

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Читинская государственная медицинская академия»
Министерства здравоохранения РФ

Волнина Наталья Николаевна

Учебное пособие

Православная антропология через призму русской философии

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Забайкальский государственный университет»

Н. Н. ВОЛНИНА

Православная антропология через призму русской философии

Учебное пособие

Чита
ЗабГУ
2015

УДК 141.333 + 141.4

ББК 86.2

П

Утверждено и рекомендовано к изданию решением
редакционно-издательского совета
Забайкальского государственного университета,

Ответственный за выпуск:

Е. Ю. Захарова, д-р философских наук, зав. кафедрой философии
Забайкальского государственного университета

Рецензенты:

И. А. Грешилова, канд.филос.наук, проректор по научно-методической работе ГБОУ ДПО «Забайкальский краевой институт повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования»;

Д. В. Чупрова, канд. пед. наук, зав. кафедрой гуманитарных наук ГБОУ ВПО «Читинская государственная медицинская академия»

Волнина Н. Н.

Православная антропология через призму русской философии:
учеб. пособие: Забайкал. гос. ун-т. – Чита: ЗабГУ, 2015. – 134 с.

ISBN

Настоящее издание посвящено рассмотрению основной темы, являющейся центральной как в русской философии, так и в христианской религии – темы человека, его внутреннего духовного мира, смысла и цели его жизни. Автор обобщает опыт религиозно-философского осмысливания данной проблемы в восточно-христианской традиции и стремится выяснить религиозно-философские основания понимания сущности человека.

В издании представлен анализ основным понятиям христианской (православной) антропологии: душа, природа человека, добро и зло, грех и добродетель, свобода и ответственность, спасение и предназначение человека и др. Пособие адресовано студентам вузов, магистрантам, аспирантам, преподавателям гуманитарных дисциплин: этики, философии, антропологии, религиоведения, а также для широкого круга читателей, интересующихся предложенной в пособии проблематикой.

УДК 141.333 + 141.4

ББК 86.2

ISBN

© ЗабГУ, 2015

Содержание

Предисловие	6
Глава 1. Введение в православную антропологию	9
1.1. Понятие антропологии. Виды антропологии.....	9
1.2.Место православной антропологии в системе богословских дисциплин.....	18
1.3.Связь православной антропологии с гуманитарными дисциплинами.....	22
Вопросы и задания.....	24
Литература к теме.....	24
Глава 2. Православное учение о человеке в свете русской религиозной философии	25
2.1. Происхождение человека в православной антропологии и русской философии	25
2.2. Сущность человеческой природы.....	31
2.3. Учение о душе в святоотеческой традиции и русской религиозной философии	39
Вопросы и задания	44
Литература к теме	45
Глава 3. Природа греха в православной антропологии	46
3.1.Учение о грехопадении в восточно-христианской традиции	46
3.2. Понятие греха. Виды греха.....	55
3.3. Происхождение зла. Природа зла через призму русской религиозной философии.....	63
Вопросы и задания.....	70
Литература к теме.....	71
Глава 4. Учение о спасении. Сотериология	72
4.1. Смысл спасения в православной антропологии и русской	

религиозной философии	72
4.2. Аскетическое учение о преодолении страстей	77
4.3. Феномен святости в русской религиозной философии.....	86
Вопросы и задания.....	93
Литература к теме	94
Заключение	95
Краткий словарь терминов.....	100
Библиографический список	106
Приложение	112

Предисловие

В последнем десятилетии XX – нач. XXI вв. в среде современных российских ученых обнаружился большой научный интерес к изучению христианской антропологии. Исследование природы человека, ее устроения, сущности, ценностных установок индивида приобретает все большую актуальность в связи с изменением духовной и культурной ситуации в России. Проявление интереса к проблеме человека не случайно. В настоящее время идеи улучшения человеческой природы и совершенствования общества становятся все более популярными.

Представляется важным поиск такого осмысления человека, которое позволило бы современному индивиду вдумчиво и самостоятельно обрести абсолютные ценности, которые бы способствовали его духовному совершенствованию. В наше время весьма актуально обращение к религиозному кругу идей о человеке. Религия всегда оперирует понятием абсолютных ценностей, она всегда является областью этих ценностей. Поэтому сегодня является актуальным обращение к религиозному взгляду на человека, и обращение именно философское.

Анализ принципиальных оснований православной антропологии захватывает все большее число исследователей, в своем большинстве опирающихся на работы восточно-христианских богословов и русских религиозных философов. Русская религиозная философия и этика характеризуется обращением к антропологической теме, так как главной ее проблемой является не вопрос об изменении общества, а вопрос о смысле его жизни, который не решается в отрыве от исследования его духовной, душевной и телесной природы.

В процессе становления и развития русской религиозной философии особое значение для нее имело христианское богословие (его православная версия), поэтому в русской философской

антропологии исходным принципом становится принцип христоцентризма.

Данный принцип, являясь методологическим основанием христианской антропологии, в русской религиозной философии раскрывался, прежде всего, через принцип душевно-телесной целостности, который на разных этапах развития отечественной религиозной философии служил обоснованием представлений о человеке как едином организме, в целостности участвующем в религиозной жизни, а позитивное восприятие телесности позволяло отечественным мыслителям выстраивать концепции обожения как преображения не только души, но и тела.

Как одно из методологических оснований русской религиозной философии принцип христоцентризма проявился в рецепциях русских мыслителей святоотеческой антропологии, что позволяет говорить об общности методологии христианского учения о христоцентрическом человеке и представлений о целостном человеке в русской религиозной антропологии. Поэтому для русской философии к. XIX – нач. XX вв. характерен синтез философского и религиозного представлений о человеке. Важность анализа религиозной концепции человека отмечал основатель философской антропологии М. Шелер, настаивая на необходимости соединения философского, естественно-научного и религиозного круга идей о человеке при построении его целостной и позитивной концепции.

В первой главе учебного пособия дано определение антропологии как науки, выделены ее разновидности, рассмотрено место православной антропологии в системе богословских и гуманитарных дисциплин. Отмечается тесная связь православной антропологии с философией и психологией, выделяются основания данной взаимосвязи.

Во второй главе исследуются главные истоки антропологических идей в русской религиозной философии нач. XX в. – христианство, восточная патристика, учение исихазма. Раскрываются основные категории православной антропологии: душа и ее структура, дух и духовность, сущность человеческой природы через призму философского восприятия. Как отмечает современный философ Л. Е. Шапошников, на развитие национальной культуры и философской мысли любого народа оказывает огромное влияние «органическая» религия. Такой «органической» (традиционной) религией «для русских является православие, в силу этого история отечественного философствования неотделима от истории русского православия»¹.

Третья глава посвящена вопросу теодицеи, происхождению зла, понимания греха и добродетели, страстей и пороков. Выделены основные позиции русских философов – В. Н. Лосского, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и других, по отношению к природе зла, его происхождению в человеке и мире в целом.

Четвертая глава посвящена сотериологии – учению о спасении человека. Рассмотрены основные положения православной аскезы как пути духовного совершенствования, определено понимание смысла спасения в христианской антропологии и в русской религиозной философии, обозначены пути духовного совершенствования человека, предлагаемые восточно-христианскими богословами и русскими философами. А также рассмотрен феномен святости в понимании русских религиозных философов как особая ступень духовного совершенствования, обожения человека, восстановления утраченной целостности и приближения к Богу.

¹ Шапошников Л. Е. Консерватизм, новаторство и модернизм в русской православной мысли XIX – XX веков: монография. Нижний Новгород: НГПУ, 1999. С. 219.

В конце каждой главы предлагаются «Задания и вопросы», предназначенные для активизации мыслительной способности студентов, и «Литература» к рассмотренной теме.

Автор преследовал задачи: рассмотреть основные категории православной антропологии с позиции русской религиозной философии; выявить общие и отличительные основания в оценке данных категорий в богословском и философском аспектах; провести категориальный анализ понятий «дух», «душа», «тело», «плоть», «грех», «зло», «исихия», «аскеза» и др.

Автор надеется, что данное учебное пособие будет интересно не только студентам и магистрантам религиоведческих и антропологических специальностей, но и широкому кругу читателей, интересующихся данной проблематикой.

Глава 1. Введение в православную антропологию

1.1. Понятие антропологии. Виды антропологии

Термин «антропология» греческого происхождения, он означает «наука о человеке» (от слов *anthropos* – человек и *logos* – слово, учение). Впервые это слово употребил древнегреческий философ Аристотель, когда говорил о телесной структуре и духовной деятельности человека. Но этот термин вводится в философский обиход только в эпоху Возрождения – в XVI в.

Начало этому положил немецкий ученый *Магнус Хундт* (Magnus Hundt), который в 1501 г. опубликовал в Лейбнице книгу на латинском языке: «*Anthropologium de homini dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, hartibus et membris humani corporis*» (Антропология о достоинстве, природе и свойствах человека и об элементах, частях и членах человеческого тела). Вслед за этим в 1553 г. на итальянском

языке была опубликована книга *Галеацю Капелла* «Антропология, или рассуждение о человеческой природе». В 1594 г. *Отто Касман*, немецкий богослов и натуралист, опубликовал две книги под названием «Антропология», первая из которых была посвящена психологии человека, а вторая – описанию человеческого тела (соматологии). В 1655 г. в Англии анонимно опубликовано сочинение под названием: «Отвлеченная Антропология, или идея о человеческой природе, отраженная в кратких философских и анатомических выводах».

С этого времени развиваются различные аспекты изучения физико-биологической структуры, функций и психической деятельности человека. Так, французский хирург, этнограф *Поль Брок* в XIX в. считал, что антропология – «наука, имеющая своим объектом группу человек и изучающая ее, как целое, в частностях и отношениях к прочей природе»², французский зоолог и антрополог *A. де Картафаж* определил антропологию как естественную историю человека, отметив, что «изучая различные группы людей, антропологи должны заниматься не только человеком с физической точки зрения: человек с духовной и нравственной точки зрения, в свою очередь, требует такого же внимания»³. Английская антропологическая школа сводила антропологию к этнологии и этнографии (Т. Бэндиш, Д. Гёнт, Д. Леббок, Э. Тайлер); немецкие антропологи связывали антропологию с изучением всей сущности человека (Т. Вайц, Г. Велькер).

Таким образом, антропология понималась как наука о человеке. Задача этой науки – познать сущность и природу человека. Изучение человека в основном сводилось к изучению его физических основ, к антропогенезу (происхождению человека).

Можно отметить роль *И. Канта* в появлении нового видения сущности человека. Кант во 2-й пол. XVIII в. первым из европейских

² Broca. Diction.encycl. des sciences medicales. Paris, 1866. V. 5, P. I, p. 276.

³ De Quatrefages. Rapport sur les progrés de l'Anthropologie en France. Paris, 1867. P. 1.

философов пришел к убеждению, что о человеке, как уникальном существе, можно философствовать отдельно и особо. Человек – захватывающий и самый загадочный объект для философского умозрения.

Определяя задачи философии, И. Кант формулирует четыре вопроса: 1) Что я могу знать? 2) Что я могу делать? 3) На что я могу надеяться? 4) Что такое человек?

По мнению философа, на первый вопрос отвечает теория познания, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. «Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, – говорит Кант, – ибо первые три вопроса относятся к последнему»⁴. Идея И. Канта заключалась в том, чтобы дополнить уже существующие сферы философского знания еще одной – философским постижением человека. Поэтому свою антропологию он называет философской.

Проблема, поставленная Кантом, была позднее подхвачена Максом Шелером, который, как и Кант, полагал, что в известном смысле все центральные проблемы философии можно свести к вопросу: что есть человек и каково его метафизическое место в общей целостности бытия. Поэтому основателем философской антропологии, как особой области знаний, как научной дисциплины, считается *Макс Шеллер* (1874–1928), автор работы «Положение человека в космосе».

Он выделил пять значимых идей о человеке: 1) идея религиозной веры (христианское учение о сотворении, грехопадении, спасении человека, о двойственности его природы – душа и тело, о ценности каждой личности и ее правах); 2) представление о человеке как о разумном существе (*homo sapiens*), согласно которому человек отличен от окружающего мира наличием в нем специфического качества –

⁴ Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 280.

разума; 3) идеи Ч. Дарвина, К. Маркса и других мыслителей о человеке как об эволюционном существе, появившемся в результате труда (*homo faber*), не выделяющемся из животного мира; 4) идеи Т. Лессинга (1872–1933) о том, что человек – это брак, неудача природы в ходе долгого эволюционного развития, т. е. человеческий разум является особого рода болезнью, которая, кроме всего прочего, воспитала в человеке манию величия; 5) атеистические теории Ф. Ницше и Н. Гартмана (1882–1950), радикально отрицающие религиозную идею и утверждавшие, что человек сам берет ответственность за свою судьбу, проецирует свойства, ранее приписанные Богу, на себя и тем самым становится личностью, для которой не страшен детерминированный космос, так как, познавая его объективные законы, человек может творить свою судьбу в предсказуемом мире, являясь единственным творцом разумного бытия.

В связи с этим, можно отметить, что антропология стала пониматься как наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях: к природе, обществу, другим людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия.

В настоящее время изучением человека занимается множество наук, которые можно представить в виде отдельных научных дисциплин или же в виде системы наук о человеке. В современной науке встречаются различные варианты систематизации антропологических дисциплин. Так, к антропологии относят: археологию, этнографию, этнологию, фольклор, лингвистику, физиолого-биологическую и социальную антропологию, медицинскую антропологию (психологию человека, генетику человека), экологию человека и др.

В научной литературе существует мнение, что антропология как область научного исследования объединяет собственно антропологию,

или *естественную историю человека* (включающую эмбриологию, биологию, анатомию, психофизиологию человека); *палеоэтнологию*, или предысторию; *этнологию* – науку о распространении человека на земле, его поведении и обычаях; *социологию*, рассматривающую отношения людей между собой; лингвистику; *мифологию*; *социальную географию*, посвященную воздействию на человека климата и природных ландшафтов; демографию, представляющую статистические данные о составе и распределении человеческих популяций.

Основываясь на разграничении исследовательских полей, выделяют следующую систематизацию антропологии.

Общая антропология, или просто *Антропология* – область научного познания, в рамках которой изучаются фундаментальные и обобщенные проблемы человека: его происхождение, строение и функции его организма, расовые различия, особенности и последствия существования человека в природной и искусственной среде.

Философская антропология – изучение проблем бытия человека в мире в целом, постижение феномена человека. Философская антропология трактуется: 1) как особая сфера философского знания о человеке; 2) как специфическое философское направление; 3) как уникальный метод постижения бытия. Она возникла как закономерное продолжение поисков решения проблемы человека в западноевропейской философии, как один из вариантов ее решения.

Культурологическая (культурная) антропология – особая область научных исследований, концентрирующая внимание на процессе взаимоотношения человека и культуры. Эта область познания сложилась в европейской культуре в XIX в.

В зарубежной литературе существуют различные подходы к выделению предметного поля этой науки. Понятие культурной антропологии используется для обозначения узкой области, связанной с

изучением человеческих обычаяев, т.е. сравнительное исследование культур и сообществ, науки о человечестве, которая обобщает поведение людей и стремится к полному пониманию разнообразия человеческой культуры.

Культурная антропология концентрирует внимание на проблемах генезиса человека как творца и творения культуры. Ее главными проблемами становятся постижение человека как феномена культуры: культурирование основных инстинктов человека, возникновение специфически человеческой конституции, строение тела человека в его связи с культурной средой, поведение человека, становление норм, запретов и табу, связанных с включенностью человека в систему социокультурных отношений, процессы инкультурации, влияние культуры на семью и брак, любовь, повседневную жизнь человека, становление мироощущения и мировоззрения человека и др.

