, гл. 12.

13 Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 152.

14 panopl. (Учительное всеоружие) 6.1 ( L 141).

15 hom. (Беседы) 21.5 (M. 31.549A).

16 res. (О воскресении мертвых) 1.34 (GCS vol. 27, 1917. p. 272.7f; M. 41.1097D).

17 haer. (Пять книг против ересей) 5.9.1 (M. 7.1144B).

18 princ. (О началах) 4.2.4 (GCS vol. 22, 1913 p. 313.2; M. 11.365A).

19 Apoll. (Против Аполлинария) 46 (M. 45.1233C).

20 Gen. ( Катены на кн. Бытия) 1:26 (M. 87.117D).

22 Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 76.

22 Цит. по: Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т1(4). С. 34.

23 Следует обратить внимание, что святоотеческие модели построены сверху вниз, т.е. от Бога к творению, что отражает собственно антропологическую методологию. Б.П. Вышеславцев строит свою модель наоборот — снизу вверх.

24 Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. С. 284, 285.

25 Там же.

26 Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 284.

27 Иоанн Дамаскин, препод. Точное изложение Православной Веры. С. 151.

28 сatech. (Огласительные слова) 3.4 (L 141).

29 Цит. по: Киприан (Керн) архимандрит . Антропология святителя Григория Паламы. С. 150.

30 hom. (Беседы) 3:3 (M. 31.204B).

31 haer. (Пять книг против ересей) 5.9.1 (M. 7.1144B).

32 Основы древнецерковной антропологии. Сын Человеческий. С. 25.

33 Григорий Нисский, епископ. Об устроении человека. С. 23.

34 Епифанович С.Л. Там же. С. 76.

35 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 167.

36 Андроник Трубачев, иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 81.

37 e.h. (О церковной иерархии) 2.3.7 (M. 3.404B).

38 carm. (Стихотворения) 1.2.34.25 (М. 37.947А).

39 Мы не будем вдаваться сейчас в полемику о сущностном понятии духовного тела, о котором писал святитель Игнатий Брянчанинов, но понимаем под таким термином пространство одухотворенной душевно-телесной жизни. См.: Бряченинов. Слово о смерти. С. 1–3, 313–315.

Глава четвертая

Тело и плоть человека

4.1. Понятия «тело» и «плоть» в Священном Писании

Итак, мы говорим о биологической природе человека, о материальном составе. В библейской антропологии эта природа обозначена разными терминами, главных из них два — «тело» и «плоть». Встречаются символические определения: «земля», «персть», «прах», «пепел». Но они содержательно не отличаются от понятий «тело» и «плоть»; это поэтические метафоры, напоминающие человеку, из чего Господь сотворил его.

Различие в терминах «тело» и «плоть» не лежит на поверхности. Оно только тогда выражает смысл, когда применяется понятийно, а не символически. Поэтому не везде в Священном Писании можно идентифицировать их значение. И мы покажем только те случаи их использования, где различия характерны для библейской антропологии.

4.1.1. Понятие «тело» в Ветхом Завете

В Ветхозаветных книгах термин «тело» употребляется в привычном для нас значении. Во-первых, как нечто противоположное духовному естеству:

Иов. 13,14: Для чего мне терзать **тело** мое зубами моими и **душу** мою полагать в руку мою?(Выделено мной. —А.Л.)

Во-вторых, как дом души:

Прем. 9, 15: …ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум.

В-третьих, как собирательное понятие, которым обозначают совокупность членов, костей, тука (жира), плоти (мяса), крови и др.

Подобные употребления этого термина встречаются и в Новом Завете, например:

Мф. 5, 29:...лучше для тебя, чтобы погиб один из членовтвоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

Но новозаветная антропология вносит и нечто совершенно новое: «тело Христово» и «тело» как Церковь. Это новое употребление, конечно, начинается евангельским *«сие есть Тело Мое»* (Мф 26, 26; Мр. 14, 22; Лк. 22, 19), но с наибольшей ясностью раскрывается в посланиях апостола Павла.

4.1.2. Понятие «тело» у апостола Павла

В его антропологии тело становится мистическим объектом человеческого бытия — либо «смертным» и «греховным», либо «чистым» и «духовным».

Рим. 6, 6: ...чтобы упразднено было тело греховное...

6, 12: Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле...

7, 24: Бедный я человек! Кто избавит меня от сеготела смерти?

Может показаться, что святой апостол в принципе считал тело человека смертным и греховным. Но оказывается, что то же самое (с физико-химической точки зрения) тело может быть уже «храмом Святого Духа»:

1. Кор. 6, 19: Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа...

Получается, что одно и то же физическое тело может быть, по апостолу, и греховным, тленным, смертным, и храмом Божиим, храмом Духа. Значит ли это, что тело претерпевает метаморфоз и становится иной физико-химической реальностью? Вовсе нет. В новом теле меняется его духовная, мистическая значимость.

1. Кор. 15, 44: Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное.

Апостол говорит о Таинстве Крещения, в котором человек «приобретает» духовное тело. «Приобретение» это есть тайна Боговоплощения. Именно оно, по апостолу, есть источник телесного метаморфоза, преображения человеческого естества:

Флп. 3, 21: Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его...

Боговоплощение и Рождество Иисуса Христа мистически преобразило человеческую телесность. Отныне наша телесность становится богочеловеческой и божественной телесностью. И каждый человек может быть причастен этой телесности через таинства. В каждом человеке есть ветхая и новая телесность, душевная (естественная) и духовная. И в каждом есть возможность выбора. А выбравшие Христа становятся членами Тела Христова.

1 Кор. 6, 15: Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?

Тело христианина по отношению к Телу Христову — член, а вместе — Церковь Христова.

Рим. 12, 5: Так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один от другого члены.

1 Кор. 12, 27: И вы — тело Христово, а порознь — члены.

Такое понимание тела, конечно, отличается от ветхозаветного. Новая телесность есть не новое учение о человеке, но новая мистическая реальность, новый мир богочеловеческой телесности, который открыл Христос, Сын Божий. Но в привычном для нас понимании тела человека совершилось существенное переосмысление.

Ветхозаветное отношение к телу человека, которое мы с трудом понимаем, было лишено дуализма (каким грешит философия). Для ветхозаветного сознания тело было полным и адекватным выразителем состояний души и духа. Если страдало тело, страдала душа. Если грешило тело, грешила душа. Если тело испачкано, запачкана и душа. Эта связь для иудейского сознания была настолько очевидна и однозначна, что иное отношение к телу, новозаветное, с трудом проникало в него. Отсюда понятны все ритуальные запреты, которыми наполнена книга Левит, ритуальные омовения, жертвы. Можно сказать, что вся ветхозаветная духовность и душевность телесны. Поэтому так важны омовения и чистота тела.

Когда пришел Христос, вся традиция была нарушена, нарушена по букве, ибо дух омовения и телесной чистоты был вознесен к своим духовным высотам. Об этом и говорит Христос иудеям. Например, когда Ему говорили об омовении рук (Мф. 15, 2), Христос перевел разговор на более значимые законы Моисея. Он говорил им о духе, они же видели тело. Для иудеев телесность была важнее духовности. Отсюда и непонимание Христа традиционалистами иудеями и фарисеями. Почему ученики Иисусовы не постятся? Почему они не моют рук? Почему Иисус прикасается к блуднице, позволяет ей целовать свои ноги и помазывать голову? Почему не наказал кровоточивую?

Потому что все Евангелие — о духе, который превыше тела и плоти. Христос разорвал прямую связь между телом и душой, между нечистотой тела и нечистотой души. Для иудея это было новым. Это мы увидим рассматривая понятие «плоть».

4.1.3. Понятие «плоть» в Ветхом Завете

Во-первых, понятие «плоть» означает ту часть тела человека, которая не есть кости, кровь, жир, волосы, кожа, т.е. относится к мышцам и внутренним органам.

Быт. 2, 23: И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей.

Иов. 2, 5: …но простри руку Твою и коснись кости его и плоти его, — благословит ли он Тебя?

19, 20: Кости мои прилипли к коже моей и плоти моей, и я остался только с кожею около зубов моих.

33, 21: Плоть на нем пропадает, так что ее не видно, и показываются кости его, которых не было видно.

Плач. 3, 4: …измождил плоть мою и кожу мою, сокрушил кости мои.

Иез. 37, 6: И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь.

Во-вторых, понятие «плоть» означает вообще телесность человека и в этом смысле является синонимом понятия «тело».

Иов. 19, 26: …и я во плоти моей узрю Бога.

Сир. 17, 30: …о злом будет помышлять плоть и кровь.

Иез. 11, 19: …и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное.

В-третьих, плоть значит вообще всякое живое существо — и людей, и животных:

Быт. 6, 12 ...ибо всякая плоть извратила путь свой на земле.

Сир. 44, 18: ...что никакая плоть не истребится более потопом.

В-четвертых, слово «плоть» имеет значение общности между людьми. Эта общность может быть супружеской, родовой, семейной, кровной.

Быт. 2, 24: Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть.

То же и у апостола Павла.

В-пятых, плоть есть символическое именование греховности, материальности, противоположности духу, враждебности небесному, приверженности земле, законам естества, миру.

Быт. 6, 3: И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть.

6, 12: И воззрел [Господь] Бог на землю, и вот, она растленна, ибо всякая плоть извратила путь свой на земле.

(Здесь «всякая плоть» означает только человека, но не всех животных, ибо только человек как свободное существо может произвольно изменить свою жизнь, судьбу — «извратить путь свой».)

Втор. 10, 16: Итак обрежьте крайнюю плоть сердца вашего и не будьте впредь жестоковыйны.

Иер. 4, 4: Обрежьте себя для Господа, и снимите крайнюю плоть с сердца вашего, мужи Иуды и жители Иерусалима, чтобы гнев Мой не открылся, как огонь, и не воспылал неугасимо по причине злых наклонностей ваших.

Обрезание, данное избранному народу как очистительное священное действие, преображающее мужчину в мистическом смысле, как видим, уже в ветхозаветном сознании имело духовный смысл. Обрезается крайняя плоть мужчины — это телесное действие, телесный знак. Знак принадлежности к богоизбранному народу, знак очищения. Но у этого действия, как говорили пророки, есть и широкий духовный смысл — очищение, преображение всего человека и даже сердца человеческого. Эту тему особенно развил апостол Павел.

4.1.4. Понятие «плоть» у апостола Павла

Святой апостол говорит о Таинстве Крещения, называя его «обрезанием нерукотворенным».

Кол. 2, 11: В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым.

Крещение есть, таким образом, обрезание греха, уничтожение греховного тела. Но не физическое уничтожение, а мистическое — «совлечение греховного тела плоти».

Понятие «тело плоти» встречается не только у апостола Павла. В Ветхом Завете есть это сложное понятие.

Сир. 23, 22: …человек, блудодействующий в теле плоти своей.

Из этого сложного понятия можно вычленить два значения: «тело» как принадлежность общеродовой сущности — плоти и «плоть» как сущность тела. И это очень важно, так как именно такое понятийное сгущение позволяет выстроить, хотя бы отчасти, области определения двух понятий, что мы и сделаем далее.

В целом понятие «плоть» у апостола Павла такое же, как в ветхозаветной антропологии.

Плоть — противоположность духовной жизни, жизнь в угоду страстям естества.

Рим. 8, 4: Чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу.

8, 5: Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном.

8, 8: Посему живущие по плоти Богу угодить не могут.

8, 9: Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его.

Гал. 5, 17: Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы.

Плоть — как родство по крови, супружество.

Рим. 11, 14: Не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти и не спасу ли некоторых из них?

Еф. 5, 31: Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть.

Но христологическая антропология, как мы это утверждаем в части I, раскрывает и здесь новое учение. Плоть Иисуса Христа — не та же плоть, что у нас, но она родственна нам, как и все Его Тело.

Еф. 5, 30: Потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его.

С другой стороны, Его плоть была человеческой и как таковая скрывала до поры божество.

Ев. 10, 20: Который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою.

«Завеса» есть покрывало истины, которое становится прозрачным для зрения, облагодатствованного Святым Духом. Духовное видение проходит сквозь плоть, не узнавая (не замечая) ее, и видит подлинное.

2 Кор. 5, 16: Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем.

Это то, о чем говорил сам Христос.

Ин. 8, 15: Вы судите по плоти...

Завершая тему Священного Писания, мы должны остановится еще на одном важном значении понятий «тело» и «плоть».

4.1.5. Евхаристическое значение понятий «тело» и «плоть»

Как известно, в литургической практике (в литургиях святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого) укрепились евхаристические слова Христа, переданные евангелистами-синоптиками: *«сие есть Тело Мое»* (Мф. 26, 26; Мр. 14, 22; Лк. 22, 19). У апостола и евангелиста Иоанна Богослова это событие на Тайной Вечере не описано, но в другом месте есть подобные слова:

Ин. 6, 51—56: Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем.

Как мы увидим из дальнейшего изложения, в святоотеческой традиции это получит неоднозначное толкование. Но как бы то ни было, Господь Иисус Христос Свое Тело и Свою Плоть предлагает нам в Причащение. И в Таинстве мы причащаемся Его Пречистого Тела и Его Пречистой Плоти и Крови. Поэтому такое употребление этих терминов раскрывает далекий небесный горизонт понимания человеческой материальной природы как преображенной и обожествленной. Потому что Тело и Плоть Богочеловека Христа — это телесность человеческая, возведенная в божественное достоинство миссией Спасителя. Это спасенное человечество. Это открывшаяся через Сына Божия и Сына Человеческого возможность уверовавшему достигнуть божественной телесности. Это, как мы увидим, стало частью собственно православной теории обожения, феозиса.

Теперь посмотрим, как библейская антропология преобразилась в святоотеческой.

4.2. Понятия «тело» и «плоть» в святоотеческом богословии

В святоотеческой антропологии эти два понятия переплетаются очень тесно, дополняя друг друга в определении человеческой биологической природы, и в то же время расходятся, оттеняя сложность состава этой природы. Но в целом библейская традиция сохраняется, и ее можно проследить в трудах от первых до последних отцов Церкви.

Чтобы успешнее разобраться в предмете, мы не будем разделять наше изложение по каждому из этих понятий, но рассмотрим основные вопросы учения о человеке по двум понятиям.

4.2.1. Творение «плоти»

В библейском повествовании о творении человека нет ни термина «тело», ни термина «плоть». Сказано только: «Создал... из праха земного» (Быт. 2, 7). Прах, или земля, в библейской и святоотеческой традиции был лишь материалом творения человека, но не его плотью. Сотворение Адама, первочеловека, стало источником его имени.

**«Итак, поскольку человек создан из Едема, девственной земли, он назван Адамом [как] соименный матери... Бог, создавший человека из земли, назвал его по имени матери Адамом; она — Едем, он — Адам»** 1**.**

Так говорил святитель Иоанн Златоуст. Это мнение очень распространено. Так говорили и другие учителя:

**«Адам... что значит «земнородный»** 2**.**

(Евсевий Кесарийский**)**

**«Адам назван Адамом по своему рождению от земли в Едеме. Едем же [означает] красный»** 3**.**

(Диодор Тарсийский)

**«Еврейское «Адам» переводится на латинский как «земля, произведшая тело»** 4**.**

(Псевдо-Киприан)

Итак, земля — тот материал, из которого сотворена плоть человека. У нас нет библейского комментария об этом «прахе», или «персти». Понимался он по-разному. В позднейшие времена прах понимался как природа животных, например, обезьяна, из которой Господь сотворил человека. Понятно, что это попытка соединить Библию и эволюционную теорию. Однако библейский текст не дает нам возможности грамотно соединить эти разные парадигмы сознания.

Хотя плоть Адама создана из земли, она несоизмеримо сложнее не только земли, но и всякой другой плоти (1 Кор. 15, 39).

Первоначальное библейское понятие «плоть» означает перстность, «то, что из земли». Однако человеческое тело, или плоть, не является чем-то презренным, животным, безобразным; напротив, тело прекрасно, несмотря на то, что оно из плоти.

**«Бог дал нам тело из земли, чтобы мы и его возвели на небо, а не для того, чтобы через него и душу низвели в землю... «Я сотворил, говорит Он, прекрасное ТЕЛО** (выделено мной. —А.Л.)**; даю тебе власть создать нечто лучшее: соделай прекрасную душу»** 5 .

Так святитель Иоанн Златоуст понимал замысел Творца. И еще:

**«Человеческое тело, как и душа, суть художественные изделия Его человеколюбивого и благодетельного Промышления»** 6**.**

**«Когда увидишь красоту, величие, высоту... ты поклоняешься Создавшему столь прекрасное и чудное тело»** 7**.**

Это слова святителя Фотия патриарха Константинопольского. Подобное говорил и преподобный Иоанн Дамаскин:

**«Земное тело, сияющее божественным блеском, смертное тело, источающее славу Божества...»** 8**.**

Обратите внимание: это слова о теле, но не о плоти. Здесь скрыт один из смыслов различия этих понятий. Тело есть форма, образ, оно выражает красоту, а не биологические механизмы и вещества, которые вместе именуются плотью.

Тело не только форма, не только состав членов, но еще и носитель черт, превосходящих естество. Отсюда и самая возможность телесной красоты. Она — выражение сверхъестественного в теле, образа Божьего.

Итак, тело, но не плоть, прекрасно, божественно, хотя и плоть

**«Не лишена причастия художественной премудрости и силы Божией»** 9**.**

(Святитель Ириней Лионский)

4.2.2. Бессмертие и смертность плоти

Телесная природа человека смертна, но по дару причастия Святого Духа до грехопадения тело было избавлено от тления и смерти.

**«Тело по естеству смертно... душа же — неумирающая, но когда отходит она, умирает тело»** 10**.** 

(Святитель Афанасий Александрийский)

**«Тело смертно и тленно»** 11.

(Святитель Иоанн Златоуст)

**«Тело твое смертно, но бессмертна душа»**12 .

(Преподобный Нил Анкирский)

Грех прервал блаженное житие Адама, и

**«...тело его [**Адама**] стало не только смертно, но и подвержено страданию»** 13.

(Преподобный Исидор Пелусиот)

**«Бессмертность Адама проистекает вовсе не из природной нетленности его тела, а только из того, что он питался от древа жизни»** 14.

(Леонтий Византийский)

Господь лишил Адама «вкушения... от древа жизни» (Быт. 3, 22), что дало бы ему бессмертие тела.

Итак, по природе тело и плоть человека были смертными, но по причастию благодати оставались вне естественных процессов (старения и смерти). Но после грехопадения Господь лишает человека этих благ, и тело становится на естественный путь, приводящий к смерти.

4.2.3. Греховность плоти

Грехопадение Адама (и Евы) изменило жизнь тела и плоти, тело стало подвержено всем плотским недугам — страданию, болезни, смерти. Но источником греха является не тело, а душа — таково православное учение.

**«Причиной греха не тело, а душа сама по себе...»**15 — так писал мученик Мефодий Патарский. Так же учил и Дионисий Ареопагит:

**«А что виновник зла для души никак не тело, ясно из того, что зло может сопутствовать [душе] и без тела, как у демонов»**16 **.**

Пока приводим лишь два этих свидетельства, так как в своем месте об этом будем говорить подробнее.

Итак, тело — не источник зла и греха. Греховным оно стало в результате Адамова преступления. Тело вообще не обладает свободой, но подчинено душе (об их взаимоотношениях будем говорить в главе шестой «Душа и тело»).

4.2.4. Свойства телесности

Тело человека принадлежит тварному, био-физико-химическому миру не только по сущности, но и по образу жизни, функционированию. Тело и плоть в этом смысле являются предметом естественных наук, прежде всего биологии, биохимии и биофизики. Тело зарождается, растет, стареет и умирает, т.е. с ним совершаются все те же изменения, что и с любым живым организмом. Однако тело во всем подчинено душе и воле Божией, о чем речь пойдет далее.

Но нам нужен иной смысл жизни, иной взгляд на человека. Мы должны выделить из естественной жизни человека те аспекты, которые позволят нам увидеть его как существо иного, принадлежащего по призванию иному миру.

4.2.4.1. Изменчивость

Есть одно качество человеческого существа, на которое обращали внимание и древние учители, и новые, — это текучесть, изменчивость человеческой природы.

**«Как сочетание стихий составляет сущность целого тела, так, вероятно, по той же причине восполняется естество частей в теле»** 17**.**

(Святитель Григорий Нисский)

**«В телесном составе своем** (плоти. — А.Л.), **пока он живет, он ни единой секунды не остается неизменным, потому что физическая жизнь его совершается только путем физиологического обмена веществ...»** 18**.** 

(В. Несмелов)

В древнецерковной антропологии этот факт был известен, но не осмысливался в полноте. А суть его в том, что постоянным и неизменным остаются в телесности собственно образ, структура, портрет, образ функционирования, генотип. Человек узнаваемый, идентичный сам себе в своей телесности не тождествен своему физико-химическому составу. Ведь состав — это постоянный поток вещества и это есть плоть. Но плоть — это еще и способы функционирования, скорость, интенсивность, характер, особенности и даже патология обмена веществ. Все эти процессы обеспечивают жизнь тела, а оно, хотя и растет, изменяется, стареет, остается именно тем телом, которое создано было в зачатии. Итак, в телесном составе человека мы должны видеть не мертвенно-материальный субстрат вещества человека, но живые потоки разных уровней.

Физико-химические и биофизиологические потоки (цепочки обмена веществ) мы можем отнести к термину «плоть», а фенотипические и генетические (геронтологические) — к телу. Это изменчивость разных скоростей, разных уровней мира. Есть в них моменты, разделяющие их по отношению к духу человека и его личности. Тело выражает образ (портрет) человека, плоть характеризует общую для людей природу 19.

Вообще изменчивость, присно подвижность телесного естества человека есть очень важный момент в понимании его психической и личностной жизни. Как мы увидим далее, здесь скрывается начало изменчивости психики (в том числе), страстей, болезней, старения и многого другого.

4.2.4.2. Черты образа

Телесность в значительной степени выражена в морфологии человека. Причем морфологию надо понимать в самом широком смысле.

Во-первых, морфология — это строение тела, в строении тела человека есть черты, выходящие за естественные нужды и естественные проявления. Так, прямое положение тела, по мысли древних отцов, раскрывало в человеке его исключительность. Вот как говорил святитель Иоанн Златоуст:

**«Тело человека отлично от тел животных по своему прямому положению»** 20**.**

Голова доминирует над телом, что указывает на равенство ума и духа над плотью. Самое высокое, но вместе с тем достаточно безопасное положение занимают глаза — наиболее дистантный орган чувств. Сама фигура есть выражение достоинства и величия. В то же время мимика и позы тела — это особый язык, который характерен для своей эпохи, своего культурного слоя и т.п.

Во-вторых, морфология — это пространство вокруг тела человека, оно оформлено, т.е. имеет форму. Форма антропоморфного пространства отражает функциональный уровень органов чувств, деятельность, социальные аспекты, но, главным образом, оно приспособлено для человеческого тела. Все вокруг нас отражает нашу телесность. Мебель, ступеньки на лестнице, обувь, одежда, транспорт, дома, предметы техники и Церковь устроены по-человечески, т.е. исходя из строения человеческого тела, его размеров, удобства деятельности. Это и есть пространство, перенесенное из форм тела, — антропоморфное пространство.

В-третьих, морфология — это внутренние соотношения членов тела и органов между собою, это психофизика и соматопсихика. Об этом мы подробнее поговорим в главе о соединении души и тела.

4.2.4.3. Тело и плоть

Итак, что же различает понятия «тело» и «плоть»?

**«“Телом” называет апостол** **небо, солнце, луну [1 Кор. 15:40, 41]... Не одно и то же [тело и плоть], не можем небесное назвать плотью, но телом называем»** 21.

(Адамантий)

Эти слова автора, чье настоящеее имя неизвестно, напоминают нам проблему синоптиков и апостола Иоанна Богослова, у которых евхаристические слова «сие есть Тело Мое» и соответственно «Плоть Моя» употреблены в том же значении. Едва ли поэтому можно понять Адамантия именно так.

Иначе, говорит, Феодорит Киррский:

**«Чем помыслим плоть [Христа]? Телом ли только, как мнят Арий и Евномий, или телом и душою? Телом и душою!»**22.

**«Доколе человеческое тело есть плоть и кровь, то есть смертное и тленное, Божия Царства, то есть бытия бесконечного, наследовать оно не может»** 23**.**

То есть пока тело сводится к биологическому естеству, оно будет плоть. Плоть — это биология. Но тело может быть и «бесплотным». Оставаясь телом, оно преображается и становится нетленным, прелагается в свет. Тело может «уподобиться душе» (преподобный Максим Исповедник) 24. И действительно, человеческое тело может стать иным, его ждет духовное преображение и воскресение в силу сопричастности Христу.

Еще одно замечание о теле и плоти встречается у священномученика Мефодия Патарского:

**«Вообще плотию называется собственно не вся эта масса нашей телесной храмины, но некоторая часть целого, как-то: кости, нервы, жилы, а телом** — **все, целое»** 25**.**

Несмотря на эти различия, очень часто понятия «тело» и «плоть» подменяют друг друга.

Следует также отметить и те значения плоти, которые используются апостолом Павлом для морально-этической характеристики греховного человечества. Плоть в этом смысле может значить враждование духу, ибо она способна

**«…согрешать, рабствуя плоти и крови...»** 26**.**

(Афинагор Афинянин)

**«Ходить по плоти» и «быть плотским [означает] у апостола тех, кто пребывает в грехах»** 27 .

(Климент Александрийский)

**«Итак, когда говорится, что «плоть похотствует на духа», они понимают [это] в том смысле, что привычка, либо потребность, либо наслаждение плоти, возбуждая человека, отвлекают и отводят [его] от дел божественных и духовных... поэтому справедливо среди «дел плоти» [у апостола] описаны также и «ереси», и «зависти», и «споры» и прочее, [и это] они понимают так, что душа... не чувствующая тонкого или духовного, становится, как они говорят, плотью»** 28.

(Ориген)

**«Апостол не ту подразумевает плоть** [см. Рим. 7, 5. — А.Л.], **которою мы одеты, но плотские дела»** 29.

(Святитель Кирилл Иерусалимский)

**«Божественное Писание всегда имеет обычай называть плотских [людей] «плотью», а добродетельных - бесплотными, как говорит Павел [**Рим. 8, 9**]... потому что они, облеченные плотью, были выше плотских помыслов»** 30**.**

(Святитель Иоанн Златоуст)

Таким образом, свойственное Библии понимание плоти как синонима греха и страсти было полностью воспринято святоотеческой традицией. Это свойственно и двум другим значениям термина «плоть» — общей человеческой природе и общности мужа и жены. О первом читаем у Климента Александриийского:

**«В потопе погибла всякая греховная плоть»** 31**.**

и святителя Афанасия:

**«Плотью называют род человеков»** 32**.**

Святой апостол Павел, конечно, расширил понятие «плоть» за счет нравственной категории греховности — «дела плоти», «жить по плоти», «плотское мудрование» и т.д. На эту особенность антропологии апостола обращали внимание Ориген и святитель Иоанн Златоуст (см. выше). В то же время апостол Павел раскрыл перспективу преодоления «плотского», очищения плоти, прорыва в иное, «бесплотное» бытие, которое может дать вера:

Гал. 2, 20: …уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия**.**

В этом стихе — ключевая для антропологии, собственно христианская мысль: через веру во Христа, Сына Божия, т.е. через самого Него человек преображается телесно. Но преображение достигается через Крест Христов. Его Пречистое Тело и Пречистая Плоть через Крест возводят к небесному и наше тело и плоть.

В этом вопросе мы вступаем в догматически выверенную, особенно деяниями IV Вселенского (Халкидонского) Собора, область понятий. Именно «Халкидонский орос» утверждает во Христе человеческое тело и человеческую душу, «**неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно**» 33  соединенные с божественным естеством.

4.3. Тело и плоть Христа

Одно из значений этого понятия есть Церковь. По своей огромной сложности оно выходит далеко за рамки нашей темы. Будем говорить собственно о теле Иисуса Христа в прямом смысле.

4.3.1. Общие свойства

Во времена догматических споров это положение подвергалось сомнению, поэтому многие святые отцы и учители доказывали его со всею силою данной им благодати ума.

**«Тело Его было истинным...ибо оно было таким же, как наше»** 34. 

(Святитель Афанасий Александрийский)

**«Если кто говорит, что Тело Христово нетварно, и исповедует, что Он - нетварное Слово Божие, от тварной человеческой природы восприявшее плоть и вочеловечение, как написано, да будет анафема»** 35**.**

(Святитель Григорий Неокесарийский)

**«Если Господь ничего не воспринял от Марии... то сорок дней... постясь, не взалкал бы, когда тело стремилось к свойственной ему пище»** 36**.**

(Священномученик Ириней Лионский)

Как видим, тело Его было, по учению отцов, тем же, что и у нас, и оно не только требовало пищи, сна, отдыха, но страдало и умирало.

**«Ибо Божество поистине совершает спасение чрез тело, которое у Него Самого, чтобы страдание было у плоти, а действование — у Бога»**37**.**

(Святитель Григорий Нисский)

**«Так как страдание это претерпело тело, бывшее Его собственным телом, то и говорится опять, что Он Сам пострадал за нас; Он [был] бесстрастен в страдающем теле»**38.

(Святитель Кирилл Александрийский)

**«Мы говорили, что страдание принадлежало телу, доступному страданию; исповедуем, что бесстрастная природа [Божества] пребыла свободной от страдания»**39.

(Блаженный Феодорит Киррский)

**«Рожденное от Девы тело составилось из человеческого вещества, подверглось человеческим ранам и смерти»** 40**.**

(Ориген)

**«если же говорят, что Христос умер и был погребен, то это о Теле Его, а не о душе»** 41. 

(Дидим Александрийский)

4.3.2. Реальность плоти Христовой

«Халкидонский орос» утвердил в учении о Христе важный вопрос о душе Богочеловека и о соединении ее с Его Телом. Живой человек — это всегда единство души и тела, духа и материи. Очень трудно помыслить такое декларируемое единство после того, как мы его опровергли (только в методологическом смысле) способом анализа — учением о двойственном (или тройственном) составе человека, о душе и теле. Тем не менее мы все время ищем ключи к тайне соединения души и тела. Во Христе эта тайна превращается в догмат. Догмат о двух природах раскрывает христологическую антропологию, через которую мы и постигаем собственную. Четвертый Вселенский Собор постановил чтить:

**«…одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинного человека, того же из души разумной и тела... во всем подобно нам, кроме греха…»** 42.

Это было и есть максимально краткое выражение святоотеческого богословия. Противное мнение святые отцы считали ересью:

**«Если кто говорит, что Тело Христово было бездушно или неразумно, и не исповедует, что Он по всему совершенен, один и тот же, как пишется, да будет анафематствован»**43 .

— так писал святитель Григорий Неокесарийский. Строгость, с которой отец Церкви (святитель Григорий был епископом Неокесарии в Понте) защищал догмат о человечности (равно как и о божественности) Иисуса Христа, и нас должна убеждать в том, что полнота человеческой природы во Христе, т.е. одушевленные тело и плоть Сына Божия, Богочеловека, является единственным ключом к истинному пониманию Евангелия. Каждое действие Иисуса Христа носит отпечаток человечности и божественности, двух Его природ и двух Его воль.

4.3.3. Воскресение Христово

Воскресение Христово есть важнейший догмат христианства. Его суть — победа над смертью, над плотью, над грехом, над Диаволом. Но как воскрес Бессмертный и Вечный? Как умер Тот, кто умереть не мог? О смерти мы уже говорили: умерло тело (см. выше свидетельство Феодорита Киррского). Смерть, однако, не победила, но была побеждена.

**«Это чувственное Тело Иисусово было распято, предано погребению и затем восстало»**44.

(Ориген)

**«Прежде страдания тленным было Христово... Тело, по воскресении же — нетленным»**45.

(Преподобный Анастасий Синаит)

В воскресшем Теле Христовом Его телесность и Его плоть приобрели новые, божественные свойства — нетленности, бессмертия, бесстрастия.

**«Плоть же Господа, по причине чистейшего соединения со Словом, то есть ипостасного, обогатилась божественными действованиями... не своею собственною силою, но по причине соединенного с нею Слова... плоть [Его] была смертна по природе и животворна по причине ипостасного соединения со Словом...»** 46. 

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

**«Он** (Христос. — А.Л.) **воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить»** 47. 

(Святитель Григорий Богослов)

Плоть в Воскресении Христовом становится бессмертной. И тело, оставаясь телом, воскресло и стало иным.

**«То же Тело Господь воздвиг из мертвых и возвысил в Себе»** 48. 

(Святитель Афанасий Александрийский)

**«Не преложилось Тело в дух ... тело и по воскресении осталось телом»** 49**.**

(Феодорит Киррский)

**«Тело это имеет прежний вид и образ и очертания и, вообще говоря, сущность тела»**50**.**

(Он же)

У воскресшего Тела Христова и Его плоти не осталось ни телесных страстей, ни нужды в чем-либо, ни естественных потребностей.

**«**(Христос явился как— А.Л.) **имеющий тело, не подверженное страданию, но отныне бессмертное, нетленное и не нуждающееся в пище; и потому не ради [телесной] потребности ел и пил Он по воскресении: Тело [Его] не испытывало более в том нужды»**51**.**

(Святитель Иоанн Златоуст)

Так же учит и святитель Кирилл Александрийский:

**«После... воскресения это было то самое тело, которое претерпело страдание, но не имело более в себе человеческих немощей. Утверждаем, что оно не подвержено было ни голоду, ни утомлению ни чему-либо подобному ... но уже нетленно»** 52**.**

У нас есть весьма важный повод привести анафематизмы Константинопольского Собора 543 года. И в древности, и в новейшие времена многие умы, и даже великие, соблазнялись искать сущность духовных тел в некоей эфирной «материи»53 . Такая «материя», отличная от всякой прочей и являющаяся чем-то средним между чистым духом и грубой плотью, составляет (по их мнению) сущность человеческих душ, ангелов, демонов и других духовных тел. В древности среди еретиков бытовало мнение, что и тело Иисусово после Воскресения Его стало эфирным. Против этого выступили отцы вышеупомянутого собора:

**«Если кто говорит, что Тело Господне по Воскресении было эфирным и сферовидным и что такими же будут по воскресении и тела всех [людей] и что по совлечении Господом Своего Тела подобным же образом естество и прочих тел обратится в не-сущее, да будет анафема»** 54**.**

4.3.4. Евхаристическая Плоть

Мы исповедуем, что Господь наш Иисус Христос с Пречистою Своею Плотию, «возшедшаго на Небеса и седяща одесную Отца», о чем читаем и поем в наших молитвах ежедневно в Символе Веры. Однако понять, как человеческое Тело пребывает в Боге, где оно пребывает, мы не можем. Но православие утверждает это.

**«... тело Господа и после вознесения называлось телом».**

И далее:

**«Тело и ныне есть Тело Господне, которое не преложилось в Божественное естество, но Божественной славы исполнилось»**55.

(Блаженный Феодорит Киррский)

То же и у Псевдо-Афанасия (что не уменьшает истинности сказанного):

**«[Христос] восшел на небо [и] сидит в том же Теле со славою одесную Отца [и] в том же Теле грядет судить живых и мертвых»** 56**.**

Итак, Тело Христово и Плоть Его есть, по учению Православной Церкви, человеческие тело и плоть, но преображенные божеством Сына Божия бессмертны, нетленны, исполненны Славы Божией Тело и Плоть Христовы. Это бесконечная перспектива человеческого естества, ибо где Христос, там может пребыть и человек; сколь славно человеческое естество Иисуса Христа, столь славное естество может унаследовать и человек; если Христос победил смерть, страсти, потребности, дебелость плоти, то и человек может; но только во Христе это по ипостасному соединению, т.е. от Его Божественной сущности, а в человеке — по причастию благ, по благодати Божией, по Его воле. Вот какова перспектива. Вот как христология переходит в антропологию.

Еще одно значение Тела и Плоти Христовой есть Евхаристия.

В евхаристическом значении, как мы видели, Сам Господь именует и Тело Свое, и Плоть Свою, причем у «синоптиков» именуется «Тело», а у Иоанна Богослова «Плоть». Как увидим далее, святоотеческое богословие, за редким исключением, принимает оба понятия.

**«Веруем, что хлеб, освященный Словом Божиим, претворяется в Тело Божие; Тело же это, которое по своему значению было хлебом, освятилось обитанием Св. Духа, вселившегося в плоть»** 57.

(Святитель Григорий Нисский)

**«Ты спрашиваешь, как хлеб становится Телом Христовым? Говорю тебе: Дух Святой приходит и творит сие** — **то, что выше слова и разумения**58, — учит преподобный Иоанн Дамаскин. И далее:

**«...Не простой хлеб, но соединенный с Божеством; Тело же, с Божеством соединенное, — не одно естество: но одно [естество у Него] Тела, другое — соединенного с ним Божества, ибо то и другое вместе — не одно естество, но два»**59.

**«Два естества в преложившемся от нас Теле Христа, неразлучно соединенные по ипостаси. И причащаемся мы двух естеств: Тела — телесно, Божества — духовно»**60**.**

(Он же)

**«Тело и Кровь суть Христовы, идущие в состав нашей души и тела, не истощаясь, не истребляясь, не в нижний проход уходя... но в нашу сущность и соблюдение»**61.

(Он же)

Так же и о Плоти Его учат:

**«Евхаристия есть плоть Спасителя нашего»**62.

(Священномученник Игнатий Богоносец (Антиохийский))

**«Для всех уверовавших... Себя распространил посредством плоти, чей состав из хлеба и вина... чтобы человек чрез приобщение к бессмертию стал причастником нетления»** 63. 

(Святитель Григорий Нисский)

**«Так приступаем мы к таинственным благословениям и освящаемся, делаясь причастниками святого Тела и честной Крови... И не как простую плоть приемля... но как истинно животворящую и Его Слова собственную»** 64.

(Святитель Кирилл Александрийский)

Как видим, Плоть Его не исключена из божественного существа. Однако у некоторых отцов мы встречаем понимание плоти как только земного в противовес небесному.

**«Не одно и то же [тело и плоть]; не можем небесное назвать плотью, но телом именуем»** 65. 

(Адамантий)

Таким образом, Его воскресшее Тело, Его Божественная Плоть и Кровь в силу единства с человеческим естеством — ибо от человеков Тело Его и Плоть, — и в силу Своей Божественности *спасительно* человеку. По вере, в Таинстве Евхаристии человек, вкушая телесно Его Тело и Кровь Его, тем самым приобщается через Него к Божеству духовно-телесно. Однако тайна эта остается Тайной.

Евхаристия раскрывает перед нами не только умозрительно, но и деятельно путь причащения нашего тела и плоти к Его Телу и Плоти, т.е. путь духовно-телесного феозиса, обожения и воскресения.

4.4. Посмертная участь тела и плоти человека

Смерть разлучает тело и душу. После смерти у тела свое собственное бытие, но связь с душою сохраняется до Страшного Суда, до Второго Пришествия Христа. Однако тело после смерти истлевает, т.е. разлагается и исчезает как физическое, биологическое, физико-химическое тело. Вещества, входящие в состав человеческой плоти, переходят в иные состояния, поэтому сама материя, конечно, не исчезает. Но тело как организация, как генотип, как образ, как индивидуальность сохраняется и сохраняется душою. Исходя из вышеприведенного различения тела и плоти, справедливо будет сказать, что тело сохраняется душою и сохраняется духовно, а плоть исчезает — «прах возвращается в прах».

4.4.1. Воскресение тел

При гласе трубы архангеловой по воле Создателя души вновь получат тело, войдут в свои тела. Все люди телесно воскреснут.