Психологическая антропология – возникла в 20-30 гг. XX в. в США. Широкую известность она получила благодаря работам М. Мид, Бенедикт, И. Халлоуэла, Дж. Долларда, Дж. Уайтинга, И. Чайлда, Дж. Хонигмана, Э. Хьюза. Основным ее предметом было исследование того, как индивид действует, познает и чувствует в условиях различного культурного и социального окружения.

Биологическая антропология (или *естественнонаучная*) концентрирует свое внимание на биологии человека как вида. К настоящему времени она понимается не только как наука о древнейших формах человека, об его эволюции (т.е. антропогенез и палеоантропология), а чаще всего как анатомия, физиология и морфология человека (учение о закономерностях роста и общих для всего человечества вариациях в строении тела).

Социальная антропология – исследует становление человека как социального существа, а также рассматривает основные структуры и

институты, которые способствуют процессу социализации человека, его существованию в пределах общества, во взаимосвязи с обществом. Идеи социальной антропологии развивали Б. К. Малиновский, который понимал культуру как совокупность институтов, служащих для удовлетворения первичных (физиологических и психических) и вторичных (порожденных самой культурой) потребностей людей; А. Р. Радклифф-Браун, утверждавший, что современная антропология больше является сравнительной социологией. Она имеет своей задачей поиски общих закономерностей социального и культурного функционирования и развития общества.

Социальная антропология уделяла внимание процессам взаимодействия человека и культуры на стадии цивилизации (интерес к урбанистической культуре в работах американского исследователя Р. Редфилда, влияние социологов – Э. Дюркгейма, Т. Парсонса).

Экологическая антропология – объясняет взаимодействие и взаимовлияние природной среды и культуры (деятельности человека). Появляется в 50-е гг. XX в. как культурно-экологический подход, рассматривающий влияние человека на окружающую среду, взаимодействующий с «экологической психологией», «культурной географией», «социальной географией», «экологией человека». В дальнейшем этот подход стали называть экологической антропологией. Данное направление представляют М. Бейтс, Дж. Стюард, М. Салинс, М. Г. Левин, С. П. Толстов, Н. Н. Чебоксаров и др.

Когнитивная антропология – одно из ведущих структуралистских направлений в антропологии (Ф. Лаунсбери, Х. Конхлин, С. Брунер и др.), которая занимается выявлением и сравнением «когнитивных категорий»⁵ в разных культурах. Это направление возникло в середине 50-х гг. XX в. в США. Окончательно

⁵ Когнитивный - [англ. cognitive — познавательный, лат. cognitio — знание, познание] – современный подход в антропологических и психологических исследованиях, в рамках которого предполагается, что основную роль в поведении человека играют знания.

оформилось в середине 60-х гг. В основе когнитивной антропологии лежит представление о культуре как системе символов, как специфически человеческом способе познания, организации и ментального структурирования окружающей действительности.

Символическая антропология – синтез культурной антропологии с герменевтикой (Г. Гадамер, П. Рикёр), с аналитической философией языка (Г. Райл, Л. Витгенштейн), с философией символических форм (С. Лангер) и литературоведения (К. Бёрк). Символическая антропология сформировалась в 70-х годах XX в. в Чикагском университете. Ее главные представители – К. Гирц и В. Тернер. Данное научное направление основывается на философско-теоретической концепции осмысления человека с точки зрения роли символов в его жизни. Такой подход к проблеме человека не является собственным изобретением символической антропологии – это одна из основных тенденций гуманитарных наук XX в. Способность к символизации является основной функцией человеческого разума, ее суть – выражение и конструирование внешнего мира через использование символических форм и трансформация чувственно данного в символы.

Педагогическая антропология – 1) самостоятельная отрасль науки об образовании, целостное и системное знание о человеке воспитывающем и воспитывающемся, как субъекте и объекте образования; 2) интегративная наука, обобщающая различные знания о человеке в аспекте воспитания и обучения.

Религиозная антропология стремится объяснить феномен человека через религиозное откровение. Исследователи при этом изучают объективные и субъективные причины религиозности человека, пытаются найти материальные (биологические, физиологические) факторы, которые с необходимостью погружают человека в сферу веры в сверхъестественное, в религиозный куль,

сознательно и подсознательно проявляются в его религиозных чувствах. Начало таким исследованиям, по мнению философов, положено тем же М. Шеллером. Религиозная антропология является синтетической религиоведческой дисциплиной, связанной как с философской, так и с теологической антропологией. Религиозная антропология является дисциплиной скорее исторической и описательной. Кроме того, она часто обращается к методам сравнительного анализа религиозных традиций, чем отличается от философской антропологии. Предметом изучения религиозной антропологии является все множество религиозно-философских антропологических идей, от религиозных и культурных систем целых цивилизаций, выразивших свое представление о человеке в различных письменных источниках, до отдельных систем выдающихся религиозных мыслителей.

К религиозной антропологии близко примыкает *теологическая антропология (богословская)*, которая с вероисповедных позиций рассматривает взаимодействие человека с миром сверхъестественного, божественного; для этого направления важно определить человека через призму религиозных и вероисповедных идей. Разновидностью богословской антропологии является *христианская (православная) антропология*.

В рамках теологической антропологии религиозные мыслители рассматривают проблемы происхождения, природы, состояния человека, опираясь на догматическое учение Церкви; ставят вопросы о сущности человека как двойственного по своей природе существа. Подчеркивая возрастающее значение богословской антропологии в современных условиях, ее сторонники видят различие между философским и теологическим подходами к человеку в том, что теология (как и философия) занимается поисками ответа на вопрос о

смысле жизни, но она при этом предполагает опыт веры и связанный с ним опыт спасения.

1.2. Место православной антропологии в системе богословских дисциплин

Христианская антропология сформировалась в середине XX века. Однако это совсем не означает, что христианское богословие не рассматривало человека. Проблема человека никогда не теряла важности для религиозного и философского познания. Евангелие есть откровение о человеке, о его природе, судьбе, пути спасения, поэтому тема о человеке является центральной в христианском вероучении. Однако так было не всегда.

Догматическое учение и патристика в православии неразрывно связаны с аскетикой, поэтому несут в себе глубокую антропологию. Но, по мнению русского ученого, философа, богослова С. С. Хоружия, «с временем эта антропология становилась все более скрытой и зашифрованной для широкого сознания, она не воспринималась в культуре и жизни общества. Все более созревала потребность в том, чтобы эту зашифрованную речь о человеке сделать явной»⁶.

Священник, богослов Иоанн Мейendorf в конце XX в. писал: «Теперь уже стало общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе»⁷.

В связи с этим, в современном богословском сознании произошел поворот к человеку, возвращение в церковное сознание «зашифрованной в антропологии», которая была заложена изначально в христианском учении и опыте до IX в. Поэтому, выделив такое

⁶ Хоружий С. С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва-Клин, 2004. С. 155.

⁷ Прот. Иоанн Мейendorf. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 175.

направление как христианская антропология, философы и богословы называют ее также «православной антропологией».

Русский философ-богослов Г. Флоровский в начале XX в. отмечал, что философия и богословие должны постоянно возобновлять живую связь с истоками православия в патристике, именно там содержится не отвлеченно-теоретическое знание, но знание опытное, которое добывается и хранится в православной аскезе. Православная же аскетика есть высокоразвитая антропологическая практика, или опытная наука о человеке⁸.

Цель православной антропологии – системно изложить церковное богооткровенное учение о человеке, его природе, личности и способе существования. Эта цель пока еще не достигнута, т.к. знание о человеке представлено во множестве святоотеческих сочинений, а потому бессистемно. Людям, не имеющим богословского образования, при чтении богословской литературы крайне тяжело составить целостное представление о том, кто есть человек, к чему он предназначен, как он может стать лучше.

Православная антропология занимает особое место среди других наук о человеке. Причины этого следующие: во-первых, христианская антропология является богословской дисциплиной, входящей в систему богословских дисциплин; во-вторых, у христианской антропологии своя, присущая богословию, методология. Православная антропология опирается на исихастский⁹ опыт – опыт возведения всей человеческой сущности к Богу через молитвенное Богообщение. Главная часть исихастского опыта – внутренний духовный процесс, для которого неприемлема научно-философская методология описания опыта. Таким

⁸ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. 599 с.

⁹ Иси́хазм (греч. ἵσχα – спокойствие, тишина, уединение) – мистическое подвижническое течение в монашестве, в котором применяется безмолвная молитва ради созерцания Божественного света. Иси́хазм – духовный подвиг, связанный с отшельничеством, аскетизмом и безмолвием. Главные представители исихазма – Симеон Новый Богослов, Григорий Палама. Иси́хазм повлиял на духовный подъем Руси XIV – XV вв.

методом может являться диалогичное, или, по словам М.М. Бахтина, участное сознание: сознание, причастное к описываемому опыту, разделяющее этот опыт и откликающееся на него, меняющее собственные установки в зависимости от постигаемого содержания.

Именно таким участным сознанием обладали представители русской религиозной философии: В. С. Соловьев, Г. Флоровский, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, В. Несмелов, И. А. Ильин и др. Именно в русской религиозной философии существовала плодотворная православная традиция философского постижения человека. Русская философия XIX – XX вв. пропитана христианским сознанием. Как отмечает П.С. Гуревич: «Когда говорят о русской философии, добавляют эпитет «религиозная». Многие мыслители, которые составляют славу отечественной культуры, не представляли себе философские рассуждения без идеи Бога. Но это вовсе не означает, что этих философов занимали только религиозные сюжеты. Они действительно много внимания уделяли проблеме человека, рассматривая его как образ и подобие Божие»¹⁰.

Диалогическая, или участная, позиция делает возможным вхождение в мир духовного опыта. Поэтому в философско-религиозной реконструкции аскетическая наука о человеке предстает как динамическая и энергийная антропология: она рассматривает существование человека в подвиге как практику духовного опыта, который представляет собой восхождение по «лестнице подвига». Ступени лестницы выстраиваются от покаяния (начальный этап восхождения) до обожения (финал подвига) – соединения человека с Богом. Важнейшими ступенями служат борьба со страстями, бесстрастие и исихия (сведение ума в сердце, непрестанная чистая молитва). Такова суть православной антропологии.

¹⁰ Гуревич П.С. Философская антропология: учеб. пособие. М.: «Омега-Л», 2010. С. 28.

Как богословская дисциплина православная антропология опирается на основу богословия – догматическое учение Церкви, святоотеческое богословие. Современная православная антропология включает в себя две части – *догматическую* и *психологическую*. Догматическая часть охватывает важнейшие положения православия о человеке, его происхождении, составе, цели и смысле жизни, смерти и спасении, а психологическая совпадает с христианской психологией, для которой создает базу. Она включает в себя такие разделы как *ум, воля, сердце, совесть, сознание, личность*.

Главная проблема православной антропологии заключается в том, что на всем протяжении становления православного богословия антропология оставалась не сформулированной и не разработанной как самостоятельная дисциплина, но всегда присутствовала в других догматических дисциплинах. Как говорил русский философ-богослов В. Н. Лосский «...христианская антропология не была достаточно разработана»¹¹.

Основанием для православной антропологии прежде всего служат богословские дисциплины. Во-первых, это *экзегетика* – толкование Священного Писания.

Исследование Священного Писания, толкование его смысла очень важны для православной антропологии. Исследователю необходимо разбираться в основополагающих для нее терминах, которые встречаются в Библии. Например, термин «душа» в Священном Писании имеет множество значений. Для антропологии крайне важно понимать, какими из этих значений древние пользовались для «психологических» целей, а какие были поэтическими или этическими символами. Во-вторых, *патрология*, или святоотеческое богословие,

¹¹ Лосский В.Н. По образу и подобию / Пер. с фр. В. А. Рециковой. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 163.

разработанное отцами и учителями Церкви. В-третьих, *святоотеческий опыт* – пастырство и монашеская аскетическая практика.

Таким образом, православная антропология пересекается со многими богословскими дисциплинами – аскетикой, патрологией, агиологией, нравственным богословием. Кроме того, она не должна оставаться в стороне от других антропологических дисциплин. Но взаимодействие ее с другими науками принимается богословами с величайшей осторожностью.

1.3. Связь православной антропологии с гуманитарными дисциплинами

Православная антропология вступает в противоречие с комплексом тех наук, которые опираются на эволюционные представления о происхождении человека и его сознания. Для богословия, конечно же, неприемлемо положение о происхождении человека от животного мира. С позиции христианского вероучения, человек был создан Богом, причем создан целостной и сознательной личностью, хотя и несовершенной в нравственном отношении.

Однако, как отмечает современный богослов А. Лоргус, «многие новые знания, вырабатываемые этими науками, могут быть ассимилированы в православной антропологии. Так, данные о геноме человека, указывающие на единство всего человеческого рода, данные о сверхбольших запасах прочности и надежности органов и тканей человеческого организма, открывающие понимание долгожизненности первых людей на земле, археологические открытия, выявляющие с останками древнейших людей их культурные и религиозные предметы,

дают ученым право говорить, что человек всегда был человеком разумным»¹².

Из всех гуманитарных дисциплин православной антропологии наиболее близки *психология* (как учение о душе) и *философия*. Христианская психология в настоящее время существует как комплексное междисциплинарное направление, разными своими сторонами обращенное и к научной психологии, и к христианскому душепечению, и к православной антропологии как части богословия. Что касается взаимосвязи православной антропологии с философией, то можно отметить, что и богословие, и философия являются той жизнью человека, в которой он пытается быть на вершинах своего разума, на «высотах духа».

Античная философия многое дала богословию, но и богословие многое привнесло в сокровищницу человеческой мудрости. Не удивительно поэтому, что в истории православной антропологии как богословской дисциплины, мы найдем много философских проблем, терминов и теорий.

Средневековая философия развивалась на основе богословия и античной философии. Но общая секуляризация жизни исторически привела к утрате богословия. Вместо него с XVIII в. стала развиваться философия. На многие десятилетия именно философия стала основным мерилом мудрости.

Лишь в конце XIX – нач. XX вв. русская философия вновь обращается к святоотеческому наследию и расходится с философией, стоявшей на светской почве. Осмысление человека русской философией начала XX в., столь близко православию (хотя и не во всех именах), что многие темы становятся общими: личность, человек и социум, гноэзис и другие стали единым полем для философии и богословия.

¹² Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-Пресс, 2003. С. 14.

Таким образом, православная антропология тесно переплетена многими темами о человеке с философией и психологией.



Вопросы и задания

1. Что в дословном переводе означает термин «антропология», кем он был впервые применен и в каком значении?
 2. Какие виды антропологии существуют в современном человековедении?
 3. Каков предмет каждого вида антропологических исследований?
 4. Чем отличается философская антропология от других видов антропологии?
 5. В чем основное отличие религиозной антропологии от теологической?
 6. Какое место занимает православная антропология в системе богословских дисциплин?
 7. С какими гуманитарными науками связана православная антропология и почему?
-



Литература

1. Антропология и история культуры. М., 1993.
2. Антропология: учеб. для вузов / А. П. Ожигова, В. М. Харитонов, Е. З. Година. Владос, 2004. 272 с.
3. Антропология: учеб. курс / под ред. Л. Д. Столяренко. М.: ИКЦ «МарТ», 2008. 304 с.
4. Антропология: хрестоматия / Л. Б. Рыбалов, Т. Е. Россолимо, И. А. Москвина-Тарханова. МПСИ, 2007. 445 с.

5. Антропология: электронный учебник / Д. В. Богатенков, С. В. Дробышевский. Режим доступа:
<http://www.ido.rudn.ru/psychology/anthropology/index.html>
6. Барулин В.С. Социально-философская антропология. М.: Онега, 1994. 253 с.
7. Гуревич П.С. Философская антропология: учеб. пособие. М.: «Омега-Л», 2010. 607 с.
8. Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-Пресс, 2003. 216 с.
9. Лукьянова И. Е. Антропология. Инфра-М, 2007. 240 с.
10. Мещеряков Б.Г., Мещерякова И.А. Введение в человекознание. М.: РГГУ, 1994. 319 с.
11. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа, 1992. 191 с.
12. Тегако Л. Антропология. М.: Новое знание, 2008. 400 с.
13. Хасанова Г. Б. Антропология: учеб. пособие. М.: КноРус, 2009. 232 с.
14. Хомутов А. Е. Антропология. Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. 400 с.

Глава 2. Православное учение о человеке в свете русской религиозной философии

2.1. Происхождение человека с позиций православной антропологии и русской философии

Вопрос о возникновении мира и человека волновал людей во все времена. В первой главе Библии «Бытие» говорится о том, что творение Богом мира происходило в несколько этапов.

«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безводна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош: и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один.

И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь: и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая под твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день второй.

И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суши. И стало так. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день третий.

И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов. И да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так. И создал Бог светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды. И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день четвертый.

И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую: и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И

увидел Бог, что это хорошо. И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле. И был вечер, и было утро: день пятый.

И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему: и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяkim животным, пресмыкающимся по земле.

И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам еще будет в пищу. А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так. И увидел Бог все, что он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой» (Быт. 1, 3-31)¹³.

Православная антропология, исходя из данного повествования, говорит нам о том, что мир был сотворен Богом из ничего, так как до его возникновения ничего не было. У творения есть Творец. Слова «в начале сотворил Бог небо и землю» принято понимать как сотворение мира видимого и невидимого. «Небо» – не то видимое небо, которое появляется с «твёрдью», а мир бесплотных ангельских сил, о создании

¹³ Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2010. 1217 с.

которых книга Бытия не говорит явно. Позицию православной антропологии разделяют и русские религиозные философы.

Так, В. Н. Лосский писал: «Небо и земля первого дня, о которых идет здесь речь, это не то небо и не та земля, которые мы видим, ибо наше видимое небо появляется лишь с “твёрдью” второго дня, или даже со “светилами” четвертого, а наша видимая земля — с отделением в третий день суши. “Небо и земля” первого дня означают всю вселенную, мир видимый и невидимый, умозрительный и вещественный. Небо — это вся беспредельность духовных миров, объемлющих наше земное бытие, это бесчисленные ангельские сферы... “Земля же (здесь имеется в виду весь наш космос) была безвидна и пуста, и тьма над бездною” — это смешение еще не дифференцированных элементов. “Дух Божий носился над водою”, “как птица, высиживающая птенцов”, — говорит Василий Великий, и воды обозначают здесь (как и воды крещенские) пластичность элементов»¹⁴.

Таким образом, по мнению В. Н. Лосского, *небо и земля* появляются в первый день творения и имеют значение соответственно ангельского мира и однородного (недифференцированного) вещества. При этом *воды* означают сотворенное вещество с присущей ему возможностью преобразования, или имеющее свойство как бы некой текучести, а не собственно воду.

Из текста видно, что в конце каждого дня творения повторяются слова: «И увидел Бог, что *это* хорошо». Это говорит о том, что сотворенный мир хорош и прекрасен, что материя не является источником зла и хаоса, и что, созерцая красоту творения, человек может представить себе величие Творца.

Русский философ Н.А. Бердяев писал: «Еще до самого этого отвердения материи происходили какие-то глубокие процессы природы,

¹⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 234-235

в которые была внедрена судьба человека и с которыми она тесно связана... Все существа предвечно и предмирно творятся Божеством; все живое пребывает в Божественном плане космоса, до времени и до мира совершается в идеальном процессе божественной диалектики»¹⁵.

Вторая глава «Бытия» повествует нам о том, что творение мира завершается созданием человека. Человек создан как венец творения: весь мир ставится на службу человеку, а человеку поручается начальствовать над миром и наполнять его:

«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою. И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла... И взял Господь Бог человека, [которого создал] и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь. И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер 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

¹⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Paris: YMCA-PRESS, 1969. C. 99.

называться женою, ибо взята от мужа [своего]. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт. 2, 7-25)¹⁶.

С позиции восточно-христианской патристики, этот библейский текст говорит нам о том, что с творением человека закончилось время, когда творит только Бог. Св. Иоанн Златоуст (IV в.) отмечал, что Бог «перестал творить и производить из небытия в бытие», теперь это становится делом человека – осуществить божественное предназначение. С этого момента Бог творит мироздание совместно с человеком.

Человек – центр вселенной. Эта идея была известна и в античности. В античной философии человек – это «микрокосм», он – малый мир, он объемлет все мироздание, придает ему смысл. Христианская антропология не отказывается от идеи «микрокосма», но в учении Отцов Церкви она существенно меняет свои смысл и содержание. Величие человека в том, что он причастен Божественной жизни в тайне образа и подобия Божия, которым он запечатлен.

Человек призван *возделывать* и *хранить*, а это значит он призван к творческой роли в мироздании и ответственности за все в нем. В центре повествования – назначение и судьба человека: сохранить первоначальный смысл творимого (*хранить его*), который дан человеку пока как тайна (плоды познания еще недоступны), и чтобы затем на пути раскрытия этого смысла совершить собственное плодотворное действие (*чтобы возделывать его*)¹⁷.

Всё творение до человека предназначалось для человека. Бог создал все это для людей, говорит Климент Александрийский, без человека это не имеет смысла: «Творение без человека не могло быть совершенным: потому что тогда оно не могло бы дойти до мысли о

¹⁶ Библия. М., 2010

¹⁷ Аксючиц В. Под сенью креста. М.: Выбор, 1997. С. 81-82.

своем Творце. Без людей Бог не создал бы и тех вещей, которые Он сотворил ради людей»¹⁸. Человек – малый «логос» в мироздании, через него и в нем мир находит свое выражение, от него и зависит, преобразуется ли мир и станет ли он совершенной гармонией, божественной поэмой Творца, или будет увлечен духом противления в тление, смерть и небытие¹⁹.

Русский философ нач. XX в. Б. П. Вышеславцев отмечал, что Бог свое творение, свое творчество заканчивает, а человек в этом мире свое творчество начинает²⁰. Человек создается для этого космоса как некое необходимое звено – творческое, преобразовательное. Человек вводится в космос как царь, владыка, творец, художник. В замысле творения есть некая задача, некая тайна, которую необходимо постичь человеку.

Таким образом, смысл творения человека православная антропология 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»²¹.

2.2. Сущность человеческой природы

Развивая учение о человеке как о целостном существе, русская религиозная философия к. XIX – нач. XX вв. обращается к восточно-

¹⁸ Климент Александрийский. Педагог. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. С. 33. 290 с.

¹⁹ Начала христианской психологии. Учеб. пособие для вузов. М.: Наука, 1995. С. 109.

²⁰ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.

²¹ Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций. Часть 2. М.: Граф-Пресс, 2003. С. 7.

христианской традиции, которая рассматривала человека как триединое существо, утратившее свою изначальную целостность вследствие грехопадения, повлекшего за собой повреждение человеческой природы.

Согласно православной антропологии, человек есть соединение небесного, духовного (души) и телесного, земного (праха, земли). Душа же приобщена к древу жизни, т.е. к вечности, она бессмертна. Святой Иоанн Дамаскин о создании человека пишет: «Бог... творит человека и из видимой и невидимой природы, ... тело образовав из земли, душу же, озаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего *вдохновения*»²².

Русский философ В. Н. Лосский писал об этом следующее: «...“И создал Господь Бог человека из праха земного, и в dunул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою”. Значит, подчеркивают Отцы, человек вылеплен Самим Богом, Его руками, а не вызван одним только Его Словом..., и дыхание Самого Бога превращает эту глину в “душу живую”. Некоторые понимали эту “душу живую” как духовность человека и, таким образом, усматривали в нашем интеллекте некую Божественную эманацию. Но если бы наша душа была нетварной, мы были бы Самим Богом, лишь обремененным земным прахом, а все творение было бы лишь иллюзорной игрой. И все же святой Григорий Богослов справедливо может говорить о присутствии в человеке “частицы Божества”. *Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать – это дыхание Божие, “Божественная струя”, животворящее присутствие Духа Святого.* Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, то это произошло

²² Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2-х тт. Т. 1. М.: Издательство П. П. Сойкин, 1992.

потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования...»²³.

Особое место в православной антропологии занимает образ Божий в человеке, его природа, внешнее проявление. Образ Божий в человеке по Бердяеву «в творческой природе человека, в подобии человека Творцу»²⁴. 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. Образ Божий – это тот неотъемлемый дар, та печать, которая остается на человеке неизгладимой, независимо от устремлений его воли.

Христианство говорит о триедином составе человека, природа которого состоит из трех компонентов: тела, души и духа. Именно эти понятия образуют категориальный аппарат восточно-христианского антропологического учения.

Трехсоставная теория определяет сущность человеческой природы. В связи с этим, уместно говорить о телесной, душевной и духовной жизни человека. Телесная жизнь удовлетворяет лишь потребности тела, по сути своей она мало отличается от жизни животных: сон, еда, инстинктивные стремления, физиологический потребности ограничивают круг ее интересов. Однако следует отметить, что в святоотеческом богословии можно встретить различные именования биологической природы человека: плоть, материя, телесность, но все же человека в целом называть животным совсем не свойственно для православной доктрины.

Душевная жизнь характеризуется уже более тонким планом: душа услаждается красотой природы, эмоциональными переживаниями, возвышенными чувствами. Понятие *души* обозначает внутренний мир

²³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 239.

²⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Г.А. Леман и С.И.Сахаров, 1916. 358 с.

человека, совокупность его нравственных и эмоциональных качеств. Духовная жизнь несет на себе печать Высшего Начала и всегда ведет к Богу, который является Бессмертным Источником как самого человека, так и всего того, что его окружает. Самые высокие, непостижимые разуму творения человека изумительной красоты и великолепия, всегда имеют отношение к бытию в Духе Истины, Добра и Любви. Понятие дух эквивалентно современному понятию *сознание*, т.к. дух есть не что иное, как соединение человека с высшим знанием – Богом. Примечательно то, что в русском языке понятия *дух*, *душа*, *вдохновение*, *дыхание* являются однокоренными, этимологически родственными. По мысли Святых Отцов, в этой триипостасности духовная, душевная и телесная сферы должны находиться в строгой упорядоченности, соподчиненности: душа должна подчиняться духу, а тело – душе.

Для свт. Григория Паламы, как и для свт. Иринея Лионского, человек представляет собой единство тела, души и духа. При этом дух человека неотделим от жизни самого Бога — от Духа Святого. Если человек отказывается от этого природного, естественного родства с Творцом, он сам подвергает себя смерти, теряет свою человечность. В этом родстве человека с Богом через дух состоит смысл и содержание «образа Божия» в человеке. Однако образ Божий не ограничивается лишь одним духом. Христос явился нам во плоти, почтив тем самым и человеческое тело²⁵.

В русской религиозной философии (персоналистской и интуитивистской) дух предстает как явление иррациональное, определяющее неограниченную творческую силу личности. Так, Н. А. Бердяев полагал, что невозможно дать рациональное определение духа, о духе нельзя выработать понятия, можно лишь уловить признаки духа

²⁵ Мейendorf И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. с англ. Л. Волохонской. Киев: храм прп. Агапита Печерского, 2002. С. 325

(любовь, творчество, добро, свобода и т. д.). По его мнению, дух – творческое начало, предопределяющее высшую систему ценностей.

Существуют разные представления о том, что есть сущность человеческой природы. Эти представления укладываются в две схемы.

Первая – *трехчастная схема*: учение о трехсоставности человека, находящегося одновременно в теле, душе и духе (в то же время каждый из этих составов самостоятелен сам по себе) называется *трихотомия*. Свщмч. Ириней Лионский («Против ересей», 5-я книга) говорит: «Совершенный человек состоит из трех: плоти, души и духа, и в коих один (дух) – спасает и образует, другая (плоть) – соединяется и образуется, а средняя между сими двумя (т. е. душа) тогда, когда следует духу, возвышается им, а когда угождает плоти, ниспадает в земные похотения»²⁶. Если в человеке существует гармоничное состояние между его составами, то такого человека называют целостным. Человек целостный – это человек в равной степени заботящийся о теле, душе и духе.

Вторая – *двухчастная схема*. Антропологию апостола Павла (I в.) представляет принцип дихотомии (двойственности): Павел указывает на то, что в одном человеке сосуществуют два плана – *внешний* и *внутренний*. «Внутренний человек» – это глубины человеческого сердца, скрытые от посторонних. Когда речь идет о «внешнем» человеке, апостол сразу употребляет два понятия – «тело» и «плоть». «Тело» – это нечто реальное, внешняя оболочка человека. Тело не является злом, т.к. оно призвано к обожению так же, как и душа человека. Тело – это не просто случайное добавление к душе, а один из уровней человеческой личности. Личность выражает себя и посредством тела. Можно сказать, что тело является пространственной

²⁶ Цит. по: Мейendorf И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Пер. с англ. Л. Волохонской. Киев: Храм прп. Агапита Печерского, 2002. С. 33.

границей личности. С телесностью связаны творческие способности человека.

Дихотомический подход, которого также придерживались многие отцы Церкви, различает в человеке два элемента, душу и тело, – разграничение, близкое к антропологии платонизма. Однако учение платоников противопоставляет душу и тело, связывая их с различными этическими реальностями: душу – с добрым началом, подлежащим спасению, а тело – с дурным началом, обреченным на уничтожение. В христианском учении этическое противопоставление между душой и телом отсутствует: человек сотворен как единство души и тела, и оба они, будучи творением Божиим, «хороши», потому что подчинены Духу Божию.

Святитель Григорий Палама усматривал превосходство человека над ангелами именно в том, что человек, в отличие от ангелов, обладает телом и вследствие этого обладает творческими способностями, которых, с точки зрения святителя Григория, у ангелов нет. Благодаря тому, что человек обладает телом, он занимает совершенно особое место в мироздании – связывает воедино видимое и невидимое и, благодаря этому, обогащает свой опыт участием как в жизни мира чувственного, так и мира интеллигибельного. Ангелы, являясь чисто бестелесными духами, этой способности лишены. Философ-богослов Павел Флоренский говорил: «Человек связан своим телом со всею плотию мира, и связь эта так тесна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны»²⁷.

Тело и плоть – не тождественные понятия. Плоть трактуется в Ветхом Завете как «живое мясо» и означает земное начало в человеке. Тело же есть организованная форма этой материи. В понимании апостола Павла, «плоть» означает нечто низшее, седалище греха,

²⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., 1990. С. 271.

испорченную человеческую природу. Говоря о делах плоти, апостол Павел имеет в виду отрицательные проявления души: зависть, распри, гордость и прочее. Тело же – материя возвышенная, созданная Творцом, но занимающая низшее положение в иерархической структуре человека.

Дихотомия «внешнего» и «внутреннего» человека обусловлена универсальной моделью реальности в христианской онтологии, которая видит мир в его онтологическом расщеплении. Такая модель признает подлинное (совершенное) бытие – бытие Бога, и неподлинное (ущербное) – вне Бога.

Восточной патристике чуждо представление о человеческой природе как о чем-то статическом. У Отцов Церкви не встречается понятия «чистой природы». Напротив, для них характерно динамичное представление о человеке. Будучи созданным Богом, человек не является некой постоянной величиной, он призван к совершенству: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). По словам св. Иоанна Дамаскина «человеческая природа была создана обоживающейся» (Точное изложение, 2 кн., 12 гл.), т. е. устремленной к единению с Богом²⁸.

Изначальное совершенство человека заключалось в том, что человек со всеми его силами и способностями вполне отвечал тому назначению, для которого он был создан. В нем не было никаких признаков противления добру. Более всего совершенство его природы выражалось в способности приобщаться Богу, участвовать в Божественной жизни.

По учению Восточных отцов, благодать не является внешним дополнением к человеческому естеству, она укоренена в самом акте сотворения человеческой природы, поэтому природа и благодать в православном богословии не противопоставляются, а предполагают

²⁸ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. М.: Лодья, 1997. С. 81. - 458 с.