**«Уповаем заново обрести свои умершие и в землю вверженные тела»**66**.**

(Мученик Иустин Философ)

**«Восстанет это тело, хотя и не останется немощным, но восстанет все то же, и вот какое: нетлением одетое, изменится наподобие ж**е**леза, которое, приобщившись огню, само огнем соделывается... итак, восстает то самое тело, но не остается тем же, а пребывает вечным и уже не имеет нужды ни в пище сей для жизни, ни в лестницах для восхождения; духовным становится оно, чем-то дивным — таким, что и сказать по достоинству не можем»**67**.**

(Святитель Кирилл Иерусалимский)

**«Каково тело смирения нашего? … оно есть то, что от земли… преображение не переведет нас в иное некое естество: будем те же, кто есть, т.е. человеки, но только несравненно лучшие — нетленные и негибнущие и притом прославленные»**68**.**

(Святитель Кирилл Александрийский)

Становится понятным, что тело человеческое воскреснет тем же телом, что и было при жизни человека. Тем же — это значит, по учению отцов, что у тела будут тот же образ, та же узнаваемая индивидуальная природа. Образ телесный, или индивидуальность, которая будет воскрешена в теле, не принадлежит самому телу, но является частью души, ее связью с телом. Душа после смерти хранит образ тела или, лучше сказать, является сама (отчасти) образом тела. Воскресение тела будет, таким образом, воссоединением тела с его душой (и только его душой).

Вот что утверждает святитель Ириней Лионский:

**«Каждому телу будет возвращена его душа»**69**.**

Эту связь между телом и душой глубже отразил Ориген:

**«То, что некогда запечатлелось во плоти, будет запечатлено и в духовном теле»**70**.**

И еще:

**«…И если естество тела текуче, то образ, запечатлевающий тело, будет у него** (у человека. — А.Л.) **один и тот же»**71 **.**

Под «запечатлевающим образом» надо понимать не только данную человеку «от рождения» индивидуальность, но, что важнее, образ прожитой жизни. Изменяющаяся природа, изменения, которые человек вносит в свой образ тела, есть все последствия поступков, привычек, пороков, добродетелей. Но не всякое событие будет иметь последствие в воскресшем теле. Принципиально отличается в учении отцов воскрешение праведников от воскрешения грешников:

**«Итак, все мы восстанем, имея вечные тела, но не все одинаковые. Но если кто праведен, приемлет небесное тело, дабы мог он достойно пребывать с ангелами. Если же кто грешен, восприимет тело вечное, которое способно претерпевать наказание за грехи, содеянные нами не без тела»**72**.**

(Святитель Кирилл Иерусалимский)

Телесная участь человека отразит участь духовную: каков дух человека, т.е. какова его духовная суть, такова и участь тела.

**«Не всех восстающих тела подобны славе небесных светил и звезд, но лишь благочестиво поживших и воздержных; тела нерадивых, хоть и восстают нетленными, все же лишаются славы небесных»**73**.**

(Дидим Александрийский)

**«Тела грешников нетленными восстают и бессмертными, но честь эта становится для них средством мучения и наказания: восстают нетленными, чтобы постоянно опаляться; а так как огонь тот неугасимый, то нужны ему и тела, никогда не истощаемые»**74 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

Конечно, образ воскресшего тела отражает не только две категории спасенного и наказуемого телесного естества, но и многие характерные признаки и свойства человеческой телесности. Важно подчеркнуть, что запечатлевающееся носит духовно-нравственный характер. То, что носит случайный, непроизвольный смысл, что не имеет личностного смысла, не наследуется и не воскрешено будет в теле.

Следует отметить, что сказанное относится не только к телу, но и к плоти. Так, Тертуллиан замечает:

**«Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая, и во всей своей целостности»**75.

Воскресшее тело праведника не просто будет лишено страданий (вообще спасение не заключается в избавлении от страданий), но приобретет такие качества, которые приблизят воскресшего человека к Воскресшему Христу. Преподобный Макарий Египетский говорит об этом так:

**«В воскресении все члены будут воскрешены: и все сделается световидным, все погрузится и преложится в свет и огонь, но не разрешится»**76**.**

Это мнение подводит нас к теме обожения человека, но о ней чуть позже.

4.4.2. Воскресивший нас есть Христос

Человек воскресает силою Воскресения Христова. Наше воскресение возможно потому, что Христос воскрес. Потому и наше воскресшее тело будет подобно (у христиан) Телу Христову, но Воскресшему.

**«Тело это соделывается сообразным Тому, Кто сидит одесную Отца»** 77**,**

— говорит святитель Иоанн Златоуст. Святитель Григорий Богослов говорит о плоти человека, которую Христос возводит к бессмертному образу:

**«Он** (Христос — А.Л.) **воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить»**78.

О том, что воскресение людей придет через Христа, говорят согласно все отцы.

**«Воскресение наше в Нем уготовляется»**79.

(Святитель Афанасий Александрийский)

Это учение святых отцов основано на проповедях апостола Павла. Их пафос — в прямой связи христианской веры с воскресением Христа. И воскресением мертвых, т.е. всех нас.

1 Кор. 15, 13—14: Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес то и проповедь наша тщетна…

15, 22: …во Христе все оживут**.**

15, 53: Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие.

1 Фес. 4, 16: ...мертвые во Христе воскреснут прежде.

Следует понимать, что воскресение в телах — удел всех людей, но воскресение со Христом — удел только тех, кто с Ним умер. Итак, тот, кто с ним умер, с Ним же и воскреснет.

**«Начаток воскресения от Одного на все человечество распространяется»**80 **.**

(Святитель Григорий Нисский)

Святитель Иоанн Златоуст утверждал:

**«…Общее воскресение, участниками которого явятся и нечестивые»** 81**.**

И в другом месте:

**«Воскресения… вкусят все… но не все в славе будут»** 82.

Мы каждый день проповедуем в Символе Веры «воскресение мертвых», а в литургии святого апостола Иакова говорится более категорично:

**«…верую в воскресение всех мертвых»**83**.**

Итак, воскресение тела ждет нас в будущем веке, т.е. во Втором Пришествии Христа Бога Нашего. Воскресение наше совершено Сыном Божиим через Его Воскресение. Эта небесная перспектива, открытая нам, нашему телу и плоти, по сути своей божественна и спасительна, ибо от Бога нам подана и к Богу приводит. В этом смысле воскресение тел наших уже на земле может быть наследовано нами через Церковь, Которая есть Его Тело.

**«Христово Воскресение, происшедшее из Его крестного страдания, содержит тайну воскресения всего тела Христова [**т.е. Церкви**]»** 84**.**

(Ориген)

В завершение темы телесного воскресения (далеко не исчерпанной) приведем таинственное пророчество преподобного Максима Исповедника:

**«Тогда [во Втором Пришествии] и человек, как часть с целым и как малое с великим, совоспрянет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления. Тогда <...> тело уподобится душе и чувственное** — **умопостигаемому, благодаря ясному и деятельному присутствию во всем и каждом соразмерно проявляющейся божественной силы... »** 85.

4.4.3. Обожение телесное

Обожение как высшее, хотя и беспредельное бытие человека, бытие в Боге и с Богом — тема не только антропологическая, но мы должны ее коснуться, так как проблема духовного обожения не всегда разрешается на телесном, плотском уровне. Антитеза телесному обожению исходит из послания к коринфским христианам святого апостола Павла:

1 Кор. 15, 50: Но то скажу [вам], братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления**.**

Этот стих понимается Церковью, во-первых, как утверждение примата духа над плотью, а во-вторых, как синоним греховного. Плоть и кровь — как источник плотских побуждений и грехов. «Не наследует» Царства Небесного непреображенное тело, не очищенная от тления плоть.

**«Тело наше, в том виде, как оно теперь есть, — грубое… негоже для Царствия Божия. Если предназначено ему участвовать в сем царствии, то оно наследовать его иначе не может, как претворено будучи… Надобно облещись в нетленное тело, и тогда войти в царство, если достоин того»**86, — так, выражая святоотеческую точку зрения, толкует это место апостольской проповеди святитель Феофан Затворник.

Под Воскресением Христовым Церковь понимает, как мы видели, Воскресение Его Тела и Его Плоти. К этому преподобный Иоанн Дамаскин прибавляет:

**«Так мыслим и происшедшее** (вследствие воплощения Слова — А.Л.) **обожение плоти»**87.

**«Говорим об обожении плоти и [ее] соединении с [Божиим] Словом…»** 88**.**

Через Христа человек может достигнуть обожения своего с телом и плотью. И это уже открыто нам в телах святых:

**«Святые и при жизни были исполнены Духа Святого, а по их кончине благодать Духа Святого неизменно присуща и душам, и телам в гробницах»**89**.**

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

И даже при жизни в телах святых совершается обожение, хотя и временное. Это мы можем увидеть из беседы Мотовилова с преподобным Серафимом. То же встречаем и в житиях других святых. В «Отечнике» рассказывается об авве Силуане, у которого **«однажды лицо и тело озарились светом, как у ангела»** 90. Свет, сияющий в теле, в плоти святых, является видимым действием божественной силы, благодати Святого Духа.

**«Земное тело, сияющее божественным блеском, смертное тело, источающее славу Божества… (которая) прибывает к телу, но изнутри, благодаря превосходящему ум неизменному обожению человеческой плоти…»** 91**.**

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

О сиянии световидности обоженного тела пишет и преподобный Макарий Египетский:

**«В воскресении все члены будут воскрешены: и все сделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится»**92 .

Таким пламенным утверждением о теле и плоти человека, силою Бога очищенных, преображенных в нетленную природу, обоженную, приближенную, насколько это возможно человеку, к Божеству, можно завершить (в первом приближении) тему догматического учения о теле.

Антропологический анализ требует от нас рассмотрения еще двух тем: духовно-аскетическое значение телесности человека; психофизиологический и гносеологический аспекты телесности.

4.5. Понятия «тело» и «плоть» в аскетике

В теме телесности в аскетике, конечно, нет однозначности. Тело и плоть, во-первых, противостоят душе и противятся обладанию всем естеством; а во-вторых, помогают им овладеть. Тело и «друг» и «враг», как писал святитель Григорий Богослов:

**«Плоть — мой враг и друг; приятная война… неукротимый зверь… Это ласковый враг и коварный друг»** 93**.**

И это не эмоциональный возглас изнемогающего в труднейшей борьбе аскета, а резюме общего опыта, восходящего к Священному Писанию:

Гал. 5, 17: Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся…

4.5.1. Противоположность плоти и духа

В духовной деятельности человека его тело и плоть действительно противостоят духу и уму, и это противостояние может отрицательно сказываться на духовной и умственной деятельности человека. Но это влияние не свойственно природе тела, а является следствием порочных страстей и привычек.

**«Чем больше утучняешь свою плоть, тем более строгую уготовляешь темницу душе своей»**94.

(Святитель Василий Великий)

**«Покаемся в злых делах, которые совершили при содействии плоти»**95**.**

(Святитель Климент Римский)

Душа порочная вовлекается в грех. Существо порока в том, что душа вместо добродетели влечется к пороку и любит плоть.

**«Ненавидит душу плоть… ибо та мешает ей пользоваться наслаждениями… душа любит ненавидящую ее плоть и члены»**96**.**

**«Тело не соглашается жить без удовлетворения нужд его, пока окружено тем, что служит к наслаждению и расслаблению. И ум не может удержать его от этого, пока оное тело не будет устранено от всего производящего расслабления»**97**.**

(Преподобный Исаак Сирин)

Противоположность духовного и телесного, плотского понимала и русская философия.

**«Плоть есть животность возбужденная, выходящая из своих пределов <…> плоть… сильна только слабостью духа…»** 98.

(В.С. Соловьев)

Здесь весьма уместно говорить именно о плоти, а не о теле. Тело сделалось в грехопадении плотью.

**«Когда человек пал, душа расслабела, потеряла власть над собою, ниспала в плоть и слилась с нею, слилась до того, как бы и сознавать себя стала не иначе, как в плоти и через плоть»**99**.**

(Святитель Феофан Затворник)

Итак, тело (и плоть) противостоит духу в трех действиях:

· во-первых, естественные потребности тела забирают на себя много сил и времени человека. Если стремиться к максимально полному удовлетворению этих потребностей, то духовной деятельности почти ничего не достанется;

· во-вторых, тело и плоть содержат великое множество порочных привычек и навыков, которые не просто мешают душе, но активно унижают душу, вовлекая ее в пучину страстей;

· в-третьих, плоть препятствует духовному зрению, видению духов, созерцанию Божества. Плоть является для духа «завесой» (Евр. 10, 20).

4.5.2. Тело — орудие духа

Тело не только противник духа, но и его соратник. Священномученик Мефодий Патарский писал:

**«…Тело … содействует душе»** 100 .

**«Тело есть ближайшее орудие души и единственный способ обнаружения ея во вне в настоящем мире. Посему самым устройством оно совершенно приспособленно к силам души»**101**.**

(Святитель Феофан Затворник)

Тело — исполнитель духовного замысла. Это верно как в отношении греха, так и в отношении подвига. Если человек постится, то страдает тело, передавая страдания душе. Если человек трудом и бдением подвизается Богу, то именно тело несет эти труды. Тело творит поклоны, доставляя душе пользу от них. Тело терпит холод, голод, зной, дождь, наконец, самые мучения (у мучеников). Не будь у человека возможности телесного аскетического опыта, трудно было бы найти иную столь благодатную почву для подвига.

**[Ангел] неспособен к покаянию, потому что бестелесен, человеку же покаяние достается по немощи тела»**102**.**

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

Тело служит не только источником смиряющих страданий, но и передает душе состояния, соответствующие специфическим движениям, навыкам, позам, жестам. Это так называемый язык поз и жестов, который используется не только для передачи информации, но и сам оказывает влияние на пользующегося им.

Мы не сможем понять, какое значение имеют знамение креста и поклоны в церковно-аскетической практике, если не вдумаемся в тот факт, что поза тела или телесное действие оказывают на душу специфическое воздействие. Более того, форма поклона и его качество по-разному будут воздействовать на душу, и все это должно стать предметом самого пристального антропологического анализа.

Тело может оказаться ценнейшим и изощреннейшим орудием духа в руках опытного аскета.

**«Телесные делания… действуя неразлучно с душевными, суть самые сильные, помогающие тем душевным средствам (вниманию, бодренности, трезвению)…»**103.

(Святитель Феофан Затворник)

Однако высшая аскетика, чистая молитва, умное делание, исихия превосходят ступень телесных упражнений:

**«В меру возможности унижая собственные действия тела, исихасты прекращают свою сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил, всякое чувствительное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действование, а всякое не вполне произвольное, как, например, дыхание, они ограничивают в той мере, в какой это зависит от нас»** 104 .

**(**Святитель Григорий Палама)

**«Совершеннейший боговидец Илия разрешил молитвой многолетнюю засуху, прислонив голову к коленям и таким образом прилежно введя свой ум вовнутрь его самого и в Бога [**3 Цар. 18, 42**]»**105**.**

(он же)

Таким образом, по мере духовного возрастания тело из врага становится сначала другом и помощником, а затем «молчаливым свидетелем» духовных созерцаний души, при этом участвуя в принятии благодати Духа.

4.6. Психологический анализ телесности

С телом у человека связано много психических содержаний: состояния, навыки, установки, ориентация, самочувствие, страхи, удовольствия и страдания. Эти содержания могут быть как сознательными, так и подсознательными. По-разному человек относится к своему телу, по-разному в его сознании участвуют тело и плоть.

4.6.1. Тело в сознании человека

Взаимоотношение души и тела сказывается и в том, что тело может оказывать доминирующее влияние на душу как в подсознательном, так в сознательном опыте. Грех, как правило, подчиняет сознание телу, плоти. Наоборот, святость восстанавливает независимость сознания, его свободу от тела.

**«У Святых Божиих тело действительно становилось орудием для высших целей. Они тело… считали как бы лицом сторонним… это значит, что тело у них отделялось от их личности и сорастворение сознания с ним прекращалось»** 106**.**

(Святитель Феофан Затворник)

Тело осознается как сложная форма, как структура, где отдельные элементы занимают свое специфическое место. Так, например, голова находится на вершине тела, а глаза — в верхней части головы. А голод мы ощущаем в животе, под «ложечкой». Мы не различаем критически эти навыки, а между тем без них жить не можем. Наше видение мира построено на том, что наши глаза находятся на определенном расстоянии от земли. Эта величина, т.е. высота глазомера, входит подсознательной единицей во все наши ориентации. Другой пример. Двигаясь в полной темноте, мы можем твердо знать расположение предметов по легкому прикосновению к ним любой частью тела. Имея лишь отрывочные сведения о положении предметов, мы автоматически достраиваем в мыслях всю картину, исходя из размеров и пространственного положения своего тела. Само тело, таким образом, является структурно образующей базой пространственной ориентации.

Кроме того, мы воспринимаем свое тело как нечто внешнее по сравнению с внутренним самонаблюдением. Но здесь человек в своем сознании наблюдает два образа себя самого: первый — «я внутри тела», второй — «я — это мое тело».

Последний образ характерен для осознания себя в окружающем мире. Когда мы ориентируемся в окружающей обстановке, образ и «я» практически совпадают и мы идентифицируем себя со своим физическим телом.

Совсем другая картина наблюдается, когда мы осознаем свой внутренний мир, свои ощущения, работу органов чувств, боль. В этом случае «я» оказывается внутри моего тела, внутри некоей одежды, которая есть тело. Так появляется «внутренний человек» 107.  Как бы ни воспринималось это понятие, «внутренний человек» — это «я» внутри тела.

Таким образом, тело — сложное морфологическое образование в душе человека — осознается в зависимости от уровня самого восприятия трояко. Во-первых, как образ и форма личности в сознании макрообъектов («я» в мире); во- вторых, как сложная структура: органы, протяженность в сознании предметов, их размеры и ориентировка среди них в масштабах, сопоставимых с размерами тела (комната, двор); в-третьих, как внешняя оболочка, внутри которой есть «я».

4.6.2. Плоть в сознании человека

Исходя из того, как мы понимаем термин «плоть», можно выделить в эмпирике сознания характерные содержания. Так, например, чувство общей усталости или, наоборот, бодрости, боли или удовольствия, голода или насыщения могут осознаваться как имеющие конкретную точку приложения (рука, нога, желудок и пр.), так и принадлежащие всему телу. При этом плоть не осознается как нечто отдельное от тела. Однако плоть не имеет принадлежности к пространству вне тела, но только внутри его. Плоть аморфна в своих проявлениях и не осознается как отдельные явления, но имеет громадное влияние на душу и тело. Плоть в этом смысле есть непременное условие телесной жизни. Плоть также постоянное давление на душу человека, ибо главные побуждения телесности источает плоть. Плоть по своему естеству и по своей (навязанной ей) привычке, которая привнесена воспитанием или пороком, влечет душу ко греху.

Плоть — это наиболее «темное» место в душевной жизни человека, наиболее темный слой. Темный в смысле проникнутости сознанием. Плоть осознается и познается опосредованно, через тело, выражаясь в психических формах телесности. Например, когда человек чувствует голод, он говорит: «сосет под ложечкой». Когда хочет спать — «слипаются глаза» и т.д. Эти привычные состояния являются только символами процессов, осознать которые напрямую, непосредственно нам не дано.

Плоть, таким образом, составляет область бессознательного. Тело может осознаваться, но чаще всего оно относится к бессознательному или подсознательному.

**Примечания к главе четвертой**

1 hom. in Ac. 9:1 (Беседы о перемене имен — на Деяния Апостолов 9:1) 2.3 (М. 51.129).

2 р.е. (Приуготовление к Евангелию) 7.8 (М. 21.321А).

3 Gen. (Толкование на кн. Бытия: фрагменты) 2:8 (М. 33.1566А).

4 de mont. (О горах Синайской и Сионской) 4 (М. PL. 4. 992Bf).

5 Цит. по. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Григория Паламы. С. 174-175.

6 Там же.

7 Там же. С. 168.

8 Там же. С. 245.

9 Ириней Лионский, святитель. Творения. кн. 5, гл. III.

10 gent. ( Слово против язычников) 33 (М. 25.65В,С).

11 hom. in Mt.7:14 (Беседа на Мф. 7:14) (М. 51.41).

12 ерр. (Письма) 4.1 (М. 79. 548D).

13 ерр. (Письма) 4.204 (М. 78.1292В).

14 Цит. по. Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 202.

15 Цит. по: Кураев А. диакон. Раннее христианство и переселение душ. С. 202.

16 d.n. (О божественных именах) 4.27 (М. 3.728D).

17 Цит. по: Позов А. Сын Человеческий. С. 85.

18 Русская религиозная антропология. Т. 2. С. 309.

19 Но если быть точным, то и в плоти, как мы ее определяем, есть элементы индивидуального бытия, ибо многие эндокринные, гормональные и нейрофизиологические особенности оказывают существенное влияние на формирование индивидуальности человека.

20 Цит. по. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Григория Паламы. С. 169.

21 dial. (Диалог о правой вере в Бога) 5.2 (М. 11.1833А).

22 еrаn. (Собиратель) 2 (М. 83.108А).

23 1 Сог. (Толкование на 1 Послание к Коринфянам) 15:50 (М. 74. 912В).

24 Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 168.

25 Мефодий Патарский, священномученик. Творения. С. 244.

26 leg. (Ходатайство за христиан) 31.2 (М. 6.961С).

27 str. (Строматы) 4.26 (GCS vol. 15,1906 p. 321.14; М. 8.1373В).

28 princ. (О началах) 4.4f (GCS vol. 22, 1913 p. 269. 19, 270. 9; М. 11.324 В,

325A).

29 2 hom. (Беседа о расслабленном при купели) 17 (М. 33.1152В).

30 Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб 1898. С. 206.

31 4 str. (Строматы) 6.6 (GCS vol. 15, 1906 p. 458.3; М. 9.273 С).

32 Ar.3 (Против ариан. Слово 3-е) 30 (М. 26. 388 С).

33 Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 48.

34 ер. Epict. (Послание к Епиктету) 7 (М. 26.1061В).

35 fid. cap. (12 глав о вере) 12 (М. 10.1128 А).

36 haer. (Пять книг против ересей) 3.22.2 (М. 7. 957А).

37 Eun. (Против Евномия) 6 (М. 45. 713 А).

38 ерр. (Послания) 4 (М. 77. 48 А).

39 eran. (Собиратель) 3 (М. 83. 237 В).

40 Cels. (Против Кельса) 3.25 (GCS vol. 2,1899 p.222.4; M.11.952A).

41 1 Cor. (Толкования на 1 Послание к Коринфянам: фрагменты) 15:3-4 .

42 Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 48.

43 fid.cap. (12 глав о вере) 2 (М. 10.1133А).

44 Jo. (Толкование на Евангелие от Иоанна) 10.36 (GCS vol.10,1906 p.210.1; М. 14.372 В).

45 hod. (Путеводитель) 23 (М. 89.300 В).

46 Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение Православной веры святителя. С.177—241.

47 Цит. по преп. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. С. 321.

48 inc. et c.Ar. (О явлении во плоти Бога Слова и против ариан) 12 (М. 26.1004В).

49 eran.suppl. (Доказательства на основании умозаключения, что Бог непреложен) 10 (М. 83.328D).

50 eran. (Собиратель) 2 (М. 83.168С).

51 hom. (Беседы на Евангелие от Матфея) 82.2 (М. 58.740).

52 ерр. (Послания) 45 (М. 77.236В).

53 Игнатий Брянчанинов, святитель . Слово о смерти, С. 311, 312.

54 ССР (543) anath. (Анафематизмы Константинопольского собора 543 г.) О (L 1364).

55 eran. (Собиратель) 2 (М. 83.165А, 168А).

56 interpr. (Изъяснение символа веры) (М. 26.1232В).

57 or.catech. (Большое огласительное слово) 37 (М. 45.96D).

58 f.o. (Точное изложение православной веры) 4.13 (М. 94.1141А).

59 Там же (1149В).

60 imag. (Защитительные слова против отрицающих святые иконы) 3.26 (M. 94.1348В).

61 f.o. (Точное изложение православной веры) 4.13 (М. 94. 1152А).

62 Smyrn. (Послание к Смирнянам) 6.2 (L 1226).

63 or. catech. (Большое огласительное слово) 37 (М. 45.97В).

64 ерр. (Послания) 17 (М. 77.113С).

65 dial. (Диалог о правой вере в Бога) 5.2 (М. 11.1833А).

66 1 apol. (Апология 1-я ) 18.6 (М. 6.356В)

67 Catech. (Огласительные слова) 18.18 (L 1363).

68 1 Cor. (Толкование на 1 Послание к Коринфянам) 15:51( М. 74. 913А).

69 fr. (фрагменты) 12 (М. 7.1236А).

70 sel. in Ps. (Из Оригеновых толкований на Псалмы) 1:5 (М. 12 1096В).

71 Там же (1093В).

72 Catech. (Огласительные слова) 18.19 (L 1363).

73 1 Cor. (Толкование на 1 Послание к Коринфянам: фрагменты) 15:41 (L 1363).

74 res. inert. (Беседы о воскресении мертвых) 8 (М. 50.430).

75 Цит. по Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 95.

76 Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. 15. 10.

77 hom. in Phil. (Беседы на Послание к Филиппийцам) 13.2 (М. 62.279).

78 Цит. по: преподобный, Творения. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. с.321.

79 Аг. 2 (Против ариан. Слово 2-е) 63 (М. 26.100 С).

80 or.catech. (Большое огласительное слово) 16 (М. 45. 52С).

81 hom. in Jo. (Беседы на Евангелие от Иоанна) 45.2 (М. 59.253).

82 hom. in Thess. (Беседы на 1 Послание к Фессалоникийцам) 7.1 (М. 62.436).

83 Lit. Jac. (Литургия апостола Иакова) (L 123).

84 Jo. (Толкование на Евангелие от Иоанна) 10.35 (GCS vol. 10,1903 p.209.32; M. 14.372B).

85 Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1., С. 168.

86 Творения. Толкования… на 1 посл. К Кор... С. 597.

87 f.o. (Точное изложение православной веры) 3.17 (М. 94.21В).

88 Там же 4.18 (1184В).

89 imag. (Защитительные слова против отрицающих святые иконы) 1.19 (М. 94.1249D).

90 Отечник. С. 362.

91 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григорий Палама. С. 245

92 Духовные беседы. Б. 15, 10.

93 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 149.

94 hom. in Ps. (Беседы на Псалмы) 29 (М. 29.320 С).

95 2 Сог.(2-е Послание к Коринфянам) 8:2 — L 1225.

96 Diogn. (Послание к Диогнету ) 6.5 f (L 1224—1225).

97 Исаак Сирин. М.: Слова подвижнические. Сл. 21. С. 85.

98 Соловьев В. Собр. соч. Т.1. С. 141.

99 Начертание христианского нравоучения. С. 326.

100 Мефодий Патарский, священномученик. Творения, С. 181—183.

101 Феофан Затворник, епископ. Начертание христианского нравоучения, С. 325-326.

102 f.o. (Toчнoe изложение православной веры) 2.3 (М. 94.868В).

103 Феофан Затворник, епископ. Путь ко спасению, С. 206.

104 Григорий Палама, святитель. Триады, 1, 2., С. 48.

105 Там же, 1,2., С. 51.

106 Начертание христианского нравоучения взащиту мвященнобезмолствующих. С. 328, 329.

107 «Внутренний человек» есть, по нашему мнению, результат психологической защиты. Будучи психически слабым, человек скрывается в своей телесности. Психическая слабость (в этом смысле) может быть понята по-разному: как страх перед чем-то внешним и как неумение разрешить какую-то ситуацию. Очень часто человек от ряда неудач,как говорится, уходит в себя, уходит «во внутреннюю эмиграцию». Еще говорят о таком состоянии: «втянул голову в плечи», закрыл лицо руками, закрыл глаза, отвернулся. Все это телесные способы «скрыться» внутри тела. Они, конечно, условны, но как часто мы их используем, как часто, «убегая» внутрь себя, мы на самом деле отгораживаемся от видимого нами мира.

Появление «внутреннего человека» связано с грехом. Именно тогда, когда человек утратил духовную силу первозданного человека, когда «одежды света» грехом Адама были погашены, тогда душа, ощутив свое сиротство, свою бедность, одиночество свернулась, спряталась внутрь того, что некогда превосходила — телесный свой дом. Но, уйдя внутрь, душа укрепилась и обосновалась там, как в убежище, оценив с благодарностью к Богу силу телесного заступничества. Смерть, одна лишь смерть угрожает лишить «внутреннего человека» его телесной защиты.

Глава пятая

Душа

Понятие «душа» является ключевым в православной антропологии. От того, как оно определяется, зависит решение многих важных тем нашей дисциплины. Так, в зависимости от понимания сущности души строится подход к вопросу о ее происхождении, вырабатывается определенный взгляд на проблему наследования греха и многие другие проблемы.

Важно понимать, что как бы мы ни относились к научной психологии, ее влияние на современное церковное сознание достаточно велико. Современный православный человек, как священнослужитель, так и мирянин, и даже монашествующий, подразумевает под термином «душа» нечто аналогичное научному понятию «психика». Так сложилось сознание многих поколений современных христиан в силу исторических и идеологических причин, разбирать которые мы здесь не будем.

Отрицая аналогию между православным термином «душа» и научным «психика», мы должны прежде всего указать, что эти термины лежат в разных методологических плоскостях. Если психика с точки зрения психологии образуется путем конструирования новой реальности из эмпирики поведения (в широком смысле) человека и реже — из внутреннего опыта, то «душа» является богооткровенным знанием, не выводимым из опыта и из наблюдения. Учение о душе человека есть исходный факт для православной антропологии, как и понятия о творении человека и бессмертии души.

В то же время понятие «душа человека» охватывает как собственно психическую реальность (близкую психологическому пониманию), так и телесно-физиологическую, а также мистическую, что для научного сознания невозможно.

Разница в методологических подходах объясняется еще и тем, что человек не только наделен душою как частью своего естества, но и «стал душою живою» (Быт. 2, 7). Это самое «стал» переносит понятие «душа» из области онтологии в область экзистенции. Человек, по православному учению, **имеет** бессмертную душу, с одной стороны, и является **душою живою**, с другой. Последнее есть такое свойство его бытия, которое позволяет утверждать, строить и познавать человека как подлинное **единство**, несмотря на онтологический дуализм. Разделение человеческого естества на душу и тело вносит в православную антропологию не учение о творении человека, т.е. жизни, подлинного бытия, причем не только земного, но и по воскресении нашем в телах, а учение о смерти как отделении души от тела. Дуализм, стало быть, есть «метод умерщвления» человека. Подлинная антропология основывается на становлении человека «душою живою» как на целостном бытии его.

Подобный подход диктуется особым вниманием к библейской антропологии, опирающейся на первые главы книги Бытия. Однако он не единственный. Ветхозаветная антропология имеет длинную историю и отнюдь не прямую. Это хорошо видно из широкого спектра значений понятия «душа», встречающихся в Библии.

5.1. Понятие «душа» в Священном Писании

Термин «душа» имеет в Библии несколько значений. Их недостаточно перечислить. В их внутренней сути и взаимосвязи раскрывается сложное целое — библейская антропология.

5.1.1. Душа — жизнь человека, антоним смерти

Одно из часто встречающихся значений «души» — душа как жизнь, в смысле «живой человек». Быть живым значит иметь душу, быть душой. И наоборот, «отдать» душу, «потерять» душу значит умереть.

Быт. 19, 17: ...спасай душу свою, — говорит Господь праведному Лоту — чтобы тебе не погибнуть.

Быт. 35,18: ...выходила из нее душа, ибо она умирала.

Тов. 14, 11: ...душа его оставила его на ложе; ...и сын с честью похоронил его.

Иов. 9, 21: ...не хочу знать души моей, презираю жизнь мою.

Эти примеры по смыслу пересекаются с «угрозой жизни» человека — «искать души» кого-нибудь значит в Библии преследовать с целью убийства.

Пс. 39, 15: ...ищущие погибели душе моей!

37, 13: ...ищущие же души моей ставят сети.

То же в Пс. 34, 4; 53, 5 и других.

Поэтический и аллегорический язык Библии передает через такое понимание «души» целостное бытие человека, как живого существа.

Очень часты вариации на тему смерти в терминах отделения души от тела:

Иов. 33, 22: И душа его приближается к могиле, и жизнь его — к смерти.

33, 28: Он освободил душу мою от могилы, и жизнь моя видит свет.

Обратите внимание на то, что душа как бы «умирает», приближается к смерти, к могиле. Это вовсе не отрицает бессмертия души. Это аллегория. В это понимание термина «душа» включается все земное бытие человека. Оттого и «душа» фактически значит «жить», «быть живым».

Вот еще примеры:

Пс. 21, 21: ...Избавь от меча душу мо;.

30, 14: ...умышляют исторгнуть душу мою;

62, 10: ...ищут погибели душе моей.

Этот же смысл мы встречаем и в Новом Завете:

Мф. 2, 20: ...умерли искавшие души Младенца;

Лк. 12, 20: ...в сию ночь душу твою возьмут у тебя;

Деян. 15, 26: Человеками, предавшими души свои за имя Господа...

Среди этих толкований встречается очень важная для Евангелия тема жертвенности, выраженная теми же словами:

Мк. 8, 35: Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее.

Лк. 9, 24: Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее.

То же Ин. 12, 25; 13, 37; 15, 13. Вдумаемся в эту антитезу. Если «положить», «потерять» и «погубить» душу означает действительно утратить душу как мистическую реальность, то антитеза превращается в абсурд — «если потеряешь, то найдешь». Но в Библии нет подобной игры словами. Указанные места можно понимать именно как смерть, т.е. там, где говорится «потерять», «положить душу свою», значит «пожертвовать своей жизнью». Иными словами, если пожертвуешь своей жизнью, то приобретешь жизнь вечную в Царствии Небесном. «Приобрести душу свою», «сберечь ее» и значит приобрести Царство Христово. И вообще, «погибель души», «убиение души» чаще всего в Библии означает телесную смерть, разрыв души с телом.

5.1.2. Душа — человек, синоним «человека»

Здесь не менее широкое толкование. Чаще всего этот смысл передается в количественных числительных:

Быт. 46, 15: Всех душ сынов его и дочерей его — тридцать три.

Чис. 31, 28: ...по одной душе из пятисот.

Втор. 10, 22: В семидесяти [пяти] душах пришли отцы твои в Египет.

Лев. 2, 1: Если какая душа хочет принести Господу жертву… — здесь «какая душа» значит «кто-нибудь».

Чис. 31, 28: …возьми дань Господу, по одной душе из пятисот» (т.е. из пятисот душ).

Чис. 31, 35: ...всех душ тридцать две тысячи.

Подобный смысл понятия «душа» перешел из Библии во многие христианские народы. Так случилось и в России. Людей, особенно крепостных, т.е. рабов, считали «душами». В русской литературе часты примеры исчисления богатства помещиков количеством душ, составляющих его собственность. «Деревня такая-то в 100 душ крепостных». Вспомним, как Чичиков покупал «мертвые» души. Ведь он покупал людей, которых нет, которые умерли, о которых языком прошлого столетия можно было сказать «мертвая душа». Здесь мы сталкиваемся с извращением смысла — душа мертва быть не может. А если подразумевается под душой человек, то тогда «мертвые души» будет значить «мертвецы», «покойники», но для Чичикова это было невозможно. Поэтому он и говорит о «душах».

5.1.3. «Душа» в собственном смысле

Душа в ее сущностном тварном смысле встречается прежде всего там, где речь идет о смерти, т.е. об отделении души от тела. А там, где речь идет о жизни, там душа может означать и жизнь, и всего человека, и личность его.

Душа как отдельная сущность познается через смерть. И это объективный опыт человека. Горький плод познания зла. Где жизнь — там душа пронизывает все бытие человеческого естества, и увидеть ее в теле, отдельно от тела, независимо — невозможно. Но когда человек умер, тогда открывается страшная картина: бездушное тело и покинувшая его, хотя и невидимая, беспокойная душа.

Быт. 35, 18: И когда выходила из нее душа, ибо она умирала;

Втор. 4, 15: Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день;

Втор. 10, 12: ...от всего сердца твоего и от всей души твоей;

Иов. 2, 6: ...он в руке твоей, только душу его сбереги. (Эти слова можно понимать двояко: во-первых, как сохранение жизни Иова, во-вторых, как собственно душу, к которой Господь запрещает прикасаться сатане.)

К такому пониманию следует отнести весь спектр психических состояний, выраженных терминах, описывающих состояние души:

Быт. 34, 3: ...прилепилась душа его к Дине» (т.е. ему понравилась Дина);

42, 21: ...страдание души его;

Иов. 6, 7: ...не хотела... душа моя;

7, 15: ..душа моя желает;

18, 4: О ты, раздирающий душу твою в гневе;

19, 2: Доколе будете душу мою...;

27, 2: ...огорчивший душу мою;

Пс. 6, 4: ...душа моя сильно потрясена;

62, 2: Тебя жаждет душа моя.

Все эти примеры указывают, что любые состояния человека, которые мы современным языком назвали бы психическими, эмоциональными, интеллектуальными и др., есть состояния души.

Таким образом, библейская антропология различает всю сферу жизни души человека (которую психология изучает как психику) и саму душу как онтологическую сущность, тварную и бессмертную (чего ни одна психология не рассматривает вовсе, да и не может рассматривать).

5.1.4. Душа — животная жизнь

Это значение не относится к антропологии, поскольку приложимо к жизни любого животного.

Быт. 1, 20: ...да произведет вода пресмыкающихся, душу живую;

1, 24: ...да произведет земля душу живую;

Иов 12, 10: В Его руке душа всего живущего;

Иудифь 11, 7: ...пославшего тебя для исправления всякой души.

Здесь значение термина «душа» человека смыкается со значением творения жизни. Есть некое креативное родство души человека и душ прочих тварей, не потому что они схожи, а потому что Творец включил в душу человека нечто сродное всем тварям. И хотя это «нечто» человек в себе может сознавать и проникать умом в тварный мир, прочие твари, имея это родство, не «разумны», им не открыт мир человека. Только человек вмещает в себе логосы тварного бытия в меру откровения Божьего. Только он есть микрокосм. Но об этом — в теме образа Божьего в человеке (см. главу восьмую).

Следует также отметить, что в Новом Завете понятие «душа» в таком значение не встречается 1.

5.1.5. Душа — «дыхание»

В библейском понимании душа связана с дыханием, что следует из родственности слов «душа», «дух», «дыхание» как в древнееврейском, греческом, так и в русском языках. Это основано на следующем стихе:

Быт. 2, 7: И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою.

Творение души человека совершено Богом через Свое дыхание. Если принять словосочетание «дыхание Бога» как свойственный Библии антропоморфизм, то слово «вдунул» надо понимать как «сотворил» особым образом, т.е. не руками, не «создал», а «сотворил». В различии этих предикатов кроется особый смысл библейской речи, но для нас важно, что человек «стал душею» через вдуновение. Позже мы увидим, какое развитие получила эта тема в святоотеческом богословии.

Связь души и дыхания имеет не один только библейский смысл, но и несколько антропологических. Во-первых, дыхание — это физическая основа речи. А речь является главным и достаточным, сугубо человеческим свойством разума души, ее интеллектуальной природы. Именно речь выделяет человека из всех прочих творений. Речь связывает человека и с Богом, и с ангельским миром. Значит, речь, передаваемая дыханием, есть божественный дар Духа, переданный Богом человеку через вдуновение. Может быть, «вдунул» и значит «вразумил», «вложил слово».

Во-вторых, дыхание человека есть свободный доступ во внутреннюю «клеть» его тела, в глубину, близко к сердцу, к «утробе». Несомненно, близость вдыхаемого к этим глубинам, к которым также относится и субъективное ощущение чувств, эмоций, связывается с душой и ее «местом». Хотя это и наивный подход, но он имеет место как в библейской традиции, так и в святоотеческой антропологии. Так или иначе душа связана с дыханием в этих традициях.

Этот же смысл находим и в иконографии. Например, фрески Кремлевского Успенского собора изображают, в частности, человека умирающего, изо рта которого, как белое облачко, выходит душа. Там же в виде темно-серого облачка изображены «седмь бесов», выходящих из уст Марии Магдалины. Вот наглядный пример библейского сознания, преложившегося в устойчивый образ. Конечно, это значение не сохранено православной антропологией и в наши дни не рассматривается, но следует знать, что в Библии мы его обязательно встретим.

5.1.6. Душа и кровь

Библейской антропологии свойственно связывать душу и кровь. Это относится и к человеку, и к животному.

Быт. 9, 4: Только плоти с душею ее, с кровию, ее не ешьте;

Лев. 17, 11: Потому что душа тела в крови;

17, 14: Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его.

Отсюда запрет вкушать кровь:

Лев. 17,10 и 17,12 ...ни одна душа из вас не должна есть крови.

Такова библейская традиция. Мы не найдем ее в святоотеческом богословии. Более того, у святителя Григория Богослова находим:

**«Душа, не естество истребительного огня, не естество воздуха, не кровавый поток, пробегающий по телу, не гармония составных частей тела»** 2**.**

Эта традиция широко распространена в различных культах, оккультных действах, в магии, колдовстве и народном сознании. До сих пор в народном сознании живет и действует вера в магическую силу крови. Кровь используется как клятва, как «братание». В среде так называемого образованного народа (и даже, увы, крещеных людей) устойчиво практикуется подливание менструальной крови мужчинам как средство их «приворота» к женщине, чья кровь взята для этого 3. Свидетельствую как пастырь, что это совершается современными молодыми женщинами.

Конечно, кровь имеет жизненно важное значение в существе человека, она переносит кислород и множество других веществ, что может быстро и резко изменить его нейрофизиологическое состояние и повлиять на его психику. Но прямая связи между кровью и душою в православной антропологии не прослеживается.

5.1.7. «Душа народа»

Это значение хотя и антропологическое, но не субстанциональное.

Суд. 5, 18: Завулон — народ, обрекший душу свою на смерть

Деян. 4, 32; У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа.

Оба эти высказывания относятся к некоей общности, единству, в первом случае — кровному, во втором — к духовному. Такое единство — вещь очевидная, но душою в собственном смысле, конечно, не считается. Душа как тварная, духовная сущность может быть только у человека, а не у народа.

Впрочем, такое осмысление в Библии весьма редко встречается.

5.1.8. Душа Господня

Это значение можно отнести к метафорическим антропоцентризмам, так же, как и многочисленные предикаты, описывающие действия Божии терминами, трактующими человеческие поступки. Метафоры «душа Господня», «Моя душа» можно понимать, как выражение отношений между Господом и человеком, как оценочное отношение к человеку.

Ис. 1, 14: ...праздники ваши ненавидит душа моя.

Притяжательное местоимение «Моя» с большой буквы указывает на принадлежность Господу Богу.

Иер. 5, 9: ...не отмстит ли душа Моя такому народу...;

6, 8: Вразумись, Иерусалим, чтобы душа Моя не удалилась от тебя.

Подобное см. в Иер. 9, 9; 12, 7; 14, 19; 15, 1; Мф. 12, 18.

Такое понимание души несубстанционально и не есть тварная сущность, но любовь Божия.

5.1.9. Душа Христова

В отличие от предыдущего этот смысл вполне конкретный. Христос есть совершенный человек и совершенный Бог и, согласно халкидонскому догмату, имеет душу человеческую, тварную сущность. Поэтому там, где речь идет о душе Богочеловека, Христа, душа — не метафора, а конкретное антропологическое понятие. Ему присущи те же значения, нами уже рассмотренные, что и «душе человека». Такие места (стихи) встречаются и в Ветхом Завете как пророчества, и в Новом Завете:

Ис. 53, 10: ...когда же душа Его принесет жертву умилостивления…

53, 11: На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством.

Подобно же Ис. 53, 12; Мф. 12, 18; 20, 28; 26, 38; Мк. 10, 45; 14, 34; Ин. 12, 27; 1 3, 16; Ев. 10, 38.

Таким представляется понятие «душа» в Священном Писании: здесь не только основные, антропологические, значения, но и второстепенные, метафорические и переносные.

5.2. Определения понятия «душа»

Можно уверенно говорить, что святоотеческая антропология в основном и главном продолжает библейскую традицию. Однако учение о человеке становится более духовно-душевным, все основные узлы антропологии переносятся внутрь человека. Потому и учение о душе разрастается вширь и вглубь. Душе уделяется гораздо более внимания. Сама она понимается как сложное царство, как «град внутреннего человека».

Как же в целом понималась душа? Во-первых, как тварная сущность, субстанция со своими свойствами; во-вторых, как дыхание по своему происхождению; в-третьих, как сложное единство способностей, сил и даже частей.

5.2.1. Сущность души

Душа есть сущность тварная, в отличие от тела «вдунутая» дыханием Творца. Сущность души иного рода, чем все остальное. Во всем космосе творения нет другой такой сущности, как душа. Она уникальна.

**«Душа** — **не тело и не свойство ...она есть бестелесная сущность»** 4**.**

(Епископ Немезий Емесский)

**«Душа есть сама по себе субстанция совершенно нематериальная»** 5**.**

(Ориген)

**«Душа... имеет жизнь не только как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе»** 6**.**

(Святитель Григорий Палама)

**«Душа есть сущность мысленная [разумная], бестелесная, бессмертная...»** 7**.**

(Псевдо-Афанасий)

**«Душа есть сущность сотворенная, сущность живая, разумная»** 8**.**

(Святитель Григорий Нисский)

Уже в самых первых определениях сущности души утверждается ее нематериальность (Ориген). И это почти бесспорно. Однако нематериальность следует отличать от телесности или бестелесности души, но об этом чуть позже.

Сущностность души означает утверждение нескольких категорий человеческого бытия — душа живет самостоятельно, т.е. может жить независимо от тела, душа иного происхождения, чем тело, душа бессмертна по творению.

Далее мы рассмотрим атрибуты жизни души.

5.2.2. Дыхание

Душа понимается и как движимость, дыхание согласно библейскому стиху (Быт. 2, 7), как мы видели прежде. Теперь посмотрим развитие этой темы у святых отцов:

«**Душа есть Божие дыхание**» 9.

(Святитель Григорий Богослов)

В другом месте называл душу **«истечением, струей Божества»**10.

(Он же)

**«Душа — дыхание Божие»** 11**.**

(Тертуллиан)

**«Сама душа не есть некая часть сущности Божией; но тем вдухновением обозначается ее природа, т.к. разумная душа есть дух»** 12**.**

(Блаженный Феодорит Киррский)

**«Душу же, которую мы называем «духом» (pneuma), — и притом чрез уста выдыхаемым воображаемым [***вар.*: несуществующим. — Прим. пер.**]** д**ухом, — которую именуем также «дыханием» (asthma), имеет всякий человек»** 13**.**

(Дидим Александрийский)

Отголосок такого же понимания встречаем у святителя Иринея Лионского:

**«Иное есть дыхание жизни, делающее человека психическим, и иное есть дух животворящий, делающий человека духовным»**14**.**

И у святителя Григория Паламы:

**«Душа есть с т р у я** [разрядка моя. — А.Л.] **бесконечного света Божества...»** 15

Таким образом, сравнение души с дыханием раскрывает, во-первых, происхождение, «вдуновение» и, во-вторых, ее духовную сущность, легкоподвижную и текучую, хотя между собственно духом и душою есть принципиальные различия, но об этом в теме о духе человека.

5.2.3. Свойства сущности души

К таковым относятся: нематериальность, или невещественность, бессмертие, или неуничтожимость, разумность, словесность и др. Так, святитель Григорий Нисский находил в душе множество богоподобных свойств:

**«В душе нашей мы можем усмотреть: троичность Ипостасей, единство естества, единовременность, нераздельность, неприступность, неизбранность, несозерцаемость, нерожденность, рождение, исхождение, творчество, промышление, суд, неприкосновенность, бесплотность, нетление, неистребимость, бессмертие, вечность, необъяснимость, великолепие»** 16**.**

В другом месте тот же святитель иначе говорит о свойствах сущности души:

**«Духовная и бессмертная сущность твоей души, неименуемая и неведомая...»** 17

**«Мы говорим, что душа проста, разумна [*вар.* словесна] и бессмертна»** 18**.**

(Блаженный Феодорит Киррский)

Таким образом, сущность души самобытна, бессмертна, разумна, духовна, нематериальна.

Необходимость онтологического подхода в православной антропологии очевидна на фоне периодических кризисов в истории развития научной психологии. Думается, что причина этих кризисов — в отсутствии онтологии. Если психика есть только деятельность, способность, энергия, функция, то без ответа на вопрос: — какой сущности эти атрибуты (свойства)? — нельзя построить ничего, даже при блестящей эмпирике.

Одно из описанных выше свойств — нематериальность — близко по своему значению к сложнейшей проблеме телесности души.

5.3. Телесность души

Несмотря на однозначность ответа на вопрос о нематериальности души, о ее телесности и бестелесности существует очень много противоречивых мнений и аргументов. Вопрос этот осложняется наличием множества понятий по нему. Помимо телесности (и бестелесности) используются бесплотность, невещественность, образ, форма, реже другие. Мы не можем пройти мимо тонких оттенков, в них заключенных.

5.3.1. Бестелесность

Вот примеры учения о бестелесности:

**«Души, в сравнении со смертными телами, бестелесны»**19**.**

(Святитель Ириней Лионский)

**«Все души и все умные естества... по природе своей бестелесны»**20 **.**

(Ориген)

**«... Душа, как нечто невещественное и бестелесное...»**21 **.**

(Святитель Григорий Нисский)

**«Всякое тело движимо либо извне, либо изнутри; и если извне, то будет неодушевленным, если же изнутри — одушевленным. Если душа [есть] тело [и] если она движима извне, то она неодушевленна, если же изнутри — одушевленна. Но нелепо называть душу одновременно одушевленной и неодушевленной. Стало быть, душа — не тело»**22**.**

(Епископ Немезий Емесский)

**«…Душа — не тело»**23 **.**

(Преподобный Максим Исповедник)

**«…Она [т.е. душа] есть субстанция (сущность) самоцельная и бестелесная»**24 **.**

(Епископ Немезий Емесский)

**«Душа есть сущность мысленная (разумная), бестелесная, бессмертная»**25 **.**

(Псевдо-Афанасий)

Если принять оговорку святителя Иринея Лионского «в сравнении со смертными телами», то бестелесность надо понимать условно, что помогло бы понять прямо противоположные высказывания отцов.

**«Душа имеет невидимое тело, имеет свой облик, границу»**26 **.**

(Тертуллиан)

**«А души, будучи духовными телами, устроены Создателем и Творцом всего...»**27

(Священномученик Мефодий Патарский)

**«...Душа, будучи тонким телом, обложилась и облеклась членами сего тела»**28**.**

(Преподобный Макарий Египетский)

Противоречие это могло бы быть безысходным, если бы между двумя этими позициями не находилось бы нечто среднее.

5.3.2. Образ души

**«Сами души имеют образ тела»**29 .

(Святитель Ириней Лионский)

**«…Очи... просветленные видят образ души, но немногие христиане созерцают его»**30**.**

(Преподобный Макарий Египетский)

**«…Имеет ли форму [***вар.* вид**] душа? Имеет форму [вид] и образ, похожий на ангельский»**31 **.**

(Он же)

**«...Души... имеют образ человека, так что могут быть узнаваемы»**32 **.**

(Святитель Ириней Лионский)

Итак, можно рассматривать образ или форму души как некое «тонкое» или «умное» тело души. «Тело» — в смысле некоторое «очертание», «портрет». Действительно, в связи с образом или формой возникают два вопроса. Во-первых, имеет ли душа некоторое место пребывания и ограничено ли это место? Во-вторых, если у души есть образ, то чей образ — образ Божий или образ человека, т.е. индивидуальной природы?

Относительно места пребывания души также есть разные мнения.

Мы уже приводили мнение Тертуллиана:

**«Душа имеет невидимое тело, имеет свой облик, границу** (разрядка моя. — А.Л.)**»**33 .

**«Ангел и душа, будучи бесплотными, не занимают места, но и не вездесущи... следовательно, они находятся в содержащем и охватывающем все, будучи соответственным образом ограничены»**34 **.**

(Святитель Григорий Палама)

Однако святитель Григорий Нисский, несмотря на всю эту аргументацию, говорил:

**«Но я не делаю из этого доказательства тому, будто бесплотная природа** (душа. — А.Л.) **объемлется какими-либо очертаниями места»**35 **.**

Важность этого вопроса будет понятна при обсуждении темы соединения души и тела человека.

5.3.3. Тонкое тело

Итак, телесность души можно было бы понимать как образ и форму, если бы, хотя и редко, не встречались мысли о вещественном ее существе. Например, преподобный Иоанн Кассиан Римлянин считал, что

**«…хотя мы многие существа называем духовными, но их никак не должно признавать бестелесными. Они имеют собственное тело, в котором существуют, хотя несравненно тончайшее нашего тела»**36 **.**

**«...Состоящее из тончайших частиц, [т.е.] душа»**37 **.**

(Климент Александрийский)

**«…Душа есть дух тонкочастный»**38 **.**

(Аммоний Александрийский)

Такое неоднозначное понимание телесности души можно было бы отнести к отголоскам древней антропологии, испытавшей на себе влияние античной философии. Антрополог ХХ в. А.Позов констатировал:

**«Душа связана с телом в определенных пунктах, но проникает собою все тело, имеет его форму и потому называется в древне-церковной антропологии тонким телом»**39 **.**

Но дело не ограничивается только древнецерковной антропологией. В XIX  столетии в русском богословии возник спор между епископом Игнатием (Брянчаниновым) и епископом Феофаном Затворником. Епископ Феофан Затворник в своей работе «Душа и ангел» подверг критике книгу епископа Игнатия «Слово о смерти».

Епископ Игнатий ставил, вероятно, перед собой задачу доказать силою разума и науки того времени правду христианства о загробной участи души. С нравственной точки зрения было очень важно утвердить «страх Божий» и «память смертную» в столичном, почти уже атеистическом, обществе. Епископ Игнатий хотел доказать, что душа действительно претерпевает муки за грехи после смерти. Но для этого ему надо было доказать, что эти муки реальны, чувственны. А если душа совсем нематериальна и бестелесна, то как тогда она чувствует эти муки? И святитель развертывает перед читателем подробную аргументацию из доводов разума и свидетельств отцов и житий святых, что душа имеет свое тонкое, но вещественное тело. Согласно сознанию того времени он назвал его «эфирным телом»40 .

В ответ епископ Феофан Затворник не менее аргументированно, но более опираясь на православное святоотеческое богословие, доказал обратное:

**«Ангелы суть невидимые, бесплотные духи, составляющие умный мир... Души тоже суть существа духовные и разумные, невидимые и невещественные... В естестве душ и ангелов решительно отрицается вещественность»**41**.**

Как видите, этот немаловажный вопрос до нашего времени остался не уточненным, «спору» двух святителей еще не дана исчерпывающая богословская и историческая оценка.

Но вернемся к образу души. Душа, по утверждению святителя Иринея Лионского, преподобного Макария Великого и др., имеет образ тела, или образ человека. Но вот нечто иное:

**«Наша невидимая душа, созданная по Его образу...»**42 **.**

(Преподобный Анастасий Синаит)

**«В душе нашей мы можем усмотреть: троичность Ипостасей, единство естества, единовременность, нераздельность <...> и еще множество свойств, как мы уже видели прежде, что указывает совсем не на тело, а на образ Божий»**43 **.**

(Святитель Григорий Нисский)

**«Его [человека. — А.Л.] душа является образом Самого Божественного Логоса...»**44

**«Душа есть подобие неба, т.к. в ней обитает Господь; ...душа, которою мы живем, существо тонкое и духовное...»**45

(Святитель Василий Великий)

**«Духовная и бессмертная сущность твоей души, неименуемая и неведомая, является примерным типическим образом..., непознаваемого и бессмертного Бога»**46 **.**

(Святитель Григорий Нисский)

**«Бог, будучи Благим, созидает всякую душу по образу Са**м**ого Себя...»**47**.**

(Преподобный Максим Исповедник)

Итак, образ души нельзя понимать однозначно. В творении душа получает образ небесный, но в процессе жизни приобретает черты образа жизни человека, наследуя его природе. Индивидуальность как природа связана с образом души, но он изменчив вследствие образа жизни и изменяется либо к добродетели, либо к пороку.

Подводя итог толкований телесности и сущности души, следует констатировать, что, несмотря на многозначность этого понятия, есть нечто общее, что потребуется нам в дальнейшем.

Сущность души духовна, нематериальна, невещественна, но имеет образ, отражающий как божественные онтологические черты, так и индивидуальные, конкретные, экзистенциальные черты. Душа бессмертна, самобытна и прекрасна.

5.4. Происхождение души

В большом узле учения о душе следует различать два вопроса. Первый — учение о происхождении душ первых людей — Адама и Евы. Второй — о происхождении душ всех нас, т.е. всех людей, рожденных и рождаемых — потомков Адама.

5.4.1. Происхождение души Адама

Библейский текст (Быт. 2, 7), который считают основным откровением о сотворении человека, остается весьма загадочным, но иного — более значимого — нам не дано. Святоотеческая традиция толкования сотворения человека хотя и разнится в деталях, но все-таки имеет общее основание.

1. Прежде всего следует видеть, что душа и тело созданы по-разному: тело из «праха земного», а душа — от Бога. В этой разности святые отцы усматривали отличительную особенность души человека, ее божественную самобытность.

**«Вдунул Бог в лицо человека дыхание жизни, и соделался человек душою живою, а дыхание жизни бестелесно»**48 **.**

(Святитель Ириней Лионский)

**«Не находите ли нелепым, что вы, люди, ставшие творением Бога и от Него восприявшие душу... рабствуете иному владыке?»**49

(Климент Александрийский)

**«Моисей говорит, что тело создано от земли... душа же разумная вдунута свыше в лицо от Бога»**50**.**

(Он же)

Как видим, следование Книге Бытия почти буквальное. Но здесь возникают два вопроса: одновременно ли созданы душа и тело, а если нет, то каков в этом смысл — иерархический или нет? Святитель Иоанн Златоуст считал, что душа «вдунута» позже:

**«...При… образовании человека прежде является тело, затем душа, которая драгоценнее…»**51

Напротив, блаженный Феодорит Киррский считал их творением одновременным:

**«Душа создана вместе с телом…»**52**.**

Так же и преподобный Исаак Сирин:

**«Невозможно, чтобы душа получила бытие и была рождена без совершенного образования тела с его членами»**53**.**

Так же и святитель Григорий Нисский:

**«…Неправильно думать, что душа произошла прежде тела, или тело создалось без души»**54**.**

Как мы уже видели (см. «Сущность души» – 5.2.1.), душа, согласно традиции античной философии, понималась и как качество, и как сущность. Если различать два эти понятия, то можно предположить, что как сущность душа сотворена и входит в тело позже, а как жизнь тела появляется вместе с ним. Понятия «позже», «вместе» или «прежде» у святых отцов нельзя понимать во временном контексте, они имеют иерархическое значение.

2) Иерархия строения человека прослеживается и в библейской, и в святоотеческой антропологии. Превосходство души не просто сущностное, но и функциональное, к нему относятся такие качества, какие есть у хозяина по отношению к своей собственности, у господина — к рабу. Например, святитель Ириней Лионский пишет:

**«Душа — мастер, художник. Тело — орудие, инструмент»**55 **.**

О соотношении души и тела мы поговорим далее, но отметим, что в самом творении души уже заложен иерархический принцип. Душа сотворена иначе, иным творческим Божиим актом; ее сущность иноприродна остальному космосу и соприродна божественной благодати, и в человека она вложена как высшее, лучшее, господское начало.

Что касается Адама, то вся антропология однозначна в том, что душа егосотворена Богом. О душе Евы Библия не говорит ничего, но вся святоотеческая традиция относит ее душу к такому же, как и у Адама, творческому акту Господа.

5.4.2. Происхождение душ людей

Совсем иначе обстоит дело с решением вопроса о происхождении душ всех людей. Здесь до сих пор есть неясные моменты. Прослеживаются три гипотезы происхождения душ 56. Первая — предсуществование душ, вторая — их творение Богом, третья — их рождение от душ родителей.

Для разрешения вопроса о происхождении человеческих душ мы не имеем достаточного знания «ни в данных человеческого опыта, ни в самом Св. Писании»57 . Это было верно и в древности, и в начале ХХ в., и на исходе его. Нам остается констатировать ту же трудность разрешения этого вопроса. Для большего понимания самой проблемы не бесполезно рассмотреть все три гипотезы.

5.4.3. Гипотеза предсуществования душ

Эта гипотеза связана в основном с именем александрийского учителя Оригена. Скажем сразу, что учение Оригена о предсуществовании душ Церковью было отвергнуто, так что в православной антропологии ему нет места. Но если мы проанализируем доводы Оригена, то заметим, что гипотеза предсуществования, основана на тех же аргументах, которыми следующие гипотезы опровергаются. Иными словами, аргументация Оригена действительна, а сама гипотеза неприемлема. Почему — увидим после.

Еще одно соображение заставляет нас рассмотреть это учение, Церковью отвергнутое. Вернее, их два.

Во-первых, слишком велико пленение сознания современного человечества идеями предсуществования душ и их переселения, перешедшими к нам из восточных религий, так что даже в среде христиан возникает сомнение в справедливости церковного отвержения. Сомнения эти очень характерны для нашего времени — времени всеобщего увлечения «востоком», эзотерикой и оккультизмом, где свобода души в астральном мире важнее, чем ее реальная, собственно человеческая, жизнь. Утвердить именно православное учение о душе тем важнее, что мы оказались в таком окружении в православной России.

Во-вторых, Оригеново учение подводит нас к отрицанию богоподобной личности, ее творческой и свободной сущности. И именно сейчас, уже в ХХI в., когда учение о личности становится центром антропологии, недопустимо его смешение с восточными учениями о человеке. Ориген, конечно, не сам вывел учение о предсуществовании душ. Греческая философия Пифагора, Платона, Плотина и их последователей утверждала, что «**души существуют прежде тел, и что бесчисленное множество оных заключено в каком-то месте… из которого… высылаются в тела»** 58. Из христиан к этому учению примкнули некоторые еретики (в основном гностики) — Карпократ, Каиане, Прадик, Епифан, Антитанты и Евтихиты 59 . Но главным авторитетом этого учения стал Ориген:

**«Прежде [начала] времен все были чистыми умами — и демоны, и души, и ангелы... Оставались души, согрешившие не столь много, чтобы стать демонами, но притом и не столь незначительно, чтобы соделаться ангелами. Итак, сотворил [Бог] сущий мир, и душу соединил с телом для наказания... Ясно, что каждый наказывается по тому, как согрешал: демон содеял одно, душа — другое, ангел — третье. И если бы это было не так, и души не существовали прежде [тел], то почему тогда и среди новорожденных встречаются слепые, хотя они не согрешили, между тем как другие родились без всякого изъяна? Но очевидно, что предшествовали душам некоторые грехи, вследствие которых каждая [из них] получает по достоинству... потому и названо тело «телом» (demas), что душа прикреплена к телу»**60 **. (***Примеч. пер*. Оригенова этимология основана, по-видимому, на созвучии demas — тело и dema — путы, оковы от deo — связывать.

Здесь есть одна интересная черта: «...Все были чистыми умами — и демоны, и души, и ангелы». Эта онтологическая черта вполне православна, она встречается и у других авторов. Преподобный Исаак Сирин писал:

**«Души… видят сии три чина, т.е. чин низший их [демонов], чин высший их [ангелов] и друг друга»**61 **.**

Святой подвижник явно видит «три чина» в однородном существе.

**«Ангелы суть невидимые, бесплотные духи, составляющие умный мир… Души тоже суть существа духовные и разумные, невидимые и невещественные»**62 **.**

Родство душ, ангелов и демонов — не просто метафизическое сравнение, но онтологическое утверждение духовной природы души. В этом с Оригеном согласно большинство отцов и учителей Церкви. Но суть Оригенова учения — бытие души до бытия человека, и грехопадение души до своего вселения в тело:

**«В некотором своего рода государстве обитает некое племя душ, живущее по [законам] жизни телесной в тонком и удобоподвижном [качестве] своего естества при общении со всем окружающим. Установлены там и признаки [распознания] зла и добра. И душа, которая пребывает в добром, остается при теле, не изведавшем соития. Души, которые по некоей склонности к злому теряют [свое] оперение, оказываются в телах: сперва в человеческих, [но] потом, по причине столь многого общения с бессловесными животными страстей, омертвляются... и далее ниспадают до самой природной и бесчувственной жизни»**63 **.**

**«Душа… ниспав со своей премирной высоты... при падении облекается в ту или иную плоть…»**64

Души при вселении в тела уже имеют свою историю, т.е. «свой счет» падений или озарений. Одни души входят падшими до скотского состояния, другие — наученные Св. Духом.

**«Если душа человека, которая, будучи человеческой, конечно, ниже [ангельских душ], представляется не вместе с телом созданной, но вложенной [в тело] особым образом и извне, тем более относится это к одушевленным созданиям, называемых небесными. Что же до людей, то как счесть одновременно с телом созданной душу запявшего своего брата еще в матернем лоне, т. е. Иакова? Или как вместе с телом создана душа того, кто еще прежде, находясь во чреве матери, исполнился Духа Святого... Как же с телом создана... душа... того, о ком говорится, что он был отмечен Богом прежде образования в материнской утробе? ...Не показалось бы кому, что Бог не по суду и не по заслугам исполняет некоторых Духа Святаго и не по заслугам освящает [их]! И как убежим от гласа того, кто сказал: «Неужели есть неправда у Бога? Никак!»** [Рим. 9, 14] **А ведь именно это [т. е. умозаключение о неправде у Бога] следует из довода, который утверждает извечное существование души с телом»**65 **.**

**«Среди душ, пребывающих в теле, есть такие, что прежде появления на свет [в человеческом теле] научены были у Отца и слушали Его; они-то и приходят к Спасителю»**66**.**

Более того, Ориген предположил, что души обладают свободой нравственного поведения или падения вне человеческой жизни, и в ангельском мире, и демонском.

**«Поскольку мы сопоставили души, устремляющиеся от сего мира в преисподнюю, с теми, которые, нисходя с высшего неба к нашим обиталищам, оказываются в некотором смысле мертвыми, надлежит путем тщательного исследования выяснить, нельзя ли то же установить и относительно рождения отдельных [душ]? Иными словами: каким образом души, которые рождаются на этой нашей земле, либо восходят к более высоким [местам] и приемлют человеческую плоть, устремляясь от преисподней к лучшему, либо от лучших мест к нам нисходят? Так же, быть может, и теми местами, что находятся выше на тверди, владеют другие души, которые от наших жилищ переходят в лучшие; иные же [из них], которые от небесных [обителей] ниспали до тверди, не совершили таких грехов, чтобы быть изверженными в более низменные места, населенные нами»**67 **.**

Души могут «опускаться» и «возноситься», превращаться в «духи» и в демонов. Гипотеза «нисхождения и восхождения», очень похожая на гностические блуждания эонов ниспадающей творческой эманации божества, развита даже до применения ее к христологии.

**«Как Спаситель пришел спасти погибшее — ибо погибшее, конечно же, спасается и уже не есть погибшее — так душа, которую Он пришел спасти, как спасают погибшее, не остается уже ни спасенною душой, ни погибшим. Надлежит еще выяснить [следующее]: как было [некогда], что погибшее [еще] не погибло, и будет некогда, что оно станет погибшим, так было ли, что душа некогда не была душой, и будет ли, что она не будет душой... Быть может, то, что спасается, также именуется душой; но если спасена будет, то и назовется именем более совершенной своей части... Душа, о которой говорят, что она погибла, станет чем была некогда, пока не погибла и не назвалась оттого душой. Заново избавленная от гибели, она может опять соделаться чем была, пока не погибла и не получила именование души»**68**.**

**«А что сказали мы о превращении ума в душу, или если где иное что покажется относящимся сюда, пусть обсудит [все это] сам читатель... ведь предложенное нами не следует принимать как догматы, но как то, что обсуждается в порядке рассмотрения и исследования»**69**.**

Само вселение души в тело Ориген рассматривал либо как наказание, либо как урок к обращению. Страстное бытие должно, по мненю Оригена, послужить педагогическим началом обращения и возвращением к высшему.

Следствием такой гипотезы может являться следующее:

1) при зачатии и рождении человека душа его уже обречена;

2) ее прежний опыт должен влиять на собственную психическую жизнь человека, если не через память, то подсознательно;

3) индивидуальность есть следствие предопределенности;

4) душа уничтожима;

5) душа не ответственна за «прошлую жизнь».

Мы выделили только пять (хотя можно было бы и больше) пунктов, не совместимых с православной догматикой.

По мнению В. Давыденко, Ориген считал, что:

**«гипотеза предсуществования душ… есть лучшее оправдание мудрости и правды Божией»**70 **.**

Однако она отвергается тем православным учением, в котором

**«мудрость и правда Божия требуют, чтобы дары природы и благодати были распределены всем одинаково»**71 **.**

Время точку зрения не удержало. Уже XIX и XX вв. в ликах русской религиозной философии показали такую же реальность неравенства, как и равенства.

Действительно, Бог дарует человеку как природные, так и благодатные свойства, которые отличают его от миллионов других. Причем именно благодатные дары более всего выделяют личностные черты людей. Промысел Божий не уживается с равенством.

Но сколь верна индивидуальная характеристика души, столь же верно и то, что ее природа — в руках Божиих. Душа творится и только творится. В ее предсуществовании ложно теряются самобытность и индивидуальность. Вот почему мы упомянули о безличностном характере гипотезы Оригена.

Итак, посмотрим, какая контраргументация утвердилась в православии против Оригена.

**«Переселение душ из тел в тела мы опровергаем тем, что души ничего не помнят из прежде бывшего»**72 **.**

(Святитель Ириней Лионский)

**«Мнение это... само собою уличается в том, что не содержит ничего состоятельного. Ведь если душа от небесного жития влечется пороком к древесной жизни, а от нее, чрез добродетель, опять восходит к небесам, то учение это кажется сомнительным, [поскольку неясно,] что предпочесть — древесную жизнь или небесную. Но существует [,мол,] какое-то круговое движение по одним и тем же местам, потому что душа, где бы ни находилась, всегда непостоянна ... Ибо и небесное в блаженстве пребывание не сохраняется, если к живущим там проникает порочность, и деревья добродетели не лишатся, если душа оттуда вновь движется к благу, а там возвращается к порочному»**73 **.**

(Святитель Григорий Нисский)

В опровержение мнения о том, что душа забывает свой прежний опыт, входя в тело, пишет Тертуллиан:

**«Каким образом ты можешь доказать, что душа потеряла сознание идей, облекшись телом, когда ты сам уподобляешь ее Богу и почитаешь вечною? Вечному и божественному не свойственно забвение. Если эта божественная субстанция не способна была сохранить память о первобытном состоянии, то каким образом может возвратить ее? Ты говоришь, что душа имеет сознание идей по силе своей природы: но в таком случае она не могла потерять его, ибо никакое существо не может отказаться от свойств, вложенных в его природу. Ты хочешь изъяснить это забвение продолжительностью времени, прошедшего после того? Время не действует на то, что по-твоему врожденно и, следовательно, вечно. Что множество лет может сделать тому, что не подлежит изменяемости? Ты приписываешь телу причину этого забвения? Невероятно, чтобы субстанция рожденная могла уничтожить силу субстанции нерожденной. Тело разнообразится в своих формах и качествах, тогда как забвение равно у всех. Наконец, заметь, что если бы знание ограничилось одним простым воспоминанием, то дети должны бы знать более всякого потому, что они только что оставили эту первобытную жизнь, которую ты предполагаешь. Таким образом падает твоя теория о воспоминании, а с нею и гипотеза о предсуществовании душ»**74 **.**

И опять же святитель Ириней:

**«…Не представляя ни малого на то доказательства, а прямо уверяя, что души при вступлении в свою жизнь, прежде входа в тело, забвением упоеваются от того духа, который начальствует над этим вступлением... Но... если выпитый сосуд забвения мог истребить память о всех действиях, то откуда же и об этом самом знаешь ты, Платон, когда теперь в теле душа твоя, что она прежде вступления напоева от духа составом забвения? Если же вспоминаешь и о духе, и о сосуде, и о вступлении, то ты должен знать и об остальном; а если не знаешь о том, то неправда, — и дух, и сосуд искусственно составленный если помнить то, что сделано прежде, дабы восполнить, чего недоставало, а не трудиться так жалко, вертясь беспрерывно возле одного и того же»**75 **.**

**«Одна и та же душа ныне делается словесною и разумною… потом опять кроется в поры с пресмыкающимися, или присоединяется к стаду птиц... или делается плотоядным, или живет под водою, или переходит в бесчувственное. <…> Души из женских тел [свободно] переходят в мужскую жизнь или наоборот, в женщинах бывают души, разлучившиеся с телами мужскими»**76 **.**

(Святитель Григорий Нисский)

5.4.4. Гипотеза традуционизма

Эта гипотеза называется еще генерационизмом, гипотезой переведения, гипотезой преемственного рождения душ от родителей. Считается77 , что главным распространителем ее в христианском мире и последовательным защитником является великий учитель христианской Церкви Тертуллиан:

**«Если душа есть телесное существо и неразрывно соединено с телом, то явно, что происхождение души таково же, как и тела, и одновременно с ним. Так как душа не одной природы с Богом, а есть только дыхание Его, то она зачинается вместе с телом силою человека, ибо в акте зачатия участвуют не только тела, но и душа со своими желаниями. Следствием акта бывает двоякое семя: душевное и телесное. Эти семена вначале совершенно между собою смешаны и не могут быть отделены друг от друга, но потом мало-помалу из этих семян при содействии Божием и аангелов образуется во чреве матери человек. Как тело происходит от другого, так и душа от другой; и душа Адама есть материнская душа всех прочих, и даже душа Евы произошла от его души»**78 **.**

Эта гипотеза соответствует духу своего времени и отражает уровень знаний о природе человека. Рассуждения Тертуллиана можно рассматривать ныне как философско-богословские. Но интересно взглянуть на них и с современной научной точки зрения.

Современные научные взгляды на акт зачатия столь сложны, что разбирать их и давать им оценку в нашем курсе мы, разумеется, не можем. Но вот что интересно отметить в связи с гипотезой традуционизма, изложенной Тертуллианом.

Во-первых**,** усиливается мнение, что роль психических факторов в зачатии велика, а их отсутствие может означать слишком низкую вероятность самого зачатия. Хотя факт зачатия in vitro доказывает обратное. Тертуллиан полагал, что в акте зачатия образуется «душевное семя» в отличие от телесного, причем это «семя» произведено душой, участвующей в акте. Сейчас 79  можно не обсуждать этот архиважный вопрос, но обозначенный нами прежде (см. 5.2.1. Сущность души) православный взгляд требует отрицания двоякой природы семени. Скорее можно признать мнение святителя Григория Нисского:

**«Душа уже находится в семени. Поэтому неправильно думать, что душа произошла прежде тела, или тело создалось без души»**80 **.**

**«...Как о пшеничном зерне… говорим, что оно заключает в себе все, …то же и в человеческом семени… Там есть и душа, но в начале она, как все другое, неприметна… душа — душевная деятельность, — возрастая в человеке, развивается»** 81**.**

Во-вторых, гипотеза традуционизма опирается на богатейший опыт всего человечества, а он таков: не только тела, но и весь духовно-душевно-интеллектуальный облик людей имеет твердое, хотя и неоднозначное наследственное сходство детей с родителями и прародителями. Именно этот обыденный и научный факт наилучшим образом вписывается в гипотезу Тертуллиана. В его время наука не имела стольких фактов и такой глубины понимания проблемы наследственности; потому факт наследственного сходства подтверждал гипотезу традуционизма, а неоднозначность такого сходства опровергала эту гипотезу. Действительно, ребенок бывает очень похож на родителя, а бывает не похож; бывает, что один ребенок похож более, а другой менее похож или вовсе не похож. Если бы душа каждого ребенка была «рождена» или «образовалась» от души родителей, то сходство было бы полным. Но в том-то и дело, что сходство потомства со своими родителями является общеприродным, общечеловеческим и в то же время относительным фактом. Современная научная точка зрения: потомство всегда несет в себе черты своих родителей, но в разной степени. Отсюда следует вопрос (который и составляет главную проблему сегодняшнего дня): что является источником иных свойств и черт нового поколения? Случайность составления генотипа, закономерности генетического аппарата (к ним можно отнести законы Менделя), влияние среды, и пр., и пр. Несмотря на проблематичность сказанного, факт наследственного сходства мог бы быть современным аргументом в пользу традуционизма. Чем дальше, тем тверже стоит этот факт в ряду достижений человеческого опыта. Глубокое осмысление законов и механизмов наследственности не может быть опровержением этой гипотезы.

Напротив, сей фундаментальный факт оказывается камнем преткновения для гипотезы креационизма. Но об этом чуть позже.

В-третьих (мы продолжаем следить за научным соотнесением гипотезы традуционизма), зачатие (вернее, оплодотворение) in vitro заставляет предположить, что семя, оказавшись вне организма родителя, остается живым, т.е. одушевленным, что жизнь ему присуща без акта зачатия. Это значит, что душа родителя не участвовала в зачатии «своими желаниями»(по Тертуллиану). Если считать вышеприведенное мнение святителя Григория Нисского верным, то это будет выглядеть более достоверно.

Таким образом, современная наука не может опровергнуть в наших православных взглядах гипотезу традуционизма. Но и доказательством быть тоже не может, потому что не свидетельствует о душевном творчестве семени (?).

Главным же разоблачением гипотезы традуционизма является сама антропология. Наш главный тезис таков: душа имеет личное, уникальное бытие и индивидуальность. Эта индивидуальность вселенски неповторима (а именно так утверждает православная антропология). Даже от соединения душ обоих родителей, отца и матери, не происходит уникальная душа, ибо у обоих родителей бывает много детей, и все они разные и уникальные души. Святитель Григорий Богослов писал:

**«И злонравный Исав, и благонравный Иаков — Исааковы дети; и что всего замечательнее, близнецы и дети одного отца — ни в чем не походят один на другого»**82**.**

Уникальность человеческой души указывает на ее внечеловеческое и сверхъестественное происхождение. Мы не можем согласиться с гипотезой традуционизма именно потому, что душа уникальна и самобытна по отношению к родителям, а не потому, как ее критиковали вплоть до ХХ в. с точки зрения опыта83 . Мы уже утверждали (см. главу вторую «Методология православной антропологии») принципиальный персонализм как один из методов антропологии. В вопросе о происхождении души он оказывается самым главным аргументом. Человек может быть понят только как личность. Как личность человек есть сын Божий, хотя в его рождении участвуют родители.

Однако вернемся к гипотезе традуционизма. В изложенном нами Тертуллиана мнении мы уже увидели важное свидетельство душевности акта зачатия. Об этом же есть и другие свидетельства восточных отцов:

**«Душа входит в материнскую утробу, подготовленную чрез очищение к зачатию… Когда извергается семя, как сказано, вселяется в семя Дух и, таким образом, содействует образованию плода… оттого и бесплодные бесплодны до тех пор, пока душа, созидающая основание семени, не проникнет в [то, что составляет] помеху зачатию и рождению»**84 .

(Климент Александрийский)

**«Тело и душа образуются по Божию повелению при соитии мужа и жены»**85 **.**

(Псевдо-Афанасий)

**«Как при первом творении человек получил тело от земли, а душу — [как] происшедшую от самого Бога, так и ныне: тело составляется из жены, [т.е] земли и крови, а душа передается неизреченно чрез семя [*вар.* всеяние), как бы от некоего вдуновения мужа…»**86

(Преподобный Анастасий Антиохийский)

Много сторонников у гипотезы традуционизма нашлось среди последователей гностических еретических учений.