одна другую. Благодать, или, говоря языком Библии, «дыхание жизни», изначально присутствовала в человеке и сообщала ему способность к дальнейшему усвоению обоживающей энергии. И по душе, и по телу человек пребывал в благодатном состоянии: все его силы, и разум, и воля, и сердце находились на высокой степени совершенства, которая несоизмерима с состоянием этих способностей после падения.

По мнению прп. Исаака Сирина, человек любил добро и стремился к нему, не зная внутренних колебаний между добром и злом. Отношения человека с Богом до грехопадения были отношениями всецелого и радостного послушания, в основе которого лежит любовь человека к своему Создателю. Сердце человека не знало порочных движений, чувств и не волновалось действием страстей. Тело человека представляло собой совершенное и послушное духу орудие. Оно было свободно от болезней, немощей и разрушительного воздействия внешних стихий. По словам Исаака Сирина, тело человека было «облечено крепостью»²⁹. Устроение человеческого естества было строго иерархично: тело пребывало в послушании душе, душа – духу, а дух был всецело обращен к Богу.

Есть несколько других схем состава человека, еще более детальных. Например, схемы Максима Исповедника, византийского монаха Михаила Пселла, русского философа Б. П. Вышеславцева. Так, *схема Максима Исповедника* 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

²⁹ Преподобный Исаак Сирин. О совершенстве духовном // Церковь и время. 1998. № 4 (7). С. 179 – 191.

бы назвать интеллектом. И, наконец, телу соответствует чувственное бытие³⁰.

В современной антропологии мы не можем остановиться на какой-то одной схеме. Все это является всего лишь особым методологическим подходом. На разных уровнях рассмотрения сущности человеческой природы можно пользоваться разными схемами.

2.3. Учение о душе в святоотеческой традиции и русской религиозной философии

Главным понятием православной антропологии является *душа*. Прп. Макарий Великий дал такие характеристики понятию души: «Душа не от Божия естества и не от естества лукавой тьмы, но есть тварь умная, исполненная красоты, великая и чудная, прекрасное подобие и образ Божий»³¹; «Душа по истине есть великое, чудное, Божественное творение. Бог, созиная ее, не вложил зла в ее природу, но одарил всеми совершенствами, свойственными духу. Он заключил в ней законы добродетелей, способность различения, ведение, мудрость, веру, любовь...»³².

Блаженный Августин дал такое определение: «Душа есть естество созданное, невидимое, разумное, бестелесное, бессмертное, богоподобнейшее, образ, ищащий Создателя своего»³³. Именно поэтому, по его мнению, человек ни в чем не находит окончательного успокоения, кроме как в Боге; а потому, без Бога он мучится, терзается и ищет.

³⁰ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 76. - 220 с

³¹ Беседы и слова преп. Макария Великого. Беседа 1, глава 7. Сергиев Посад: Тр.-Сергиева Лавра, 1904. С. 7.

³² Макарий Великий. Об обращении души к Богу и соединении с Ним // Христианское чтение. Ч. 2. 1837. С.118-119.

³³ Цит. по: Невярович В. К. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 1997. С. 21.

Подобное определение мы находим у св. Иоанна Дамаскина в книге «Точное изложение православной веры»: «Душа – сущность живая, простая, бестелесная, телесными очами по своей природе невидимая, бессмертная, словесно-разумная, безвидная, действующая посредством органического тела и сообщающая ему жизнь и возрастание, чувство и силу рождения»³⁴.

Очень тонко исследовал аспекты духовной жизни русский св. Феофан Затворник (XIX в.) в работах «Путь ко спасению», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться». В структуре души человека он, как и Св. Отцы, выделил три части: мыслительную, желательную и чувственную (сердце). К категориям мыслительной части души он отнес *воображение и память*, где хранится усвоенный и воспринятый материал, а также *образность и рассудочность*.

Мыслительная часть души имеет такие положительные проявления как знания, мнения, предположения, научные обоснования. К отрицательным проявлениям этой части души он отнес блуждание, рассеянность мыслей, празднословие и пустомыслие.

Желательная часть души относится *ревность* (в значении «жажды дела»), *желания* (душевные, телесные, житейские и общественные), *выбор средств*. К положительным проявлениям желательной части души св. Феофан отнес формирование навыков, правил жизни, нравов, характера, благоразумия. К отрицательным – непостоянство, беспорядочность, своеенравие желаний, страсти.

Чувственная часть души (сердце) воспринимает состояние не только души, но и тела, т.е. всей телесно-душевной совокупности. Как бы фильтруясь, все восприятие жизни ощущается в конечном итоге в сердце, которое является не просто мышечным органом, но и прежде всего духовным центром. Положительные проявления в этой части

³⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Спб., 1894. Кн. 2. Гл. 3. С. 49–55.

души связаны с духовным чувствованием приятного, радостного, спокойного, чистого. Отрицательные – сопряжены со скорбью, досадой, страхом, антипатией и другими негативными чувствами.

Отличительной частью души является ее разумность, которая возвышает человека над всем остальным растительным и животным миром. Человек также наделен способностью к нравственному совершенствованию, обладает осознанным выбором (свободой воли), чувством ответственности, способностями к речи, творчеству, восприятию возвышенных понятий, начиная от красоты, добра, любви до осознания Бога.

Понимание души в толковании восточно-христианских богословов имеет общее основание. Расхождение определений связано с трактовкой морфологии души (ее состава). Иногда душу трактуют как совокупность трех сил: ума, сердца (чувств) и воли. Иногда структура души понимается как единство трех частей: разумной, волевой и чувственной.

Отцы восточной Церкви, говоря об уме, не отождествляли его с разумом и рассудком. Ум понимался ими как высшее и владычественное начало души, которое делает нас подобными Творцу. Восточная патристика связывает ум с созерцательной способностью души, со способностью к трансцендированию. В словаре В.И. Даля «ум – общее название познавательной и заключительной способности человека, способность мыслить; это одна половина духа его, а другая – нрав, нравственность...». Разум же, в отличие от ума, есть нечто индивидуальное и ограниченное, связан с интеллектом и выполняет функцию интеллектуальную.

По мнению восточно-христианских богословов, ум должен быть устремлен к Предвечному Божественному, к Полноте, а иначе, пребывая в ущербном бытии, он будет ограничен.

Что касается понятия *сердце*, то в византийской патристике оно приобретает статус категории, предстает как «центр, в котором вмещается все, что входит в душу совне, из которого исходит все, что обнаруживается душой вовне». Сердце относится к каждой из сфер человеческой триединой природы – духу, душе и телу.

Проблема сущности человеческой природы, понимание его духовной и душевной жизни занимала умы многих русских философов. Большую роль в развитие антропологической мысли внесли такие русские философы, как Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, С. Л. Франк, В. Н. Лосский, В. Ф. Войно-Ясенецкий и др.

Наиболее подробно понятие человеческой души и душевой жизни рассмотрел С. Л. Франк. Он определял душу как целостное единство, которое может быть познано. С. Л. Франк решительно отвергал понимание души только как трансцендентного и, следовательно, непознаваемого. Предметом философской психологии мыслителя является «общее логическое уяснение идеальной природы и строения душевного мира и его идеального же отношения к другим областям»³⁵.

По мнению С. Л. Франка, тело, как материальное начало, существует во времени. Идеальное же, божественное в человеке, сверхвременно и вечно. Между этими сферами бытия находится душевный поток, обладающий особой невременной формой, которая у С. Л. Франка отождествляется с единством души. «Душа <...>это есть целестремительная формирующая энергия самой душевой жизни, понятое как единство»³⁶. Душа, заключает философ, это действенное единство душевой жизни, это то, что содержит в себе мысли, разум, чувства, представления, впечатления и так далее.

³⁵ Франк С. Л. Реальность и человек / Франк С. Л. С нами Бог. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 29.

³⁶ Франк С. Л. Душа человека / С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 837.

Вслед за учением Святых Отцов, С. Л. Франк традиционно различает в составе душевной жизни три составляющих: мышление, хотение и чувствование (разум, воля, чувства). Он говорит о двух формирующих единство душевной жизни центрах: низшем и высшем. Низшую сторону души, которая зависит от тела, С. Л. Франк определяет как растительно-животная или «вожделеющая» душа человека. Это то, «что обычно обозначается как “власть плоти” над человеком»³⁷.

Философ указывает, что это внутренняя реакция волевого единства на такие раздражители как чувство голода, жары, страха и так далее. Человек в данном случае является рабом своего тела. Но осознание этого через самоопределение, переживание «силы воли» показывает появление второго единства души – сверхчувственно-волевого. Воля здесь понимается как преодоление проявлений факторов низшего единства.

Наивысшей инстанцией данной иерархии, С. Л. Франк определяет *идеально-разумное* или духовное начало и говорит о переживании нравственного порядка. Нравственные обязанности утверждаются самосознанием человека, действующего из самого себя как свободная причина, через самопознание. Самопознание предполагает умение отличить истину от лжи, добро от зла, волю Божию от человеческой. Нравственное сознание присутствует в человеке как образ истинного бытия совершенной личности.

Появление животного «я» (растительно-животной части души), по мнению С. Л. Франка, можно объяснить через обращение к святоотеческому толкованию: до грехопадения дух человеческий был устремлен к Богу, душа находилась в подчинении духу, тело было послушным орудием души, и весь материальный мир, являясь как бы продолжением человеческой телесности, подчинялся человеку.

³⁷ Франк С. Л. Душа человека... С. 845.

Грех изменил эту Богом установленную иерархию. Дух, разорвав свою связь с Богом, попал в зависимость от души, иерархия сил которой также нарушилась (разум человеческий омрачается, он теперь не может различить добро и зло, появляются чувства ненависти, зависти и др., воля увлекается противоестественными желаниями).

Душа порабощается телом, которое впадает в зависимость от искаженной природы вещественного мира. Появляется разлад между составляющими человеческой природы: «Ибо плоть желает противного духу, а дух противного плоти, они друг другу противятся» (Гал. 5, 17).

С. Л. Франк призывает принять свою принадлежность к миру не только материальному, но и осознать свою внутреннюю, духовную жизнь, как живое состояние своего сознания.

Таким образом, понятие «душа» очень глубинно и сложно. Его нельзя сводить к какой-то обособленной внутренне независимой от тела субстанции, которая по окончанию земной жизни покидает тело для продолжения жизни в другом мире. Св. Афанасий Великий писал о душе: «она живет во всех частях тела и везде обнаруживает свою деятельность». То есть понятие о душе включает в себя гораздо более широкий смысл: душа не только оживотворяет тело, но и составляет его высшую суть, управляет жизнью человека.



Вопросы и задания

1. Как рассматривает происхождение человека православная антропология?
2. В чем заключается назначение человека?
3. Что значит «образ и подобие Божие» в человеке?
4. Назовите особенности двухчастной и трехчастной схем в определении сущности человеческой природы.

5. В чем заключается сущность человека с позиции христианской антропологии?
 6. Что представляет собой душа человека в восточно-христианском учении?
-



Литература

1. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 1998. 270 с.
2. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. М.: Лодья, 1997. 458 с.
3. Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций. Часть 2. М.: Граф-Пресс, 2003. 216 с.
4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
5. Мейendorf И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Киев: храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.
6. Начала христианской психологии. Учеб. пособие для вузов. М.: Наука, 1995. 236 с.
7. Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2-х тт. М.: Издательство П. П. Сойкин, 1992.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., 1990. 490 с.
9. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 990 с.

Глава 3. Природа греха в православной антропологии

3.1. Учение о грехопадении в восточно-христианской традиции

Н. А. Бердяев полагал, что православие рассматривает человека исключительно сквозь призму идеи первородного греха. Поэтому, для того, чтобы понять сущность и назначение человека, нам необходимо обратиться к учению православных мыслителей о грехопадении.

Согласно христианскому учению, до начала человеческой истории грехопадение произошло в мире духовном. Один из «высочайших» ангелов, – Денница, или Люцифер, – тот, кто непосредственно был призван к благодатному обожжению, восстал на Творца. Жажда гордостного самоутверждения вне и вопреки воле Бога сделали ангела духом тьмы, злобы, врагом Бога. В этом стремлении к самообожжению, корень и начало которого гордыня, Денница увлек за собой треть ангельского мира. Об этом символически говорит Апокалипсис (Откр. 12, 4). Часть духовных разумных и свободных существ (ангелов), дурно использовала свою свободу: отдалась от своего Творца и стала носительницей зла. Эти духи получили название «темной силы», демонов. Их предводителем стал дух, которого прозвали диавол (разделяющий), сатана (искуситель, обманщик).

Демонический мир духов злобы пронизан яростной энергией, направленной на уничтожение бытия. Жажда уничтожения достигла такой степени, что уже необратимо исказила их природу. В этом смысле можно утверждать, что воля диавола и падших духов абсолютна зла. Это – существование вне бытия, вне причины, вне цели, вне смысла, но это не есть небытие, это – анти-бытие, и здесь причина вечных мучений диавола и его ангелов. В этом смысле духовной смерти. Полностью уйти

в небытие тварь не может, так как личность неуничтожима. Зло, в этом понимании, есть тень небытия в бытии³⁸.

По учению Отцов Церкви зло не является сущностью само по себе. Оно есть искажение первоначального замысла Творца, искажение, причиной которого стала свободная воля диавола и демонов, добровольно отдалившимися от Бога.

Библия содержит повествование о том, как эта сила тьмы повлияла на сознание первых людей. В концепции грехопадения, представленной в учении восточно-христианских богословов, выражено фундаментальное понимание жизни человека.

Книга Бытия так рассказывает об этом событии: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с деревьев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: [Адам,] где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг, и скрылся. И сказал [Бог]: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала

³⁸ Начала христианской психологии. Учеб. пособие для вузов. М.: Наука, 1995. С. 115 – 116.

мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3, 1 – 13)³⁹.

Под образом змия, искушающего Адама и Еву, скрывается диавол, который подталкивает их к совершению противного замыслу Творца поступка.

Через Библейский текст христианская антропология повествует нам о том, что находясь в раю, человек имел только добрые и соответствующие божественному замыслу силы и проявления души, но, имея свободную личную волю, не был еще окончательно утвержден в добре. Для «упражнения свободы»⁴⁰ ему была дана заповедь не вкушать плодов лишь от одного дерева в раю: древа познания.

Для совершения какого-либо нравственного поступка необходимо наличие двух условий: *свободный выбор* (т.е. возможность совершиить этот поступок при возможности не совершать его), и *желание (воли) совершить поступок* (т.е. реализовать возможность выбора). Если учесть, что свободная воля была дана человеку по воле Божией, то значит, она является таким же необходимым и неотъемлемым свойством человека как, например, ум и одним из аспектов образа Божия в человеке, не зависящим от него. Однако при этом сам результат выбора (проявление этой воли) уже будет зависеть непосредственно от человека.

Поэтому наличие в человеке нравственной свободы не может являться причиной греха, поскольку эта свободадается человеку без его ведома и входит в его природу. Человек ответственен не за наличие свободы, а за ее реализацию (использование), то есть за свой выбор, определяемый своим желанием. Таким образом, причиной греха является не свобода, а желание использовать эту свободу для удовлетворения своих потребностей. Это обусловлено тем, что в

³⁹ Библия. М., 2010.

⁴⁰ Свт. Григорий Богослов. Слово на Святую Пасху // Творения. Т. 1. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 666.

отличие от физической свободы, на которую можно повлиять и которую можно ограничить в самой различной степени, на нравственную свободу (то есть на собственно возможность нравственного выбора) принципиально нельзя повлиять и ограничить ее.

В связи с этим, «упражнение свободы» состояло в том, что человек добровольно и непринужденно выбирал жизнь в согласии с волей Божией и, произвольно избирая добродетель, был бы уже непоколебимо утвержден в добре благодатью⁴¹.