**«Души рождаются от душ, как и от тел [тела]; по преемству от первого человека появляется душа во всех рожденных от него так же, как и по плотскому преемству»**87 **,**

— так излагается учение Аполлинария в сочинении, приписанном святителю Григорию Нисскому. А святитель Ириней Лионский излагал учение валентиан так:

**«Они говорят, что души, получившие семя от Ахамот, бывают лучше прочих; …И многое, объясняют они… произошло от того семени, как от высшего естества… чрез то же [семя] и [чрез] бывшие от него души»**88 **.**

Так же излагает их учение и Климент Александрийский:

**«Валентиановы последователи говорят, что по сотворении душевного тела пребывавшей во сне избранной душе вложено было Словом мужское семя»**89**.**

Особое место в критике традуционизма принадлежит Лактанцию, по мнению упомянутого нами уже много раз В. Давыденко:

**«Если душа, в силу своей простоты, исключающей делимость, не может уделять от своего существа нового начала жизни, то нельзя допустить, что души родителей имеют способность просто производить существа, себе подобные»**90 **.**

Отметим, что рассуждения Лактанция свойственны древней антропологии и философии. Душа полагалась в рассуждениях простой и, стало быть, неделимой сущностью, что было признаком ее бессмертия и духовности. Если душа проста и «столь тонка», то она не может отделить от себя никакой сущности. Древнефилософскому подходу свойственно такое, можно сказать, механистическое понимание акта творения или рождения. Так, Лактанций пишет:

**«Приемлю на себя смелость разрешить вопрос сей тем, что душа не происходит ни от того, ни от другой, ни от обоих вместе, и в основании такого решения полагает понятие простоты и духовности самой души, исключающих возможность какого бы то ни было деления. Если душа рождается родителями чрез отделение некоторых частей от принадлежащих им душ, как бы из некоторого духовного семени, которое потом раскрывается в рожденном, то отсюда вывод один, что душа по природе — существо сложное и делимое, а следовательно, и разрушимое. Но так рассуждать возможно только о вещественных и материальных предметах, а не о духовной и простой сущности, какою является душа. Тело может произвесть другое тело, сообщив ему часть своей сущности, но душа имеет такую тонкую сущность, что не может отделить от себя никакой части»**91 .

Такое утверждение как будто отвергает творческую возможность творения, данную душе Богом. Новый человек не просто рождается от своих родителей, но родитель рождает сына. Именно такое понимание было свойственно древнему библейскому сознанию. В Библии, как в Ветхом, так и в Новом Заветах, мы везде встречаем «родил», а не «у них родился» (более свойственное сказкам и художественной литературе). В начале главым пятой мы видим более определенное творческое, если не неполностью сознательное участие Адама в рождении Сифа:

Быт. 5, 3: Адам жил сто тридцать лет и родил [сына] по подобию своему, по образу своему, и нарек ему имя: Сиф.

Обратите внимание и на само это место и на употребление глагола «родил». Чаще всего «родил» относится к мужу, хотя иногда и к матери. Но там, где муж «родил», жена — «зачала». Библейское сознание разделяло функции мужа и жены. Отголоски этого сознания мы уже встречали у Тертуллиана, преподобного Анастасия и др., где одухотворение семени — мужская функция, где дух семени исходит от мужской души. Оспаривать это с точки зрения современных научных знаний бессмысленно. Если мы не признаем того, что именно семя переносит новую жизнь, новую душу, то зачем доказывать: только ли мужское семя одушевленно.

И еще вот в каком отношении важен этот стих в Священном Писании. Это уже третье (с первой главы) повествование о творении Богом человека, мужчины и женщины, еще одно «начало», как и два предыдущих, имеющих некое общее значение. Этот стих открывает родословие Адама и его сыновей, и потому то, что произошло с Адамом, имеет отношение ко всему его роду. Можно считать, что начиная с Адама все люди рождали своих детей по своему образу и подобию. А это как будто подтверждает гипотезу традуционизма.

Однако повторимся: эта гипотеза не получила широкой поддержки Церкви, хотя и не была категорически отвергнута, как гипотеза предсуществования. Последняя была анафематствована.

5.4.5. Гипотеза креацианизма.

Эта гипотеза, ставшая православной системой учения о творении душ людей Самим Богом, считается общепризнанной. Ее поддерживает большинство отцов Церкви как на востоке, так и на западе.

**«...Вы — люди, ставшие творением Бога, и от Него восприявшие душу»**92 .

(Климент Александрийский)

**«Церковь, убеждаемая божественными словами … говорит, что душа сотворена вместе с телом, причину создания имея не от семенного вещества, но [будучи] творением, [явившимся] по воле Создателя после того, как образовалось тело»**93 **.**

(Блаженный Феодорит Киррский)

**«Д у ш а  не  р о ж д е н а** (разрядка моя. — *А.Л.*) **и не имеет причины, по примеру Нерожденного и не Имеющего причины Бога Отца»**94 **.**

(Святитель Григорий Нисский)

**«Человеческое тело, как и душа, суть художественные изделия Его человеколюбивого и благодетельного Промышления»**95**.**

(Святитель Фотий Константинопольский)

**«А души, будучи духовными телами, устроены Создателем и Творцом всего…»**96

(Священномученик Мефодий Патарский)

**«Душа, содержа тело, с которым она вместе создана…»** 97 

(Святитель Григорий Нисский)

**«Душа не рождается и не рождает, и не знает какого-либо отца, кроме Того, Кем сотворена»**98**.**

(Святитель Иоанн Златоуст)

**«Как каждый из нас получает свое тело чрез художество Божие, так получает (он) и свою душу»,** —

говорит святитель Ириней Лионский и замечает нечто очень важное об индивидуальности человека:

**«Бог не так беден и скуден, что не мог даровать каждому телу свою душу, равно как и особенный характер»** 99**.**

Действительно, только дарованием свыше можно объяснить индивидуальность, неповторимую человеческую личность, основа которой — душа.

Несмотря на согласие отцов, гипотезу творения душ нельзя признать бесспорной.

«**Гипотеза творения душ разрывает естественную связь поколений рода человеческого между собою и делает необъяснимым переход как физических, так и нравственных свойств**»100.

Уже Ориген справедливо критиковал эту гипотезу:

**«С точки зрения этой гипотезы остается вовсе неразрешимым, почему Сам Бог, творя души и творя их одинаково частыми и невинными, сразу обрекает их на самые разнообразные и даже до противуположности различные состояния и образы существования в здешнем мире. Одни, например, люди, как показывает опыт, рождаются с телами вполне здоровыми и красивыми, другие наоборот с телами болезненными и даже уродливыми, пораженные или всегдашней слепотою, или хромотою, или же немотою; одни рождаются среди удобств, довольства и даже излишеств, другие же среди скудости, бедности и даже вопиющей нищеты; одни рождаются от просвещенных и благовоспитанных родителей и сразу окружаются просветительною и нравственно-воспитательною средою, другие же происходят от диких и грубых варваров и не знают другой среды, кроме невежества, варварства, грубости и жестокости, — словом, одни с самого детства обрекаются на жизненные условия сравнительно самые благоприятные, отрадные и счастливые, другие же, наоборот, на самые незавидные, тяжелые и нередко с большим трудом переносимые. Чем же объяснить все это, если только души творятся Богом, и если они, тотчас по выходе из рук Творца, ровно ничего не могли сделать такого, чем бы могла быть заслужена ими счастливая или несчастная участь на земле? Разве вместе с последователями Маркиона, Валентина и Василида предположить, что причина сему, независимо ни от каких нравственных заслуг душ, заключается в одной безусловной воле Божией, которая, единственно, по своему личному усмотрению, одни души созидает по самой их природе совершенными или добрыми, другие же менее совершенными, а некоторые совершенно злыми, и соответственно с сим каждой из них предопределяет ту или иную участь на земле? Но не будет ли этого значить изрекать клевету и хулу на Бога? Ибо где тогда будет правда и святость Божия»**101**.**

Догматика стоит на том, что Бог благ; это одно из катафатических утверждений о Боге. Если Бог свят и благ, то все, что Он творит, не может иметь ни греха, ни изъяна. Но души наши рождаются с первородным грехом, что является также догматическим утверждением. Наличие первородного греха есть труднопреодолимый контраргумент против креацианизма и, наоборот, довод в пользу традуционизма. Вот что по этому поводу писал святитель Григорий Двоеслов:

**«Если тело подвержено первородной вине, то почему будет виновна душа, которая дается от Бога и которая в действительном преступлении не соизволяла телу»**102**.**

Но не тело — источник греха и порчи души. Так православная антропология никогда не утверждала. Источником первородного греха может быть только поврежденная грехом тварная природа. В человеке эта природа двояка — тело и душа. Каждый из нас рождается с поврежденными первородным грехом телом и душой. Значит, душа творится Богом, но к этому акту присоединяется и природа всего человечества.

Можно привести и другие аргументы против креацианизма. Так, например, Церковь считает неприемлемым учить, что человеческая душа Спасителя Иисуса Христа вложена Богом в утробу Приснодевы в момент зачатия. Другого предположить нельзя. Рассуждения Тертуллиана о рождении души здесь совсем неуместны, ибо в этом случае не было семени вовсе.

Далее, если души творятся Богом, то как душа наследует качества душ родителей? Попыткою преодолеть трудности двух гипотез — традиционизма и креацианизма — можно считать гипотезу святителя Григория Богослова:

**«Как тело, первоначально растворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потопом человеческих тел, и от первозданного корня не прекращается, в одном… многим»**103 **.**

Можно назвать эту гипотезу творением новой души из душ родителей. Но всех проблем и она не снимает, ибо Бог может сотворить душу из ничего и преобразить души родителей в безгрешное духовное естество силою Духа Святого.

Завершая рассмотрение учений о происхождении душ, можно согласиться с В. Давыденко в том, что ни одна из изложенных гипотез

**«…не дает нам определенного ответа на поставленный вопрос, и что все они страдают такими существенными недостатками, при которых они ни в каком случае не могут быть приняты, каждая в отдельности**»104.

5.5. Бессмертие души

Догматическое богословие включает в онтологические свойства человека бессмертие его души. В этом вопросе православную антропологию интересуют две проблемы: как в святоотеческом опыте осмыслялось бессмертие, т.е. какова его онтологическая причина, и каковы эсхатологические перспективы бессмертной души.

Бессмертие души — одно из бесспорных антропологических утверждений христианства. Но вот происхождение этого бессмертия толковалось по-разному.

5.5.1. Бессмертие души

**«Мы говорим, что душа проста, разумна [*вар.* словесна] и бессмертна…»**105

(Блаженный Феодорит Киррский)

**«Душа есть сущность мысленная [*вар.* разумная], бестелесная, бессмертная»**106 **.**

(Псевдо-Афанасий)

**«Христос ясно научает бессмертному состоянию нашей души»**107 **.**

(Он же)

**«Душа, будучи простой, а не сложенной из разных частей… вследствие этого нетленна и бессмертна»**1089**.**

(Преподобный Максим Исповедник)

**«Духовная и бессмертная сущность твоей души…»**109 

(Святитель Григорий Нисский)

Но вот Татиан и мученик Иустин Философ различали *бессмертие* и *сохранение* души:

**«…что души сохраняются [***вар.* **остаются], я показал вам из того, что и Самуилова душа была вызвана чревовещательницей»**110 **,** —

так говорил мученик Иустин. А вот как писал Татиан Ассириец:

**«Душа сама по себе не бессмертна …она с**м**ертна, но может и не умереть»**111 **.**

Возникает тема «смерти души», которою мы займемся в особом разделе. Сейчас же скажем, что «смерть» души не означает ее «уничтожимость». Именно здесь смысл термина «бессмертие души».

**«Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. Именно смерть души есть смерть в настоящем смысле этого слова»**112**,** —

так писал святитель Григорий Палама, но это вовсе не значило, что он имел в виду уничтожимость души.

Итак, душа не вечна, но бессмертна. У души есть начало бытия, но нет конца. Будучи сотворена Богом, она уже не уничтожима. Причем ее бессмертие принадлежит ей не по природе, а по дару Творца, хотя одни святые отцы, как мы видим, называют ее «бессмертной сущностью» (святитель Афанасий и святитель Григорий Нисский), а другие называют бессмертие «состоянием» (святитель Афанасий) или «свойством» (преподобный Максим Исповедник).

Бессмертие имеет, как мы увидим далее, два значения. Первое — онтологическое бессмертие, в смысле неуничтожимости. Здесь все отцы единодушны. Второе — бессмертие как духовное состояние сопребывания с Богом, в отличие от духовной смерти — разрыва души с Богом.

Важно понимать, что бессмертие души как догматическое учение имеет следствием важнейшие антропологические положения о посмертной участи тела, его воскресении, об облике души после телесной смерти и т.д. Так, кстати, нельзя говорить о «воскресении души» или «душ»: что не умирает, то и не воскресает.

5.5.2. Душа после смерти

Посмертная участь души — для православной антропологии не менее интересная тема, чем для обыденного сознания. Последнее обильно суевериями, мифами, легендами и даже анекдотами, составляет значительную часть фольклора многих народов. Многие еретические учения сложены о «загробном» мире человеческих душ. Особенно богаты этим, естественно, языческие религии. Широко известны культы усопших. Для их душ создавались целые «храмы» (пирамиды, пещеры, курганы и т.п.) с едой и питьем, с вещами и украшениями, с конями и женами (которых тоже умерщвляли).

Прежде всего православие утверждает, что после смерти душа не теряет своих свойств разумности и духовности:

**«Итак, душа, постоянно пребывая с тех пор, как появилась, и существуя благодаря Богу, который сотворил ее такой, всегда мыслит и умозаключает... как сама по себе, так и вместе с телом, и как чрез самое себя, так и чрез свое естество. Не найдется причины, могущей разлучить душу с тем, что принадлежит ей по естеству, а не благодаря телу, после разрушении сего последнего»**113**,** —

свидетельствует преподобный Максим Исповедник. Нам особенно важно отметить, что сохранность, «интеллигибельность» (как говорит А. Позов) души принадлежит ей «по естеству». Душа не теряет своей разумности, но «мыслит». Другой вопрос: как она «мыслит»? Ведь мышление разнообразно по своим формам.

Конечно, нельзя допустить, что душа сохраняется неизменной после разлучения с телом. Сколь важно влияние телесного, сколь велико благоприобретенное от навыков, привычек и воспитания, столь же значимо и расставание со всем, что имеет значение только в телесном.Вероятно, что и зрение, и память, и мышление становятся отчасти другими, но остаются в душе «по естеству». Вот как это понимал святитель Григорий Нисский:

**«Умная природа души и в стечении элементов усматривается, и по расторжении их не выделяется, но в них пребывает, и, продолжаясь при их разделении, не прерывается и на части по числу элементов не дробится»**114**.**

Эта неизменность духовных свойств проявляется в том, что душа помнит и знает себя. Иными словами, после смерти не исчезает самосознание, но мы ничего (пока) определенного сказать не можем о сохранении сознания и связанных с ним самоидентификации, рефлексии, саморепрезентативности и других его свойствах (чисто психологических понятий). Душа помнит себя и то, что с ней было, но иначе, чем в теле и до смерти.

Участь души после разлучения с телом связана с ее духовно-нравственным состоянием. Грешная, порочная душа не видит Бога, лишается причастия Святого Духа, и это называется «смертью» души:

**«Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. Именно смерть души есть смерть в настоящем смысле этого слова»**115 .

(Святитель Григорий Палама)

Наоборот, души освященные, очищенные приобщаются к созерцанию Божественной Славы, приближаются к Богу, к блаженству, к сладости.

**«Всякая душа добрая и боголюбивая, когда, отрешась сочетанного [с ней] тела, удалится отсюда, тотчас приходит одновременно и в чувствование, и в созерцание ожидающего ее блага»**116.

(Святитель Григорий Богослов)

Сразу после смерти (телесной) душа уносится в духовный мир, и не сама, но по воле Божией и при помощи ангелов.

**«Душа исходит из тела и приближается к ангелам; и ангелы, видя исходящую душу непорочной, радуются и, простирая одежды свои, приемлют ее. Тогда ублажают ее ангелы, говоря: «Блаженна ты, душа, ибо в тебе исполнилась воля Божия»**117 **.**

(Авва Зосима)

**«Тогда душа исходит из тела и приветствуют ее ангелы…»**118

(Он же)

**«Когда душа выйдет из тела, шествуют с нею ангелы»**119.

(авва Исаия)

Если же душа порочна, тогда завладевают ею демоны. Вот что говорит преподобный Макарий Египетский:

**«Всякий раз, когда душа выйдет из человеческого тела, совершается там великая тайна. Если повинна будет в грехах, приходят сонмы демонов... приемлют душу ту и удерживают в своей части... О благой же части должно уразуметь, что дело обстоит так... когда [праведные] исходят из тела, души их приемлются сонмами ангелов»**120**.**

Важно подчеркнуть, что душа не остается подле тела или где-то рядом (мысль эта очень свойственна обыденному сознанию и многим суевериям) но тотчас после смерти удаляется от тела и вообще от земной жизни. Вот что говорит Ориген:

**«[Иисус] узнал, что Он услышан [Отцом], ибо в духе ощутил, что возвратилась душа Лазаря в тело его, отпущенная из страны душ. Не должно думать, что душа после исхода находилась при теле и, как пребывающая подле, скоро услышала воззвавшего Иисуса... Если же кто допустит такое относительно души Лазаря и сочтет удаление души от тела нелепостью, поскольку она [-де] помещается близ тела, пусть скажет, как Иисус услышан был Отцом, когда и тело Лазарево все еще оставалось мертвым, и душа, хотя и отлучилась... пребывала, однако, близ тела. Чтобы примирить это [противоречие] пришлось бы сказать, что Иисус не был услышан [Отцом], когда Ему надлежало быть услышанным, ибо душа водворялась в теле... Он же просил, чтобы возвратилась душа и снова вселилась в тело»**121 **.**

А также святитель Иоанн Златоуст:

**«Выходящие из тела души  н е**   **м е д л я т** (разрядка моя. — А.Л.) **здесь, но тотчас же отсылаются»**122.

**«Ничья душа, освобождаясь от тела, не блуждает здесь долее... ибо [души] и праведных, и детей... и грешников немедленно отходят прочь. А из притчи о Лазаре и богаче ясно... что невозможно исшедшей из тела душе скитаться здесь... [Иначе] каким образом душа, отторгнутая от тела и от всякой [с ним] связи ушедшая, узнает без провожатого, куда надлежит ей идти? И из иного многого должно быть известно, что ничья душа, выйдя [из тела], здесь не остается»**123 **.**

Таким образом, православие твердо учит, что возле покойника в его доме, около могилы нет души усопшего. Все души находятся там, куда направляет их Господь. Только Он один определяет душе место ее пребывания до Суда, т.е. до Второго Пришествия.

Святитель Ириней Лионский говорил:

**«Души удаляются в место, определенное им Богом, и находятся там, ожидая Воскресения. После того восприявшие тело и полностью, т.е. телесно воскресшие, пойдут в присутствие Божие»**124 **.**

Так же учил и Златоуст:

**«Понятно, что после отшествия отсюда, души уводятся в некую страну, [где,] не имея возможности вернуться, ожидают страшного того дня»**125 **.**

Отсюда следует, что душа после смерти вообще теряет над собою власть, что может означать полную утрату воли. Однако некоторые души способны действовать, и это не без воли Божией. Они оказываются способными служить людям — это души святых. Среди сонма святых мы знаем таких, которые прославились великими благодеяниями людям. Например, святитель Николай, архиепископ Мир Ликийский. И это не противоречит учению отцов. В полном согласии с ними Псевдо-Афанасий говорит:

**«Неужели памятуют о нас отшедшие души? ...Души святых — непременно, души грешников — никоим образом. Принимающие муку, которая им предстоит, заслуженно о ней только и памятуют, ничего иного не помышляя…»**126

Тот же автор:

**«Какое... дело у пришедших туда душ? Исшедшая из тела душа ни благого, ни злого совершить не может... как лира, если нет перебирающего струны, кажется бесполезной и никчемной, так душа и тело, если друг с другом разлучены, действовать никак не могут. Души же святых, действуемые Св. Духом, вместе с ангелами будут воспевать Бога в стране живых»**127**.**

Стало быть, «немощь души» в загробном мире определяется ее греховностью. Силы и способности души после разлучения с телом являются следствием одухотворенности при жизни, насыщенностью «дарами Святого Духа» (преподобный Серафим Саровский), или обожением. Это значит, что первоначальное и святое призвание человека было творческим и активным в духовном мире. Наоборот, порочная душа грешника, являясь в духовном мире после этой жизни немощной, темной и несведущей, страстной, сама обличает себя перед ангелами и демонами.

Очень важно понять, что посмертная участь людей — это не только суд над душой, а фактическое обличение, самосвидетельствование души о себе своим «видом», обликом, немощью.

Значит ли это, что образ души полностью отражает ее суть или ничто из ее сокровенных даров не остается скрытым? Есть ли образ (посмертный) души выражение ее духовности и обоженности? Ведь говорят же отцы о ее светоносности и темности. Вот как об этом написано в «Житии аввы Зосимы»:

**«Мы же видим образ души как образ света, исполняющего все тело…»**128

**«Слово есть Божественный свет, тьма же — несведущая душа»**129 **.**

(Татиан)

Итак, душа пребывает в определенном ей месте до Страшного суда, храня образ свой и образ своего тела, которое (и только оно) будет дано ей по Воскресении:

**«Каждому телу будет возвращена его душа»**130 .

(Святитель Ириней Лионский)

**«Души после отшествия от сей жизни не получают опять других тел, в которых они являлись бы перед воскресением»**131 **.**

(Священномученик Мефодий Патарский)

В вопросе о бессмертии мы коснулись греховности души. На этом следует остановится подробнее.

5.6. Греховность души

О зле и грехе мы будем говорить особо (см. гл. «Зло и грех»), но первичность греха в составе человека уместнее рассматривать здесь.

Когда Адам пал, он весь сделался греховным, но где первоначально возник грех, в душе или в теле? Кто из них первый виновник греха? Кто источник?

Это относится и к нам. Что в человеке первоисточник греха —душа или тело? Если душа, то тело — жертва и невиновно? Если тело, то душа — пленница, сидящая в темнице? Вопрос этот о первичности может показаться слишком надуманным, ибо весь человек согрешает, весь и расплачивается. Но, как сейчас увидим, в антропологической схолии может быть два решения.

**«Причиной греха не тело, а душа сама по себе»**132 .

(Священномученик Мефодий Патарский)

**«Душа есть первый источник греха: посему она первая и осуждена»**133 .

(Леонтий Византийский)

**«Не плоть тленная сдлала душу грешною, а грешница душа сделала плоть тленною»**134 **.**

(Блаженный Августин)

**«Как могла плоть сама собою согрешить, когда бы не имела преводительствующей души? как в упряжке быков, если они не связаны друг с другом, ни один не может пахать, так и тело, отрешенное связи, что может сделать само собою?»**135 

(Псевдо-Иустин)

Так же и святитель Кирилл Иерусалимский:

**«Тело не само собою согрешает, но посредством тела (согрешает) душа»**136 **.**

Эта согласно выраженная точка зрения противоречит языческому взгляду и отчасти Оригену, по которому душа заражается грехом от тела или плоти и последнее является ее гибелью. Но сама душа как дух считается невиновною.

Православная точка зрения основана на двух свойствах души, которые присущи ей по естеству — свободе и разумности. Вот как говорит об этом Климент Александрийский:

**«Те же, кто не постиг добровольности и непорабощенности души при избрании [ею рода] жизни, заключают, не вынося последствий грубого беззакония, что Бога нет»**137 **.**

Значит, душа не подавлена злом, но сама его выбирает.

**«Душа — всегда свободного произволения, находится ли она в теле или вне тела, и свобода произволения всегда направлена [у нее] либо к доброму, либо к дурному»**138 **.**

(Ориген)

**«Она** (душа. — А.Л.) **всегда обладает самостоятельностью и по собственной вине либо пребывает в лучшем, восходя к вершине благ, либо, по невниманию, нисходит различным образом в стремнину зла»**139 .

(Он же)

Так же говорит и святитель Кирилл Иерусалимский:

**«Душа самовладычественна, и диавол может внушать [ей] что-либо, но не имеет власти принудить вопреки [собственному ее] выбору»**140.

Так же и преподобный Максим Исповедник:

**«Каждая душа по своей воле избирает либо честь, либо через дела свои добровольно принимает бесчестие»**141**.**

Приведенных свидетельств вполне достаточно, чтобы понять: душа по причине свободы и разумности не может быть подчинена злу, но сама подчиняется ему, выбирает его. Тело же подчинено душе (об этом в следующей главе) и потому не является источником греха для души.

Итак, душа греховна по причинам внутренним, т.е. не извне она отягощается злом. Отсюда следует несколько выводов: ничто и никто не может насильно привести душу ко греху — ни диавол, ни плоть, ни обстоятельства; душа ответственна за поступки человека полностью; тело соучаствует греху, но источник греха — не тело, а душа.

Свобода — это царственный Божий дар человеку, который делает человека способным противостоять не только природе, но и духу. Но этот же дар делает человека ответственным за свои дела, прежде всего на небе.

Не следует думать, что греховность, души — исходное свойство. Только после грехопадения Адама душа человека стала греховной. Так и душа каждого человека, помимо первородного греха, становится греховной по своему произволению.

**«Душу… а не грех сотворил Бог; развратилась душа, уклонившись от того, что [имела] по естеству»**142.

(Святитель Василий Великий)

Так же учит и Дионисий Ареопагит:

**«Кто говорит, что души порочны? ...Если же говорим, что растлеваются души, то чем и растлеваются, как не благих свойств… оскудением?»**143 **.**

**«Разве душа — причина зол…?... природа души — благfz, но по действиям ее иногда такова она, а иногда — иная…»**144**.**

Итак, душа не по природе греховна и порочна, а по свободному своему выбору. По природе же она богоподобна. Однако грех, порок становятся причиной болезни и «смерти» души. Болезни души — это неведение, бесчувствие, окаменение. Ориген говорит так:

**«И заметь, что есть также некая душа, до того омертвевшая членами, что не ощущает язв, даже если и тягостное что приключится. Иная душа и перепилена будет, но не восчувствует, а иная восчувствует»**145**.**

**«Сей камень** [cм. Мф. 13:5] **есть человеческая душа, ожесточившаяся от нерадения»**146 .

**«Согрешающая душа умирает, и мы говорим, что она [как бы] смертна»**147 **.**

**«Всякий грех — смерть души»**148, —

подтверждает святитель Григорий Богослов. Мы опять встречаемся с понятием смерти души; но, разобравши его суть, будем иметь в виду понятие смерти как духовное состояние души.

Вот как его понимает святитель Иоанн Златоуст:

**«Души [смерть]... страшна. Ибо если разрешилась, то не сопровождает ее, как обычно, тело. Но, заново соединенную с нетленным телом, приводит [ее смерть] в огонь неугасимый — вот какова смерть души. Как есть смерть души, так есть и заклание души. Что есть заклание души? Да то же, что и омертвение как таковое. Что есть омертвение души? Как тело тогда умирает, когда оставляет его душа лишенным своего действия, так мертвеет и душа, когда оставит ее без Своего действия Дух Святой»**149**.**

5.7. Сложность души

Для древнецерковной антропологии было характерно онтологизировать свойства или силы души, именуя их частями, членами души. Состав души понимался по-разному, но были представления и о том, что душа проста и не имеет членов. Преподобный Макарий Египетский говорил:

**«…У души много членов: ум, совесть, воля, помыслы…— все это только члены души, а душа одна, и это — внутренний человек»**150.

Так же учил и священномученик Мефодий Патарский:

**«А души, будучи духовными телами, устроены Создателем и Творцом всего с членами…»**151

**«Душа… что у людей, многочастна, а не одночастна…»**152

(Татиан)

О простоте души не столь много свидетельств:

**«Мы говорим, что душа проста, разумна [*вар.* словесна] и бессмертна…»**153

(Феодорит Киррский)

Простота означает несложность:

**«Душа, будучи простой, а не сложенной из разных частей… вследствие того нетленна и бессмертна…»**154 , —

так учит преподобный Максим Исповедник. Но большинство святых отцов все же придерживаются взглядов о сложности, многочастности души. И даже сам преподобный Максим при простоте естества души допускал в ее составе различные силы:

**«Ибо душа, говорил он** (Ареопагит — А.Л.)**, состоит вообще из силы разумной и силы жизненной»**155 **.**

**«Ибо, поскольку мы составлены из души и тела, не из одного только тела, но и из души, которая многочленна...»**156 **.**

(Святитель Григорий Палама)

Состав души отцы видели по-разному, состоящим из двух, трех, четырех и более частей, или членов:

**«Обе силы души — познание и стремление…»**157

(Климент Александрийский)

**«Одно у души — словесное и разумное — словесное и разумное** [*вар.* духовное]***,* другое — страстное и бессловесное. И одному, по естеству, подобает властвовать, другому — повиноваться слову»**158 .

(Святитель Василий Великий)

**«Я же полагаю что душа, будучи одной и той же, имеет двоякую силу: одну — ту, которая есть жизненная [сила] тела, другая — созерцающую сущее, которую мы и называем разумной…»**159

(Псевдо-Василий)

**«У души одно… — созерцательное… другое — деятельное»**160**.**

(Преподобный Максим)

Эти свидетельства можно объединить двухчастным представлением души. Но чаще всего встречается трехчастное строение (мы уже говорили, что идея троичности оказывала сильное влияние на умы древних).

**«Умная часть души трояка: одно [в ней] зовется словесным, будучи внутренним человеком... другое — страстным, которое будучи звериным, стоит близко к безумию, а третье, желательное…»**161

(Климент Александрийский)

Так и преподобный Исихий Синаит:

**«Вот тричастное (устроение) души: [начало] страстное… [начало] желательное, [начало] разумное…»**162

Такое представление дошло и до наших дней:

**«В душе встречаем три силы: ум, волю, или, как у святых отцов, cилу рассудительную, раздражительную и пожелательную»**163**.**

(Святитель Феофан Затворник)

И позже, уже в ХХ в., у С.Л. Франка находим:

**«Мы исходим из традиционного деления душевной жизни на явления «интеллектуальные», «эмоциональные» и «волевые»**164.

Это довольно часто встречающееся деление души: ум, воля и сердце или разум, желание и воля. Действительно, этот взгляд с известной целостностью может обнимать всю сферу душевной жизни человека.

Таково же и психологическое представление о человеке. Но психология деонтологизировала душу человека, оставив в понятии «душа» лишь субъективную экзистенцию, где о составе души и речи нет.

И все же есть ли у души члены или она проста, неделима и едина?

Мы не сможем ответить на этот вопрос в рамках богословской антропологии, если будем продолжать пользоваться философской терминологией. Но вот что может помочь нам: метод ареопагитской мысли, разработанный преподобным Максимом и использованный святителем Григорием Паламой.

Вот одно замечание Ареопагита по другому поводу:

**«Когда душа наша направляма бывает умственными энергиями к Умопостигаемому, то, наряду с чувственно-восприемлемым, бесполезны [ей] и [сами] чувства, равно как и силы ума, поскольку душа, соделываясь чрез непостижимое соединение богоподобной, устремляется к лучам неприступного Света…»**165

Здесь важно подчеркнуть выделенность души по существу как субъекта действования и сил, или энергий, как самих действий. Следует различать действия и действующего, сущность (причем ипостасную) и ее действия (энергии). Это разъясняет преподобный Максим:

**«Всякий раз… как прибегаем мы к произносимому слову о чем-либо из вещей чувственно-восприемлемых ... нуждаемся тогда в словах, слогах, буквах и письме для разъяснения сказанного. Если же душа сама собой, благодаря прямым энергиям движется к умопостигемому, то нет нужды в чувственно-восприемлемом, как и в чувствах, ибо воображению предстает высшее. Когда же делается она богоподобной, преуспевая мало-помалу в протяжении, и чрез непостижимое соединение имеет обращение к Неприступному Свету, тогда не нужны умственные энергии, как и чувства, ибо душа помышляет о том, что превыше их, соединившись, наконец, с Богом»**166 .

Здесь опять рассмотрим лишь метод: чувства, умопостигаемое, чувственно постигаемое, как и другие энергии, не есть сама душа, причем она может оказаться «превыше» этих энергий. Сущность души божественнее ее сил и энергий. Значит, именно сущность души как простой, т.е. несложный, немногочастный дух, есть ближайшим образом «сродство» (святитель Григорий Богослов) с Богом. Единство души и есть полнота жизни души, сосредоточенность ее «в Боге и себе самой», как пишет преподобный Максим:

**«Когда душа, соединившись с собой и с Богом, становится единовидной, не будет уже ума, разделяющего ее в помышлении на части, [ибо] глава ее увенчана... Единым Словом и Богом, в Котором по единой непостижимой простоте логосы всего сущего единовидно… и есть, и существуют»**167 .

Итак, душа, рассматриваемая в эмпирике своей жизни, что может быть как богословско-антропологическим, так и психологическим анализом, многочастна, сложна. В состав этой эмпирики входят никак не сводимые характерные действования (ум, воля, чувства и т.п.). Это и позволяет говорить о сложности души.

Если же говорить о самом существе души, о ее тварной природе, то можно сказать, что это есть сущность духовная, простая и ипостасная. И в этом ее богоподобие.

Разделение души на силы, или члены, разумно для целей схолии, аскезы, практики. Разделяя действования, мы видим замысел Творца, давшего душе власть, свободу, ведение, творчество, силу и прочее, что характеризует человека. Но все энергии души не могут быть сведены к ее природе и не составляют ее, но принадлежаат ей не как простые свойства или качества, а как члены принадлежат субъекту.

**«Душа каждого человека является и жизнью одушевленного его тела, и, как относящаяся к другому, имеет возможность оживотворять другого, то есть именно оживотворяемое его тело. Но она имеет жизнь не только как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Видно, что она имеет разумную и духовную жизнь, явно отличную от жизни тела…»**168, —

так пишет святитель Григорий Палама.

Душа, стало быть, это и жизнь, сущность, имеющая бытие; это и жизнь тела, или жизнь, как таковая; это и жизнь в явлениях. Другими словами, душа есть эмпирика действий души, душевная жизнь; и душа есть сущность для себя и для Бога как последняя, объективно существующая во Вселенной, в силу того, что Сам Творец ввел во вселенную подобную себе тварную сущность, душу, равную ангелам и побеждающую демонов по своему изволению.

**Примечания к главе пятой**

1 Сравнительная характеристика антропологии Ветхого и Нового Заветов еще ждет своих исследователей.

2 Григорий Богослов, святитель. Творения. Т. 2. С. 31—32.

3 Штрак Г.Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества.

4 Немезий Емесский, епископ. О природе человека. С. 66 — 67.

5 Цит по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 100.

6 Там же. С. 361.

7 qu.Ant. (Вопросы к Антиоху) (М. 28.608 А).

8 anim. et res. (О душе и воскресении) (М. 46.29 В).

9 Григорий Богослов, святитель. Творения. Т. 2. С. 43.

10 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 358.

11 Там же. С. 95.

12 Там же. С. 358.

13 М. 39. 736 А.

14 Цит. по Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. С. 31.

15 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 150.

16 Там же. С. 159.

17 Там же. С. 158.

18 haer. (Пять книг о баснословии еретиков) 5.9 (М. 83.480В).

19 haer. (Пять книг против ересей) 5.7.2 (М. 7.1140А).

20 princ. (О началах) 1.7.1 ( GCS vol.22, 1913 р.86.5; М. 11.171А).

21 anim. et res. (О душе и воскресении) (М. 46.29А).

22 nat.hom. (О природе человека) 2 (М. 40.541А).

23 ерр. (Письма) 6 (М. 91.428А-С).

24 Немезий Емесокий, епископ. О природе человека. С. 51.

25 qu.Ant. (Вопросы к Антиоху) 16 (М. 28.608А).

26 Цит по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 95.

27 Мефодий Патарский, священномученик. Творения. С. 269.

28 Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. С. 5, 6.

29 haer. (Пять книг против ересей) 2.19.6 (М. 7.774В).

30 horn. (Духовные беседы) 7.6 (М. 34.528А).

31 Там же 7.7 (М. 34.528А).

32 haer. (Пять книг против ересей) 2.34.1 (М. 7.835А).

33 Цит по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 95.

34 Там же. С. 357.

35 Григорий Нисский, святитель. Об устроении человека. С. 33.

36 Цит. по: Феофан Затворник, епископ. Душа и Ангел. С. 99.

37 str. (Строматы) 6.6 (GCS vol. 15, 1906 р.458.6; М. 9.273С).

38 Ас. (Толкование на Деяния Апостолов: фрагмент) 17:30 (М. 85.1568А).

39 Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т.1. С. 26.

40 Игнатий (Брянчинов) святитель. Слово о смерти. С.74, 75.

41 Душа и ангел. С. 11.

42 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 204.

43 Там же. С. 159.

44 Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 72.

45 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 141.

46 Там же. С. 158.

47 Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 216-217.

48 haer. (Пять книг против ересей) 5.7.1 (М. 7.1140А).

49 prot. (Увещание к язычникам) 10 (GCS vol.12, 1905 р.67.33; М. 8.205А).

50 str. (Строматы) 5.14 (GCS vol.15, 1906 p. 388.10; M. 9. 140A).

51 hom.Gen. (Беседы на кн. Бытия) 13.3 (М. 53.108).

52 Цит по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 191.

53 Исаак Сирин, преподобный. Слова подвижнические. С. 14.

54 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 166.

55 Там же. С.100

56 См. обстоятельную статью В. Давыденко «Святоотеческое учение о происхождении души человека».

57 Там же. С.1.

58 Там же. С. 7.

59 Там же. С.8.

60 princ. (О началах) 1.8.1 (GCS vol. 22,1913 p.96.1 — 97.4).

61 Исаак Сирин, преподобный. Слова подвижнические. Сл.17, С. 69.

62 Феофан Затворник, епископ. Душа и ангел. С.11.

63 princ. (О началах) 1.8.4 ( GCS vol. 22,1913 p.102.12 — 103.3; М. 46.112С).

64 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 105.

65 princ. (О началах) 1.7.4 (GCS vol.22, 1913 p.90.5f; М. 11.173С — 174А).

66 Jo. (Толкование на Евангелие от Иоанна) 2.30 ( GCS vol.10,1903 p.335.14; М. 14.588С).

67 princ. (О началах) 4.3.11 (GCS vol.22, 1913 p.339.7; М. 11.394 В).

68 Там же. 2.8.3 (р.155.14 -156.12; М. 11.221В—222А).

69 Там же. 2.8.4. (p. 162.7; М. 11.223С).

70 Давыденко В. Указ. соч. С. 9.

71 Там же.

72 Там же. С.12.

73 anim. et res. (О душе и воскресении) (М. 46.113В, С).

74 Давыденко В. Указ. соч. С.13.

75 Там же. С. 13,14.

76 Там же. С. 17.

77 Там же. С. 21.

78 Там же.

79 В части III курса мы вернемся к вопросу о «душевности» акта зачатия. Однако важно подчеркнуть сам факт такого свидетельства.

80 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 166.

81 Григорий Нисский, епископ. Об устроении человека. С. 30.

82 Давыденко В. Указ. соч. С. 23.

83 См. подробную контраргументацию у В. Давыденко.

84 ecl. (Изъяснение избранных мест пророческих писаний) 50 (GCS vol.17, 1909 р.150.22-151.9; М. 9.721А).

85 qu. Ant. (Вопросы к Антиоху) (М. 28.608В).

86 serm. (Слова) 3 (М. 89.1165 В).

87 anim. (О душе) (М. 45.205С).

88 haer. (Пять книг против ересей) 1.7.3 (М. 7.516А,В).

89 exc.Thdot. (Извлечения из Феодота) 2 (GCS vol.17, 1909 р.105.15; М.9.653А).

90 Цит. по: Давыденко В. Указ. соч. С. 25.

91 Давыденко В. Указ. соч. С. 25.

92 prof (Увещание к язычникам) 10 (GCS vol.17, 1909 р. 67.33; М. 8.205А).

93 haer. (Пять книг о баснословии еретиков) 5.9 (М. 83.481 В,С).

94 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С.158.

95 Там же. С. 249.

96 Мефодий Патарский. Творения.С. 210.

97Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 324.

98 Цит. по: Давыденко В. Указ. соч. С. 28.

99 Там же.

100 Там же. С. 31.

101 Там же

102 Там же.

103 Там же. С. 34.

104 Там же. С. 35.

105 haer. (Пять книг о баснословии еретиков) 5.9 (М. 83.480В).

106 qu. Ant. (Вопросы к Антиоху) 16 (М. 28.608А).

107 Там же 17 (608В).

108 anim. (О душе и ее действии) (М. 91.357С).

109 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 158.

110 dial. (Разговор с иудеем Трифоном) 105.4 (М. 6.721В).

111 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 92.

112 Там же. С. 406.

113 ерр. (Письма) 7 (М. 91.436D-437A).

114 anim. et res. (О душе и воскресении) (М. 46.48В).

115 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 406.

116 оr.7 (Слово 7-е) 21 (М. 35.781).

117 V. Zos. (Житие аввы Зосимы) 13 ( L 1547).

118 Там же 14 (L 1546).

119 or. (Слова) 16 (L 1547).

120 hom. (Духовные беседы) 22 (М. 34.660А,В).

121 Jo. (Толкование на Евангелие от Иоанна) 28.6 (GCS vol.10,1903 p.395.31-396.10; М. 14.689С-692А).

122 Laz. 2 (Слово о Лазаре, 2-е) 2 (М. 48.984).

123 hom. in Mt. (Беседы на Евангелие от Матфея) 28.3 (М. 57.352-353).

124 haer. (Пять книг против ересей) 5.31.2 (М. 7.1209В).

125 hom. in Mt. (Беседы на Евангелие от Матфея) 28.3 (М. 57.353).

126 qu.Ant. (Вопросы к Антиоху) 32 (М. 28.616C,D).

127 qu.Ant. (Вопросы к Антиоху)33 (М. 28.617А).

128 V.Zos. (Житие аввы Зосимы) 14 (L 1546).

129 orat. (Слово к эллинам) 13 (М. 6.833А,В).

130 fr. (фрагменты) 12 (М. 7.1236А).

131 Мефодий Патарский, священномученик. Творения. С. 72.

132 Там же.

133 Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 201.

134 Августин Блаженный. О Граде Божием. кн. ХIV, III.

135 fr. res. (О воскресении: фрагменты) 8 (М. 6.1584D).

136 catech. (Огласительные слова) 4. 23 (L 1549).

137 str. (Строматы) 7.3 (GCS vol.17, 1909 p. 11.22; М. 9.420А).

138 princ. (О началах) 3.3.5 (GCS vol.22, 1913 p.262.9f; М. 11.318С).

139 or. (О молитве) 29.13 (GCS vol.3, 1899 p.387.26; М. 11.540А).

140 catech. (Огласительные слова) 4. 21 (L 1544).

141 Максим Исповедник, преподобный. Творения, кн. 1, С. 216, 217.

142 hom. (Беседы) 9.6 (М. 31.344 В).

143 d.n. (О божественных именах) 4.24 (М. 3.725D-728A).

144 Там же 4.30 (М. 3.732А).

145 hom. in Jer. (Беседы на кн. Иеремии) 6.2 (GCS vol.3,1901 p.49.14; М. 13.325D).

146 princ. (О началах) 3.1.14 (GCS vol. 22, 1913 р.219.4; М. 11.276А).

147 Jo. (Толкование на Евангелие от Иоанна) 13.61 (GCS vol.10,1903 p.293.13; М. 14.516С).

148 ог.37 (Слово 37-е) 3 ( М. 36.308В).

149 hom. in Eph. (Беседы на Послание к Ефесянам) 18.3 (М. 62.124).

150Макарий Египетский, преподолбный. Духовные беседы.С. 7, 8.

151 Мефодий Патарский, священномученик. Творения. С. 269.

152 orat. (Слово к эллинам) 15 (М. 6.837А).

153 haer. (Пять книг о баснословии еретиков) 5.9 (М. 83.480В).

154 anim. (О душе и ее действии) (М. 91.357С).

155 Творения. Кн. 1. С. 161.

156 Григорий Палама, святитель. Беседы (Омилии). Ч. 1. С. 92.

157 str.(Cтpоматы) 6.8 (GCS vol.15,1906 p.466.13; М. 9.289С).

158 hom. (Беседы) 3.7 (М. 31.213С).

159 const. (Подвижнические уставы) 2.2 (М. 31.1340D).

160 myst. (Мистагогия)5 (М. 91.673С).

161 paed. (Педагог) 3.1 (GCS 1 vol.12, 1905 p.236.4; М. 8.556А).

162 temp. (Сотницы о воздержании и добродетели к Феодулу) 2.24 (М. 93.1520A).

163 Феофан Затворник, епископ. Путь ко спасению. С. 227.

164 Франк С.Л. Реальность и человек. С. 91.

165 d.n. (О божественных именах) 4.11 (М. 3.708D).

166 schol.d.n (Схолии к «О божественных именах») 4.11 (М. 4.261C,D).

167 myst. (Мистагогия) 5 (М. 91.681В).

168Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 361.

Глава шестая

Душа и тело

6.1. Связь души с телом

Тайна связи между телом и душой волновала многие умы — и богословов, и философов. «Есть ли в природе принцип, более таинственный, нежели связь души и тела, принцип, благодаря которому предполагаемая духовная субстанция приобретает над материальной такую власть, что самая утонченная мысль может действовать на самую грубую материю». Так восклицает философия, ощущая в этой тайне средоточие проблемы духа и материи.

«Таинственно и связал (Бог) персть с умом и ум с духом»1 , —

говорит святитель Григорий Богослов, подразумевая под перстью тело и плоть, а под умом — умную, духовную природу души.

Несмотря на различение тела и плоти, о котором мы уже говорили (см. главу четвертую «Тело и плоть человека»), здесь мы будем то и другое называть телом, т.е. понятием более емким, кроме случаев, где это особо оговаривается. Точно так же и у святых отцов вместо «тело» могут встречаться «плоть», «персть», а вместо «душа» **—** «дух», «ум». Ясно, что здесь рассматривается связь сущностей, которые противоположны друг другу по природе, по происхождению, как это мы видели в разделе 3.3 «Состав природы человека».

6.1.1. Происхождение души и тела

Душа и тело происходят из одного начала, одновременно. Но это не абсолютный принцип, а лишь утверждение, что ни душа сама по себе, ни тело само по себе не предваряют друг друга в происхождении и не существуют друг без друга.

Святитель Григорий Нисский говорит:

«Ни душа прежде тела, ни тело без души... но единое начало у обоих»2 .

«Не предшествуют души телам, как учат манихеи…»3  —

полемизирует Псевдо-Афанасий. Так же и преподобный Иоанн Дамаскин:

«…Вместе тело и душа созданы, а не сперва одно, потом — другое, как пустословит Ориген»4.

Ориген, как мы уже видели, считал, что души сотворены были прежде мира, и в каждом человеке

«…душа предшествует телу, а тело — это кожаные одежды»5 .

Так же учили Феодорит Киррский:

«Душа создана вместе с телом …»6 ,

и святитель Григорий Палама:

«Душа, содержа тело, с которым вместе создана…»7 ,

и преподобный Исаак Сирин:

«Невозможно, чтобы душа получила бытие и была рождена без совершенного образования тела с его членами»8 .

Таким образом общее православное учение утверждает *одновременность* рождения души и тела. Здесь мы видим противоречие идее предсуществования душ, что очень значительно для православной антропологии. Но отсюда можно сделать еще один очень важный и далеко идущий вывод. Если душа образуется Господом вместе с образованием тела, то, следовательно, зародыш человека есть человек. Значит, нет никакой стадии эмбрионального развития, на которой зародыш мог бы рассматриваться не как человек. Зачатое есть человек, и на него, на эмбрион должны распространяться все нравственные отношения между людьми. Этот вывод является одним из оснований православной биоэтической концепции, которая оформляется сейчас в Русской Православной Церкви.

6.1.2. Соединение души и тела

О том, что душа и тело соединены в человеке, мы уже говорили. Более того, человек есть единство души и тела, причем такое, что и границу провести между явлениями одного и другого невозможно.

«Бог посеял и смешал душу с плотию, и столь тесно соединил их, что трудно наверное сказать, плоть ли служит носителем души или душа носителем плоти, душа ли принадлежит плоти или плоть душе?»9 ,

— так говорит Тертуллиан, выражая таинственность соотношения. Невозможно видеть соединенность души и тела, невидимо они сосуществуют в человеке.

Святитель Василий Великий утверждал это единство так:

«Вот что человек: ум, тесно сопряженный с приспособленною к нему и приличною плотию…»10

«Человеком в самом истинном смысле относительно природы называется не душа без тела и не тело без души, но то, что составилось в один прекрасный образ из соединения души и тела.: человек создан бессмертным и непричастным никакому тлению и болезням»11 .

(Священномученик Мефодий Патарский)

Итак, человек — это и душа, и тело, таинственное единство духа и материи, а вернее — духовно-телесная природа. Но почему мы так упорно говорим о двух- или трехчастном составе человека, почему учим о душе отдельно от тела, почему с самого начала мы не строим наше учение как учение о единой природе? На это есть несколько причин.

1. Священное Писание указывает, и не только в Книге Бытия, что человек имеет два естества в себе. Причем эти два естества противоположны друг другу, а в греховном состоянии враждебны друг другу.

2. Все святоотеческое богословие видит человека состоящим из двух естеств.

3. Смерть человека разделяет два естества, и их дальнейшая судьба различна.

4. Как показывает весь духовно-аскетический опыт, общечеловеческий опыт, психологические наблюдения, наука, все многообразие человеческой жизни не может быть целиком сведено к одному только естеству — духу или материи, к одному только миру — видимому или невидимому.

«…Человек есть сложное создание; составленный из души и тела, он, сообразно существу этих составляющих, не един по природе... Вот что такое человек: разумная душа, нуждающаяся в теле, которое соединено с нею как вспомогательное орудие»12.

(Памфил Иерусалимский)

Таким образом, мы утверждаем, что человек един, хотя и состоит из естества духовного и естества телесного, из души и тела. И потому, рассматривая соединение их, нам труднее представить себе их разъединенными, чем говорить об их соединении.

6.1.3. Пространство соединения

Но где и как соединены душа и тело? Здесь возникает несколько вопросов. Очень важно понять, есть ли члены тела неодушевленные или все тело одушевлено?

«Душа соединена с телом: целая с целым, а не часть с частью, и не им объемлется, но его объемлет, как огонь железо»13 , *—*

так говорит преподобный Иоанн Дамаскин. Так же учат и другие отцы:

«Душа рассеивается по всем членам тела…»14

«Душа же… проникает своим светом все тело…»15

(Немезий Емесский)

«Душа, содержа тело, с которым она вместе создана, находится в теле повсюду, а не в одном только определенном месте тела, и тоже не как превосходимая, но как содержащая и превосходящая тело, и все это по образу Божию»16 .

(Святитель Григорий Палама)

Итак, тело все пронизано душой, и нет такой части тела, где бы душа не оживотворяла его.

Но возможно ли говорить об обратном? Может ли душа превосходить тело? Отчасти мы это уже видели в только что приведенном отрывке из Паламы. Нечто подобное есть и у Немезия. Но вот что показывает психологический опыт.

Как известно, у человека есть чувства контактные — тактильное и обонятельное, а есть дистальные — зрение и слух. Нас сейчас будут интересовать последние. Итак, дистальные способности, а они принадлежат душе, разумеется, развиваются таким образом, что человек способен зрением и слухом перенести сознание свое бесконечно далеко за границы своего тела. Способности эти, конечно, весьма различны. У ребенка они развиты слабо, у взрослых могут достигать удивительных значений. Неодинаково реализуются эти дистантные способности в разных частях пространства по отношению к телу человека. Многое зависит от ориентации человека. Изучая зрительные ориентации, психологи сумели измерить и изучить способности человека в разных уголках пространства вокруг его тела. На основе этих исследований была создана объемная «карта зрения». Ее оптимум лежит прямо перед лицом человека и сильно удлинен вперед; сзади находится «мертвое» пространство, где человек не может видеть. Образовавшиеся в исследовании формы зрительных объемов нельзя, конечно, идентифицировать с чувствами души. Но дело в том, что энергии души распространяются за ее пределы. Это же может быть относимо к слуху, к движениюрук, ног и т.д.

Все пространство вокруг человека пронизано тем или иным действием его естества, его деятельностью. Вся эта деятельность есть проявление сил души. Разве эти силы души не превосходят тело? Разве не переносят душу вне тела?

Но вернемся к нашей теме. О превосходстве читаем и у Немезия Емесского:

«Душа ведь не управляется телом, но сама управляет им, она не заключена в теле… но тело в ней»17 .

Здесь нет утверждения, а есть лишь намек на то, что душа превосходит тело, но ведь и нам важно только указать, что тело без души не существует, душа же — существует.

Есть и еще свидетельства тому, что душа в теле повсюду. Так, преподобный Макарий Египетский говорит:

«Душа есть во всех членах; она действует и вверху в мозгу, и она же приводит в движение ноги внизу»18 .

«Душа, когда сочеталась с телом естественным образом, чрез соединение, а не по [свободному] произволению, доставляет [телу] жизненную силу; невероятно было бы душе не оживотворять тело, c которым она пребывает»19 .

(Псевдо-Василий)

Однако таинственность этой связи приводила наших отцов в замешательство:

«К чему говорю, что за существо душа? Даже и того нельзя сказать, каким образом пребывает она в нашем теле. Что сказать об этом? Что она простирается по всей величине тела? Но это бессмысленно, ибо такое свойственно телам. А что это не относится к душе, ясно вот откуда. Нередко, когда и руки и ноги [тела] отрублены, остается она невредимой... Стало быть, душа [есть] не во всем теле, но собрана в некоей части его? Но тогда необходимо прочим членам [тела] быть мертвыми: ведь бездушное всегда мертво. Однако и того нельзя сказать, но [только это]: что душа в нашем теле есть, мы знаем, а каким образом она есть, не знаем…»20

(Святитель Иоанн Златоуст)

Нечто подобное высказывал и А. Позов, христианский антрополог XX века:

«Душа связана с телом в определенных пунктах, но проникает собою все тело…»21

Пытаясь отвечать на вопрос, где душа находится в теле, как тело «облекает» душу, мы все время хотим связать в одно несоединимые понятия. Душа не может иметь материальных координат. Как же можно указать ее «место»? Не лучше ли отказаться от такой мысли?

На наш взгляд, лучший выход из этой ситуации нашел епископ Немезий Емесский:

«Когда говорится, что душа находится в теле, то понимается это не в том смысле, что она находится в теле как в месте, но в смысле связи, взаимоотношения»22 .

Действительно, душа ли в теле, тело ли в душе — важно то, что они связаны и связаны не дистантно, но взаимопроникновенно. Можно сказать словами Филопона Иоанна:

«Душа — видообразующий принцип для тела»23

6.2. Взаимодействие и соответствие

6.2.1. Соответствие

Душа не только оживотворяет тело, она проникает в каждый член тела, и в каждом действует соответственно замыслу Творца. Можно сказать, что каждый член тела действует по мановению души.

Между способностями души и свойствами членов тела есть глубинное соответствие.

«Каждая сила души его (человека) находится в гармоническом соотношении с чувствами тела и соответственными органами»24 .

(Преподобный Максим Исповедник)

«Душа… обложилась и облеклась членами сего тела, облеклась оком … всеми членами тела и срастворилась с ними»25 .

(Преподобный Макарий Египетский)

«Будучи органом души, тело разделяется, соответственно, душевным силам, потому что оно устроено сообразным и приспособленным к ним… каждой психической способности (силе) — назначены особые части тела…»26

(Немезий Емесский)

Взаимодействие, таким образом, продиктовано изначальным соответствием. Тело устроено приспособленным к способностям души, душа приспособлена к органам тела. В этом и реализуется принцип соответствия.

Но возникает другой вопрос: что первично в генезисе человека? Тело развивается по соответствию с душой или душа приспосабливается к телу, к его органам? По приведенным выше цитатам можно предположить, что в православной антропологии принято именно мнение о том, что развитие тела следует за душой, что именно душа — воспитатель.

6.2.2. Душа — управитель и воспитатель тела

Святитель Григорий Нисский предполагал, что в душе если не развитие можно наблюдать, то хотя бы постоянное раскрытие ее функций:

«По мере развития человека сила души раскрывается сообразно величине тела. Сперва, благодаря питательному началу и растительному началам, возникает она у тех, кто образуется внутри [материнской утробы]. внутри сотворяемых [тел]. После того прилагает она происшедшим на свет дар чувствования, обнаруживая затем уже, словно некий плод, разумную [в них] способность…»27

Напротив, святитель Василий Великий полагал, что душа сразу может преподать телу всю свою мудрость, но тело должно еще вырасти, чтобы принять в себя эту мудрость:

«Дивись Мастеру, как Он души твоей силу с телом соединил, чтобы она, крайних пределов его достигая, главнейшие разобщенные члены к единому согласию... приводила. Рассмотри, какое тяготение исходит от души! Как приемлет тело жизнь от души, а душа — скорби от тела»28 .

«Чем Бог для души, тем и душа является для тела, воспитывая собою служебную материю и предрасполагая ее к Богу как сотоварища по рабству»29 .

(Святитель Григорий Богослов)

Так же и другой святитель — Иоанн Златоуст:

«Как возничий для колесницы, как корабельник для судна, как музыкант для инструмента, так и душа учреждена Ваятелем для сего бренного сосуда. Она и поводья держит, и кормило движет, и струны перебирает»30 .

Для святоотеческой мысли очень характерно сравнение души с возничим или наместником, а тела — с колесницей. В этом поэтическом образе проступает глубокая убежденность в превосходстве души над телом. Иначе и быть не может, ведь вся аскетика стоит на этом. Если душа не может управлять телом, то весь аскетический труд не достигает цели. С другой стороны, пленное тело приносит страдания душе, что может быть как источником пользы, т.е. аскезы, так и источником горьких страданий.

Так свидетельствует Священное Писание:

2 Мак. 6. 30: ...принимаю бичуемым телом жестокие страдания, а душою охотно терплю их**…**

«Телесные делания… действуя неразлучно с душевными, суть самые сильные, помогающие тем душевным средствам (вниманию, бодренности, трезвению)…»31  —

говорит святитель Феофан Затворник. И это так потому, что душа столь тесно сопряжена с телом, что боль одного передается другой.

«Душа соболезнует телу по общению с ним, как и тело соболезнует душе; душа веселится при веселии тела, приемлет в себя и скорби его»32 .

(Преподобный Исаак Сирин)

Это, однако, не значит, что в душе нет своих скорбей и страстей. Тот же святой отец пишет:

«…В душе и без телесного естества, естественно, есть похоть и раздражительность, это суть страсти души»33 .

6.2.3. Душа — пленница тела

Есть и еще один вариант соотношения души и тела. Мы уже встречали его у Василия Великого: душа и тело — «сотоварищи по рабству». Более определенно это высказал святитель Григорий Богослов, назвав тело трупом и тюрьмой:

«Душа есть Божие дыхание … это свет, заключенный в пещере, однакоже божественный и неуасимый. И ты, душа моя … кто cделал тебя т р у п о н о с и ц е ю ? (разрядка моя. — А.Л.)»34 .

У такой точки зрения есть несколько обоснований: во-первых это неумеренный аскетизм, во-вторых, влияние эллинской философии, особенно Платона, в-третьих влияние Оригена, который считал, что Бог:

«...душу соединил c телом для наказания»35 .

Такое же мнение встречалось у еретиков, например, как передает писатель IV в. Егемоний, у манихеев:

«Материя… создала человека по роду того первого человека и связала душу в нем»36 .

На это возражал священномученик Мефодий Патарский:

«…Тело не есть узы, но… как в добре, так и в зле, оно содействует душе…»37

Итак, в православии, все же преобладает оптимистическое отношение к связи души и тела. Это обусловлено двумя положениями, которые мы уже рассматривали: не тело виновник греха души, во-первых, и образ Божий раскрывается и в теле тоже, во-вторых.

«Человеческое тело, как и душа, суть художественные изделия Его человеколюбивого и благодетельного Промышления»38 .

(Святитель Фотий Константинопольский)

И все-таки реальное состояние падшего человека таково, что тело весьма ограничивает душу.

6.2.4. Душа ограничена телом

Ограничения эти могут быть связаны с ростом тела, как мы уже отмечали, но могут быть и связаны с нравственными и онтологическими причинами.

«Душа… постольку стеснена в своей скорости, поскольку в движении ее участвует тело; но не теряет своего знания… душа, сопутствуемая своим телом, [хотя и] до некоторой степени задерживается смешением ее быстроты с медлительностью тела»39, —

так писал святитель Ириней Лионский. Примерно так же считали Евсевий Кесарийский:

«Существо души, будучи естеством умным и словесным, в младенствующем по естеству теле приобщилось, вопреки [cвоему] естеству, состоянию бессловесного существа»40 ,

и автор сочинения, приписанного святителю Василию Великому:

«Но по необходимости изделие последует форме, то есть телу — душа, ибо надлежит им вместе быть чем-то сложным. Сперва, однако, — положение тела; душа же, по мере следования [ему], ограничена местом [которое занимает] в силу отношения [*вар.* связи с] к телу, или смешения [с ним]»41 .

Протоиерей В.В. Зеньковский так охарактеризовал связь души и тела:

«...сфера тела и сфера душевно-духовная не «склеены» вместе, а образуют в нем живое единство. ...человек всегда и во всем духовен... Если человек... есть живое единство... то он всегда и во всем и телесен, и духовен»42 .

Такая прозорливая точка зрения и нам внушает относиться к душе и телу не как к двум частям одного существа, а как к одному существу с двух разных сторон. Кроме этого, видим здесь важнейший методологический принцип: все в человеке: и греховный поступок, и духовный подвиг — все духовно. Человек никогда не плоть по сути, не низмен, но все совершает по духовному (хотя и весьма искаженному) смыслу.

6.3. Христологический принцип соединения

Одним из принципов православной антропологии является христология. Христос есть истинный Образ Божий. Он есть истинный Человек и потому есть типический образ устроения человека.

Именно человечность Христа Иисуса раскрывает нам нашу человечность. От Него мы научаемся, какою наша природа должна быть, но не стала из-за греха. Познаём свою немощь и свое (возможное) величие.

Святой апостол Павел проводил параллель между телесностью человеческой и телесностью Иисуса Христа через понятие ветхого и нового человека:

Рим. 6, 6: ...зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху;

Ориген указывал на эти параллели:

«…Бессмертный Бог-Слово, Который восприял смертное тело и человеческую душу… Слово, Которое по существу Своему остается Словом, не претерпевает страдания, как претерпевает его тело или душа»43 .

И еще:

«Сын Божий… восприял не только тело человеческое … но и душу, и притом естеством сходную с нашей…»44

Из древних лучше всего это выразил епископ Немезий Емесский:

«Соединение (души с телом) лучше и точнее всего могло бы подойти к соединению Бога Слова с человеком, после которого Соединившийся, х (т.е. Бог Слово) остался неслитным и неограниченным, хотя и не совсем по образу души <...>»

**«Душа сединена с телом, но соединена неслитно»**45**.**

Это почти те же термины, что использованы были Халкидонским собором в христологическом догмате.

«Плоть Его, облегающая душу, представляет собой лучшую параллель миру, облекающему собой Логоса, как одеждой. Его душа является образом Самого божественного Логоса, Проявившегося в мире своими энергиями»46 , —

так это, но в более позднее время (после Халкидонского собора), выразил преподобный Максим Исповедник. Подобно ему говорит и Псевдо Анастасий:

«По примеру богомужного Христа в человеке душевно-мужественным образом действует оба начала — душа и тело. ...душа, существующая по образу и подобию невидимого Бога Слова, действует душевно-мужественно, т.е. телесно-душевным образом»47 .

А так же:

«И, должно быть, душа [наша] проста по образу простого Божественного естества, а сложное наше [составление] из души и тела — по подобию воплощения Слова»48 .

Идея параллели двух природ во Христе и двух естеств в человеке, так отчетливо намеченная святыми отцами, помогает нам только понять, какова тайна соединения души и тела. Но применить догмат о Христе к человеку мы не можем, ибо и душа и тело есть тварные сущности. Это скорее метод аналогий. Здесь мы близко подходим к теме образа Божия, но о ней в своем месте.

«Надлежит нам усильно взирать на Него, веруя и любя Его, все отринув и Ему внимая, дабы Он, написав небесный Свой образ, ниспослал [его] в души наши»49 .

(Преподобный Макарий Египетский)

6.4. Возрастание и научение

Жизнь человека проходит в непрестанном учении, приспособлении, преодолении, терпении, деятельности, творчестве. Все эти стороны жизни совершаются, конечно, с участием и души и тела, хотя и в разных соотношениях. Например, меньше нагружает тело, чем трудится душа; грузчик в большей степени работает мышцами, чем мыслит. Но и тот и другой труд всегда совершается целостным человеком.

Любая деятельность, в которой действуют и душа и тело, требует определенных условий. Во-первых, полного соответствия психических (душевных) действий физическим. Во-вторых, способности быстро и адекватно научаться новым действиям в новых условиях. Это, в свою очередь, делает учениками и душу и тело. В результате учится тело, учится и душа. И их ученичество есть фундаментальное свойство жизни. Всю жизнь продолжается непрестанная работа. В этом процессе есть ведомые и ведущие, причем чаще всего ведущая это душа, но иногда и тело.

Например, человек впервые пилит дрова двуручной пилой. Его напарник, беря на себя ведущую роль, принуждает новичка подчинить движения руки движениям рукоятки пилы. Принудительные движения постепенно становятся знакомыми. Душа осваивает новое и затем руководит работой тела, так что последнее уже подчиняется не внешнему своему партнеру, но душе. Душа научилась от тела.

Другой пример. Человек учится кататься на коньках или велосипеде. Сложное комплексное мышечное действие, незнакомое телу, совершается по психическому образу и понятию. Постепенно складывается «рисунок» действий тела. Постепенно тело осваивает навык, и он делается автоматическим. Здесь душа учит тело.

Оба этих примера достаточно сложны: в обоих учатся и тело и душа. Но есть примеры еще сложнее. Так, аскеза требует более сложного научения. Возьмем, терпение. Оно развивается постепенно, от одной ступени к другой, по мере укрепления души, причем она является инициатором такого состояния. При посте тело требует пищи. Это требование душа воспринимает в образе сильного чувственного состояния, которое в обычном поведении возбуждает человека к удовлетворению его, насыщению. Постящийся, однако, это состояние, во-первых, удерживает от возбуждения, а во-вторых, старается его угасить, скомпенсировать другим состоянием или переждать. От раза к разу голод как чувственное состояние слабеет, т.е. в душе складывается «бесчувствие голода». От такого «бесчувствия» ослабляются естественные реакции тела, они становятся слабее, не будучи упражняемы. Тело «привыкает» к голоду. Голод все реже и реже становится ощутимым. Таким образом взаимное научение совершается и в души, и в теле.

В таких научениях можно и нужно отметить некоторые закономерности.

6.4.1. Влияние тела на душу

Тело и плоть влияютна душудвояко.

Во-первых, как мы уже говорили, тело — источник внешних побуждений — холода или жары, комфорта или наоборот и многих других. Внешние побуждения тело передает душе чувственно и непосредственно, т.е. без контроля нравственного или аксиологического. Всё внешнее без участия души для тела безразлично. Так, душевно больные люди не чувствуют холода или боли.

Во-вторых, собственные побуждения тела и плоти предстают душе в образах и состояниях, но от внешних их отличает яркое «клеймо» — «мое».

Тело в этих двух смыслах принуждает душу страдать от внешнего или от своего. И если душа не научена и не утверждена в мужестве, то она страдает вместе с телом. Так царствуют в человеке страсти. Однако не все страсти телесны. Например, страсть власти или славы — не телесного происхождения.

Но, характеризуя телесные побуждения, следует особо подчеркнуть:

телесное побуждение не хорошо, не плохо, т.е. к нему нельзя применить нравственную оценку;

телесные побуждения, если к ним не прилагаются усилия души, захватывают ее и подчиняют себе;

они, наконец, способны расширяться и усиливаться без ограничения.

Таким образом, влияние тела на душу — это, во-первых, сообщение внешнего внутреннему; во-вторых, естественное, а значит, безнравственное и бездуховное; в-третьих, это влияние экстенсивно или интенсивно покрывает душу «дебелостью плоти».

6.4.2. Влияние души на тело

Душа всегда мучается от того, что одно привлекает ее сильнее — это тело, а другое представляется ей истиннее — это «небо». Поэтому соотношение к телу души — это всегда активный делатель проблем, как правило, не по естественному закону. Душа самовластно направляет тело к своей цели, не дает ему покоя, заставляет его трудиться и творить неудобовыполняемое и непривычное, терпеть нужду и страдать. Душа воспитывает тело и разрушает его. Она им пользуется и чаще всего неразумно.

Если же душа, не заботясь о себе, не заботится и о теле, то целое — человек — погибает. Сначала «погибает» душа, потом погибает и тело.

Итак, влияние души на тело состоит: во-первых, в активном и неестественном («с точки зрения» тела) действовании; во-вторых, в научающем и направляющем действовании, ибо без души тело не имеет нужных навыков жизни, все навыки и все умения — от души; в-третьих, душа действует в теле и вопреки телу; в-четвертых, душа, проникая в телесные органы, в том числе и органы чувств, делает их «умными», формирует чувственность, которая есть мир познаваемый. Душа формирует всю человеческую чувственность.

Сказанное здесь дополнено опытом психологического анализа и будет раскрыто в дальнейшем более подробно.

**Примечания к главе шестой**

1 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 150.

2 hom.opif. (Об устроении человека) 29.3 (М. 44.236В).

3 qu.Ant. (Вопросы к Антиоху) 16 (М. 28.608А).

4 f.o. (Точное изложение православной веры) 2.12 (М. 94.921А) ( L 1362).

5 Schol. in Leont. et Jo. sacr. (Схолии к «Подбору священных параллелей») 2 (М. 86.2306).

6 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 191.

7 Там же. С. 324.

8 Исаак Сирин, преподобный. Слова подвижнические. С. 14.

9 Цит. по: Немезий Емеский, епископ. О природе человека. С. 66.

10 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 146.

11 Мефодий Патарский, священномсученик.Творения. С. 210. (1325).

12 panopl. (Учительное всеоружие) 6.1.

13 f.o. (Точное изложение православной веры) 1.13 (М. 94.853А).

14 ep. Diogn. (Послание к Диогнету) 6.2.3.

15 Немезий Емесский, епископ. Указ.соч. С. 71.

16 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 324

17 Немезий Емесский, епископ. Указ.соч. С. 71.

18 hom. (Духовные беседы) 40.3 (М.34.764 С).

19 const. (Подвижнические уставы) 2.2 (Gaume 2.54A; М. 31.134.А).

20 incomprehens. (Беседы о непостижимой природе Божьей, или Против аномеев) 5.4 (М. 48.740—741).

21 Позов А. Основы древне-церковной антропологии.Сын человеческий. С. 26.

22 Немезий Емесский, епископ. Указ.соч. С. 67.

23 Цит. по: Немезий Емесский. Указ. соч. С. 67.

24 Цит. по: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 71

25 Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы, Сл. 5,6.

26 Немезий Емесский, Указ. соч. С. 84.

27 anim. et res. (О душе и воскресении) (М. 46.128А).

28 hom. (Беседы) 3.7 М. 31.216А, В).

29 or.2 (Слово 2-е) 17 (М. 35.428А).

30 hom. in Mt. Беседа на Мф 7:14 (М. 51.41).

31 Феофан Затворник, епископ. Путь ко спасению. С. 206.

32 Исаак Сирин, преподобный. Слова подвижнические. С. 19.

33 Там же. С. 20.

34 Григорий Богослов, святитель. Творения, Т. 2, С. 43.

35 princ. (О началах) 1.8.1 (GCS vol. 22, 1913).

36 Arch. (Прение Архелая, епископа Месопотамского, с ересиархом Манесом) М. 10.1440А.

37 Мефодий Патарский, священномученик.Творения. С. 181, 183.

38 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 249.

39 haer. (Пять книг против ересей) 2.33.4 (М. 7.833А).

40 p.e. (Приуготовление к Евангелию) 6.6 (M. 21.720D).

41 parad. (Беседы о рае) 7 (М. 30.68В).

42 Русская религиозная антропология. Т. 2. С. 435—439.

43 Cels. (Против Кельса) 4.15 (GCS vol. 2, 1899 p. 285.15,18; М. 11.1048А).

44 princ. (О началах)4.4.4 (GCS vol. 22, 1913 p.353.11; М. 11.405В).

45 Немезий Емесский, епископ. Указ. соч. С. 69.

46 Епифанович С.Л. Указ. соч. С. 72.

47 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 185.

48 serm. imag. (Cлово о человеке, сотворенном по образу Божию) 1 (M. 89.1144D—1145A).

49 hom. (Духовные беседы) 30.4 (M. 34.724С).

Глава седьмая

Дух человека

Если состав человека определен из тела и души общим мнением, то вхождение в этот состав духа спорно. До сих пор обсуждается вопрос: состоит ли человек из души и тела или из духа, души и тела. И хотя этот вопрос мы считаем не самым главным, обратиться к нему придется.

Итак, является ли дух человека частью его природы или нет — спорный вопрос, но однозначно верно то, что в жизни человека дух составляет центр его духовной жизни. Однако сам термин «дух» понимается достаточно широко:

«Многое зовется духами. Ибо и ангел ведь зовется духом; душа наша зовется духом, и этот веющий ветер… и великая добродетель… и порочное деяние… и сопротивник-демон зовется духом»1 .

(Святитель Кирилл Иерусалимский)

«Дух есть тонкое, невещественное и не имеющее образа исходящее бытие … В Писании же о духе говорится четверояким образом: Дух Святой, дух–ангел, дух–душа и дух–ветер. Иногда и ум зовется духом»2 .

(Преподобный Анастасий Синаит)

«Дух понимают многозначно: [Сам] Дух Святой разумеется [здесь], и силы Духа Святого суть духи. И ангел — дух … и демон — дух, и душа — дух. Бывает, что и ум духом зовется. И ветер — дух, и воздух — дух»3 .

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

Очевидно, что для антропологии пригодны не все перечисленные отцами значения, но только те, которые имеют отношение к человеку. Среди них, как мы увидим далее, дух–добродетель, дух–ангел, дух–демон, дух–душа, дух–сила, дух–ум.

7.1. Понятие «дух» в Священном Писании

7.1.1. «Дух жизни»

В Ветхом Завете часто используется термин «дух», причем подразумевается «дух жизни», т.е. дух, исходящий в акте творения от Бога, который не есть дух Божий, но благодать Духа. Этот дух есть в каждом отдельном бытии, он является источником этого бытия, иными словами — дух жизни.

Быт. 6, 17: …всякую плоть, в которой есть дух жизни…;

7, 22: Все, что имело дыхание духа жизни…;

Чис. 16, 22: …Боже духов всякой плоти;

27, 16: …Бог духов всякой плоти,…;

Иов. 12, 10: В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти;

Прем. 15, 11: …вдохнувшего в него дух жизни.

Впрочем, чаще всего такие значения встречаются в Пятикнижии.

7.1.2. «Дух человека»

Собственно антропологическим понятием является дух как понятие «дух человека». Такое понятие может быть отнесено к конкретному человеку (например, «дух Илии») или к человеку вообще.

Быт. 35, 29: И испустил Исаак дух и умер…;

41, 8: Утром смутился дух его;

2 Пар. 21, 16: дух Филистимлян;

36, 22: дух Кира;

Иов. 10, 12: …попечение Твое хранило дух мой…;

32, 8: Но дух в человеке…;

Пс. 30, 6: …В Твою руку предаю дух мой…;

Притч. 18, 15: Дух человека переносит его немощи…;

Дан. 7, 15: Вострепетал дух мой во мне…;

Мф. 26, 41: …дух бодр, плоть немощна…;

1 Кор. 2, 11: Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?

Дух есть источник и совершитель в человеке многообразных духовных явлений. Часто дух отождествляется с самой психической жизнью. Так понимается дух в Библии.

7.1.3. «Дух» — действие и состояние

Многообразны психические состояния человека. Среди них есть собственные и привнесенные, радостные и печальные, активные и пассивные — все они именуются духами. Такова одна из традиций Священного Писания. Встречаются такие словосочетания, как «дух истины», «дух премудрости», «дух ревности» и т.д. Характерно, что в этом случае «дух» является своеобразным носителем того или иного качества души человека.

Исх. 28, 3: И скажи всем мудрым сердцем, которых Я исполнил духа премудрости [и смышления];

Чис. 5, 30: …когда на мужа найдет дух ревности..;

Втор. 2, 30: …ожесточил дух его…;

1 Цар. 1, 15: И отвечала Анна: я жена, скорбящая духом…;

3 Цар. 21, 5: …отчего встревожен дух твой?…;

2 Пар. 18, 22: И теперь вот, попустил Господь духа лжи [войти] в уста сих пророков;

Иов. 4, 5: …ты упал духом;

4, 9: …от духа гнева…;

20, 3: …дух разумения;

Пс. 50, 12: … дух правый обнови…;

Еккл. 1, 17: томление духа;

Иез. 11, 19: …и дух новый вложу в них…

Дух есть единичное качество, которое можно человеку приобрести, утратить, обновить. Человек может испытывать влияние самых разных духов. Но всегда ли в этом значении под термином «дух» можно понимать некоторую сущность? Или, может быть, это метафора?

Следует обратить внимание на некоторые оттенки в этом значении. Дух, «собственный» дух человека, может претерпевать изменения, страдать, смущаться, падать и т.д. Этот оттенок можно назвать с о с т о я н и е м духа. Дух также может быть подан, т.е. прийти к человеку извне: «дух новый», «дух гнева», «дух лжи», «дух премудрости». Здесь дух есть действие внешних духовных сил. Эти духи-силы входят в душу человека, во «внутреннего человека». Вероятно, эти чувства осознавались как нечто несвойственное личности, как новое, вне-личное, как действие благодати или демона.

Итак, дух-действие есть действование Духа Божия, как это видно из следующего примера:

Ис. 11, 2: …и почиет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух света и крепости, дух ведения и благочестия.

Дух Божий проявляется в многообразных действиях, благодатных духовных дарованиях, которые есть нетварные духи, энергии.

7.1.4. Духи-бесы

В отличие от нетварных, есть духи тварные, т.е. души, ангелы и бесы (демоны). Эти онтологические характеристики следует иметь в виду и когда мы читаем Библию, и когда разбираем святоотеческие тексты.

В этом смысле влияние на человека духов тварных и духов нетварных отличается. Ангелы и демоны не имеют власти войти в душу человека и властвовать над ней без воли Божией. Эти тварные духовные сущности могут влиять на человека, но не властвовать над ним. Духи нетварные, т.е. духи-энергии, могут входить в душу, и человек испытывает их непосредственно как «свои» ощущения. Только условно можно понимать слова «дух лжи вошел во уста их» или «дух новый вложу в них»; «Вошел» и «вложил» — не прямые предикаты психических состояний, но косвенные и потому условные. Их можно понимать как «стал» (вошел) и «сделал» (вложил).