Согласно учению Отцов Церкви, Бог предоставил прародителям два жизненных пути. Один из них вел к бессмертию, как следвию постоянного укрепления прародителей в праведности. Другой вел к смерти духовной и физической, как следвию нарушения воли Божией. «Бог создал человека свободным, — говорит святой Ефрем Сирин, — почтив его умом и мудростью и положив перед очами его жизнь и смерть, так что если пожелает по свободе идти путем жизни, то будет жить вечно; если же по злому произволению пойдет путем смерти, то вечно будет мучиться»⁴².

Диавол, желая погубить человека, в качестве орудия соблазна использует змия. Подобно тому, как зависть дьявола по отношению к Богу явилась причиной его падения на небе, так его зависть по отношению к человеку явилась мотивом пагубного падения первых людей. «Необходимо считать, — говорит св. Иоанн Златоуст, — что слова змия принадлежат дьяволу, которого к этому обольщению побудила зависть, а это животное он использовал как подходящее орудие, чтобы, прикрыв приманкой свой обман, прельстить сначала жену, а потом с помощью ее и первозданного».

Симеон Новый Богослов писал: «...диавол так делает, что, будучи врагом, принимает вид друга и, будучи тьмою, представляется светом»

⁴¹ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры...

⁴² Святой Ефрем Сирин. Творения. Том 3. - Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 396.

(177). При этом дьявол, хотя и непосредственно подтолкнул Еву к погибели, сделал это не насильственным образом (в противном случае и греха не было бы для человека, так как грех подразумевает свободное волеизъявление), а с помощью хитрости. Поэтому и говорится, что «... завистью диавола вошла в мир смерть...» (Прем. 2: 24).

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Гундяев) раскрывает смысл грехопадения таким образом: «Змий внушает жене: Бог потому запрещает вам вкушать от этого дерева, что, вкусив, вы познаете добро и зло и “будете, как боги”. То есть стоит лишь вкусить от дерева сего – и сделаешься как Бог. Но вот что удивительно: а не к тому же, собственно, призвал Господь человека, создавая его по образу и подобию Своему? <...> уподобление творения Творцу есть цель, которую Бог поставил перед человеком. Человек призван развить все свои внутренние силы для того, чтобы уподобиться Богу, стать как Он. <...> Бог призывает человека достичь этой цели через развитие и самосовершенствование. Такое совершенствование требует огромного напряжения сил, жизненного подвига. И Бог помогает человеку на этом пути: подает ему Свою благодать, Свою энергию, делится с ним даром Своей Божественной жизни. Тогда как диавол предлагает путь, не требующий каких-либо усилий со стороны человека и не зависящий от воли Божией. Ибо вкусить от плода означает прибегнуть к неким силам и средствам, действующим магически, помимо Бога, и не исходящим от Него. При этом подразумевается, что человек уже не будет нуждаться в Боге, ибо сам займет Его место»⁴³. Так происходит грехопадение первых людей – в отказе от Бога. «Первородный грех — это отречение человека от Бога, непослушание Богу, то есть сознательный отказ от исполнения того плана, который Господь имеет о мире и человеке, отказ от Богом определенного порядка жизни, преступление Божия закона».

⁴³ Митрополит Кирилл. Слово Пастыря. Бог и человек. История спасения. М.: Издательский совет Русской Православной церкви, 2008. С. 124.

Грехопадение Адама и Евы оказывается целым комплексом греховых деяний: это и гордость (стать Богом помимо Бога), и неверие (не поверить Богу), и отступничество от Бога, и неблагодарность Богу за все Его милости.

Блаженный Августин называет грехопадение Адама «неизъяснимым» отступничеством, поскольку в природе человека не было никакой предпосылки, никакой возможности падения, и все же – его свободная личность избирает зло. Личность избирает противное своей природе. За этим следует впадение в противоестественное состояние.

Что заключает в себе образ изгнания человека из рая? Человек захотел стать как Бог и достичь этого самостоятельно. Бог, сотворивший человека свободным, принимает его свободный выбор и предоставляет человека самому себе.

Согласно православной антропологии, грех прародителей произвел в человеке и условиях его существования множество последствий, среди которых можно назвать: поврежденность человеческой природы после грехопадения (физические последствия); всеобщность распространения греха (нравственные последствия); потеря людьми правильного представления о Боге (гносеологические последствия); изменения в природе видимого мира (космические последствия). Эти аспекты: физический, нравственный и гносеологический, имеют прямое отношение к антропологической проблематике.

В результате грехопадения произошло разъединение не только между человеком и Богом, человеком и природой, но и внутри самой человеческой личности. Природа не перестала существовать, она как бы утратила причастность к высшей целесообразности и к смыслу, «покорилась суете» (Рим. 8, 20).

Грех привел к повреждению природы человека, в силу вступили новые законы. Согласно прп. Максиму Исповеднику, в человеческую природу пришли *тленность, смертность и страсть*, которых не знало человеческое естество до грехопадения⁴⁴. Эти проявления наиболее явны на уровне человеческого тела, но, безусловно, затрагивают и душу.

Термин **тление** в христианской антропологии обозначает процессы распада, разложения, утраты единства и целостности *разного рода*. С тленностью тесно связано понятие **страсть**, как подверженность человеческой природы страданиям и боли, которые вызываются внешними воздействиями. Также с тленностью связана **смертность**, поскольку является разрушением целостного душевно-телесного состава человека.

Св. Григорий Палама так объясняет причину появления смерти: «Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. И главным образом смертью является смерть души. На нее указывает Бог, когда, давая заповедь в раю, сказал Адаму: в какой день вкусишь от запрещенного дерева, смертию умрешь (Быт. 2:17). Ибо тогда умерла душа его, чрез преступление отделившись от Бога, по телу же он продолжал жить с того часа и далее до девятьсот тридцати лет. Но смерть, прибывшая через преступление, не душу только сделала непотребною и человека подклятвенным, а и тело, соделав многоболезненным и многострастным, предала наконец смерти»⁴⁵. Мыслитель говорит о двух видах смерти: телесной и духовной. Первая заключается в отделении тела от оживлявшей его души, вторая есть отделение Бога от души или лишение души благодати Божией. После грехопадения человек становится зависим от внешнего мира. Об этом говорит и современная психология: «Наличие у человека

⁴⁴ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. М., 1993. С. 111.

⁴⁵ Добротолюбие. В 5-ти тт. Т. 5. М.: Изд-е Сретенского монастыря, 2004. С. 235.

потребностей свидетельствует о том, что он испытывает нужду в чем-то, что находится вне его, – во внешних предметах или в другом человеке; это значит, что он *существо страдающее, в этом смысле пассивное*⁴⁶.

Появление потребностей, находящихся вне человека, приводит к *изменению поведения* человека. Действие человека вынуждается окружающей его обстановкой, появляется *страсть*, как зависимость человека от внешнего состояния, как страдательное состояние души. «Греховное расположение, иначе греховая склонность, или страсть – есть постоянное желание грешить известным образом, или любовь к греховым каким-нибудь делам или предметам. Так, например, рассеянность есть постоянное желание развлечений, или любовь к ним»⁴⁷. В русском и греческом языках слова *страсть – страдания – страх* взаимосвязаны. Понятие *страсть* выражает идею страдательности в смысле пассивности и рабства. Пребывая в страстном состоянии, человек сознательно или неосознанно страдает, т. к. он перестав быть соработником Божиим, делается рабом греха, страсти.

Христианская аскетика учит о восьми основных страстях, различающихся главным образом по своему предмету: *чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость*.

Состав человеческой природы не изменился: человек по-прежнему состоит из души и тела, причем в душе выделяются высшие силы – дух, однако меняется иерархия духа, души и тела. В изначальном состоянии главенствовал дух, который, будучи «наиболее сродным» Богу, мог соединяться со Святым Духом, формируя жизнь души и тела человека. При этом душа, следующая духу и «возвышаемая духом», оказывалась как бы посредницей между духом и телом. После грехопадения дух человеческий был отделен от Духа Божия и утратил

⁴⁶ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб., 1999. С. 522.

⁴⁷ Свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. М., 1998. С. 167.

свое главенство. Влече¹ние человека к чувственным (т.е. получаемым, в основном, посредством тела) наслаждениям привело к тому, что в данной иерархии стало главенствовать тело.

Следует отметить, что телесному чувству не дано ведение добра и зла: оно воспринимает мир в категориях наслаждения и страдания. Это изменило жизненную «психодинамику»: вся жизнь человека стала подчиняться стремлению к наслаждению.

Изменился и характер деятельности человека. Теперь человек вынужден трудиться в «поте лица» для того, чтобы добывать себе пропитание (Быт. 3:17-18). Все силы он стал отдавать удовлетворению своих физических потребностей. В новых видах деятельности хотя и проявляются творческие силы и способности человека, тем не менее, они вызваны новыми условиями существования, слабостью и зависимостью человека от окружающего мира. *Жизнь превращается в выживание*. Теперь уже деятельность нужна не только для того, чтобы преобразовывать мир, но и для защиты себя от окружающего мира.

О поврежденности человеческой природы писали русские философы, богословы, писатели. В русской религиозной философии проблема двойственности человеческой природы, ее греховности и пути спасения является самой важной и значимой. В. В. Зеньковский отмечал, что в человеке поврежденность природы находит свое наиболее острое и разнообразное выражение, – и именно здесь все освещается библейским учением о том, что человек был создан с тем, чтобы «владычествовать» в природе, быть ее хозяином. Утрата человеком этого положения обрекла все бытие на несчастья, беды, на жестокую борьбу за существование – на то, что выражено в словах Господа: «Проклята земля в делах твоих»⁴⁸.

⁴⁸ Зеньковский В. В. Христианская философия. Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 208.

3.2. Понятие греха. Виды греха

В православии грех имеет онтологический статус и, выступая в нем одним из центральных понятий, является объектом глубокого и всестороннего изучения религиозными мыслителями. Учение о грехе, зародившееся в практике христианских аскетов, вобрало в себя и отразило наиболее глубокие негативные потенции человеческой жизни.

Грех понимается восточной патристикой как вещественное проявление страстей, дела, творимые в страстном состоянии. Страсть – состояние внутреннее, одержимость сердца, а грех – ее внешнее проявление. Святой Иоанн Дамаскин говорил, что грех есть добровольное отступление от того, что согласно с природой, в то, что противоестественно ей (противоприродно).

Слово грех – перевод греческого слова *αἰστία*, которое буквально означает *промах* или *непопадание в цель*. Грех является несоответствием человека цели своего существования, неправильным осуществлением человеческой природы или противоестественной (противоприродной) деятельности.

В православной антропологии различают три типа греха: *личный грех*, т. е. тот который совершает каждый человек, нарушая голос совести, голос разума, голос и букву закона; *родовой грех* – это та болезнь нравственного порядка, которая приобретается человеком или с которой рождается человек, но источником которой является не он сам, а его родители, его предки. Источником этой болезни могут быть какие-то серьёзные нравственные преступления. Библия говорит о том, что грех отца оказывается до третьего – четвертого рода. Нравственная болезнь, наследуемая человеком, может быть излечена правильной жизнью. Если в течение этих поколений, найдутся люди, которые будут противостоять ей, борясь со своими страстями, то родовой грех прекратится. Третий вид – *первозданный грех*: повреждение

человеческой природы, искажение изначально прекрасных и добрых свойств человека.

Одну из первых классификаций греха предложил Еваргий Понтианин (IV в.), выделивший восемь смертных грехов: *чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие и гордость*. Более разработанный вид системы восьми смертных грехов приобрела в работах Иоанна Кассиана (IV – V вв.). Иоанн дает признаки того или иного греха, способы его проявления и сопутствующие этому переживания. В его работах предлагается тонкий анализ человеческой природы, основанный на эмпирических наблюдениях в данной области. Он описывает не только грехи, но и способы борьбы с ними. В целом, эта система сохранилась и по настоящее время.

Учение Иона Лествичника (VI – VII вв.) несколько по-иному структурирует грехи. Его произведение «Лествица» составлено по образу лестницы, состоящей из тридцати ступеней духовного совершенствования, равных земному возрасту Христа. Продвигаясь по ней, человек побеждает одну за другой свои страсти, начиная с «памятозлобия» и лжи, одолевая затем уныние, леность, чревоугодие и сребролюбие и заканчивая тщеславием и гордостью. Иоанн Лествичник говорит о причинах греха, показывает многообразие форм его проявлений и последствий. Он изображает грехи как развивающиеся самостоятельные сущности, способные переходить одна в другую.

В святоотеческой литературе всякий грех рассматривается как проявление живущей в человеке страсти. Страсть есть болезнь души, ее недостаток и ущербность. Основной психофизической базой страстей являются восприятия, впечатления, внешние чувства, вожделения и желания. Эти естественные способности, силы и функции души служат для поддержания жизни. В нормальном состоянии они находятся под контролем сознания.

При неправильном устройении ума, то есть при порочном воззрении на мир, восприятия, впечатления и желания приобретают характер чувственного вожделения и наслаждения. Ошибка в плане умозрения ведет к ошибке в плане практической деятельности. Впавшее в заблуждение практическое сознание влияет на чувства и волю и является причиной греха.

Согласно учению Отцов восточной Церкви, страсть возникает не сразу в душе, она никогда не является в готовом виде как пассивное усвоение. Процесс эволюции страстей как негативного явления подробно описан русским подвижником преп. Нилом Сорским в «Скитском уставе». Подвижник выделяет пять этапов развития страсти:

1) *прилог*, или *приражение* – чувство, помысел, явившиеся произвольно, без всякого стремления человека. Это состояние само по себе не греховно, так как сердце еще не срослось с ним. Отсутствие противления прилогу влечет за собой сочетание;

2) *сочетание*, или собеседование с явившимся образом. Здесь уже направляется на приложившееся, начинает в нем сосредотачиваться;

3) *сосложение*, или влечение сердца к приложившемуся, сочувствие ума с греховной мыслью, соединение с услаждением;

4) *пленение*, когда влечение упорно, но еще не утвердились окончательно. На этом этапе может происходить борьба с помыслом, и тогда духовно-нравственная жизнь человека будет зависеть от того, примет ли сердце грех, пришедший в разум, или будет бороться с ним;

5) *страсть*, когда человек становится рабом своего влечения. Страсть есть сам порок, через навык, сделавшийся как бы естественным, природным свойством души, так что душа уже сама по себе к пороку стремится⁴⁹.

⁴⁹ См.: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Общество любителей православной литературы, 2007.

В целом учение о грехе в христианстве – это совокупность особых знаний о человеческой природе. Это комплекс идей, способных идентифицировать грех, а также способы избавления от страстей. В широком смысле учение о грехе отразило в себе христианское понимание пути человека к совершенству.

Практически все представители русской религиозной философии, так или иначе, касались проблемы греховности или греха. Наиболее ярко учение о грехе было представлено в работах П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, Н. О. Лосского и др. П. А. Флоренский делает попытку вскрыть суть греха, найти его предел. Для него грех это, прежде всего, дробление и потеря субстанциальной основы, беззаконие. «Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т. е. того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того устроения недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой – смысл мира. Вне Закона, Грех – ничто, имеет лишь мнимое существование <...> Разрушая, как и всякое паразитическое существование, своего кормителя, грех подрывает вместе и себя самого. Он направляет на себя, себя ест, ибо все, что не хочет уничтожения, подвергается уничтожению». И добавляет: «Грех не способен творить, но только разрушать»⁵⁰. П. А. Флоренский проводит сравнительный лингвистический анализ понятия греха и смежных ему понятий в русском и других языках и культурах.

Для Е. Н. Трубецкого источником греха является свобода. Он подчеркивает тесную связь тела и души, а передачу греха он сравнивает с передачей наследственных признаков, объясняя это понятием «полужизни»⁵¹.

⁵⁰ Флоренский, П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 155.

⁵¹ Трубецкой, Е. Н. Смысл жизни. М., 2000. С. 230.

Особую трактовку греха дает Л. П. Карсавин. Свое учение он строит, опираясь на средневековую схоластику. В основу греха кладется не свобода, как у большинства философов и религиозных мыслителей, а лень и лукавство: «... а ты вот хочешь быть рабом, ленивым, ибо ждешь не дождешься, когда наступит время, когда Бог все за тебя будет делать Сам, и лукавым, ибо выдумываешь какую-то ложную свободу, сваливая вину свою на соблазняющую тебя будто бы иную цель. Друг мой, пойми, в чем источник беды твоей, и с корнем вырви из сердца своего вероломную леность»⁵². И в пояснение своей позиции Л. П. Карсавин говорит: «Зло и первородный грех Адама, а в нем и всех нас <...> заключается в свободно недостаточном, слабом или замедленном движением к Богу <...> А под движением здесь надлежит разуметь всеединую деятельность человеческого духа...»⁵³.

Более философская и рациональная интерпретация понятия греха предложена С. Л. Франком. Он обращает внимание на то, что из всех религиозных понятий «грех есть наиболее очевидная, как бы бросающаяся в глаза реальность. Человек может отрицать бытие Бога или сомневаться в нем, но человек с открытыми глазами не может не воспринимать греха как реальности и в составе опыта общественной и всемирно-исторической жизни»⁵⁴. Неверующий может заменить слово «грех» словом «моральное зло»; «в существе дела это ничего не меняет»⁵⁵. При утрате человеком связи со своей глубинной сущностью он и впадет в грех, и начинает замыкаться в своей самости.

Очень интересно показано развитие греха в человеке и приверженность человека страстям в творчестве Ф. М. Достоевского. Достоевский выступает не только как гениальный писатель, но и как русский религиозный мыслитель, создавая своеобразное видение

⁵² Карсавин Л. Saligia. Noktes Petropolitanae. М., 2004. С. 32.

⁵³ Там же. С. 40

⁵⁴ Франк С. Л. С нами Бог. М., 2003. С. 351.

⁵⁵ Там же. С. 351 – 352

антропологической проблематики. Писатель не создает конкретного теоретического учения о поврежденности человеческой природы, но его возврения на грех проходят через все его творчество.

В произведениях Ф. М. Достоевского, как в зеркале, отражаются смертные грехи. Они исследуются Достоевским как свойства, прочно укрепившиеся в нравственной структуре человека.

Писатель был знаком с учениями византийских мыслителей, в том числе и с учением Иоанна Лествичника о страстиах и помыслах, через труды Нила Сорского и Тихона Задонского. Так, в романе «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевский при раскрытии внутреннего состояния своего героя опирается на аскетическую схему «прилога» восточно-византийских мыслителей, первой стадией которой является *принятие мысли*, идущей извне, или *помышление*.

Отцы Церкви считали, что возникающий помысел не может считаться грехом, если человек не культивирует его, стремится избавиться от греховной мысли. Грехопадение же человека начинается тогда, когда этот помысел человек принимает как приятную мысль, как идею. Мы читаем в романе, что у Раскольникова *возникает мысль* о необыкновенных людях, которые «имеют право разрешить своей совести перешагнуть»⁵⁶ через любые препятствия ради исполнения идеи, спасительной для всего человечества. Раскольников идет на убийство ради своей идеи.

Как только у него возникла мысль, что необыкновенные люди имеют право на преступление, так сразу невидимая рука начала подсовывать ему впечатления и условия, ведущие к осуществлению убийства. Однако в душе Раскольникова происходит борьба, выбор: принять или не принять мысль, действовать или забыть. Эта борьба в аскетической схеме Отцов Церкви является третьей стадией развития

⁵⁶ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л.: Наука, 1972. Т. VI. С. 199.

страстей, когда человек стоит на распутье: либо истребить страсть в помысле, так как это безнравственно, либо позволить помыслу развиваться, так как это может изменить жизнь человека в «лучшую» сторону.

Раскольников стоит на пути выбора и даже в какую-то минуту решает отказаться от этой мысли: «*Господи! – молил он, - Покажи мне путь мой, а я отрекаюсь от этой проклятой ... мечты моей!*»⁵⁷. Но странные обстоятельства, как будто специально подкинутые кем-то, подталкивают его на принятие мысли: это и встреча с Мармеладовым, рассказ о Соне, письмо матери, и подслушанный разговор о том, что Лизаветы не будет дома. Происходит добровольное размышление о грехе, которое незаметно для Раскольникова переходит в *пленение сознания* этим помыслом.

Мысль эта перешла в *страсть* – стремление ко греху, от которого сознание Раскольникова уже не может отказаться: «*Анализ, в смысле нравственного разрешения, был уже им покончен: казуистика его выточилась, как бритва, и сам в себе он уже не находил сознательных возражений*»⁵⁸. Происходит добровольное размышление о грехе, которое незаметно переходит в *пленение сознания* этим помыслом.

Согласно аскетической схеме византийских мыслителей, страсть переходит в *рабство греху*, то есть в постоянное помышление и мечтание о грехе, от которого человек уже не в силах отказаться. Раскольников становится рабом своей идеи: «... как будто его кто-то взял за руку и потянул за собой, неотразимо, слепо, с неестественною силой, без возражений»⁵⁹.

Нравственное падение, по мнению Ф. М. Достоевского, происходит тогда, когда душа впадает в неверие и отходит от Бога. Раскольников становится рабом своей идеи: «*Последний день, так*

⁵⁷ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Т. VI. С. 50.

⁵⁸ Там же. С. 58.

⁵⁹ Там же. С. 39.

нечаянно наступивший и все разом порешивший, подействовал на него почти совсем механически: как будто его кто-то взял за руку и потянул за собой, неотразимо, слепо, с неестественною силой, без возражений. Точно он попал клочком одежды в колесо машины, и его начало в нее втягивать»⁶⁰. Позже Соня скажет ему: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал»⁶¹.

Из «своеволия» Раскольникова появляется неволя, наступает духовная смерть: «Он вошел к себе, как приговоренный к смерти»⁶². Не случайно Ф. М. Достоевский вводит в роман сюжет из Библии «о четверодневном смердящем Лазаре». Раскольников и есть этот Лазарь, ждущий воскрешения.

По мнению писателя, всё «человеческое в человеке» заключается в душе. Как достоинства, так и человеческие пороки («страды») связаны не с телом, а с душой. Со времен Сократа и Платона в европейской мысли сложилась традиция связывать «страды» с импульсами, идущими от тела. С развитием естествознания все больше внимания стали обращать на биологическую природу человека, наделяя ее либо положительными, либо отрицательными качествами. Ф. М. Достоевский идет другим путем, и в этом плане его мысль близка к восточной христианской традиции: ни человеческие добродетели, ни порочные наклонности не могут быть объяснены свойствами тела, биологией человека. Все коренится в человеческой душе.

Этот краткий обзор позиций, существовавших в русской философии, показывает, что понятие греха не только рассматривалось русскими мыслителями как сложная метафизическая проблема, но и трактовалось ими в духе христианской антропологии. Грех понимался как нижняя граница человеческого бытия. Он выступает как противовес позитивной системе ценностей человека.

⁶⁰ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Т. VI. С. 39.

⁶¹ Там же. С. 321.

⁶² Там же. С. 52.

С одной стороны, это понятие вполне конкретное, а с другой, оно оказывается самым общим, абстрактным обозначением наиболее опасных форм человеческого поведения.

3.3. Природа зла через призму русской религиозной философии

Проблема сущности и происхождения зла является одной из центральных проблем русской религиозной философии. Обсуждение этой проблемы проходит, как правило, в рамках теодицеи, и история философии показывает, что при этом противостоят друг другу два основных воззрения, в которых реальность зла либо утверждается, либо отрицается.

Результатом философского интереса к этой проблеме явилось значительное количество философских трудов, посвященных теме происхождения и природы зла: труды Н. А. Бердяева «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «О назначении человека», «Из размышлений о теодицеи», «О свободе и теодицеи»; Н. О. Лосского «Условия абсолютного добра», «Бог и мировое зло. Опыт теодицеи»; В. С. Соловьева «Оправдание добра: нравственная философия»; Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни»; С. Л. Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», «С нами Бог. Три размышления», «Смысл жизни»; П. А. Флоренского «Столп и утверждение православной истины. Опыт православной теодицеи»; И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой» и других философов.

Рассмотрим взгляды некоторых мыслителей на проблему мирового зла. Выдающийся русский философ Н. О. Лосский в своих работах «Ценность и бытие», «Условия абсолютного добра», «Бог и мировое зло», «Свобода воли», «О природе сатанинской» исследует истоки и сущность зла. Он связывает проблему мирового зла с

вопросом о свободе личности. Свобода является первозданным свойством каждого человека. Наделив его «сверхкачественной творческой силой», свобода помогает ему в различении добра и зла. Поэтому Н. О. Лосский утверждает, что личность, находясь даже на самой низшей ступени своего падения, сохраняет в себе образ Божий, а следовательно, может идти по пути совершенствования.

Под злом Лосский понимает то, что препятствует совершенствованию личности, достижению ею абсолютной полноты бытия. Горделивое невнимание к чужой душе приводит к извращению подлинных основ добра и к ложному оправданию зла. Чрезмерная любовь к себе, считает Н. О. Лосский, уводит человека на путь «эволюции сатанинской». Но даже в этом случае зло не является абсолютным и имеет свои пределы: разрушение предполагает предмет разрушения, и так как крайнее обособление обрекает личность на одиночество и внутренний разлад, то есть надежда, что пошедший по пути зла рано или поздно раскается и обратится к Богу.

Святые Отцы отмечали парадоксальный характер зла. Зло, по их мнению, не имеет сущности: это не природа, а состояние. Христианство видит причину зла в ложном самоопределении личности. Зло и грех – это понятия в христианстве тождественные.

Известные русские мыслители С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев уделяли пристальное внимание проблеме зла, причем первый рассматривал ее преимущественно в космологической взаимосвязи, последний же делал упор на ее антропологической стороне и особо подчеркивал ее увязанность с проблемой свободы.

С. Н. Булгаков стремился понять и объяснить зло, опираясь на понятия небытия. Потенциальное Ничто – основание Творения – само по себе еще не является злом. Поэтому первоначальный, созданный из Ничто тварный мир не содержит в себе ничего дурного. Зло вторгается

в мир лишь в результате космической катастрофы грехопадения. Булгаков трактует эту катастрофу с позиций религиозной метафизики. При изначальном сотворении мира Ничто пребывало в потенции, как его темная, безмолвная основа. «Но эта основа миротворения скрывала в себе возможность актуализации и вмешательства в судьбы мира»⁶³.

Актуализация Ничто, выход его из потенциального состояния, вторжения темной мироосновы в осуществленное уже Творение есть первоначальное зло и грех. Возможность этого процесса заключается, по Булгакову, в бесконечной любви и благости Творца, допускающего наряду с тварной свободой и своеволие Ничто, которое впоследствии выявляет себя в «метафизическом разбое» и приводит Творение в состояние, колеблющееся между бытием и небытием, в состояние «метафизического греха». После грехопадения темная мировая основа начинает действовать в Творении как разлагающая и ничтожающая сила. Но ее стремление вновь погрузить мир в бездну Ничто не может быть осуществлено, поскольку акт божественного творения отменить невозможно. При ответе на вопрос, чем является зло по существу своему, Булгаков он определяет последнее как актуализированное Ничто. Однажды проникнув в тварный мир, оно приобретает в нем различные виды, становится «многогранным, многообразным и многоликим», но по своей природе всюду остается тем же: «отпадением от Всеединства» и «самозаключением в невидимую, непроницаемую пелену Ничто». В вопросе о грехопадении, поясняет Булгаков, речь идет не о субстанциональной, но лишь о функциональной превратности мира: мир пребывает во зле, но он не есть зло.

Н. А. Бердяев также говорит о том, что начало зла одинаково не находится ни в Боге, ни вне Бога (как бытие самостоятельное). Поэтому Бог не ответствен за зло и нет никакого другого бога, кроме Бога добра.

⁶³ Булгаков С.Н. Свет невечерний, М., 1917.

Зло находится вне сферы бытия, рождается из небытия и в небытие возвращается; оно не обладает силой, почерпнутой из божественного источника, и так же мало есть сила, противоположная Богу, как бытие иное, конкурирующее.

По мнению мыслителя, зло есть отпадение от абсолютного бытия, совершенное актом свободы, и переход в сферу призрачного бытия – небытия, которое ничего не отнимает от божественной полноты и ничем ее не ограничивает, так как в последнем и окончательном – ничтожно. Зло есть творение, обоготовившее себя. Зло есть то нарушение иерархической соподчиненности, после которого первый в небесной, ангельской иерархии становится сатаной, диаволом. Кроме Бога и творения ничего и нет; путь зла есть путь творения, отпавшего от Бога и погнавшегося за призраком своего оторванного бытия.

Бердяев говорит нам, что понять истинный смысл наличия зла в мире и его происхождение, невозможно: «Свобода греха, поистине, есть величайшая тайна,rationально непостижимая, но близкая каждому существу, каждым глубоко испытанная и пережитая. Но и для философствующего разума ясно, что насильтвенное добро, насильтвенная прикованность к Богу не имела бы никакой ценности, что существо, лишенное свободы избрания, свободы отпадения, не было бы личностью».

Бердяев считал, что зло может быть определено только антиномически. С одной стороны, его следует понимать как пустоту и небытие, и оно имеет совершенно лишенный сущности, негативный характер, проявляющийся в искажении и вырождении бытия. С другой стороны, мы не можем не приписывать ему и позитивного смысла, поскольку оно дает стимул к совершенствованию жизни. Антиномическую природу зла можно уяснить еще по-другому: с одной стороны требуется его безусловное искоренение, с другой, оно есть

также путь, ведущий к добру, к испытанию свободы духа, путь неустанного внутреннего преодоления искушений небытия.

Похожую точку зрения о природе зла высказал С. Л. Франк. Наличие зла, по его мнению, не влияет на истину о существовании Бога, потому что реальность Бога «более самоочевидна, чем реальность фактов»: это есть «реальность Бога как всемогущего и милостивого». Отсюда следует вывод, что связь между Богом и «плохим эмпирическим миром антиномично трансрациональна и самоочевидна только как непостижимое». Франк поясняет, что «проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально, необходимо и, по существу, неразрешима в принципе».

Действительно, объяснить зло – значит найти его основание, его смысл, следовательно, оправдать его. «Но это противоречит самой сущности зла», как тому, «чему не следовало быть». Отсюда «единственно правильное отношение к злу заключается в том, чтобы отвергнуть его, устраниТЬ его и, конечно, не объяснять его». Проявление зла Франк прослеживает в свойстве небытия утверждать себя как бытие, однако по своему содержанию оно выпало из истинной реальности, из всеединства. И далее Франк делает вывод, что «внутри мира имеет место какое-то перерождение, в силу которого всепронизывающее гармоническое всеединство оказывается надтреснутым отчасти распавшимся, – или же бытие мира оказывается выпавшим из гармонического всеединства Божества». ¹

Зло присутствует везде, где сама реальность «желает быть лишенной основания и создает саму себя такой, утверждая себя в своей беспочвенности» она затем отпадает от бытия, и всеединство становится «надтреснутым единством». Это значит, что реальность имеет неизмеримую «глубину, недоступную для нас», в которой

¹ Франк С.Л. Непостижимое. - М., 1990. – С. 539.

«абсолютно все возможно, включая логически и метафизически немыслимое». «Положительное, индивидуализирующее не становится исключающим, полностью отделяющим не как абсолютное деление»; таким образом «реализуется парадокс актуального существующего небытия», ограничение становится «изъяном, недостатком».

Особенная индивидуальная сущность «принимает свой собственный внутренний центр, изолированный от целого, за абсолютную основу реальности. Это – извращение, составляющее сущность зла как существующего небытия». Особенное «становится для себя фиктивным абсолютом, своего рода псевдобожеством. Не будучи всем и испытывая значительную нужду, оно стремится присвоить все». «Самоутверждение и гордость сопровождаются ненасытной алчностью и вожделением, отсюда следует борьба всех против всех, грабеж, убийство и самоубийство, «адские муки земного существования».