Тварные духи, если попускает Господь им, входят в душу человека (могут войти и в тело) как получающие власть распоряжаться. Ангел или демон — существа, имеющие волю и разум и потому действующие в человеке со своей целью, исполняют волю Божию или диавола. Оттого и действия их человек испытывает как насилие над собой.

Иез. 1, 20: Куда дух хотел идти, туда шли и они…;

3, 14: И дух поднял меня…;

Мк. 1, 23: …человек, [одержимый] духом нечистым…;

1, 26: Тогда дух нечистый … вышел из него.

Власть «нечистого духа» над человеком не всеобъемлюща, но подчинена Господу. А Господь может дать эту власть и человеку над демоном. Но демон, дух нечистый, пользуется властью либо над одной частью души или над одним членом тела, либо над всей душою. Однако полной власти над бессмертной душой не имеет. Он может мучить человека, но участью его души не распоряжается. И только сам человек может отдать свою волю либо Богу, либо диаволу.

Несколько слов следует сказать об «одержимости». В Священном Писании одержимость (или обдержание) используется как перевод греческого «владение». Быть одержимым значит быть подчиненным демону, а одержимость, обдержание есть власть сатаны над человеком. Это, конечно, не одно и то же, как болезнь психическая и неврологическая. Еще одержимость именуют беснованием. Но в любом случае — это власть духа-беса над человеком. Чаще всего она частичная, т.е. власть над отдельной способностью или функцией организма.

7.2. «Дух» и «душа» в святоотеческом богословии

7.2.1. Вечные споры

Вопрос о составе человеческого существа до сих пор не решен однозначно. Каков состав человека? Состоит ли человек из трех сущностных частей или из двух?

Первая схема (как мы это уже видели) восходит к святому апостолу Павлу, который пишет в Первом послании к Салунянам (Фессалоникийцам):

1 Фес. 5, 23: Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока…

Эта традиция воспринята большинством православных богословов.

Вторая схема, хотя и поддерживается меньшинством, остается весьма актуальной. Человек состоит из души и тела. Это согласуется с библейской антропологией. В «шестодневе» (Быт. 2, 7) говорится о двух этапах творения человека: первый — «*создал Господь Бог человека из праха земного»*, второй — «*и вдунул в лице его дыхание жизни».* Логика повествования подсказывает именно двухчастную схему. Более того, о «духе» как особой сущности в человеке здесь не говорится.

Итак, есть две традиции: триадологическая и диадологическая, или трихотомическая и дихотомическая. И у той, и у другой достаточно авторитетные как защитники и продолжатели, так и оппоненты. Но спора как такового никогда не было, потому что и та, и другая традиции уживались с общим взглядом на человека, а именно: человек сотворен из души и тела, но имеет также и дух. Более того, обе традиции не противоречивы, ибо исходят из разных методологических схем. Триадологическая исходит из схемы, где дух есть действующая, реальная сила. Диадологическая схема исходит из онтологии и утверждает только то, что есть сотворенное существо, но не дарованное, т.е. дух.

7.2.2. Диадологические схемы

«...Что есть человек, если не из души и тела состоящее разумное животное?»4

(Псевдо-Иустин)

«…Сотворил [Бог] человека из бессмертной души и тела»5.

(Афинагор Афинянин)

«...Человеком ... называется он по естеству: ни душа без тела, ни, напротив, тело без души, но то, что из соединения тела и души сложилось в единый образ»6 .

(Священномученник Мефодий Патарский)

«Так как человек из двух частей, из души и тела, то и очищение двоякое»7 .

(Святитель Кирилл Иерусалимский)

«…Не натрое делит человека Божественное Писание, но говорит, что животное это состоит из души и тела»8 .

(Феодорит Киррский)

Последнее высказывание отца относится, по-видимому, скорее к книгам Ветхого Завета, в которых чаще всего говорится о двух частях природы человека. В Новом Завете, точнее в Посланиях апостола Павла, трехчастное учение получает первенство.

7.2.3. Триадологические схемы

«…Совершенный человек состоит из тела, души и духа»9 .

(Святитель Ириней Лионский)

«…Человек состоит из тела, души и духа»10 .

(Ориген)

«…Человек из сих трех имеет устроение, и свидетель [тому] Павел, призывающий на ефесян благодать тела, души и духа»11 .

(Прокопий Газский)

Следует обратить внимание, что о двусоставности говорится и «состоит» и «сотворен», тогда как о трехсоставности — только «состоит». Это можно интерпретировать как косвенное указание на то, что о «духе человека» как о сотворенном говорить некорректно.

Однако в Священном Писании не встречается термин «сотворенный дух», но есть «образованный» в смысле «сотворенный»:

Зах. 12, 1: …Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри него**.**

В другом месте мы встречаем «рождение» духа человека, но не «творение».

Ин. 3,6: …Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух.

Сказанное только усиливает то понимание триадологических схем, при котором понятие «дух» относится не к сотворенной природе, но к дару Божьему, превосходящему природу. При этом дух оказывается совершенным по сравнению с природой (падшей), и может быть как вообще превосходящий ее, а может быть целью совершенствования человека:

«Душа есть нечто среднее между немощною плотию и добрым духом »12.

(Ориген)

«Дух, себе оставленный, не мог уже быть властителем души и тела, но был увлечен и сам, завладев ими»13.

(Епископ Феофан Затворник)

Из приведенных примеров видно, что обе точки зрения достаточно веско аргументированы и представлены весьма авторитетно. У нас нет на сегодня ни богословской, ни иной необходимости сводить эти точки зрения к одной или, приняв одну, опровергать другую. И смешивать их нельзя. Выход, видимо, может быть в том, как уже было сказано, что ***в онтологическом подходе следует различать две природы человека, сотворенные Господом, а в экзистенциальном — три онтологических уровня.***

Это легче понять, если внимательнее рассмотреть, что понимается под «душой» и «духом» в трехчастных схемах.

7.2.4. Сходство «души» и «духа»

В библейской антропологии душа человека часто именуется «духом». Это понятно, если помнить, что душа «стала» собою от Духа, от «дуновения». По своему предельному категориальному определению ***душа есть дух.***

Именно в этом ключе следует понимать, по-видимому, святителя Иоанна Златоуста:

«В людях же нет никакого различия между духом и душой: но эти два названия обозначают одно и то же, как тело и плоть»14 .

Как мы уже видели, «душа» и «дух» часто — просто синонимы. Причем это распространяется как на сущность души, так и на состояния души, которые суть психические состояния. Так, например, «уныние» как состояние души именуется «духом уныния».

Вар. 3,1: …стесненная душа и унылый дух взывает к Тебе.

Также следует понимать и «дух разумения», «дух лжи», «дух ревности» и т.п.

Таким образом, сходство понятий «душа» и «дух» можно понимать как природное сходство, а также как метафорическую синонимию.

7.2.5. Различия понятий «души» и «духа»

Различия между этими двумя понятиями разнообразны и основаны, во-первых, на различии свойств их действования, во-вторых, на владении душой и невладении духом, и, в-третьих, на следствиях их действий.

«Иное есть дыхание жизни, делающее человека психическим, и иное есть дух животворящий, делающий человека духовным»15 .

(Святитель Ириней Лионский)

Когда совершенный человек, подвижник и молитвенник, сподобляется духовных созерцаний, тогда обычные психические движения останавливаются, тогда действует дух:

«Человек видит тогда [в боговидении. — А. Л.] духом, а не умом и не телом, каким-то сверхприродным знанием — единением — духовным чувством, умным чувством»16 .

(Святитель Григорий Палама)

Иерархия, в которой дух есть дар высших способностей в человеке, а душа по отношению к духу — это животные и чувственные способности, устанавливается не только как нравственная категория, но и как бытийный порядок. Душа — это ум, сердце, совесть, сознание, а дух — созерцание, ведение, любовь. Как бы ни распределялись свойства или силы души, т.е. то, что в психологии называется функциями психики, по уровням совершенства, все равно, богатство и благодатность духовной жизни нельзя свести к душе и ее проявлениям. Дух свидетельствует о себе. Причем духовное в человеке всегда свыше, «не свое», благодатное. Об этом свидетельствует святитель Ириней Лионский:

«Душа же и дух могут быть частью человека,… совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию»17 .

Дух может рассматриваться как часть человека, но только в бытии. Человек «получает» дух свой от «Духа Отца». Эта главная мысль святоотеческого богословия.

Однако внутренняя жизнь человеческого духа сложна и таинственна. Мы учим, что дух есть причина многих движений души, многих событий в ее жизни, но наблюдать этого со стороны не можем. Как уже говорилось, дух сам о себе свидетельствует. Одно из ярких и убедительных свидетельств духа есть речь человека.

«В человеке есть ум, слово и дух; и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и в друг друге, и сами по себе. Ум говорит по средством слова, и слово проявляется посредством духа»18 .

(Преподобный Григорий Синаит)

7.2.6. Свобода духа

Само слово и речь есть главные свидетельства духовной жизни, но как во всей жизни, так и в речи человек может оказаться бездуховен, а слово его станет ложным и лживым. Грех разорвал некогда, в первородном преступлении, живую связь человека с Богом. С тех пор дух может покидать человека, и человек становится не властен над ним.

Еккл. 8, 8: Человек не властен над духом, чтобы удержать дух.

Это же читаем у преподобного Иоанна Лествичника:

«Невозможно связать духа: но где Творец духа, там все покорствует Ему»19 .

Одно из главных отличий действия духа от действий души в том и состоит, что душа неотделима от человека, от его личности ни в этой жизни, ни в загробной. Пока человек жив, душа не отделяется от тела, а дух может и покинуть человека, хотя бы на время. Бездуховность человека есть тяжкая болезнь, но тем не менее это возможно и даже часто встречается. Дух человека, таким образом, не принадлежит человеку онтологически. Человек пользуется плодами духа, но не владеет им. Дух не входит в его свободу. Чтобы пользоваться плодами духа, человек должен употребить усилия, стяжать благодать.

Мы должны констатировать наличие чрезвычайно сложной догматической проблемы. Она заключается в неоднозначности святоотеческого богословия в вопросе о душе и духе. Но попытаемся все же сформулировать нечто определенное.

7.2.7. Основные различия понятий «душа» и «дух»

1. ***Душа*** есть суверен, субъект личного бытия. Она первенствует в человеке. ***Дух*** есть действие, энергия, дар, качество и не принадлежит человеку, человек не властен над духом.

2. ***Душа*** всегда одна и та же в человеке; она не отнимается при жизни, даруется нам после смерти. ***Дух*** приходит и уходит, один дух сменяет другой. Он может быть отнят, что не означает физической смерти.

3. Наконец, ***душа*** есть духовное тело, сущность; ***дух*** есть энергия, действие, качество (в отличие от духов тварных, сущностей).

7.3. Дух Божий и дух человека

7.3.1. Преображение

Дух животворит человека, прежде всего в смысле оживления души. Этот смысл понятен всякому, кто пережил уныние или депрессию.

Плач. 1, 16: …плачу я... ибо далеко от меня утешитель, который оживил бы душу мою.

Преображение души, преображение **—** как новые силы, как новые желания, радость, любовь, как сила ума и сердца. Вот лишь некоторые плоды животворящего духа. Так говорит Господь:

Ин. 6, 63: Дух животворит.

Так же свидетельствует апостол Павел:

1 Кор. 15, 45: …дух животворящий;

2 Кор. 3, 6: …а дух животворит.

Дух может являться там, в душе, куда направит его Господь, — в уме, в сердце, в воле и даже в теле:

«Духовная сладость, переходящая от ума на тело… тело преображает, делая его духовным»20 .

(Святитель Григорий Палама)

Но чаще всего мы замечаем веяние духа в себе как радость, легкость, как свободу.

Притч. 20, 27: Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца.

Первые действия духа не осознаются умом, но очевидны сердцу. Именно чувства (или эмоции, хотя это разные вещи) первыми заявляют человеческому Я о глубокой перемене в душе, о приходе (возврате) духа.

«Осуществляется и выражается воздействие «духа» на психическую жизнь человека собственно в сфере эмоциональной, в области сердца»21 .

(С.М. Зарин)

Если присутствие духа — это радость, «духовная сладость», то его отсутствие — это уныние, тоска, другие духовные болезни. Но самое страшное — это богооставленность.

7.3.2. Богооставленность

Причина богооставленности — конечно, грех человека, как первородный, так и личный.

«Дух, себе оставленный, не мог уже быть властителем души и тела, но был увлечен и сам, завладев ими. Над человеком возобладала душевность, а через душевность — телесность, и стал он душевен и плотян. Дух хоть тот же, но без власти. Дух зазнался и засвоевольничал. За это потерял власть»22 .

(Святитель Феофан Затворник)

«…Как скоро люди изменились, отняли у них Дух, и они отвержены; но кающихся Он снова примет и, дав им свет, опять наречет сынами Божиими, даровав им вначале эту благодать» «мы спасаемся, как сотелесники Слова»23 .

(Святитель Афанасий Александрийский)

Утрата духа и есть богооставленность. Господь в богословском смысле никогда не покидает человека, Он всегда близь есть. Но дух человека, который есть плод Духа Божия, или действие (энергия) Его, Господь может отнять. Окончательная утрата духа есть смерть и ад.

«Есть четыре вида богооставленности. Первый — домостроительная богооставленность, как это было с Господом... Второй — богооставленность ради испытания, Иов и Иосиф. Третья — богооставленность ради отеческого назидания, апостол (Павел). Четвертый — богооставленность в силу отчаяния [от Бога]»24 .

(Преподобный Максим Исповедник)

Богооставленность ради назидания и по отчаянию и есть по грехам попускаемая Господом. Но важно то, что, помимо причины человеческой, есть в богооставленности и причина Господня. Как видим в примере от Максима Исповедника, всякая богооставленность от Бога, от Его промысла. Кто не согрешил, того Господь не оставит. Но кто оставленный Господом ради назидания познает, сколь это страшно, тот узнает, сколь сладка приходящая благодать.

7.3.3. Благодать

Дух приходит через благодать Божию или через действования (энергии) Духа. Благодать есть духовное дарование; оно не бывает вне конкретной душевной силы или явления. Благодать познается в том виде, в котором реализуется деятельность души. Но в сверхчувственном созерцании благодать познается как свет, радость, сердечное тепло.

«Свет уже во тьме светит... И в сердцах наших, и в уме нашем... Глаголет, действует, живет, животворит...»25

(Преподобный Симеон Новый Богослов)

«Святой Дух, сочувствуя нашей немощи, посещает нас, даже если мы нечисты»26 .

(Евагрий Понтийский)

«Благодать Святого Духа сочетавает душу саму с собой божественною своею силою и животворит ее, как бы душа души, многия и разные помышления ее и пожелания сводя к единой воле Божией, в чем и состоит истинная ее жизнь»27.

(Преподобный Симеон Новый Богослов)

Пользуясь метафорой преподобного Симеона Нового Богослова, можно сказать, что дух человека — это «как бы душа души». Думается, что это лучшее определение того, что такое дух в отличие от души.

7.3.4. Сознание

Сознание человека — это сложное синтетическое явление, складывающееся как результат одухотворения психических процессов, с одной стороны, и развития и формирования интеллектуальных функций, воли, чувств, восприятия с другой. Сознание есть синтез многих интеллектуальных процессов. Это такое усложнение всех этих процессов, которое не соответствует их природе как таковой, но представляет собой сверхдушевный уровень бытия души. Без вмешательства духовной силы свыше понять процесс формирования сознания трудно. Именно поэтому сознание и есть плод духа, т.е. иное знание, «знание как бы извне».

«Сознание актуально и динамично, потому что актуален и динамичен дух, созидающий сознание, актуальна и динамична первожизнь»28 .

(Н.А. Бердяев)

Возникновение сознания связано с двумя условиями: зрелость психических возможностей (функций); присутствие духа (наитие). В сознании дух связывает все воедино и становится хозяином души. Умом взирая на все, силою всем управляя, творя и любовью устремляя все ко благу (Богу и людям).

«Условия творческой деятельности сознания лежат вне его - в пределах взаимодействия духа и мира»29.

(В.И. Несмелов)

7.4. Благодать и аскетизм

7.4.1. Деятельность

В православном сознании дух всегда понимался как источник всего, что делает человек, всего, что он сотворил, написал, сочинил. Весь человеческий мир, вся цивилизация есть плод человеческого духа.

«Дух является самостоятельной причиной своеобразных деятельностей в мире, тело же является постоянным условием его деятельности»30 .

(А. Позов)

Связь мира телесного и предметного с миром духовным совершается в человеке, через человека — такова схема философской антропологии. Православную антропологию это не может удовлетворить, потому что в этой схеме человек есть только звено, последующая инстанция. Человек — совершитель всего в мире вещественным своим духом (данным ему Богом). Именно дух человека есть причина деятельности, а не дух вообще.

«Личность человека не есть отрешенный дух, отрешенный ум. ... В христианстве духовная личность есть воплощенный дух, воплощенный ум, творческая свобода, свобода воплощения своих идей. ...Дух властвует над низшими ступенями в существе человека. ...В этом именно состоит… его власть над миром, его способность к творчеству. Отрешенный дух не способен ни властвовать, ни творить…» 31.

(Б.П. Вышеславцев)

Духовная жизнь и есть воплощение духа. Все творчество, все искусства есть духовоплощение. Без духа все мертво, бездеятельно.

7.4.2. Духовность

Не только творчество внешнее, но еще более творчество внутреннее — собственно духовная жизнь. Она сосредоточена в области духовного совершенства, возле «образа и подобия». И проявляется как ум, любовь, воля, совесть, вера.

Дух (по отношению к человеку) есть ум, сила, любовь. Ум есть дух. Сила есть дух. Любовь есть дух. Но дух есть все это в единстве, или, вернее, дух есть то (из этих трех), на что дух светит, та сила души, которой он посылается Богом. Дух преломляется в душе в тех силах, в тех свойствах, в которых он является, в которых обнаруживается энергия действия. Но главное преображающее дело духовной жизни — личность, ее формирование, зрелость, утверждение.

«Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям, обращается к каждой из них в отдельности»32.

(В.Н. Лосский)

Всякое духовное действие есть энергия духа, его проявление, его воплощение. Личность человека нуждается в укреплении своей подлинности, своей самобытности. И это дает человеку дух, ибо только тот, кто достигает «внутреннее» человека, может подать ему помощь. А внутреннее человека — это душа, и знает ее только дух:

1 Кор. 2, 11: Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?

Жизнь духа, конечно, многообразна, но нам она открывается чаще всего в области чувств, т.е. сердца, совести и чувств (эмоций).

«Влияние «духа» на личную жизнь христианина, согласно духовной организации человеческой личности, проявляется и осуществляется при непременном участии «сердца», т. е. способности чувствований — при его обязательном посредстве»33 .

(С.М. Зарин)

«Осуществляется и выражается воздействие «духа» на психическую жизнь человека собственно в сфере эмоциональной, в области сердца» 34 .

(Он же)

Должно отметить, что это только первое обнаружение духа. Дух обнаруживает себя в уме и сознании, но это происходит позже, чем в сердце и совести. Такая эмоциональная первичная реакция доказывает тот кардинальный факт, что бессловесные и неумозрительные содержания быстрее и непосредственнее проникают в душу. (Это, кстати, объясняет и то, что чувственные помыслы почти беспрепятственно проникают в сердце.)

7.4.3. Познание

Как мы видели, дух и ум часто отождествлялись. Преподобный Иоанн Дамаскин писал, «что и ум духом зовется».Это указывает на собственно духовную природу познания. Более того, дух в своей энергийной природе несет логосы бытия и твари, т.е. учит.

«…В природе духа и в строении разума, в естественной его проблематике содержатся постулаты откровенного учения о Боге, возможность его приятия. Образ Божий в человеке есть онтологическая основа откровения... Человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества, на нем лежит его печать»35 .

(Протоиерей Сергий Булгаков)

«Душа, имеющая в себе удел духа, когда услышит речение, заключающее в себе сокровенную духовную силу, пламенно приемлет содержание сего речения»36 .

(Преподобный Исаак Сирин)

«Удел духа» есть то, что мы называем «наитием», или нисхождением, вдохновением. Сам дух есть учитель человека, потому что происходит от Духа Святого.

Ин. 14, 26: Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему…

Этот дух источник Истины, а также источник множества знаний в мире.

Деян. 2, 4: И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать.

7.5. Аскетика

7.5.1. Противоположность духа и плоти

Если плоть понимается в значении греховной природы, то тогда она прямо противостоит духу.

Гал. 5, 17: Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся,

На этом противостоянии основаны пары антагонистических понятий: «духовный человек» и «плотяный»; «ветхий» и «новый». Духовное, несомненно, от Бога, в этом его природное свойство. Дух в человеке не испорчен грехом, ибо не входит в его природу.

7.5.2. Совесть как плод Духа

Значение совести в аскетике определяется той нормативной и нравственной функцией, которую выполняет совесть в душе. Совесть судит, разбирает дела и мысли, исследует деяния и т.п. Сама совесть есть свет, освещающий глубины души.

«“Совесть” обладает способностью проникать в самые глубокие, сокровенные тайники души…»37 .

(С.М. Зарин)

Это свойство совести присуще ей по природе, ибо совесть есть дух, духовное свойство души, зависящее от одухотворенности души. Душа грешная, зачерствевшая в грехах, как говорится, не имеет совести. Это значит, что душа лишена духа и совесть от нее далеко. Во внутренней, отделенной от духа жизни человека, в его эгоистической автономии нет оснований для совести.

«…Принадлежащие совести черты нормативности, безусловной обязательности… не могут утверждаться на собственной автономии человека… самыми свойствами своей деятельности «совесть» постулирует к объективной реальной своей основе, каковою может быть признано только Божество. А это предполагает теснейшую связь и обязательную зависимость деятельности совести от благодатных воздействий...» 38

(С.М. Зарин)

«Совесть является присущим человеку его внутренним светом… одним из важнейших проявлений и условий его богоподобия. В этом отношении «совесть» служит функцией духа»39 .

(Он же)

Таким образом, по своей природе совесть очень близка к сознанию. И то и другое есть плоды духа. «Совесть» и «сознание» близки и по этимологии терминов: «со-весть» значит «советываться с самим собой», или «со-ведать», т.е. «со-знавать» — «сознание».

И в греческом языке эти два понятия происходят от одного термина suneidhsiV, что одновременно может означать и совесть, и сознание.

**Примечания к главе седьмой**

1 catech. (Огласительные слова) 16.13 (L 1907).

2 hod. (Путеводитель) 2 (М. 89.56В).

3 f.o. (Точное изложение православной веры) 1.3.(М. 94.857B).

4 fr. res. (О воскресении: фрагмент) (М. 6.585В).

5 res. (О воскресении мертвых) 13 (М. 6.1000В).

6 res. (О воскресении мертвых) 1.34 (GCS vol.27,1917 р.272; М. 41.1097D).

 7 Кирилл Иерусалимский, святитель. Поучения. С. 33.

8 ham. (Пять книг о баснословии еретиков) 5.10 (М. 83.492А).

9 ham. (Пять книг против ересей) 5.9.1 (М. 7.1144В).

10 princ. (О началах) 4.2.4(GCS vol.22, 1913 р.313.2; М.11.365А).

11 Сеп.(Катены на Осмокнижие) 1:26 (М. 45.1233С).

 12 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 119.

 13 Феофан Затворник, епископ. Что есть духовная жизнь. C. 74, 75.

 14 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 168.

 15Цит. по: Позов А. Сын человеческий. С. 31.

 16 Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священнобезмолствующих. С. 82.

 17 Ириней Лионский, святитель. Творения. С. 455.

 18 Добротолюбие. Т. 5. С. 186

 19 Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. С. 159.

 20 Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священнобезмолствующих. С. 166.

 21 Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 578.

 22 Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь. С. 74, 75.

 23 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 142.

 24 Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 145.

 25 Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. С. 318.

 26 Творения аскетические и богословские трактаты. С. 83.

 27 Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. С. 45.

 28 Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 76.

 29 Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 27.

 30 Позов А. Сын человеческий. С. 45.

 31 Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. С. 287.

 32 Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. С. 125.

 33 Зарин С.М. Указ. соч. С. 577.

 34 Там же. С. 578.

 35 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 343.

 36 Слова подвижнические. С. 5

 37 Зарин С.М. УКаз. соч. С. 591.

 38 Там же. С. 592.

 39 Там же. С. 590 (прим.)

Глава восьмая

Образ Божий

8.1. Традиция Священного Писания

По сравнению с предыдущими эта тема позволяет говорить о целостном человеческом естестве. Однако мы не будем касаться отдельных и специфических его качеств и особенностей. Нас интересует общий план человеческого бытия. Каким человеку надлежит быть? Выражаясь обыденно: каков идеал человека? И есть ли он вообще? Да, такой «идеал» существует. И существует именно в христианской перспективе. Последняя имеет две точки, два полюса, так сказать «альфу» и «омегу», начало и конец. Начало есть Адам, первозданный человек, «конец» есть Богочеловек, божественней которого нет и не будет на земле Человека. Но и Адам — не идеал в собственном смысле слова, ибо идеал есть только умозрительное понятие. Понятие образа Божьего — таков «идеал» в антропологии.

8.1.1. Понятие образа Божия в Ветхом Завете

Образ, по которому был некогда создан человек, как «идеал», как «икона», не является результатом богословского или философского дискурса. Он есть достояние Откровения. Господу было угодно открыть одну из тайн бытия человеку. Человек должен знать, что он появился не как-нибудь, не случайно, не в ходе эволюции (понимаемой телеологически или спонтанно), а в результате дарования Богом Своего образа Своему творению.

Тема образа, конечно, задана «шестодневом»:

Быт. 1, 26: И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему…

Библейское поэтическое повторение, усиление («образ» и «подобие») смысла приобрело характер экзегетической проблемы: является ли это только усилением или это два смысла, открывающих перспективу — от «образа» к «подобию».

Следует иметь в виду, что тема образа почти не интересовала ветхозаветную антропологию. Лишь иногда мы встречаем повторение этой темы, но нигде не находим ее разработки:

Прем. 2, 23—24: Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего.

Нам трудно себе представить, но древнееврейское богословие не могло опереться на понятие образа. Да и вообще глубина пропасти между божественным и человеческим разделяла сознание так, что ветхозаветная антропология почти не знала богоподобия.

«В чисто еврейской букве, интерпретируемой из исторического редактирования Ветхого Завета, нет ничего (или почти ничего) для какого-нибудь религиозного богопознания или же антропологии, основанных на понятии образа Божия»1 , —

писал философ В.Н. Лосский.

Только пришествие в мир Спасителя открыло человеку подлинный смысл образа. Это было подобно катастрофе: самые глубокие мыслители и еврейские богословы не могли принять мысль о столь тесном соединении. Как Бог мог дать человеку Свой образ? Как Он Сам мог в этом образе стать человеком? Сколько умов «сломалось» на этой мысли, которая, по словам апостола Павла, стала

1 Кор. 1, 23: ...для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие.

8.1.2. Понятие образа Божия у апостола Павла

Раскрытие этой темы не пошло по единому пути. Понятие «образ» стало методом мышления. Под ним апостол понимает типическую характеристику бытия, которая в силу мистического и исторического события (греха) становится свойством сущности человека. Такая изменчивость есть, по апостолу, удел человека. Человек во плоти есть постоянное изменение.

Первая пара понятий образа человека — антагонисты: «образ ветхого» — и «образ нового», «тленный» — и «нетленный». «Образ» Христов самый насыщенный подлинной антропологией, но путь к нему лежит через «образ» «смерти Христовой» и «воскресение Его», через «подобие Его славы».

8.1.2.1. Образ «тленный» и «нетленный»

Понятие образа Божия у апостола Павла разделено грехом. Подлинный образ человек утратил, утратил в Адаме. Первородный грех определяет бытие каждого рожденного человека в «образе ветхом», т.е. образе греховной природы. И это не образ Божий, но образ раба:

Флп. 2, 7: …уничижил Себя Самого, приняв **образ раба\***, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек;

Еф. 4, 22: …**образ** жизни **ветхого** человека.

«Ветхий», по-видимому, следует понимать и как древний, т.е. относящийся к Адаму, и как «износившийся, потрепанный, обветшавший». Ветхий значит грешный. Люди изменили свой подлинный, первозданный образ в образ плотской переменчивости, текучести, разложения. Только плотское, пораженное грехом тлеет.

Рим. 1, 23: ...изменили в **образ**, подобный **тленном**у человеку.

Еще одно понятие — «образ перстного» — есть наследственный образ Адама, которого мы все дети, и, значит, его образ на себе носим.

1 Кор. 15, 49: И как мы носили **образ перстного**, будем носить и образ небесного.

«Образ небесного» — это Христос. Чтобы человеку вернуть свой подлинный образ, надо принять образ Христа, ибо Он и есть подлинный образ Отца.

8.1.2.2. Образ Христов

Флп. 2, 6: Он, будучи **образом Божиим**, не почитал хищением быть равным Богу;

Кол. 1, 15: Который есть **образ Бога** невидимого, рожденный прежде всякой твари;

2 Кор. 4, 4: …о славе Христа, Который есть **образ Бога** невидимого.

Христос есть образ Божий как Богочеловек. Именно в человечности Христа, а не в Его божественности раскрывается смысл образа. Причем во Христе образ Божий сияет в совершенной славе, тогда как в Адаме образ Божий раскрыт не вполне.

Ев. 1, 3: Сей, будучи сияние славы и **образ ипостаси** Его…

Именно по человечеству Христос есть образ ипостаси, как образ человеческого «воипостазирования» во Христа (преподобный Анастасий Синаит). По своей Божественной природе Христос есть Сама Ипостась Сына.

8.1.2.3. Подобие смерти

Путь «воипостазирования» во Христа проходит через уподобление Христу. Через заповеди, через Его учение, через крест, через смерть.

Рим. 6, 3—5: Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения.

Приняв Его Имя в Таинстве Крещения, необходимо пройти через смерть вместе с Ним в «подобие смерти», ибо подлинную смерть Он победил.

Гал. 3, 27: Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись.

А если не принять Крещения, то не будет и Воскресения. А если креститесь не во имя Его, то «подобие смерти» оказывается «крещением в смерть».

1 Кор. 15, 29: Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?

8.1.2.4. Обожение

Сам Господь избирает нас для спасения, наделяя дарами Святого Духа, приводя нас к образу Своего Сына, чтобы, став

Рим. 8, 29: ...подобными образу Сына Своего,

мы приобрели вечность. Но и в этой жизни образ Христа есть образец (отсюда и заповедь *соблюдать все, что Я повелел вам* — Мф. 28, 20), мерило праведности, образ подлинности человека.

2 Кор. 3, 18: …взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ.

Таким образом, святой апостол Павел учит об образе Христовом, как о том образе, который и дал Господь человеку, в который мы должны прийти, по которому созданы. Это не скрытый в нашей природе образ. Он может раскрываться в праведной жизни, что и должно отличать христиан. Такое понимание образа Божия переходит из онтологии в экзистенцию. Действительно, образ Божий — не скрытая тайна в человеке, но его произвольное и, стало быть, личное бытие.

8.2. Проблема «образа»

Указание на то, что Господь сотворил человека по Своему образу и подобию, подвигает богословскую мысль прежде всего к вопросу: можем ли мы познать образ Божий как таковой? Можем ли мы познать образ Самого Бога? И можем ли мы познать человека?

В строгом смысле образ Божий как таковой, т.е. в отрыве от человека вообще и от Боговоплощения, не познаваем. Понятие «образа Божия» наталкивается на трудности богословского дискурса тотчас, как только мы ставим вопрос о познании самого образа. Есть ли библейское «по образу Нашему» самораскрытие Богом своих сущностных черт, свойств? Это отрицает догматика. Стало быть, и антропологически никакое буквальное познание образа Божия невозможно.

8.2.1. Невыразимость образа

Возможно, стало быть, говорить об образе, который вложен в человека, только человеку свойствен и только «по-человечески» вмещает образ Божий.

Божественное образовало в человеке тот образ, который Бог благоволил образовать, а не Сам весь отобразился в человеке. Человек создан по образу Бога, но по человеку (в наличном его состоянии) образ Самого Бога не познаешь.

«Ибо невозможно, чтоб среди твари был найден образ, во всем сходно показывающий в себе самом свойства Святой Троицы. Ибо сотворенное и сложное, и скоротечное, и изменчивое, и описуемое, и имеющее внешний вид (форму), и тленное каким образом ясно покажет свободную от всего этого ПРЕСУЩЕСТВЕННУЮ (выделение мое. — А.Л.) божественную сущность»2 .

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

Лишь отчасти в сиянии божественного света, иногда в человеческом уме, приоткрывает Бог Себя человеку.

«Если образ Божий онтологически неопределим, то можно говорить только об «отображении совершенств Первообраза, или, что то же, о причастии Его благ»3 .

(Святитель Григорий Нисский)

Вот почему древнеиудейский закон, основанный на божественной заповеди «*Не делай себе кумира и никакого изображения того»* (Исх. 20, 4), не только не знал образа Божия, но и запрещал всякую попытку познания4 .

«Бог провозглашает Себя (Втор 4, 15—16; 4, 12 — А.Л.) трансцендентным относительно какого бы то ни было образа, могущего дать познание о Его природе... Бездна Его природы остается запретной для всякого познания»5 .

(В.Н. Лосский)

Но это не трансцендентализм философии, а «договор» с любящим Господом, Который и открыл Себя в последние времена через Сына.

«Нужно было, чтобы некое сродство с Божественным смешалось с человеческой природой и чтобы это соответствие влекло ее к сродственному ей... чтобы... побуждало в нем желание сродственного ему...»6

(Святитель Григорий Нисский)

Это сродство притягивает человека познать «сродственное» ему Божество через в самом себе обнаруживаемое «подобие», но трагизм заключается в том, что это невозможно, ибо Бог по Своей природе не познаваем. Но само тяготение к Богу, к познанию Его, к изображению Его есть признак подлинной любви и воспоминание о прежней, до греховной близости Адама с Богом. Открыто же человеку познание образа, во-первых, через дары Духа Святого, т.е. «причастие благ», а во-вторых, в «образе Сына».

8.2.2. Предмет образа

8.2.2.1. Образ Троицы

Исходным пунктом богословия образа является конечно же, библейское *«сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему»* (Быт. 1, 26). Этот стих стал не только исходным материалом, но и методом мышления. Множественное число «Нашему» указывает на Троический «совет превечный», и потому созданное, по мысли подавляющего числа отцов, должно иметь черты троичности. Такое троическое богословие явилось лейтмотивом многих антропологических учений, особенно символической экзегетической школы. Типичным примером может служить учение святителя Григория Нисского:

«Душа нерождена и не имеет причины по примеру Нерожденного и не имеющего причины Бога Отца, тогда как разумное слово, не нерождено, а рождается из нее неизреченно, неведомо, необъяснимо и бесстрастно; ум же не беспричинен и нерожден, но совершенно исходит, ... И невидимо приближается к образу и подобию Святого и исходящего Духа»7 .

Так же учат и другие отцы:

«Тречастным зрится и созданный Им образ — человек, душею, умом, и словом поклоняющийся самому, создавшему…»8 .

(Преподобный Никита Стифат)

«...Важнейшее в [бытии] «по образу и подобию» ... [есть] единство Божества в Троице ... Ясно, далее, что наша душа есть и ее же разумное слово, и мысль ... Нерождаема ... душа и притом беспричинна, по образу нерожденного и беспричинного Бога и Отца. Разумное же слово ее не нерождаемо, но рождается из нее самой ... бесстрастным путем, по образу рожденного Сына. Мысль же и небеспричинна, и нерожденна, но исходна ... и невидимо прикосновенна, по образу Всесвятого и исходящего Духа»9 .

(Пcевдо-Анастасий)

В этих примерах угадывается метод аналогии и символизма, который переносит мыслимую структуру триединства на человеческую природу. Однако сама тройственность как таковая, как численная аналогия может приводить к парадоксальным крайностям.

«В силе, жизненности и действенности Триединства мы имеем идеальное совпадение догмата с истиной и жизнью, а всякий критический адогматизм характеризуется отсутствием онтологии и удалением от Истины. Отсюда — значение истины Триединства, как синтетического суждения a priori для дедукции и индукции»10 .

(А. Позов)

А. Позов из триединства выводит **«принцип триединства, перенесеный на человека»** (там же), который начинает работать рационально. Тройственность им видится там, где мысль скорее угадывает монаду или многозначность усекается до тройственности. Совершается, таким образом, рационализация и подгонка под схему. Эту беду предупредил еще в начале XX в. замечательный русский богослов профессор С. Троицкий:

«В сравнении… с жизнью Троицы нужно иметь в виду не тождественность чисел, а самый вышеличный характер жизни»11 .

Можно сказать, что триединство раскрывает в человеке феномен единства в множественной структуре природы, внутреннюю онтологическую связь между явлениями природы, но не ограничивает само число структурных элементов.

Но более плодотворным нам представляется «метод христологии», о котором мы говорили вначале (см. главу вторую «Методология православной антропологии»).

8.2.2.2. Образ Христа

Новозаветная антропология коренным образом изменила понимание образа Божия в человеке. Через боговоплощение нам открылся подлинный образ Божий — и это Сын Человеческий.

«Сын Божий стал человеком... чтобы показать, что естество человеческое, в отличие от всех тварей, создано по образу Божию, что оно настолько сродно Богу, что может с Ним соединиться в одной Ипостаси»12 .

(Святитель Григорий Палама)

Христос есть такое воплощение образа, которое превыше всякого, даже любого возможного, воплощения образа в человеке. Более того, во Христе открылось человеку то, чего не знало ветхозаветное Откровение. В «превечном совете» так и было предустановлено, чтобы человек был создан для будущего Боговоплощения.

«Образ Божий - это Сын, по подобию Которого создан человек. И потому-то Сын и появился в последние времена, чтобы показать, что Его образ похож на Него»13 .

(Святитель Ириней Лионский)

«[Сын есть] образ ... величий, мыслимых при Божественной сущности, образ Силы, образ Премудрости, почему и называется Христос Божией Силою и Божией Премудростию»14 .

(Святитель Василий Великий)

«…Образ ... Бога — Слово Его ... образ Слова [Божия] — истинный человек; ради этого и ум, который в человеке, подразумевается тем, что создано по образу и подобию Божию»15 .

(Климент Александрийский)

«…Образ ... Бога — Слово Божие ... образ же образа — человеческий ум»16 .

(Он же)

«Он [Сын — А. Л.] — как определение к определяемому..

Сын — краткое и ясное выражение природы Отца, так как всякое рожденное существо есть немое определение его родившего»17 .

(Святитель Григорий Богослов)

«Воля, которая в Нем [Сыне], — образ первичной воли и Божество, Которое в Нем — образ истинного Божества»18 .

(Ориген)

Понятие образа Божия в свете новозаветной антропологии становится значительно сложнее: между Божеством и человеком (в силу промыслительной Премудрости Божией) оказывается Богочеловек как Спаситель образа и Сам как образ Первообраза. И иначе, чем через Христа, нельзя познать образ Божий. Причем, и это, наверное, самое важное, что мы должны разуметь во Христе раскрывается не поврежденный грехом образ Божий, тогда как в человеке он искажен нами, ибо мы, человеки, его *изменили в образ, подобный тленному человеку* (Рим. 1,23).

Итак, образ Божий в человеке, рассматриваемый через призму боговоплощения, есть «образ образа», а подлинный образ, образ Первообраза есть Сын Божий — Христос. На это и опирается один из важнейших антропологических принципов методологии: Христос есть открытие человека, откровение о нем, причем о подлинном человеке, т.е. о таком, каким он должен быть, но не стал. Отсюда понятно, почему Христос называется Спасителем образа, ибо Он воплощается в этом самом образе, обновляя Его силою Божества Своего.

Само божественное зачатие Сына Человеческого от Духа Святого совершается в в этом спасительном образе, ибо образ не от природы (падшей), а от Духа:

«…Ведь изречение «Дух Святой найдет на Тебя» говорит о ... происхождении Господнего тела; а слова «Сила Всевышнего осенит Тебя» означают Б о ж и й о б р а з (разрядка моя. — А.Л.), который запечатлел тело в Деве»19 .

(Климент Александрийский)

Кенозис, снисхождение и умаление Божества в Боговоплощении Сына Божия, раскрывается в теме образа весьма отчетливо. Ведь то, что «советом превечным» было приготовлено к Боговоплощению, оказалось уже непригодным для этого, так что само Боговоплощение началось с исправления образа:

«Я получил образ Божий и не сохранил его. Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее перваго, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь восприемлет худшее»20 .

(Святитель Григорий Богослов)

«Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим»21 .

(Святитель Ириней Лионский)

Эта лаконичная, но превосходящая многие умствования богословская формула раскрывает смысл спасения — возвращение человека к подлинному, сопричастному с Богом бытию через восстановление образа и природы («плоти»). Тогда неудивительным становится гимн… Кому?.. Человеку!

«...Ты Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе и небесный, и земной, приснопамяное творение. Ты созданный Бог, через Христовы страдания идущий в нетленную славу»22 .

(Святитель Григорий Богослов)

Итак, христология как метод богословствования раскрывает не только подлинный образ, но и реальный внутренний мир человека, соотношение душевной и телесной природы:

«По примеру богомужного Христа в человеке душевно-мужественным образом действуют оба начала — душа и тело. ... душа, существующая по образу и подобию невидимого Бога Слова, действует душевно-мужественно, т.е. телесно-душевным образом по примеру богомужного Христа»23 .

(Пcевдо-Анастасий)

Тот же писатель, которого ранее отождествляли с преподобным Анастасием Синаитом, предлагает и иную троическую парадигму богословия, в которой познаваемые в Троице Лица и их явления в Откровении становятся приложимыми к человеку и его жизни.

«Не кто-то один обрел «образ и подобие», но и другой, и третий, и четвертый, и пятый [человек], которые изображают, — словно в зеркале некоем и естественном наброске, а не в [совершенном] виде, — тайну триипостасного Божества. И не только [это], но и вочеловечение Единого от Самой Троицы Бога Слова ясно изображают. И, должно быть, душа [наша] проста по образу простого Божественного естества, а сложное наше [составление] из души и тела — по подобию воплощения Слова»24 .

Какие бы ни делали успехи богословие и антропология, обыденное сознание продолжает оставаться в рамках натуральных понятий. Так и образ Божий понимается в буквальном смысле, т.е. как телесный образ человека.

8.2.3. Телесность образа Божьего

Во многих христианских храмах по всему свету мы встретим изображения Бога Отца в образе старца. Для подавляющего большинства людей эти изображения вполне естественны — ведь Бог создал человека по своему образу. Между тем, если мы хотим, чтобы наши иконы и фрески соответствовали православному богословию, мы должны либо вовсе отказаться от подобных изображений, либо, если сделать это по разным причинам не представляется возможным, относиться к ним как к символам.

Мы должны держаться твердого убеждения, что в православии может иметь место только один изобразимый образ Бога — образ Иисуса Христа. Только Он воплотился и стал видимым, осязаемым. Но Бог в Своей сущности и природе остается не познаваемым и неизобразимым в собственных образах, а не в символах (например, рыбах, голубе, агнце и т.п.).

Православное святоотеческое богословие однозначно отрицает человеческую телесность в Боге, даже образ человеческого тела. Образ Божий «бестелесен».

«Как cледует понимать то, что по образу Божию? Отнюдь не должно мыслиться здесь что-либо телесное или земное»25 .

(Псевдо-Василий)

«Общепризнанно, что человек — по образу Божию; но подобие [это] — не телесное, ибо Бог бестелесен ... то, что человек создан по образу Божию другие проявления ... имеет. Ведь в сравнении со всеми живущими на земле он один разумен ... имеет способность ко всякой добродетели, восприял начальство над всем земным по подобию и образу Божию. Итак, поскольку человек — разумное животное ... то и говорится, что создан он «по образу Божию». Если же думаем, что по телесному виду понимается этот образ [Божий], то и неразумным животным ничто не мешает [тогда] быть сообразными Богу»26 .

(Святитель Кирилл Александрийский)

Здесь следует сказать о том, как православная антропология может избежать антропоморфизма. Говоря о том, что образ Божий видится в целом человеке, в соединении души и тела, следует понимать телесность не саму по себе. А именно соединенность тела с душой, именно его одушевленность, подчиненность. Обоженность души есть в ней от образа Божия. Но телесность одебеленная, бездуховная, бездушная, темная, греховная и смертная есть образ «персти», праха, земли.

8.2.4. Человек и ангелы

Еще один вопрос, который мы должны уяснить себе, — это наличие образа Божия у ангелов. Являются ли ангелы обладателями образа Божия, как и люди, или только человек таков. Ведь очевидно, что при настоящем, падшем состоянии человек по своему реальному образу много ниже ангелов света.

«…Ангел есть образ Божий ... чистое зерцало»27 .

(Дионисий Ареопагит)

«Сами в себе они [ангелы — А.Л.] имеют образ и вид духовный, умственный, который состоит не в каких-либо внешних очертаниях, а в соотношениях духовных сил и в образе их действования. ...Но имея сей духовный образ и вид, они по естеству своему не имеют вида и образа телесного...»28

(Святитель Феофан Затворник)

Несколько иная точка зрения у преподобного Анастасия Синаита и у писателя, уже известного нам под именем Псевдо-Анастасий. Оба ставят достоинство человека столь высоко, что и ангелов не решаются причислить к творению по образу и подобию Божию.

«О ... сотворении ангелов, херувимов и серафимов говорится, что ... Бог «рече и быша» ..., а о человеке, бывшем по образу и подобию Божию, [сказано] не так»29 .

(Псевдо-Анастасий)

И вообще, человек по своему происхождению и по своей эсхатологической задаче несоизмеримо выше ангелов:

«Я же утверждаю, что Херувимы и Серафимы желают иметь такое же дерзновение ко Христу, какое имел возлегший на персях Его Иоанн... Он будет судить праведников и, придя, послужит им Он, их Создатель. Это и подобное сему и суть те блага, которые дарованы нам Христом и во что желают приникнуть ангелы, т.е. в них войти»30 .

(Преподобный Анастасий Синаит)

8.3. Черты образа Божия

Наконец, выяснив общие положения учения об образе Божием в человеке, мы можем рассмотреть конкретные черты этого образа. Они по-разному понимались и весьма многообразно.

«В скольких смыслах говорится «по образу»? В смысле разумном, и мышления, и свободы, и потому что ум рождает умное слово и изводит дух, в смысле начальствования»31 .

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

8.3.1. Целостность образа в человеке

«В человеке ясно познаются признаки образа Божия - не в чертах тленного тела, но в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи субстанционально, а в человеке могут существовать через труд и подражание Богу»32 .

(Ориген)

«Образ Божий усматривается во всем естестве человеческом (...) По Образу сотворен человек это всецелое естество...»33 .

(Святитель Григорий Нисский)

«Образом Божиим является весь человек»34 .

(Оливье Клеман)

Целостность образа следует понимать двояко: во-первых, как качественную характеристику, во-вторых, как количественную. Согласно первому пониманию, все естество в человеке несет на себе печать образа Божия, кроме греха, разумеется. Согласно второму, образ Божий дан не только Адаму, но всему происшедшему от Адама роду человеческому.

«Посему все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый образ Сущего»35 .

(Святитель Григорий Нисский)

8.3.2. Духовность

Конечно, в первую очередь образ Божий познается как духовные способности человека. Сюда входят и умственные, и сердечные способности, и добродетели.

«Умное и словесное естество души, одно только обладает и умом, и словом, и животворящим духом. Только оно одно больше, чем ангелы, было создано Богом по Его образу. И этого изменить нельзя, хотя бы даже оно и не знало своего достоинства, и не чувствовало и не действовало достаточно Создавшего его по Своему образу»36 .

(Святитель Григорий Палама)

Более того, именно душа, вся целиком, со всеми своими душевными и дарованными ей духовными качествами, лучше всего выражает образ Божий в человеке.

«... Умная сущность, бессмертная душа, есть красота досточестная более всех созданий, образ и подобие Божие»37 .

(Преподобный Макарий Египетский)

«Нет разумной души, которая по сущности была бы более ценной, чем [другая] разумная душа. Ибо Бог, будучи Благим, созидает всякую душу по образу Самого Себя и приводит ее в бытие самодвижущейся. И каждая [душа] по своей воле избирает либо честь, либо через дела свои добровольно принимает бесчестие»38 .

(Преподобный Максим Исповедник)

«…Создал душу по подобию своего образа. Потому она и разумна и безсмертна: ибо она, быв создана, по образу Единородного [Сына]...»39 .

(Священномученик Мефодий Патарский)

«Праотец не похож на других животных по своему происхождению. ...Наша невидимая душа, созданная по Его образу...»40 .

(Преподобный Анастасий Синаит)

8.3.3. Свобода

Одним из самых ярких свойств богоподобия человека является свобода. Это по-настоящему духовное свойство, ибо оно не может принадлежать природе. Природа (природа телесная) человека детерминирует человеческое бытие. Дух делает человека свободным, ибо по духу человек принадлежит иному миру, и этот мир Божий. Бог пожелал, чтобы человек даже в грешном бытии оставался свободным. Свобода приводит человека к выбору, и выбор может быть ко злу, но и добродетель без свободы невозможна.

«Человек почтен разумом, украшен способностью выбора, сияет свободой воли, имеет рассудок, не рабствующей желаниям, и имеет господствующее положение. Ногами человек касается земли, а лицом обращен к небесному своду»41 .

(Василий Селевкийский)

«Видимые твари связаны каким-то неподвижным естеством; не могут они выйти из того состояния, в каком созданы, и не имеют воли. А ты... свободен... По природе ты удобоизменчив»42 .

(Преподобный Макарий Египетский)

«...Человек был устроен в подобие Божественной природе, сохраняя уподобление Божеству и в отношении прочих благ, и в отношении свободного выбора»43 .

(Святитель Григорий Нисский)

Свобода возносит человека над всем прочим тварным миром, придает человеку уникальность и сопричастность к нетварному миру. Свобода, как мы увидим дальше, — необходимейшее качество личностного становления, творчества, духовной победы над пороком.

Свобода должна пониматься в нескольких ракурсах.

Во-первых, свобода духовная, как превосходство над плотью и материей.

Во-вторых, свобода предметного выбора, решение произвольное и разумное.

В-третьих, свобода нравственного выбора, выбора добра или зла.

В целом свобода — дар, не порабощенный грехом, сохранившийся и после грехопадения, что обличает его вешеестественное происхождение.

8.3.4. Ведение

Ведение есть качество существа разумного, превосходящего предметы своего разума. Это относится ко всему тварному космосу, но относится также и к самому человеку, и к Богу. Но Бог открывается человеку только в той степени, в какой человек может постичь своего Создателя и в какой Бог хочет открыть Себя человеку. И хотя человек по греховной гордости своей желает невозможного, дерзает своим знанием возгордиться, встать выше Бога или занять Его место в космосе, тем не менее это как раз то свойство ведения, о котором мы говорим.

«А «по образу» имеет тот смысл, что человек, и только он, как бы заключая в себе все видимое и невидимое, умное и чувственное ... доказывает [cобою], что у всего сущего один Творец — Бог; и потому самому он — образ Божий, что одного Его знает как Творца всего ... [Св.Писание] ясно сказало, что человек создан во славу Божию и потому назвало его образом [Божиим], что лишь человек способен познать Бога как единственного Творца всего»44 .

(Косма Индикоплевст)

«...Наш ум до некоторой степени родственен Богу, он служит умственным образом Его, и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества...»45

(Ориген)

«Божественность есть ум и слово... Видишь в себе самом и слово, и разумение, подражание истинному уму и слову. Бог также любовь.., это же сделал и нашим лицом Зиждитель природы»46 .

(Святитель Григорий Нисский)

8.3.5. Личность

Образ Божий есть фундамент или основа личности. Человек не мог бы быть личностью, если бы его Первообраз — Творец Создатель — не был бы Личностью.

«Ибо личность и есть образ и подобие Божье в человеке. Личность есть реализация в природном индивидууме его идей, Божьего замысла о нем»47 .

(Н.А. Бердяев)

«Личность, персона — это то, чем мы призваны стать, преодолев индивидуума... Личность может быть раскрыта только в Том, Кто ее знает, т .е. в Боге. В нас есть личность, которая есть образ Живого Бога... Мы стали карикатурой образа Божия»48 .

(Митрополит Антоний Сурожский)

Итак, между образом Божиим в человеке и личностью человека есть прямая связь, однако это не одно и то же. Это не лишне подчеркнуть, потому что часто приходиться встречаться с отождествлением того и другого. Православие учит, что образ Божий есть в каждом человеке, что каждый человек есть личность. Однако при этом забывают, что образ дан, а личностью надо стать. Да, каждый человек личность, но только потенциально, а не в действительности. Образ Божий в человеке есть семя, а личность — росток,вырастающий из него.

8.3.6. Обожение

Обожение есть возможность, проистекающая из того, что в человеке есть образ Божий. Богоподобие предполагает обожение; или обожение и есть богоуподобление.

«Душе присуще по свободной воле становится либо... воском, либо... грязью. ...грязь естественным образом высушивается солнцем, а воск мягчает под лучами его, ...на ней запечатлеваются божественные образы и изображения, и она становится в Духе обиталищем Бога»49 .

(Преподобный Максим Исповедник)

По своему внутреннему расположению человек тянется к божественному. Само это тяготение есть признак божественного в душе, образ Божий. Более того, богоподобие предполагает внутреннее сродство — божественная благодать, приходящая к человеку, прилагается к сродному. Человек приобретает утраченное, возвращается к потерянному. Совершается восстановление, «спасение образа» (святитель Григорий Нисский).

8.3.7. Самовластие

Наряду со свободой святые отцы чаще другого выделяли самовластие как черту образа Божия в человеке. Самовластие основано на Божественной заповеди:

Быт. 1, 26: И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и **да владычествуют** (выделено мной. — А.Л.) они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.

Эта заповедь устанавливает не только природное господственное положение человека, но также ставит задачу «владычествовать». Это значит не только, и не столько пользоваться законными благами власти, сколько управлять, вразумлять, «литургисать» со всею тварью перед Богом.

«Образ Божий — душа мысленная, ум и слово — единое и нераздельное естество; а усматриваемое [качества, черты. — А.Л.] в сем образе есть начальственность, владычественность и самовластность (свобода)»50 .

(Преподобный Никита Стифат)

«Поскольку подробный перечень благ велик ... то Слово [Писания], все соединив, обозначило собирательным именованием, сказав, что человек создан по образу Божию ... одно из всех [этих благ есть] и то, чтобы свободным быть от [внешнего] принуждения и никакой природной силой не связанным, но иметь самовластное, сообразно [собственному] суждению, решение»51 .

(Святитель Григорий Нисский)

«Узнали вы, что есть «по образу», ибо это не достоинство природы, но схожесть власти, и что [Бог] не о внешнем облике сказал «образ», но [употребил] слово это о начальствовании, почему и добавил: «И да обладают рыбами морскими» и прочее»52 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

«Ясно, что «по образу» есть разумное и самовладычественное, а «по подобию» — посильное уподобление [Божественному] совершенству»53 .

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

Эта черта образа Божия очень важна для понимания становления личности и сути многих межличностных отношений. Самовластие, лежащее в глубине души, как онтологическая черта личности не может не проявлять себя в жизни. Прежде всего она проявляет себя в самоутверждении, через которое происходит становление личности человека. В положительном смысле самоутверждение есть опробование, ощупывание, обозначение (для себя и для других) и осмысление границ своей власти или свободы, своего выбора. И совершается это на всех уровнях личного становления и во всех возрастах. Ребенок в возрасте трех лет ищет свободы поступка, пусть даже себе во вред; подросток желает сам принимать решения, отвергая опыт старшего; зрелый человек все время ищет своего пути, не желая идти «как все». Все это этапы непрерывного личного самоутверждения, которое есть осуществление «владычественности».

Напротив, в отрицательном смысле самоутверждение есть разрушение вокруг себя всего того, что ассоциируется с личной несвободой. Ребенок или подросток борется с родителями или учителями, если те не находят рамок минимальной и необходимой свободы; взрослый человек, связанный межличностными узами несвободы, агрессивно настроен против всех, кто окружает его. Такое самоутверждение, разрушающее личность, только свидетельствует о подавленном самовластии.

И, конечно, святые отцы видели власть человека над самим собой, над своими страстями и пороками. В том числе над одной из самых тяжких страстей — «жаждой власти», или любоначалием. Эта страсть приводит человечество к войнам, супругов к разладам, друзей к вражде. Но как и всякая страсть, любоначалие есть искаженная черта или свойство души; в данном случае божественная черта личности — самовластие, доведенная до патологии.

8.3.8. Муж и жена в образе Божием

О равенстве или неравенстве мужчины и женщины мы еще будем говорить, но вот мнение одного из столпов православия времен Второго Вселенского Собора и учителя Златоуста:

...Не подобало лишь мужчине именоваться образом [Божьим], но и женщине. Ибо у женщины и у мужчины один образ и начертание и подобие одно 54.

(Святитель Иоанн Златоуст)

В противоположность Златоусту, говорил его учитель Диодор Тарсийский, видный проповедник, богослов и защитник православия в арианской Антиохии своего времени.

«Всякий раз, когда Павел говорит, что муж — образ Божий, то не [добавляет, что] и жена — также [образ Божий], если только человек, согласно определению души, [и вправду] образ Божий. Но он утверждает: «муж ... образ ... и слава Бога, не должен покрывать главу; а жена — слава мужа. Значит, если тот, кто не должен покрывать главу, — образ Бога, ясно, что покрывающая [главу] не есть по душе своей образ Божий. Итак, почему же человек — образ Божий? По способности к господству»55.

(Епископ Диодор Тарсийский)

Это мнение стоит особняком от общего православного убеждения, и хотя о неравенстве говорили многие, мнения об отсутствии в «жене» образа Божия более не встречается56.

8.4. Образ и подобие

Как мы уже говорили, библейская антропология, кроме посланий апостола Павла, мало говорит об образе Божием, тем более о подобии Божием в человеке, и только один раз (Иак. 3, 9) мы встречаем это понятие (за исключением тех мест книг Бытия, где говорится о творении человека).

Однако в антропологии апостола Павла уже есть понятие об обретении подлинного образа. Именно эта антропологическая линия была продолжена Церковью.

«Образ дан человеку, от начала, тогда как подобие будет им приобретено впоследствии через усовершенствование»57 .

(Климент Александрийский)

«Усовершенствование» понимается как путь осуществления образа, как становление личности. Причем, что сходно с учением о личности, подобия человек может и не достигнуть.

«Когда Дух этот, смешавшись с душой, соединяется с творением, человек, по восприятии Духа, соделывается духовным и совершенным, и он тот, кто сотворен по образу и подобию Божию. Если же нет в душе Духа, то такой [человек] поистине душевен и несовершенен, оставаясь плотским; образ [Божий], который в[ нем есть как в ]cоздании, он имеет, подобия же [Божия] от Духа не получил»58 .

(Святитель Ириней Лионский)

И это потому так, что уподобление требует труда, воли, подвига, веры, ведения.

«Ясно, что «по образу» есть разумное и самовластное, а «по подобию» — посильное уподобление [Божественному] совершенству»59 .

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

«Замысел [Божий] включал две вещи: «по образу» и «по подобию»; сотворение — лишь одну: «по образу»60 .

(Псевдо-Василий)

«Бывшее ... «по образу» дано нам, и от начала и до конца пребывает непревратным; а того, что «по подобию», достигаем после — свободным произволением и собственным трудом)» 61 .

(Он же)

Несколько иное понимание у Псевдо-Анастасия; этот автор, вероятно, не придавал значения различию между образом и подобием.

«Если хочешь познать Божество, то, начав с «Познай себя» из своего собственного устроения рассуди о Его устроении, и узришь, что и сам ты — по образу и подобию Божию. Ибо неизреченное, непознаваемое, умное и бессмертное естество души твоей [,которое] по образу и подобию Божию, есть таинственное изображение неизреченного, непознаваемого и бессмертного Бога»62 .

А для блаженного Феодорита Киррского путь становления образа есть обретение его «на деле»:

«...То возможно, что может произойти, ... поэтому и образом Божиим возможно быть каждому; если же кто ... в нового человека облекается ... тогда на деле становится он «по образу» Творца»63 .

**Примечания к главе восьмой**

1 Лосский В.Н. По образу и подобию. С. 120.

2 Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение Православной Веры. С. 93.

3 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Святителя Григория Паламы. С. 157.

4 А как хотелось человеку обращаться к своему Господу «лицом к лицу»! Как хотелось подобно другим соседним народам иметь образы Бога, чтобы молиться, познавать и любоваться (в лучшем смысле — в смысле любви к Богу) своим Господом. И вот, нарушив заповедь, и не раз, Израиль отливает «тельца»!

5 Лосский В.Н. По образу и подобию. С. 120

6 Цит. по: Клеман О. Истоки. С. 79.

7 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 158.

8 Добротолюбие. С. 146.

9 serm.imag. (Слово о человеке, сотворенном по образу Божию) 1 (М. 89.1148В,С).

10 Позов А. Сын человеческий. Т. 1. С. 14.

11 Троицкий С. Христианская философия брака. // Соловьев В. Смысл любви...: Сб. С. 87.

12 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 305.

13 Там же. С. 100.

14 ерр. (Письма) 236.l (М. 52.877А).

15 prot. (Увещание к язычникам)10 (GCS vol.12,1905 p.71.24f; М. 8.212С—213А).

16 str. (Строматы) 5.14 (GCS vol. 15,1906 p.388.14f; М. 9.140А).

17 Цит. по Лосский В.Н.: По образу и подобию. С. 125.

18 Jo. (Толкование на Еванглие от Иоанна) 13.36, (GCS vol.10,1903 р.261.25; M. 14.461C).

19 exc.Thdot. (Извлечения из Феодота) 60 (GCS vol. 17,1909 р.127.2; М. 9.688В).

20 Собрание творений. Т. 1. С. 667.

21 «Против ересей». Ранние отцы Церкви, С. 700-701.

22 Собрание творений. Т. 2. С. 40.

23 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 185.

24 serm.imag. (Слово о человеке, сотворенном по образу Божию) 1 (М. 89.144D-1145A).

25 structhom. (Беседы об устроении человека) 1.4 (М. 30.13D).

26 ep.Calos. (Письмо к Калосирию) (М. 76.1068А-1073А).

27 d.n. (О божественных именах) 4.22 (М. 3.724В).

28 Феофан Затворник. Душа и ангел. С. 140.

29 serm. imag. (Слово о человеке, сотворенном по образу Божию) 3 (М. 89.165B).

30 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 207.

31 Цит. по: Преп. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис. 1997. С.108.

32 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 213.

33 Там же. С. 161.

34 Клеман О. Истоки. С. 81.

35 Григорий Нисский, святитель. Об устроении человека. С. 26.

36 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 362.

37 Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. Сл. 1. гл. 12.

38 Максим Исповедгник, преподобный. Творения. С. 216, 217.

39 Мефодий Патарский, священномученик. Творения. С. 74.

40 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 203, 204.

41 Там же. С. 197.

42 Добротолюбие. Т. 1. С. 158.

43 or.catech. (Большое огласительное слово) 21 (М. 45.57С).

44 top.( Христианская топография) 5 (М. 88.309В,С).

45 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 123.

46 Григорий Нисский, святитель. Об устроении человека. С. 17. гл. V.

47 Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 297, 298.

48 Антоний Сурожский. Человек перед Богом. С. 127.

49 Максим Исповедник, преподобный. Творения. С. 217.

50 Добротолюбие. Т.1. С.146.

51 hom.opif. (Об устроении человека) 16.10 (М. 44.184В).

52 hom. in Gen. (Беседы на кн. Бытия) 9.2(М. 53.78).

53 f.o.(Точнoe изложение православной веры) 2.12 (М. 94.920В).

54 serm. 2.2 in Gen. (Толкование на книгу Бытия) (G. 4. 654 A)

55 Gen. (Толкование на кн. Бытия: фрагменты) 1:26 (М. 33.1564 C.D).

56 Возможно, от недостатка материала, а воможно и из-за крайности данного мнения.

57 Цит. по: Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит.Указ. соч. С. 109, 110.

58 hаеr.(Пять книг против ересей) 5.6. (М. 7.1137С-1138А).

59 f.o.(Точное изложение православной веры) 2.12 (М. 94.920В).

60 struct.hom. (Беседы об устроении человека) 1.19 (М. 30.29А).

61 Там же. 1.20 (29C,D).

62 serm. imag. (Слово о человеке, сотворенном по образу Божию) 1 (М. 89.145D).

63 eran. (Собиратель) 3 (L 389).

Глава девятая

Первозданный человек

9.1. Место человека в сотворенном мире

Первозданный человек — это человек до грехопадения. Мы почти ничего не знаем об этом первозданном состоянии человека, кроме того, что открывает нам, во-первых, Священное Писание (первые главы книги Бытия) и, во-вторых, что познается косвенным путем через откровение христианской святости.

Наши познания о первозданном человеке могут быть символическими и условными. В книге Бытия ему посвящено буквально несколько стихов. Все же этот материал активно разрабатывается библеистами и экзегетами.

И еще оговорка: познание святоотеческой святости и новозаветное сознание позволяют нам относить к области первозданного человека то, что реально мы не можем взять из Священного Писания. Мы искусственно добавляем туда то, что познаем через христианскую святость. Естественно, понимание при этом первозданности условное.

Мы говорим о преображенном человеке, о человеке во Христе и относим это к человеку первозданному. Такая процедура часто встречается в святоотеческой литературе. Мы всякий раз будем это оговаривать. Мы производим некоторым образом реконструкцию. Подробнее об этом мы будем говорить чуть позже, когда будем рассматривать вопрос о христологическом догмате.

9.1.1. Человек и мир

9.1.1.1. Человек — владыка, творец и царь

Человек вводится в мир, творится в конце всего творения. На это обращали внимание почти все экзегеты, почти все богословы, которые так или иначе касались темы «шестоднева». Человек вводится в готовую Вселенную. Здесь с православной точки зрения есть два вывода. Во-первых, в этом сказывается царственное, владычное положение человека по отношению ко всему прочему творению, за исключением ангельского.

«Ему назначено начальствовать над тем, что на земле»1 .

(Святитель Василий Великий)

И, во-вторых, по слову Божию он вводится во Вселенную как хозяин, царь:

Быт. 1, 27—28: И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.

Таким образом, царственное и владычное положение человека следует из самого текста Библии и, более того, из замысла Творца — Бог создал такое существо, которое в своей сущности несет владычественные черты и свойства.

«Адам, еще не познавший греха ... и имевший у себя в послушании зверей, давал им, как рабам, имена…» 2

«Всякий, говорит [Моисей], кем наречет его Адам, таково будет и имя ему [Ср. Быт. 2:19]. Видишь ли совершенную власть? Видишь ли всецелое владычество? Уразумей среди прочего и то, что и львы, и леопарды, ... пришедшие [к нему], как к хозяину, со всей покорностью, получили имена и никого из этих зверей Адам не страшился»3 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

Господь творит человека как царя всего созданного Им космоса, передает ему Свои права — права Творца. Господь уподобляет человека Себе во владычественном положении ко всей прочей твари. При этом человек вовсе не участник и даже не зритель творения. Если и открыты человеку тайны мироздания, то по благодати, по совершенству его разумной, но тварной природы. Адам становится владыкой мира без труда и участия. Ему одновременно, как дар, даны и власть и знание. И Адам знает, что мир ему дан, что он хозяин, царь, и вольно и любовно вступает в «правление». Адам не знает страха перед миром, мир покорен ему и любит его. Адам благоденствует, «творит словом», и Бог споспешествует ему (Быт. 2, 19).

9.1.1.2. Микрокосм

Мистическое богословие открывает в творении человека существенную черту — то, что (в «шестодневе») человек становится центром творения. И не просто центром в смысле некоего престола, трона, царственного положения (хотя и это тоже), но центром л о г о с а, вследствие того, что этот центр рассматривается, если можно так сказать, гносеологически. Человек открывается и познается богословским сознанием как центр, в котором познаются смыслы всего прочего бытия.

«...[Старец] уподоблял весь мир, состоящий из видимых и невидимых [существ], человеку, а человека, состоящего из тела и души, называл миром... ...Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир с умозаключаемым, как тело соединено с душой. Умопостигаемые [сущности] есть душа [вещей] чувственных»4 .

(Преподобный Максим Исповедник)

Средоточие всех смыслов творения мира в человеке, для того, чтобы человек познал мир и привел его с собой в Царство Божие. И потому в человеке открывается весь космос, причем в двух смыслах: во-первых, подобное в подобном, т.е. принцип родства5 ; во-вторых, как содержание, как предмет познания — человек познавая себя, познает мир. Отсюда и понятие «малого мира» — микрокосма.

«малый мир, связь всего творения, т.е. человек»6 .

(Косма Индикоплов)

«…Сей малый мир ... человек»7 .

(Святитель Григорий Богослов)

«Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едины. Человек — малый мир, микрокосм.

Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; мир есть раскрытие человека, проекция его»8 .

(Священник Павел Флоренский)

«А «по образу» имеет тот смысл, что человек, и только он, как бы заключая в себе все видимое и невидимое, умное и чувственное ... доказывает [cобою], что у всего сущего один Творец — Бог; и потому самому он — образ Божий, что одного Его знает как Творца всего ... [Св. Писание] ясно сказало, что человек создан во славу Божию и потому назвало его образом [Божиим], что лишь человек способен познать Бога как единственного Творца всего» 9 .

(Косма Индикоплов)

Как мы уже видели, образ Божий раскрывается не в природе только, но прежде всего в личности человека. И именно личность более всего выражает идею микрокосма.

«Личность не часть мира, а коррелятив мира. Бесспорно, личность есть целое, а не часть. Личность есть микрокосм» 10 .

(Н.А. Бердяев)

Таким образом, человек не только по назначению центр, владыка мира, но и по своей духовной природе, по разуму есть центр мира, вместилище всего логоса мира.

9.1.2. Совершенное бытие человека

9.1.2.1. Совершенство

«...Мы говорили, что Адам был совершенным применительно к творению; не имел он недостатка ни в чем из того, что характеризует идею и образ человека» 11 .

(Климент Александрийский)

Человек был создан совершенным. Его совершенство было при этом относительным, ибо Адаму предстоял труд добродетели, в котором он оказался несовершенным, ибо согрешил. Но относительно творения он был совершенным. Однако совершенство характеризует не только природу человека, но и бытие. К такому качеству относится бессмертие.

9.1.2.2. Бессмертие

«...Бессмертность Адама проистекает вовсе не из природной нетленности его тела, а только из того, что он питался от древа жизни»12 .

(Леонтий Византийский)

Бессмертие — не природное свойство, но дар, и его Адам утратил. Но само бессмертие ставило Адама и Еву в положение, превосходящее ангельское, ибо они были как ангелы бессмертны и как люди — владыками мира.

9.1.2.3. Духоносность

И все-таки главным, чем отличался человек первозданный от нас, была его сияющая духовность и духоносность.Человек был более духовен, чем плотян, тогда как сейчас он более плотян, чем духовен. Духовность в этом смысле следует понимать как подлинный облик духа, как свет. Мы воспринимаем духовность как нечто невидимое, как антитезу видимому. Но для первозданного человека дух был и содержанием, и одеждою, и словом, познанием, пищею, благостью, жизнью…

«Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь, — имел он все. И само Слово было его наследием. Оно было одеждою и покрывающею его славою, Оно было учением»13 .

(Преподобный Макарий Египетский)

Одежда света, которая покрывала Адама и Еву, была не только их царственным облачением, но подлинной красотой их существ, т.е. единой духовно-телесной красотой. В отличие от католического мнения, православное считает первозданного человека облагодатствованным изначала:

«И по душе, и по телу человек пребывал в благодатном состоянии» 14.

При этом благодать «по телу» следует понимать не только как безгрешность, в негативно-моральном смысле, но именно в мистико-телесном. Тела Адама и Евы были подлинно красивы, ибо светились благодатью 15.

Быт. 2, 25: И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились.

Не стыдились не потому, что одежды «славы» закрывали их тела, ибо тогда не сказал бы бытописатель «наги», но потому, что их нагие тела были святыми, т.е. пронизаны светом духа, как изнутри, так и снаружи. Одежды славы не были непрозрачны, и в этом смысле одеждой не были. Одежды «славы» — это сияние духа, которым Адам и Ева озаряли все вокруг себя. Свет благодати не покрывал их, но исходил изнутри. Все в теле, т.е. все органы, какие и у нас есть, все осиявал свет, пронизывал. Сами тела были светоносны.

«А если и совне пребывала на Адаме слава, то не будем тем соблазняться; ...и не видали друг друга, и только по преступлении заповеди увидели, что они наги, и устыдились» 16.

(Преподобный Макарий Египетский)

К сожалению, мы можем понять, чего лишились, так же как и Адам с Евой, только после того, как лишились, как говориться — в сравнении:

«Враг, обольститель Адама, чрез жену, как чрез нечто подобное, отъял у него славу, какою был он облечен. И таким образом, человек явился обнаженным, и узнал свое безобразие, которого не видал прежде...»17

(Он же)

Нагота, таким образом, — понятие духовное, это нагота плоти, а не тела. Тело и прежде, в славе, было нагим, но не вызывало стыда, ибо было прекрасным в сиянии духа. Но, будучи обнажена от духа, обнажилась плоть, т.е. дебелость, мертвенность, неприглядность, тленность плоти. Как если бы мы увидели труп. Так Адаму показалась Ева, а Ева увидела обнаженную плоть Адама во всей ее «трупной красоте». Без духа они стали «трупы». Вот что они потеряли, вот чем был дух для первозданного человека.

Духоносность была действительным совершенством Адама (и Евы, конечно). Дух был и учением, и познанием, и пророчеством:

«…Обнаружим, что Адам не лишен пророческого дара и еще не преступил Божественной заповеди»18

(Святитель Кирилл Александрийский)

Духоносность была совершенною способностью к познанию и творчеству, что выразилось в наречении имен животным.

9.1.2.4. В Адаме — множество

Первозданный человек прошел путь бытия своего через два этапа: первоначально он был один, а потом их стало двое. Адам не знал (до грехопадения) общества себе подобных. Некоторое время он жил и творил один. Он уже стал владыкой мира, стал его царем, но не было еще другого человека. Адам не видел, не знал еще никакой другой личности вне себя. Не делил власть с кем-то. Не говорил ни с кем из себе подобных. Не любил никого, кроме Бога. Возможно, познал и одиночество.

Быт. 2, 18: И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному…

2, 20: …но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

Библейское «не хорошо» не передает состояния Адама, но является откровением Божиим. Это Сам Творец говорит, что Адаму не хорошо, что нет «восполняющего»19 .

Новое бытие пережил Адам с Евой. Впервые Адам увидел человека. Увидел себя со стороны и познал, что Ева его — «кость» и «плоть». Познал свое внутреннее родство с ней. В то же время познал и ее инаковость, женственность, ибо называет ее «женой», что, конечно, выражало ее иную природу по сравнению с ним самим. Их стало двое, и это уже была социальная жизнь, жизнь в общении.

Но реально еще не было человечества, множества людей, где должны были наступить иные законы жизни: законы иерархии, общежительства, любви к ближнему, жертвенности, соборности. В двуединой жизни первой семьи людей это еще не было нужным. Коренное различие жизни семьи и общества — это, по нашему мнению, явление не только падшего мира, но и первозданного. Только там это различие должно было быть не трагическим, но блаженным20 .

Человечество должно было произойти от Адама и Евы, и потому в природе первозданного человека присутствовало все человечество как семя.

«Все люди были в чреслах Адама, когда он еще обитал в Раю; и все люди были с ним и в нем»21 .

(Ориген)

«Образ Божий усматривается во всем естестве человеческом... По Образу сотворен человек, это всецелое естество»22.

(Святитель Григорий Нисский)

По контексту понятно, что «всецелое естество» — это человечество. Человечество не просто произошло от Адама, но пребывало в нем как семя, как природа, как плоть Адамова. И потому мы все причастны и к совершенству Адама, и к падению его, к первородному греху.

«Адам один получил бытие от единого Бога чрез Слово, но пуcть никто не говорит, что Адам имел поэтому нечто большее, чем [другие] люди, или отличался от тех, кто был после него, хотя он одним лишь Богом сотворен и образован, мы же все от Адама рождаемся»23 .

(Святитель Афанасий Александрийский)

«Душа не только первого, но и всякого человека создана «по образу» ... и [во всяком человеке] как и в Адаме, старейшее есть то, что многие полагают бывшим по образу Восприятого им. Поскольку Адам по причине греха понес на себе образ персти, то и во всех [людях] «по образу» Божию древнее, чем образ худшего. Будучи грешниками, носим мы образ перстный, а покаявшись — получим образ небесный. Создана же тварь по образу небесного»24 .

(Ориген)

«Образ небесного» передается всем людям, каждый из которых рожден от Адама, т.е. принадлежит к потомкам Адама. В человеке, в каждом буквально, есть образ Божий, в том числе переданный через семя Адама.

«...Все мы были в нем одном, когда все были одним... Мы еще не имели отдельного и особой формы... но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти... она была испорчена вследствие греха»25 .

(Блаженный Августин)

Таким образом, первозданный человек был совершенным, способным, красивым, духоносным. Он призван был к свершению духовно-телесного подвига.

9.1.3. Человек и Бог

Человек пребывал не только в благодатном состоянии, но и в непрестанном общении с Богом, хотя, конечно, святые отцы никогда не учили о природном общении, но только благодатном, в синергии. Дух человека был открыт всецело божественной благодати.

9.1.3.1. Дух — прямая связь с Богом

«Дух был властен над душою и телом, потому что состоял в живом общении с Богом и от Него получал божественную силу»26.

(Святитель Феофан Затворник)

«Живое общение» есть познание Бога, Его промысла и Его воли. Адам пребывал в Откровении; все, что имел сообщить Творец человеку, Адам воспринимал без искажения и утраты. Бог даровал ему также силу исполнить все, что предначертывал человеку Божий промысел.

9.1.3.2. Познание Бога — схождение Духа

«…Был некогда Адам в горнем — не по месту [пребывания], но по [своей] устремленности, — когда он, едва одухотворившись, воззрев на небо и восхитившись увиденным, весьма возлюбил Благодетеля, Который даровал наслаждение вечной жизнью, упокоил его радостями Рая, дал власть, как у ангелов, соделал равным по жизни архангелам и слушателем Божественного гласа»27 .

(Святитель Василий Великий)

«Адам ... говорит Священное Писание, поначалу с безупречным дерзновением ум имел [устремленным] к Богу, и жил со святыми [ангелами] в их созерцании мысленных [вещей] на том месте [в Раю]»28 .

(Святитель Афанасий Александрийский)

«...Так и в Адаме: Дух [Божий], когда хотел, был с ним и наставлял, и советовал ... слово [Божие] было для него [Адама] всем, и покуда пребывал он в заповеди, был другом Божиим»29 .

(Преподобный Макарий Египетский)

«Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь, — имел он все. И само Слово было его наследием. Оно было одеждою и покрывающею его славою, Оно было учением»30.

(он же)

Итак, человек общался с Богом, как ангелы, но имея несравненно более ангелов. Дух Святой пребывал на Адаме, открывая ему все и даруя блаженство. Но такие дары предполагали и высокую задачу, назначение.