Проблема зла, – пишет Франк, – является абсолютно неразрешимой тайной, «которую мы должны и можем только просто констатировать, увидеть как таковую, во всей её непостижимости».¹ «Ответственность за зло ложится на тот первоначальный элемент реальности, который, хотя и в Боге (ибо все без исключения пребывает в Боге), не есть сам Бог или нечто ему противоположное». «Зло возникает из невыразимого хаоса, который находится как бы на рубеже между Богом и не Богом».

Всякое постижение усматривает связь с первоосновой, с Богом, в этом Франк видит путь преодоления зла, как безосновности и небытия, и обязательное восстановление нарушенного единства с Богом. Постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины.

¹ Франк С.Л. Непостижимое. - М., 1990. – С. 545.

Достаточно основательно проблему зла с антропологических позиций рассмотрел не менее выдающийся русский философ П. А. Флоренский. В работе «Столп и утверждение истины» Флоренский трактует зло и грех как выпадение человека из единства божественной жизни, как его восстание против Бога, которое ведет к упадку духовных сил. Отрывая себя в стремлении к самоутверждению от универсальной божественной жизни, замыкаясь в своем Я и пытаясь возвести это изолированное Я в подлинный центр мироздания, человек вступает на путь, все далее уводящий его от реального бытия и толкающей его, наконец, в бездну небытия – в царство кромешной тьмы, где рассыпается всякая реальность, и которое в Библии называется Адом. Распыляющей и раздробляющей силе любви, противодействует единящая сила любви, которая разрывает завесу, возведенную человеческой самостью между собою и подлинным бытием, и возвращает последнюю к единству божественной жизни.

П. А. Флоренский писал: «Грех есть то коренное стремление Я, которым Я утверждается в своей особенности, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности. Грех есть то, что закрывает от Я всю реальность, ибо видеть реальность – это именно и значит выйти из себя и перевезти свое Я в не-Я, в другое, в зрячее, – то есть полюбить»⁶⁴.

Как и в концепции Н. А. Бердяева, зло у Флоренского действительно и действенно во всякое время и выступает как разъединяющая и разлагающая негативная сила, предполагающая, к тому же и нечто позитивное, на что она могла бы оказывать свое влияние: благо. Зло не может существовать ради самого себя, в изоляции: отлученное от блага, оно погружается в Ничто. Для Вечности, в которой происходит разрыв, зло ничтожно. Ад, конечный

⁶⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины, М., 1990, ч. 1, с. 178.

результат процесса распада, вызванного силою зла, в котором рассеивается любая реальность, оказывается поэтому состоянием безвидности и безобразности.

Исходя из представленных позиций, можно утверждать, что представители русской религиозной философии не связывали происхождение зла с внешними, социальным причинами. Вслед за учениями христианских богословов, русскими философами выделялось два вида зла: *онтологическое* (имеющее глубокие духовные корни) и *физическое* (идущее со стороны внешнего, вещественного мира). Корень зла, по их мнению, заключен в метафизических онтологических основаниях, понять которые невозможно, не обратившись к религиозным, христианским источникам. Они отклоняли любое эволюционистское понимание зла, сообразно с которым зло представляется необходимым моментом в развертывании блага. В антропологическом плане, по мнению религиозных философов, зло возникает из человеческой свободы, вырождающейся в безудержное своеволие. Зло становится реальностью через волю. Нет злого естества, но есть носители злой воли.



Вопросы и задания

1. Как трактуют смысл грехопадения восточно-христианские богословы?
2. Назовите последствия грехопадения человека с точки зрения православной антропологии.
3. Как понимается «грех» в христианской антропологии и русской религиозной философии?
4. Раскройте аскетическое учение о развитии страстей в человеке.
5. Раскройте смысл теодицеи в русской религиозной философии.

6. Что такое зло с точки зрения православной антропологии и русской философии?



Литература

1. Аскетика. Т. 1. М.: Сибирская звонница, 2008. 1134 с.
2. Добротолюбие. В 5-ти тт. М.: Изд-е Сретенского монастыря, 2004.
3. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Общество любителей православной литературы, 2007.
4. Зеньковский В. В. Христианская философия / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2010.
5. Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-Пресс, 2003. 216 с.
6. Начала христианской психологии. Учеб. пособие для вузов. М.: Наука, 1995. 236 с.
7. Свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. М., 1998.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., 1990. 490 с.

Глава 4. Учение о спасении. Сотериология

4.1. Смысл спасения в православной антропологии

В православной антропологии понятие «спасение» тесно связано с понятием «святость». Можно даже сказать, что спасение и есть путь к святости, то есть путь восстановления поврежденной грехом человеческой природы, путь единения с Богом. На понятии о падшести как глубинной поврежденности природы человека основываются представления о спасении. Само учение о спасении называется *сотериология*⁶⁵.

Профessor В. В. Зеньковский в своем труде «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» пишет, что «греховность, конечно, проникла во весь состав человека, во все его функции, отчего создалась в человеке, в его глубине, коренная двойственность, добро в человеке так неисследимо сплелось со злом...» (22, 40). Грех (как отклонение, заблуждение, падение) мешает человеку исполнить истинную цель его жизни. Процесс преодоления греха и исключения его из личной жизни кладет начало спасению.

С грехопадением человека происходит катастрофический разлом в бытии. Но Божественный замысел не меняется. Цель его – обожение мира. Спасение от власти греха, тления и смерти. Через человека должно было совершиться это обожение. Библия повествует нам, что оно совершается через Христа. Бог становится человеком, чтобы соединить все разделенное в тварном мире. Христос показывает путь человеку для преодоления всех пространственных ограничений, соединяя в себе всю совокупность видимого мира, небо и землю. По мнению св. Отцов, Христос снимает древнее проклятие с земли, соединяя землю и рай. После существия Христа в ад и Его Воскресения

⁶⁵ Сотериология (греч. σωτηρία «спасение» + греч. λόγος – учение, слово) – богословское учение об искуплении и спасении человека

освящаются все условия бытия падшего человека, включая саму смерть. Смерть уже не отлучает человека от Бога, но становится дверью в Царство Вечной Жизни⁶⁶.

Таким образом, православная антропология находит свое раскрытие и завершение в Богочеловечестве, в учении Церкви об обожении человека через принятие Христа. С православной точки зрения высшее благо человека заключается в святости, и это благо достигается не рядом отдельных заслуг, а приготовлением к его восприятию, поэтому в понятии о спасении на первое место выходит его нравственная сторона и внутреннее, а не внешнее определение. Спасение – это избавление человека от греха, проклятия и смерти.

Русский богослов, философ В. И. Несмелов рассматривает смерть не как уготованную человеку Богом наказание за грехи, но как естественное, неизбежное следствие совершенного людьми проступка. Тот мир, где оказались люди в результате первородного греха, не является миром, который Бог хотел сотворить первоначально. Вещи и процессы этого мира имеют свое основание не в творческой воле Бога, но в механических силах телесной природы. «Подлинный, созданный Богом мир человек уничтожил своим преступлением». Но для чего же Бог допустил своему творению погибель? На это Несмелов отвечает, что с божественной любовью несовместимо было бы ущемление свободы человека, созданного им по образу своему: «Опираясь на свое всемогущество, Бог, без сомнения, мог бы воспрепятствовать грехопадению первых людей, но он не стал подавлять их свободу, ибо не подобает божеству искажать собственный свой образ в человеке»⁶⁷.

По Несмелову, идея спасения не предполагает отпущение всех грехов людям. Речь идет не об отпущении, но об искоренении греха. Бог не желает принудить человека к послушанию и наказать его за

⁶⁶ Начала христианской психологии. С. 121.

⁶⁷ Несмелов В. И. Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. С.293.

нарушение завета; он хочет, чтобы человеческая природа возродилась для божественного совершенства по слову Евангелия: будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный. «Никогда и ни в коем случае грех человеческий не может быть прощен, ибо всякое отпущение грехов было бы примирением с ними, а не избавлением от них». Чтобы действительно освободиться от греха, человек обязан непрерывно искоренять его в себе самом.

Несмелов рассматривает спасение как процесс, в котором непременно требуется свободное участие человека. Явление Христа в мире и крестная смерть еще не приносят с собой спасения, но лишь создают условия его возможности. Жертвенная смерть Христа повествует об освобождении павшей и закованной за это в кандалы идеальной человеческой личности; об освобождении, которое предполагает осознание человеком своей греховности и ничтожности и стремление к божественному совершенству.

Смысл спасения, по мнению Н. А. Бердяева, в искуплении греха и возвращении творения к Творцу, свободном воссоединении всех и всего с Богом, обожжении всего, что пребывает в сфере бытия, и окончательном оттеснении зла в сферу небытия. «История человечества есть разоблачение обмана, выявление подлинных реальностей и их окончательное отделение от лжи. В грехопадении произошло смешение бытия с небытием, истины с ложью, жизни со смертью, и история мира призвана Провидением разделить эти два царства, действительное и призрачное».

Для спасения необходимо распознать страсти в себе. Чтобы с ними бороться, от человека требуется самонаблюдение, самоанализ. Практика борьбы со страстями была распространена среди греческих и русских исихастов под названием «умное делание». Преп. Макарий Оптинский писал: «Хотящим спасти неминуемо предлежит брань

духовная с врагами душ наших, которые нас борют и побеждают через наши же страсти...»⁶⁸.

Спасение в православном понимании есть избавление человека от греха и его последствий, возвращение природы человека в ее нормальное состояние путем ее «оздоровления». Под «оздоровлением» следует понимать следующие слова Иисуса Христа: не здоровые имеют нужду во враче, но больные... Я пришел призывать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:12-13).

Неразрывно со спасением связано понятие «вечной жизни». Как пишет С. М. Зарин, «спасение имеет своей целью и содержанием вечную жизнь, почему эти выражения и являются в известном смысле тождественными и взаимозаменяемыми»⁶⁹.

Также с понятием спасения тесно связано понятие *обожжения* – преображения человека в результате приобщения к Богу. Обожжение по сути своей есть уподобление человека Богу. «Наше спасение возможно только через обожжение, – пишет Дионисий Ареопагит. – А обожжение есть, насколько возможно, уподобление Богу и соединение с Ним»⁷⁰. Единение с Богом не есть слияние с Божественной сущностью и растворение в Божестве, а есть жизнь с Богом и в Боге, при которой личность человека не исчезает, но остается самой собой, приобщаясь к полноте Божественной любви. В будущей жизни каждый, кто войдет в Царство Небесное, станет «причастником Божественного естества» и соединится с Богом⁷¹.

Для св. Григория Паламы обожжение есть приобщение к нетварной энергии Бога, проявляющейся в нечувственном свете, видимом только тем, кто достиг определенного состояния и может воспринять Божию

⁶⁸ Зарин К. В. Гены и семь смертных грехов. М.: Русский Хронограф, 2009.

⁶⁹ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому вероучению. М.: Паломник, 1996 С. 4-5

⁷⁰ Цит. по: Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 88.

⁷¹ Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 238.)

благодать. Человек может приобщиться только к энергии Бога, но не к Еgo сущности: «...человеческий ум <...> тоже может прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией, конечно, не видя, но Бога, в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, – видя»⁷².

По мнению Святых Отцов, обожжения возможно достичь в земной жизни человека, и здесь действие божественной энергии преображает не только душу, но и плоть смертного человека: «Тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней, само наполняется каким-то сочувствием сокровенных тайнств души и дает даже глядящим извне как-то ощутить, что в это время действует в получивших благодать»⁷³. В качестве примера Григорий Палама приводит «просияние» Стефана первомученика перед синедрионом и преображение Моисея на горе Синай.

Согласно учению восточно-христианских мыслителей, начальной ступенью спасения является *покаяние*. Без покаяния невозможно духовно-нравственное совершенствование человека. Суть покаянной установки состоит в «переплавлении» сердца, внутреннем и внешнем изменении человека. Покаяние подразумевает не только осмысление собственной греховности, но и активную борьбу со злом в себе самом. Задача христианского подвижничества заключается в очищении человеческой природы от чуждых, враждебных ее истинному назначению элементов, отрицательное отношение ко греху.

Эта задача нашла свое отражение в исихастском⁷⁴ *Праксисе*, или делании, который направлен на спасение человека. В исихазме под спасением подразумевается восстановление цельности человека, или

⁷² Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2003. С. 2.

⁷³ Там же. С.84

⁷⁴ Исиχάзм (от др.-греч. ἴσχα, «спокойствие, тишина, уединение») — христианское мировоззрение, древняя традиция духовной практики, оставляющая основу православного аскетизма.

*апокатастазис*⁷⁵. «Спасение..., - пишет современный греческий философ, богослов Христос Яннарас, - не юридическое оправдание поступков... означает: я становлюсь ... целостным, я достигаю полноты своего существования»⁷⁶. Фундаментальный принцип православной антропологии – холизм (философия целостности) – требует целостного спасения человека: его духа, души и тела; восстановления их изначальной сущности. Невозможно спастись частично: в деле спасения непременно участвует и сердце, являясь ядром человеческой личности, источником жизни.

4.2. Аскетическое учение о преодолении страстей

Православная аскетика представляет собой путь духовно-нравственного совершенствования. Она носит название «умного делания», или исихазма. Исихастская практика заключается в хранении молчания, внутренней борьбе с помыслами и непрестанном творении Иисусовой молитвы.

Исихазм является древней традицией духовной практики, составляющая основу православного аскетизма и заключающая в себе обширный, оригинальный комплекс представлений о человеке, его сознании и деятельности. Исихазм, с его многовековой историей – сложное явление. Крупнейший современный исследователь исихазма о. Иоанн Мейendorff (1926-1992) выделяет следующих четыре значения термина:

- 1) уединенное, отшельническое монашество (в отличие от общежительного), протекающее в безмолвии, «молчальничество»;

⁷⁵ Αποκατάστασις (др.-греч. ἀποκατάστασις – восстановление) – богословское понятие, использующееся в значении «восстановления» и в значении «восстановления всего», когда с ним отождествляется учение о всеобщем спасении.

⁷⁶ Цит. по: Бенедиктов Н. А. Русские святыни. Очерки русской аксиологии: монография. Нижний Новгород, 1998. С. 47.

2) развившаяся на Синае и Афоне и достигшая расцвета в XIV в. особая школа и техника молитвы, часто именуемая «умным деланием» и имеющая своим ядром непрестанное творение в уме молитвы Иисусовой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»;

3) учение св. Григория Паламы (1296-1359), или паламизм, богословское выражение и обоснование исихазма как «умного делания», в центре которого – концепция нетварных Божественных энергий, действующих в мире и человеке;

4) широкое явление в религиозной жизни России XIV-XVI вв., охватывающее все влияния и отражения перешедшего на Русь исихазма в духовной практике, монашеской и монастырской жизни, духовной культуре и даже государственном строительстве.

В основе исихастской практики выделяют шесть элементов:

- 1) очищение сердца как средоточия духовной жизни человека;
- 2) сочетание ума и сердца или «сведение» ума в сердце;
- 3) непрестанная молитва;
- 4) безмолвие, трезвение и внимание;
- 5) призывание имени Божия как реальной преображающей силы;
- 6) явление нетварного Фаворского света как вступление подвижника в Богообщение и Боговедение.

Аскетическая или духовная практика – методически выстроенный процесс ауто-трансформации сознания и всего существа человека, направляемый к трансцендентному. Такой процесс обычно членится на стадии-ступени, в строгом порядке восходящие от вводных этапов приуготовляющего очищения к некоторому «высшему духовному состоянию».

Продвижение процесса осуществляется с помощью методик, выполняющих две задачи: концентрацию внимания (вспомогательная

задача) и фокусирование энергии, подчинение всех активностей человека достижению «высшего духовного состояния».