«И сказал Адам: «Это кость от костей моих» и прочее. Смотри ... как ... удостоился он и пророческого дара! Чрез это ... блаженный пророк [Моисей] научил нас, что вместе со сном охватило его [Адама] и исступление, дабы... ты вполне убедился, что ... он произносит это по дару пророчества и побуждаемый наставлением Святого Духа»31 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

9.2. Назначение человека

9.2.1. Познание Бога и мира

Мудрость Адама и по дару, и по природе, была не только его блаженством, но и его задачей, назначением. Адам познавал мир, чтобы владычествовать в нем, чтобы управлять миром не как пользователь, но как любящий отец, как пастырь.

Важно, что его гнозис был истинным.

«Адам исполнился великой мудрости и был способен распознавать то и другое [т.е.добро и зло]»32 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

«...Видно, что праотец Адам приобрел мудрость не так, как мы, [т.е. не] по истечении известного времени, но уже от самого сотворения является как совершенный в разуме и как свет, данный естеству от Бога»33.

(Святитель Кирилл Александрийский)

«...Если б не знал, что — доброе, что — злое, был бы бессловеснее самих бессловесных и владыкой, который несмысленнее рабов»34.

(Святитель Иоанн Златоуст)

Знание Адама было не только общим и глубоким, но и нравственным. Святые отцы учат, что Адам знал, что добро и что зло, но только из заповеди, а не на практике.

«...Знал и прежде того Адам, что послушание прекрасно, а преслушание скверно; впоследствии же узнал [это] еще яснее из самого опыта дел»35 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

Знание первозданного человека, как видим, было совершенным. Оно приносило Адаму блаженство. Оно составляло его славу, творчество и не составляло никаких мук или разочарований. Его память хранила все, что было познано, и все это было приносимо Господу Богу как благодарение.

«Человек стал [первозданный в раю] вместилищем знания... Интегральная память Адама вмещала все и ничего не теряла. Лета, забвение, было незнакомо человеку. Лета пришла позже…»36

(А. Позов)

Жажда познания, утоляемая Святым Духом, была непорочною страстью Адама, его любовью к миру, к космосу творения, не поврежденному еще грехом. С другой стороны, Адам не мог еще знать тех последствий, которые может принести знание греховного опыта. В этом смысле его знание еще не стало опытом добродетели.

«…Не древо несло в себе смерть, как думают некоторые, но преслушание. Ничего иного не было в плоде, кроме познания. Познание — благо, если пользоваться им как должно. По [своему] тогдашнему возрасту Адам был еще младенец и не мог достойно вместить познание»37 .

(Феофил Антиохийский)

Однако такое «детство» не делало Адама недостойным приемником благодатного гнозиса, более того, способность первочеловека к познанию ставила его выше ангелов:

«Ангелам дано быть только отражателями Света, а человеку предустановлено стать Богом. Божественный Логос не стал Богоангелом, а Богочеловеком. Человек от вечности во всей своей полноте, т.е. во всем своем психофизическом составе божествен. До такой возвышенности мысли о человеке не доходила ни одна богословская система вне Православия»38.

(Архимандрит Киприан (Керн))

Таким образом, гнозис, совершенный и блаженный, не только отличал Адама, но и составлял часть промысла Божия о человеке. Иными словами, таков идеал человека, его Божественый образ. И поскольку образ Божий в человеке остался неповрежденным, то и поныне жажда познания есть истинное стремление человека к богоподобию. Человеку свойственно стремиться к познанию Бога, себя и мира, и это не страсть любопытства, а подлинное стремление, онтологическая черта личности. И если Христос пришел «спасти прежде падший образ», то, значит, подлинный гнозис есть черта спасаемой человеческой духовной личности.

9.2.2. Деятельность и воля

Господство Адама было деятельностным, он нарекал имена животным, не для того, чтобы оставить их нам, а чтобы вместе с ними воспевать хвалу Творцу. Эта деятельность не была трудна или тяжка. Напротив, она была блаженна.

«Адам, еще не познавший греха ... и имевший у себя в послушании зверей, давал им, как рабам, имена … Всякий, говорит [Моисей], кем наречет его Адам, таково будет и имя ему [Ср. Быт. 2:19]. Видишь ли совершенную власть? Видишь ли всецелое владычество? Уразумей среди прочего и то, что и львы, и леопарды, ... пришедшие [к нему], как к хозяину, со всей покорностью, получили имена и никого из этих зверей Адам не страшился»39 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

Следует отметить также и то, что по причине полного согласования воли Адама и воли Божией эта деятельность была произвольной. Адам сам желал, волил; это была целенаправленная деятельность, в которой воля полностью согласовалась с благом.

9.2.3. Творчество

Если человек свободен и наполнен божественныи знанием, если ему открыты и Божия любовь, и смыслы мира, то он, первозданный человек, «обречен» быть творцом, подобным Самому Творцу.

«Если Бог Творец, и Творец из ничего, то и мы, созданные по образу Творца, являемся тоже творцами несуществующих до того предметов и образов … Бог творит из совершенного небытия, мы же вызываем к жизни что-то существующее в каком-то умопостигаемом мире, но в эмпирическом мире реально еще не бывшее»40 .

(Архимандрит Киприан (Керн))

«То, что естество соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и познаний… творчество вещей из ничего (разумеется не из совершенного небытия, ибо это дело Божее), все это дано только людям»41 .

(Святитель Григорий Палама)

Творчество есть проявление божественного промысла, промысла доброделания человека. Адаму надлежало потрудиться, выполнить возложенную миссию, исполнить предназначение.

9.2.3.1. Послушание и задание

Данные Адаму творческая сила, способности и мудрость должны были послужить миру и Богу:

Бытие 2, 15 И взял Господь Бог человека, [которого создал,] и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его.

«Возделывать и хранить» — есть многообразная заповедь, послушание, задача. Хотя мудрость дана была Адаму без его труда, но райская заповедь требовала максимального творческого усилия, напряжения всех сил и, главное, духовной добродетельной зрелости, которую Адам еще только должен был приобрести в ходе своего творческого и духовного роста.

«Бог ... в состоянии был от начала дать человеку совершенство, но человек [оказался] неспособен восприять его — ведь он был еще младенец»42 .

(Святитель Ириней Лионский)

*«…*Надлежало ...человеку cперва произойти, а произойдя — возрасти, а возросши — достигнуть зрелости, а достигнув зрелости — умножиться, а умножившись — укрепиться, а укрепившись — прославиться, а прославившись — узреть своего Владыку»43 .

(Он же)

Первородный грех поколебал творческую способность человека, но не истребил ее, и человеку доныне свойственно творчество.

«Всякому одушевленному существу свойственно т в о р ч е с т в о (разрядка моя. — А.Л.), по дару Бога-Духа Всетворца»44 .

(Праведный Иоанн Кронштадтский)

«Душа наша, как существо духовное не может оставаться праздно: или она делает добро или зло»45.

(Праведный Иоанн Кронштадтский)

Творческая способность есть одна из духовных черт человека, его духовное превосходство. Если человек духовен, то он творец, творческая личность. И наоборот: если он творец, то несомненно духовен. Ибо дух есть сила творчества, а потому что, властвуя над плотью, через нее познает и творит.

«Дух властвует над низшими ступенями в существе человека. ... В этом именно состоит его власть над миром, его способность к творчеству. Отрешенный дух не способен ни властвовать, ни творить»46.

(Б.П. Вышеславцев)

«…Человек обладает телом, через которое он связан с космосом, с природой ... [Это] дает ему возможность соприкасаться со всеми ступенями бытия, понимать их, одухотворять и преображать»47 .

(он же)

Но самым важным даром и творческой силой является слово.

9.2.4. Речь и слово

Слово одно только могло бы поставить человека превыше всего творения. И эта способность уже была у человека в раю. Но так ли это с точки зрения православной антропологии?

Была ли у первозданного человека речь? Умели ли говорить Адам и Ева? Важность этих вопросов понятна хотя бы из дискуссии о происхождении языка. Ведь если язык произошел в процессе «эволюции», то значит ли, что сугубая человеческая деятельность явилась не сразу и человек человеком становился постепенно.

Но Библия свидетельствует, что Адам нарекал имена животным:

Быт. 2, 19—20: Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

Итак, Адам «нарекал» имена. Это значит, что, во-первых, он пользовался речью (на-**рек**-ал), во-вторых, имена, которые он давал, были не просто терминами, но именами.

«Имя и есть фокус нашей мысли»48 .

(Священник Павел Флоренский)

Имя концентрирует мысль, связывает называющаго и называемого, оно объединяет доселе не объединенный и не одухотворенный мир. Адам совершал наречение как молитву, как «литургию», хотя действие ее касалось еще только одного человека. Тем не менее отцы свидетельствуют, что слово, как мысль и как речь, было дано Адаму в творении, а не явилось плодом развития.

«Бог, создав тело, сотворил потом вместе (за раз) и душу и ум, и самое внутреннейшее слово наше»49 .

(Преподобный Симеон Новый Богослов)

А это значит, что Адам был совершенный человек — человек словесный и мыслящий.

9.3. Мужчина и женщина

Проблема полов одна из самых жгучих, и в Православии она тоже занимает свое место. Здесь скрещиваются проблемы аскезы и морали, происхождения человека и образ жизни в Раю. От того, как будет решена эта проблема в антропологии, будут зависеть целые узлы антропологической науки.

Во-первых, почему (или зачем) человек создан в двух природных формах или половинах?

Во-вторых, каков был предначертанный Богом способ сожительства мужчины и женщины?

В-третьих, проблема равенства или неравенства между ними.

В-четвертых, проблема плотской любви — как соотносится она с любовью духовной?

В-пятых, в чем смысл брака?

Эти и многие другие вопросы необходимо решать Церкви и, стало быть, антропологии.

Большое значение имеет экзегеза «шестоднева».

9.3.1. Сотворение Евы

О происхождении женщины говорится в «шестодневе» дважды — в первой и во второй главах Бытия. Это ставит в некоторое затруднение православную экзегетику: не есть ли это повторение результат смешения первоначально разных текстов? Но вот как выходит из этого затруднения библеистика:

«Нельзя отождествлять «закер» и «нэкба» [Быт. 1, 27] с «иш» и «иша» [Быт. 2, 23—24], ибо первое означает лишь женскую и мужскую природу, второе же мужа и жену как личности»50.

(С. Троицкий)

Первая глава в более общих чертах повествует о творении мира и человека, а вторая — о создании мужа и жены, конкретных личностей. Общая природа мужчины и женщины сотворена в едином человеке, который еще как бы и не мужчина, а только человек, содержащий обе природы вместе.

«Изначально человек создан как одно лицо (Адам), но с мужской и женской природой.

Дарование бытия Еве представляется как взятие ее из Адама… женская природа уже была в Адаме, ибо взять можно только то, что уже есть»51 .

(С. Троицкий)

«Ребро или кость здесь (Быт. 2, 32. — А. Л.) не есть нечто простое. Оно должно означать целую половину существа, отделившегося от Адама во время сна. Как это происходило, Моисей не говорит, и это тайна. Ясно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потом разделился на два вида — мужа и жену»52 .

(Святитель Иннокентий Херсонский)

Итак, первая глава повествует об общей природе, а вторая глава (стихи 21—23) книги Бытия приоткрывает тайну сотворения (по некоторым отцам — рождения) женщины:

Быт. 2, 21—23: И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего].

Как бы мы ни трактовали это место, между сотворением мужчины и женщины есть временной зазор — время бытия (и даже деятельности) Адама ДО Евы. Как бы мы не трактовали этот факт, он останется откровением. Если не принимать всерьез полушуточного объяснения, что мужчина был полуфабрикат, из которого Бог произвел затем лучшее, то факт временного разрыва в творении говорит о заданном различии. И проблема толкования этого различия остается острой. Потому что слишком остра борьба за равенство женщины в современном мире.53

Для того чтобы приблизиться к православному пониманию этого временного зазора в бытии Адама и Евы, надо услышать голос Самого Творца: *не хорошо быть человеку одному* (Быт. 2, 18). Это не вопль Адама, не догадка его. Адам не познал своего одиночества; окутанный и пронизанный Божией любовью, он воспринимает ее как нечто само собой разумеющееся и не ищет ее. Но Бог желает научить человека любви и даже жажде любви (но не страсти любви). Божественное «нехорошо» может означать не только «а хорошо бы и..», но «не должно», «не благочестиво», «не полезно». Адаму не должно оставаться центром тварного мира одному, но должно разделить царственность в любви с другим.

Вот как пишет об этом современный богослов диакон Андрей Кураев:

«Если человек один, он в видимом мире — центр всего, и притом единственный центр. Но Бог желает, чтобы человек прошел школу любви и смирения — и поэтому рядом с одним царем мира появляется другой»54.

Если принять это временное одиночество Адама как урок, который должен был пробудить в нем жажду любви или хотя бы мог дать основание для сравнения: «вот я теперь с женой, а доселе был один, среди животных», то тогда понимание разного времени появления мужчины и женщины указывает не на неравенство, а на замысел Великого Учителя.

Многие отцы Церкви писали о равенстве мужчины и женщины, несмотря на разное их появление, но о равенстве духовном. Никто не пытался сгладить разность природы, разность психосоматическую, душевно-телесную.

«…жену [Бог] не иным каким образом создал, но из мужа ... А потому и положил те же законы и для мужей, и для жен. Ведь различие [между ними] по виду тела, а не по душе»55 .

(Феодорит Киррский)

Хотя Адам был создан первым, женщину это не ставит ниже.

Следующий важный вопрос — это сон Адамов. Вот что пишет митрополит Антоний Сурожский:

«Греческий текст говорит нам, что Адам вошел в состоянии экстаза, исступления. Уснуть, потерять сознание и быть как бы ниже себя самого. Исступление, экстаз — состояние, когда человек теряет себя, потому что перерастает себя»56.

Экстаз может сопровождаться относительной памятью. Адам мог отчасти ведать происходящее с ним. Наоборот, диакон Андрей Кураев считает:

«Человек не видит, как он разделяется. Разделение на полы остается тайной»57 .

Святые отцы считали, что Адаму знание о разделении дано Духом Святым как дар пророчества:

«И сказал Адам: «Это кость от костей моих» и прочее. Смотри ... как ... удостоился он и пророческого дара! Чрез это ... блаженный пророк [Моисей] научил нас, что вместе со сном охватило его [Адама] и исступление, дабы ... ты вполне убедился, что ... он произносит это по дару пророчества и побуждаемый наставлением Святого Духа»58 .

(Святитель Иоанн Златоуст)

Итак, Адам и Ева созданы один из другого. Это безусловно делает их по природе равными. Однако не только время появления их говорит о разных бытиях, но и качества «бытий». Есть несколько богословски важных причин говорить о неравенстве мужчины и женщины. Во-первых, Сам Господь именует жену «помощницей», что, конечно, указывает на особую роль, отведенную ей, кроме общих свойств человека. Во-вторых, сама телесная природа слишком разнствует. В-третьих, рождение детей принадлежит только одной половине. В-четвертых, Господь привел только к Адаму животных для наречения имени, хотя существует толкование этого факта, уравнивающее Еву с Адамом:

«…Когда творческим актом Бог взывает к жизни Адама, он уже содержит в себе Еву — как составную часть, свою половину; Сотворение Адама… есть сотворение первоначальной человеческой клетки, сотворение человека андрогина, «мужчины-женщины», т.е. мужского и женского элементом в их первоначальной слитости, нерасчленнености»59.

(П.Н. Евдокимов)

«Изначально человек создан как одно лицо (Адам), но с мужской и женской природой.

Дарование бытия Еве представляется как взятие ее из Адама… женская природа уже была в Адаме, ибо взять можно только то, что уже есть»60 .

(С. Троицкий)

Несмотря на такое осмысление современного богословия, остается сомнительным равенство Евы в творческом бытии с Адамом, до ее изведения. Когда Адам был еще один, его бытие было личным и индивидуальным. Если и признать, что Ева была в его существе, то никак нельзя признать ее индивидуальное и творческо-личное участие в жизни, ведь для нее не было еще жизни. Можно говорить только о некоем сущностном прологе, но не о самостоятельном бытии. Так что четвертый богословский аргумент против равенства остается в силе.

Есть еще и пятый богословский аргумент: Господь создал Адама и Еву по-разному — одного Сам создал, другую «извел». Вот как это осмыслялось в святоотеческом богословии:

«…Муж — от земли, и жена — от мужа»61 .

(Преподобный Исидор Пелусиот)

«Адам один получил бытие от единого Бога через Слово, но пусть никто не говорит, что Адам имел поэтому нечто большее, чем [другие] люди, или отличался от тех, кто был после него, хотя он одним лишь Богом сотворен и образован, мы же все от Адама рождаемся»62 .

(Святитель Афанасий Александриййский)

Адам один лишь не рожден, он создан принципиально иначе, чем Ева и чем все остальные люди. Ева рождена из Адама, «изведена». Это рождение не таково, как у всех людей. Ева бессеменно рождена из Адама, что давало святым отцам повод говорить о подобии этого рождения рождению Иисуса:

«Если тебе скажет иудей: «Скажи, как родила Дева без мужа», скажи ему и ты: «Как родил Еву Адам без жены»63 .

(Псевдо Златоуст)

«...Происшедшая от Адама (но не рожденная от него) Ева, знаменует исходящую Ипостась Св. Духа»64 .

(Святитель Григорий Нисский)

Если говорить понятийным языком, то Адам Еву, конечно, не родил, но на символическом языке Ева как бы рождается от Адама, чем подчеркивается ее иное творение.

Итак, по своему происхождению Адам и Ева принадлежат единому естеству, одной природе, если не учитывать особенности половых различий (что психологи ныне называют гендерными различиями). Но последние, т.е. различия, очень важны для понимания сути проблем и процессов, происходящих с человеком. Мы не сможем говорить об антропологии человека, не учитывая гендерные различия.

Богословски важны как различия, так и единство мужчины и женщины. Если мы говорим о единой духовной природе, то несомненно говорим о едином человеке: перед Богом *«нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»* (Гал. 3, 28). Если же мы говорим о конкретном человеке, то обязаны различать мужскую или женскую его «природу». Можно выделить несколько антропологических причин, по которым важнее различать мужчин и женщин в конкретном антрополо-психологическом контексте, чем говорить о равенстве.

Средний человек, ни мужчина — ни женщина, есть фантом, абстракция, применимая лишь в некоторых научных процедурах (статистика).

Нельзя человеку не быть одним из двух — либо мужчиной, либо женщиной.

Нельзя изменить свою природу. Можно быть лишь тем, кем родился.

Нельзя отказаться от своего психокультурного облика, присущего одной из половин рода человеческого.

В реальных исследованиях психологов, особенно в личностных, можно говорить либо о женской личности, либо о мужской. Личность вообще не может отбросить индивидуальность, пока не ипостасирует свою природу, и только в обоженном образе преображается индивидуум, но не исчезает лик.

Итак, мы настаиваем на принципиальном различии мужчины и женщины, хотя и принадлежащим одной человеческой природе. Вообще никакого равенства нет в сотворенном космосе, тем более нет его в человеке. Но неравенство еще не значит унижения одного перед другим. Следует говорить о духовно-нравственном равенстве и психосоматическом (а также экзистенциальном) неравенстве. Неравенство не дает никакого основания для униженного положения одного перед другим. Определенное Господом быть помощницей Адаму есть служение, но не унижение.

9.3.2. Единство Адама и Евы

Теперь мы говорим о бытийном единении мужа и жены, а не просто мужчины и женщины. Как независимые личности и индивидуальности Адам и Ева, строго говоря, не были связаны каким-либо обязательством или законом. Но волей и любовью они нареклись мужем и женой:

Быт. 2, 23: И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего].

Вот почему сразу за этим следует:

2, 24: Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть. (24).

«Прилепляться» к жене есть свободный выбор, но не природная необходимость. Отсюда проистекает один из важнейших принципов христианского брака — свобода выбора друг друга. У животных не так, они привязаны друг другу влечением природы, которое проявляется в силу случайного совпадения времени совокупления. Человек вовсе его не имеет, он свободен по природе от своего влечения (до грехопадения). В брак человека приводит свободный выбор.

Соединение в «одну плоть» есть единство личное, но не безличное. Плоть означает здесь не только тело, но и общую жизнь.

«…Ни муж без жены, ни жена без мужа во Господе. Если и разнится телом, то душою, которая и бессмертна, и разумна [естество женское] ничем от мужского не отличается»65 .

(Прокопий Газский)

Это такое единство двух личностей, в котором различия находят свою «комплементарность», т.е. однозначное соответствие. Так устроено соответствие Богом, но не так во грехе.

Единство мужа и жены становится особым образом бытия и творчества для обоих, ибо одной плотью надлежит стать. Брак, таким образом, становится одной из целей, одним из назначений человека.

В единении мужа и жены проявляется внутреннее условие сосуществования обоих — неискоренимое тяготение друг к другу, любовь.

9.3.3. Любовь Адама и Евы

Любовь для Адама и Евы стала почти природной. Она засияла в них сразу же, как только они увидели друг друга, как бы без труда. Однако это и для первых людей есть, как мы видели, задача, «чтобы двое стали как одна плоть». Вот как комментирует Адамово «прилепиться» Златоуст:

«Однако же не сказал: и будет жить вместе (с женой), но: «прилепиться», означая этим теснейшее единение, сильнейшую любовь… в плоть», разумеется любовь; …прилепиться», также разумеется любовь»66.

Эта внутренняя сила, т.е. принадлежащая духовному естеству, а не животному или внешним обстоятельствам, не есть удел только людей, но богоподобие. Как Бог возлюбил Свое Творение, Свою Церковь, так муж возлюбить должен жену, а жена мужа. Тайна любви мужа и жены становится подобием Божией любви к Церкви и человеку.

«Действительно велика и более чем велика есть и будет эта тайна, потому, что какое общение и единство, близость и родство имеет жена к мужу и муж к жене, такое … имеет Владыка и Творец всего со всей Церковью, как с одной женщиной. Так и Церковь, соединенная возлюбленному Богу»67 .

(Преподобный Симеон Новый Богослов)

Тема первой семьи и Церкви выводит нас из понимания брака и семьи первых людей как природного соединения, к вселенскому, духовному и божественному. Это и есть подлинно православное основание брака.

Брак, таким образом, есть божественное установление, промыслом Божиим назначенное приводить человека в вышеличному бытию, к любви, к единению, к Церкви и Богу. И как бы низко ни пал человек, брак останется тем, чем был в Раю. Это важно тем более, чем традиционно ниже представлен брак в некоторых учениях.

9.4. Жизнь в Эдеме

9.4.1. Брак и Церковь

Учение о Церкви действительно использовало символ первой семьи, Адама и Евы, как первой Церкви, или как прообраза Церкви:

«Райская семья совпадает с Церковью, ибо другой Церкви человечество тогда не имело, а христианская Церковь есть продолжение Церкви райской, причем в ней новый Адам - Христос заменяет Адама ветхого [Ср. 1 Кор. 15, 22]»68 .

(С. Троицкий)

«Не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть тело Христово, ибо Писание говорит: Сотворил Бог человека — мужа и жену; муж — Христос, жена — Церковь. И еще книги пророков и апостолы (говорят), что Церковь не ныне существует, но издревле …будем, братие, членами Церкви первой, духовной, созданной прежде солнца и луны»69 .

(Священномученик Климент Римский)

Как бы ни рассматривали этот символ, соотнесение брака и Церкви имеет непреходящее значение в богословии. Нам важно понять, что смысл брака и любви между первыми людьми имеет глубокую духовную благодатную основу, а брак их — промыслительное и целеполагающее значение. Брак есть не следствие природного движения плоти, не средство продолжения рода, не эгоистическое пользование друг другом, как это часто понимается до сих пор. В этом смысле камнем преткновения стал в антропологии вопрос о способе деторождении, который был предопределен Адаму, Еве и их потомкам, если бы они не пали.

9.4.2. Деторождение: способы объяснения

Не вызывает сомнения то, что первым людям надлежало продолжать свой род, т.е. рождать, растить и воспитывать детей:

Быт 1,27—28: И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею….

Но с самых древних времен (однако не в иудейском мире) осмысление этой заповеди натыкалось на непреодолимое отвращение к тому способу зачатия и даже рождения, который знаем мы, наследники Адама. Отвращение это создавалось разными путями. С одной стороны, через философский спиритуализм, гнушавшийся плоти; с другой — через монашескую борьбу со страстями.

Многие отцы Церкви не могли допустить мысли, что и в Раю люди могли плотью совокупляться для рождения потомства.

«Девство господствовало в раю. Кода смерть вошла в мир, Адам познал жену свою. «плодитесь и размножайтесь» означает не то умножение, которое происходит через совокупление. Ибо Бог мог другим способом распространить наш род… но предвидев грех, Бог создал мужчину и женщину»70.

(Преподобный Иоанн Дамаскин)

«Не упоминается о браке в раю …Брак не был необходим. После греха явился и брак. Это смертная и рабская одежда, ибо где смерть, там и брак... Он (Бог. — А. Л.) позаботился бы о способе увеличения человеческого рода …Почему брак не раньше обмана, почему совокупление не в раю, почему скорби рождения не раньше проклятия?»71

(Святитель Иоанн Златоуст)

Более других святитель Григорий Нисский отрицал плотское рождение людей в раю:

«Посему, если жизнь (в воскресении) восстановляемых имеет сродство с жизнью Ангелов, то очевидно, что жизнь до преступления была некая ангельская... Но каков способ размножения у естества ангельского — это недомыслимо и неизреченно ...как мог бы человек быть без брака? — ...так же, как Ангелы существуют без брака…»72 .

Как видим, святоотеческая мысль искала иного способа исполнения заповеди данной Адаму и Еве о размножении. И это действительно остается тайной — каким путем продолжалось бы потомство Адама.

Однако у Церкви имелся и другой голос:

«Утверждающий, что первые люди не совокуплялись бы и не рождали, если бы не согрешили, что другое утверждает, как не то, что грех человеческий необходим для размножения святых?»73

(Блаженный Августин)

«Господь, образуя Еву из Адама, показал, что совокупление и рождение детей, согласное с законом, свободно от всякого греха и осуждения»74.

(Кесарий Назианзин)

Таковы притивоположные взгляды на способ рождения в райской семье, и это понятно, ибо сознание православного мыслителя не успокаивалось ни на манихейском отвержении плотского соития, ни на житейском легкомыслии, принимающем похоть за естественную страсть.

Можно предположить, что если в промысел Божий и входил способ плотского совокупления, то он не имел того страстного характера, который приобрел в падении. Такой бесстрастный образ зачатия мог быть достигнут первой парой в результате их духовного роста, зрелости.

«…Они (Адам и Ева. — А.Л.) не имели понятия о рождении детей; а надлежало им сперва созреть, а потом умножаться»75 .

(Святитель Ириней Лионский)

Но если перейти к рассмотрению человека падшего, то нельзя не признать, что любовное стремление мужчины и женщины друг к другу — неискоренимая сила, и не учитывать ее нельзя. Сила эта вложена в человека Богом, но извращена грехом.

«Истребить половую страсть нельзя; …так как пол дан человеку не какой-то темною силою, не злым началом в мире, а Самим Творцом, и дан для чего-то»76.

(Архимандрит Киприан (Керн))

Раскрытие божественного замысла в силе полового влечения — задача антропологии, задача, которую мы еще только начинаем решать. Слишком высок потенциал творческой созидательной энергии в человеке, проявляющийся в эросе. Слишком трагичен результат действия этого потенциала в грешной душе.

Итак, мы изложили, хотя и не полностью, учение о природе человека в целом, и в частности применительно к первозданному человеку.

Примечания к главе девятой

1 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 146.

2 exp. in Ps.(Ha Псалмы) 3.1 (M. 55.37).

3 hom. in Gen. (Беседы на кн. Бытия) 14.5 (M. 53.116—117).

4 Максим Исповедник, преподобный. Творения. Т. 1. С. 167.

5 Вот почему природа человека так похожа на природу всей прочей твари, что и увлекает ученых выводить природу человека из природы твари, не понимая того, что это только подобие, но не генетическая связь.

6 top. (Христианская топография) 5 (M. 88.320A).

7 оr. 28 (Слово 28-е) 22 (M. 36.57A).

8 Андроник Трубачёв, иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 81.

9 top. (Христианская топография) 5 (М. 88.309В.С).

10 Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 64.

11 strom. (Строматы) 4.3 (GCS 15,1906 p.315.6; M. 8.1360B).

12 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 202.

13 Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. Б. 12. 6.

14 Догматическое богословие: Курс лекций / Священник О. Давыденков. Ч. 3. С. 94, 95.

15 Нечто подобное испытал Мотовилов в беседе с преп. Серафимом Саровским.

16 Макарий Египетский, преподобный. Указ. соч. Б 12. 7.

17 Там же. Б. Слово 4, гл. 5.

18 Joel. (Толкование на кн. Иоиля) 35 (M. 71.377C).

19 См. Догматическое богословие: Курс лекций / Священник О. Давыденков. Ч. 3. С. 63.

20 Только марксизм внес в социологию несомненую ложь, что семья — ячейка общества. Напротив, семья — это альтернатива обществу, спасение от общества, защита.

21 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 124.

22 Там же. С. 161.

23 decr. (Послание об определениях Никейского собора против Ариевой ереси) 8 (M. 25.429C).

24 hom. in Jer. (Беседы на кн. Иеремии) 2.1( GCS vol.6,1901 р.17.8-16; М 3.277В,С).

25 Августин, блаженный. О граде Божием. Кн. 13. Гл. XIV.

26 Феофан Затворник, епископ. Что есть духовная жизнь. С. 74.

27 hom. (Беседы) 9.7 (M. 31.344C).

28 gent. (Слово против язычников) 2 (М. 25.8В).

29 hom. (Духовные беседы) 12.8 (М. 34.561А).

30 Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. Б. 12. 6.

31 hom. in Gen. (Беседы на кн.Бытия)15.3 (М. 53.122).

32 serm. in Gen.6 (Слово на кн. Бытия, 6-е) 1 (М. 54.606).

33 Jo. (Толкование на Евангелие от Иоанна) 1.9 (М. 73.128С).

34 serm. in Gen. (Слово на кн.Бытия, 6-е) 1 (М. 54.605).

35 Там же 7.2 (609).

36 Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т 2(5). С. 53.

37 Autol. (К Автолику) 2.25 (М. 6.1092А).

38 Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. С. 424.

39 exp.in Ps. (На Псалмы) 3.1 (М. 55.37); hom. in Gen. (Беседы на кн. Бытия) 14.5 (М. 53.116-117).

40 Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 365.

41 Там же. С. 344.

42 haer. (Пять книг против ересей) 4.38.1 (М. 7.1105С).

43 Там же 4.38.3 (1108С).

 44 Иоанн Кронштадтский, праведный. Моя жизнь во Христе. С. 196.

 45 Там же. С. 193, 194.

46 Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. С. 287.

47 Там же. С. 288.

48 Цит по: Андроник (Трубачёв), иеромонах. Указ. соч. С. 66.

49 Симеон Новый Богослов. Творения. В Т. 2. С. 83.

50 Троицкий С. Христианская философия брака. // Соловьев В. Смысл любви...: Сб. С. 135.

51 Там же.

52 Иннокентий Херсонский. О человеке // соч. Т. 10. С. 78.

53 Проблема эмансипации, т.е. освобождения женщины от порабощения мужчиной, носит не только личностный, социальный и политический характер, но и религиозный. В христианстве нет реальных оснований для оправдания женской порабощенности в мире. Ибо библейские «влечение» и «покорность» не есть внешняя сила, но внутренний вектор. Женщина, если будет покорна мужу, будет поступать благочестиво и боголюбиво, но заставить ее к этому муж не имеет права, ибо это добровольный акт, добродетель. Падение религиозности и даже секуляризация довели проблему эмансипации до крайности. Женщина не только стремится освободиться от зависимости от мужчины, но и приобрести мужской образ жизни (ведь не может же быть среднего рода), и даже отказаться от мужчины совсем — это феминизм.

54 Кураев А. Мужчина и женщина в книге Бытия // Альфа и омега. 1996. №9/10. С. 274.

55 affect. (Врачевание эллинского недуга) 5 (М. 83.944В,С).

56 Цит. по: Кураев А. Мужчина и женщина в книге Бытия // Альфа и омега. Уроки Ветхого Завета. 1994. №1. С. 10.

57 Там же. 1996. №9/10. С. 282.

58 hom. in Gen. (Беседы на кн. Бытия) 15.3 (М. 53.122).

59 Евдокимов П. Женщина и спасение мира. С. 135.

60 Троицкий С. Христианская философия брака. // Соловьев В. Смысл любви...: Сб. С. 135.

61 ерр. (Письма) 1.141 (М. 78.276D).

62 deсr. (Послание об определениях Никейского собора против Ариевой ереси) 8 (М. 25.429С).

63 hom. in Ps.76:4 (Беседа на Пс. 76:4) (М. 25.429С).

64 Цит. по: Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 157.

65 Gen. (Катены на Осмокнижие) 2:18 (М. 87.172А).

66 Цит. по: Соловьев В. Смысл любви...: Сб. С. 269.

67 Цит. по: Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 357.

68 Троицкий С. Христианская философия брака // Соловьев В. Смысл любви...: Сб. С. С. 89.

69 Цит. по: Иларион (Троицкий Вл.) епископ. Очерки из истории догмата о Церкви. С. 102.

70 Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение Православной Веры. Кн. 4. Гл. 24.

71 Цит. по: Соловьев В. Смысл любви...: Сб. С. 120.

72 Григорий Нисский, святитель. Об устроении человека. Гл. 17. С. 57 , 58.

73 Цит. по сб.: Соловьев В. Смысл любви...: Сб. С. 128.

74 Там же. С. 134.

75 Творения. Кн. 3. Гл. 22. 4. С. 306.

76 Киприан (Керн), архимандрит. Православное пастырское служение. С. 221.

***Список цитируемой литературы***

1. A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford? Clarendon Press [1991], 10-th ed.

2. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig, 1897 -.

3. Patrologiae cursus completus ... ed. J.P. Migne. Seria Graeca. Paris, 1857 -.

4. Patrologiae сursus сompletus ... ed. J.P. Migne. Seria Latina, Paris, 1857 -.

5. Августин Блаженный. О граде Божием., М.: Изд-во Валаамского монастыря, 1994.

6. Андроник (Трубачёв), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, Изд. А.Сотникова, 1998.

7. Антоний Сурожский (Блум), митр. Человек перед Богом. М.: Центр по изучению религий, 1995.

8. Атеистический словарь. Под общ. ред. М.П. Новикова. Изд. 2. М.: Политическая литература, 1986.

9. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.

10. Бердяев Н.А Собр. соч. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Paris.: YMСA-PRESS, 1989.

11. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.

12. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви: М.: Изд-во Валаамского монастыря, 1994.

13. Вальверде Карлос. Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2000.

14. Василий (Кривошеин), архп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Н.Новгород, Изд. братства Александра Невского, 1996.

15. Владимир (Иларион) (Троицкий), архп., Очерки из истории догмата о Церкви. М.: Паломник, 1997.

16. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994.

17. Григорий Богослов, свят. Творения в 2-х т. Репринт. Изд. С-ТСЛ, 1994.

18. Григорий Нисский, епископ. Об устроении человека. СПб.: Axioma, 1995

19. Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священнобезмолствующих. М.: Канон, 1995.

20. Григорий Палама, святитель. Беседы (Омилии). М.: Паломник, 1993.

21. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. Под ред. А.Д. Леонтьева, В.Г. Щур. М.: Смысл, 1997.

22. Давыденко В. Святоотеческое учение о происхождении души человека // Вера и разум: Журнал философско-богословский. Харьков, 1907. № 1-6.

23. Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб.: Воскресение, 1996.

24. Добротолюбие: В 5 т. Сергиев Посад: Изд-во С-ТСЛ, 1992.

25. Догматическое Богословие. Курс лекций. Свящ. О. Давыденков: В 3 ч. М.: Изд-во ПСТБИ, 1997.

26. Евагрий, авва. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994.

27. Евдокимов П. Женщина и спасение мира. Мн.: Лучи Софии, 1999.

28. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Паломник, 1996.

29. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению М.: Паломник, 1996.

30. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Отечник, М.: Донской мон-рь, 1992.

31. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Слово о смерти. М.: Правило веры, 1993.

32. Илларион (Троицкий Вл.), архиепископ. Очерки из истории догмата о Церкви. М.: Паломник, 1997.

33. Иннокентий Херсонский, святитель. О человеке / Собр. соч. Т. 10.

34. Иоанн Дамаскин, преподобный. Творения. Христологические и полемические трактаты. Слово на богородичные праздники. М.: Мартис, 1997.

35. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение Православной Веры. М.- Ростов-на-Дону: Изд-во братства святителя Алексия, 1992.

36. Иоанн Кронштадский, праведный. Моя жизнь во Христе, СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой, 1994.

37. Ириней Лионский, святитель. Творения М.: Паломник, 1996.

38. Исаак Сирианин, преподобный. Слова подвижническия. М.: Правило веры, 1993.

39. Киприан (Керн), архмандрит. Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.

40. Киприан (Керн), архмандрит. Православное пастырское служение. Париж: Изд-во журн. «Вечное», 1957.

41. Кирилл Иерусалимский, святитель. Поучения. М.: Синодальная библиотека, 1991.

42. Клеман Оливье. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. Пер. с фран. М.: Центр по изучению религий, Путь, 1994.

43. Клеман Оливье. Истоки. М.: Центр по изучению религий, 1994.

44. Климент Александрийский. Педагог. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.

45. Кровь в верованиях и суевериях человечества. Сб. Спб.: София, 1995.

46. Кураев А. диакон. Раннее христианство и переселение душ. М.: Гнозис, 1996

47. Кураев А. Мужчина и женщина в книге Бытия // Альфа и омега. Уроки Ветхого Завета. 1994. №1. С. 10.

48. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие М.: Центр «СЭИ», 1991.

49. Лосский В.Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995.

50. Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. Сергиев Посад: Изд-во С-ТСЛ, 1994.

51. Максим Исповедник, преподобный. Творения. В 2 кн. М.: Мартис, 1993.

52. Мефодий Патарский, священномученик. Творения // Св. Григорий Чудотворец. Творения. М.: Паломник, 1996.

53. Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999.

54. Немезий Емесский, епископ. О природе человека. М.: Учебно-информационный экуменический центр апостола Павла, 1996.

55. Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань: Тан-Заря, 1994.

56. Новейший философский словарь. Сост. А.А. Грицанов, Минск, Изд. В.М. Скакун, 1999.

57. Ориген. Против Цельса. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.

58. Отечник / Сост. епископом Игнатием (Брянчаниновым). М.: Изд-во Донского монастыря, 1992.

59. Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Сын человеческий. Т. 1 (4), Мадрид: Alle Rechte vorbehalten, 1965.

60. Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева, В.Г. Щур. М.: Смысл, 1997.

61. Ранние отцы Церкви, антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

62. Русская религиозная антропология: Антология: В 2 т. М.: МДА, 1967.

63. Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. М.: Изд-во Афонского Пантелиимонова мон., 1889.

64. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения: В 3 т. Сергиев Посад: С-ТСЛ, 1993.

65. Соловьев В.С. Смысл любви. Троицкий С. Христианская философия брака. Мейендорф И. Брак в православии. Сб. М.: Путь, 1995.

66. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990.

67. Феофан Затворник, епископ. Начертание христианского нравоучения. М.: Паломник, 1994.

68. Феофан Затворник, епископ. Путь ко спасению. М.: Изд. Афонского Русскаго Пантелиимонова мон., 1899. (репринт – Издание Московской Патриархии)

69. Феофан Затворник, епископ. Толкование на 1 послание к Коринфянам, М.: Паломник – Правило веры, 1998.

70. Феофан Затворник, епископ. Что есть духовная жизнь. М.: Изд. Афонского Русскаго Пантелиимонова мон-ря, 1914.

71. Феофан Затворник, святитель. Душа и ангел. М.: Талан, 1997.

72. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.

73. Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В / Антропология., М.: Изд-во МГУ, 1999.

74. Штрак Г.Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб.: София, 1995.