Все это представляет «лествицу» аскезы, или лестницу духовного совершенствования. В целом же, вся «лестница» аскезы включает следующие основные ступени: *покаяние*, или «врата духовные» – борьба со страстями – исихия («сведение ума в сердце», т. е. объединение, связывание в одну структуру умственных и аффективных энергий) – *бесстрастие* – «чистая молитва» – *созерцание нетварного света* – *преображение и обожжение*.

Покаяние, как первая ступень борьбы со страстями, называется «невидимой бранью» подвижника. Здесь ярче всего выступает аспект борьбы, битвы, исконно связывавшийся с понятием аскезы.

Невидимая брань – процесс, проходящий при высоком душевном напряжении и, в особенности, для своего начала требующий высокого напряжения – такого накала решимости, воли, силы, какой далеко не всегда доступен человеку. Поэтому покаянная установка должна, в первую очередь, создать особое исходное душерасположение, остро эмоциональную атмосферу, отчасти родственную состоянию аффекта.

Иоанн Златоуст этот процесс кратко описывает так: «В чем же состоит врачевство покаяния? Во-первых, оно состоит из сознания своих грехов и исповедания их... Во-вторых, покаяние состоит из великого смиренномудрия, оно есть как бы золотая цепь, которая, если взять её за начало, следует вся. Так точно, если ты будешь исповедовать грехи, как должно, то душа смирится... После смиренномудрия нужны непрестанные молитвы и обильные слезы днем и ночью... После молитв, столь усилий, нужно великое милосердие... от него зависит все»⁷⁷.

⁷⁷ Св. Иоанн Златоуст. Девятая беседа на Послание к Евреям //Собр. поучений. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. С.143 – 144.

Важная черта практики – ее холистичность: ею захватываются все уровни организации человека: «тело обоживается вместе с душою»⁷⁸. Другая существенная черта – утверждение равнотенности и стремление к синтезу Ума и Сердца как центров и верховных начал в человеке. Для этого необходимо полное сосредоточение на происходящем, самоанализ, тщательное самонаблюдение, «разобранье сердечных движений» (Феофан Затворник). «Ока своего умного не сводите с сердца, и все, исходящее оттуда, тотчас схватывайте и разбирайте... учитесь узнавать себя»⁷⁹.

Исихия – слово, давшее название всей духовной традиции, словарь переводит так: спокойствие, покой, мир, тишина, молчание; также уединение, уединенное место. В аскетической литературе его переводят обычно как безмолвие, иногда – священное или сердечное безмолвие. Исихия – это то, что идет за невидимою бранью: то есть мир после войны, безмолвие и покой после шума и движения битвы. Исихия еще не предполагает совершенной и стойкой победы над страстями, такую победу доставляет только бесстрастие, существенно более высокая категория. Возможны еще возвраты и набеги страстей, но человек уже не поглощается бранью, а обращен на иное.

Философ, богослов Г. В. Флоровский так говорил об этой ступени борьбы со страстями: «Безмолвие – лад и мир, состроенность и стройность жизни, внутренней, а потому и внешней»; «Безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных; а безмолвие души есть благоустройство помыслов и нерасхищаемая мысль»⁸⁰. По мнению Флоровского, с одолением страстей уходит увлеченность и озабоченность земными делами и вещами. Без этого нет внутреннего мира, это необходимый элемент исихии. «Человек

⁷⁸ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священномоливших. М. 1995. С. 99

⁷⁹ Преп. Феофан Затворник. Умное делание: О молитве Иисусовой. Свято-Троице-Сергиева лавра, 1992. С. 174.

⁸⁰ Флоровский Г. В. Византийские отцы V-VIII вв. Paris: Gregg Int. Publ. LTD, 1972. С. 184.

многопопечительный не может быть безмолвным... Если намерен держаться безмолвия, подобен будь херувимам, которые не заботятся ни о чем житейском»⁸¹. Это «отложение попечений», отход от погруженности в житейскую стихию, затрагивают и сферу общения, влекут к сокращению контактов и разговоров, которые, даже когда не связаны с этою стихией, несут рассеивающее, отвлекающее действие.

Русский философ, культуролог С. С. Аверинцев считал, что исихия «обозначает, собственно, идеал уединенной и отрешенной аскетической сосредоточенности»⁸². В аскетике издавна существует ряд терминов и понятий, которые нередко рассматриваются как синонимы исихии. В трактате «О трех образах молитвы» прочтем: «Это делание некоторые из отцов назвали сердечным безмолвием, другие назвали его вниманием, иные – трезвением, иные еще – хранением ума»⁸³.

Исихия – итог пройденного пути, плод зрелости и искушенного опыта. Опасно и бесполезно приступать к ней не подготовленным, не завершив невидимой брани, а только исполняя внешние правила. «Кто страдает душевной страстью и идет на безмолвие, уподобляется человеку, который соскочил с корабля в море», – он рискует «вместо всякого приобретения дойти только до умопоступления»⁸⁴.

Сведение ума в сердце. В формировании нового мировидения центральное место занимает особый процесс концентрации, сосредоточения или центрирования сознания, издавна получивший название «сведение ума в сердце». Сердце трактуется как центр душевной жизни, средоточие всех чувств и эмоций. Аскетика понимает под «сердцем» единый экзистенциально-энергийный центр человеческого существа, фокус (условно мыслимый в месте сердца), где сходятся все его энергии – силы, стремления, чувства, помыслы, все

⁸¹ Флоровский Г. В. Византийские отцы V-VIII вв. С. 171.

⁸² Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977. С. 258.

⁸³ Слово о трех образах молитвы. Добротолюбие. Т. 5. Сергиев Посад, 1992. С. 468.

⁸⁴ Св. Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад, 1993. С. 232.

движения ума и души. «Сведение ума в сердце» известный с древности в аскетике путь преодоления разрозненности, разобщенности тела, души, духа, их энергийных ипостасей.

Начинается этот путь с *внимания* (способности концентрации и интроспекции, внутреннего самонаблюдения и самоконтроля) – важнейшей категории и основного орудия умного делания, «корня всей внутренней духовной жизни» (Феофан Затворник). Прежде всего, происходит поворот, обращение сознания «отвне внутрь»; затем начинается самое «сведение». Оно рисуется как путь ума в сердце, на котором ум встречает определенные препятствия и, преодолевая их, изменяется, испытывает внутреннюю трансформацию.

Первое из препятствий – воображение, фантазия. Ясно, что это – способность сознания, наиболее содействующая его рассеянности, «растеканию помыслов» и «скитанию по вселенной». Поэтому в уме, сходящем в сердце, ей нет места. Хотя воображение может быть занято и духовными предметами, устроенный тип энергийного образа не допускает его. «Образы держат внимание вовне, как бы они священны ни были, а вниманию надо быть внутри, в сердце»⁸⁵. Другими словами, сведение ума в сердце дает возможность осуществлять *хранение сердца*. Причем хранение сердца и хранение ума оказываются неразрывно связаны и взаимно равносильны.

По мнению св. Феофана Затворника, центром собрания всех сил человека – духовных, душевых, телесных – является сердце: «Собрание ума в сердце есть внимание, собрание воли – бодрость, собрание чувства – трезвение. Внимание, бодрость, трезвение – три внутренних делания, коими совершается самособрание и действует внутрь-пребывание»⁸⁶

⁸⁵ Преп. Феофан Затворник. Умное делание. С. 125.

⁸⁶ Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М., 1996. С. 233.

Непрестанная молитва. Сочетание ума с сердцем, как всякая энергийная структура, не может существовать в статичном, пассивном пребывании, она существует лишь в непрестанной деятельности, которая, однако, совсем не обязана иметь характер внешней активности. Как подчеркивал В. Лосский, «на высших ступенях духовной жизни... нет больше противоположения активного и пассивного»⁸⁷. Эта непрестанная деятельность единого умо-сердца есть не что иное, как непрестанная молитва, называемая также умной. «Когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву»⁸⁸.

Свт. Игнатий Брянчанинов подчеркивал особую роль молитвы на пути к спасению. Он отмечал этот способ общения с Богом как единственно возможный путь падшего человека в обретении прощения и милости Божьей. Как и на любом пути, на молитвенном пути к Богу важны выбор правильного направления и шаги, удостоверяющие само движение. Качество истинной молитвы, согласно святителю, заключается в том, «когда ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму». Путь умной молитвы является путем царственным, избранным, потому что только на нем обретается совершенство. Свт. Игнатий многократно подчеркивает то, что в жизни человека нет ничего более достойного, чем практика Иисусовой молитвы. Низведению ума в сердце, по его мнению, обязательно должно предшествовать стремление совершать молитву со вниманием, благоговением и покаянием. И прежде, чем эти три качества постоянно не будут присутствовать в молитве, начинать следующий этап святитель Игнатий не советует.

Также свт. Игнатий Брянчанинов выделяет два этапа в упражнении Иисусовой молитвой: первый связан с усилиями самого

⁸⁷ Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Т. 8. М. 1972. С. 106.

⁸⁸ Св. Никифор Уединенник. О трезвении и хранении сердца. Добротолюбие. Т. 5. С. 250.

молящегося, во втором – к нему присоединяется действие Божьей благодати, которая дает возможность «молиться непарительно, или, что то же, без развлечения, с сердечным плачем и теплотой; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом»⁸⁹.

Сложный путь аскетического подвига выбирают зачастую монашествующие. Но и для обычного человека возможно духовное совершенствование и борьба со страстями. Для этого известный русский подвижник св. Иоанн Кронштадтский предлагает следующий аскетический путь: отказ от видимых внешних удовольствий и ориентация на ценности духовные.

Воспитание души, возрастание в духе требуют от человека особых усилий, специфических занятий. «Бегай такого образа жизни, – наставляет о. Иоанн, – чтобы жить только животными побуждениями и желаниями, чтобы спать да есть, да одеваться, прогуливаться, потом опять пить, есть и гулять. Такой образ жизни убивает наконец совершенно духовную жизнь человека, делая его земным и земляным существом; между тем как христианин и на земле должен быть небесен... Надо больше читать слово Божие, молиться дома и в храме, и на всяком месте, больше, разумеется, внутренно, чем наружно; размышлять о Боге, о творении, о назначении и предопределении человека, о Промысле, об искуплении, о неизреченной любви Божией к роду человеческому, о жизни и подвигах святых Божих человеков, разными добродетелями угодивших Богу и проч., также поститься, испытывать свою совесть, каяться искренно и глубоко во грехах своих и проч.»⁹⁰. Другими словами православная аскетика предлагает противопоставить страстям добродетели.

⁸⁹ Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2 - х т. Минск, 2001. Т. I. 193

⁹⁰ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 1. Мн., 1991. С. 332 – 333.

Мы видим, что православное духовное делание имеет два магистральных направления (образа жизни): монашество и жизнь в миру, тесно связанная с семьей и браком. Эти направления имеют много общего, они органично сливаются в Церкви, создавая иерархию этического, онтологического и гносеологического порядков.

Монашество есть ничем не рассеиваемое устремление человека к идеалу совершенства, стремление восстановить утраченное богоподобие. Брак можно определить как метафизическое единение двоих в одном существе. Монашество по отношению к жизни в миру представляет собой более высокую ступень, предъявляющую человеку более высокие требования и открывающую большие возможности. Внутри самого монашеского образа жизни существуют разные стадии приближения к идеалу, уподобления Христу. По мысли многих подвижников, духовный путь в целом (и иноческий в частности) есть путь постепенного и непрерывного восхождения по лестнице духовного самосовершенствования. Монашество и мирская жизнь христианина объединяются любовью, они движутся ею и к ней.

Вместе с тем, следует указать и на их различия. Жизнь в миру естественна человеку, монашество – сверхестественно. В силу исключительности данного образа жизни, оно требует большего сосредоточения, единения, большего внимания к внутренней жизни, большего воздержания, большей рассудительности, более искусного руководства. Мирянин живет не столь напряженной жизнью, тем не менее, принципы организации этой жизни одни, разница в напряжении сил и в приближении к совершенству.

Поскольку природа человека двойственна, духовная практика предполагает не только заботу о душе, но и о теле. Существует ряд «телесных подвигов», цель которых – восстановление иерархии человеческих сил, восстановление целостности человека. Телесные

подвиги (пост, бдение, поклоны, труды и т.д.) лишь средства преображения всего человека. Они рассматриваются как самые первые (низшие), но необходимые ступени на пути человека к совершенству.

Все эти особенности православной практики духовного делания (трезвение и бодрость, смиление и рассудительность, духовное руководство и преемственность опыта, покаяние и телесные подвиги) сохраняют свою актуальность на всем пути человека к совершенству. Сначала они могут восприниматься как суровые ограничения, сковывающие человеческую свободу и светлые порывы его души. Через некоторое время, человек на собственном опыте убеждается в том, что именно эти средства позволяют ему обрести подлинную свободу, гармонизировать свой внутренний мир, отношения с другими людьми. То, что сначала совершается с усилием, в результате самопринуждения, впоследствии приобретает характер внутренней потребности, доставляет радость и утешение, становится ценным. Такое изменение происходит в силу того, что человек постигает действенность этих средств в достижении желанной цели. Именно в отказе от *своего* человек обретает *себя*, в обуздании *естества* получает сверхестественное.

Понятие аскезы означает подвижничество Христа ради, жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Конечная цель христианской аскезы – святость, соединение человека с Господом, обожение человека, уподобление человека Богу. Это путь бесконечного духовного совершенствования.

4.3. Феномен святости в русской религиозной философии

В православной антропологии святость понимается как высший предел духовного совершенства. Св. Григорий Нисский утверждал:

«Человек не иначе делается сыном Божиим, как только когда делается святым». Иоанн Златоуст также писал: «Для того Благость Духа и описала для нас жизнь и деятельность всех святых <...>, чтобы узнали мы, как они, будучи одного с нами естества, совершили всякую добродетель, чтобы и мы не ленились подвизаться в ней»⁹¹.

Таким образом, в православии святость понимается как одно из основных свойств Божьих, сообщаемых Богом избранному Им человеку. Святость заключается не в безгрешности, а в стойком и последовательном отвращении к греху.

Тема святости является ключевым моментом православной антропологии, так как говорит об особом антропологическом статусе, особом способе изживания конечной человеческой жизни. Святость является особым феноменом человеческого существования, формой его проявления, при которой имеет место неделимая целостность объекта и субъекта, их гармоничное взаимодействие на основе свободной воли человека.

Епископ Варнава (Беляев) (1887 – 1963) в своем знаменитом труде «Основы искусства святости» задает самый главный вопрос: в чем смысл этой жизни? Это не просто вопрос жизни, это вопрос спасения. Автор говорит о том, что цель христианской жизни, состоит в том, чтобы прийти в такое состояние, при котором можно бы нам было получить Духа Святого, а не в том, чтобы творить добродетели, жить благочестиво и утешаться этим. «Святость – вот в чем состоит настоящий прогресс и цель жизни человеческой. И она заповедана всем»⁹². Автором ясно высказана мысль о том, что достигнуть истины и прийти к спасению можно только путем приобщения к святости, путем восхождения к ней. А главным условием такого восхождения является

⁹¹ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в 12 тт. Т. 4. СПб., 1896 (репринт М., 1994). С. 39.

⁹² Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Н.-Новгород: Изд-во Братства во им. св. кн. Александра Невского, 2002. С. 266.

свободная человеческая воля, открывающая путь, ведущий к святости как к состоянию наивысшей полноты бытия христианина.

Как правило, категория святости трактуется в сфере этического. В основе православного типа святости лежит абсолютное смиление, жертвенность. Именно так преодолевается пропасть между идеалом и действительностью, между Богом и человеком. Русский мыслитель Е. Трубецкой описывает эту пропасть как преодоление в человеке неодухотворенного начала⁹³. Человек в отличие от животного обладает зачатками другого плана бытия. Отсутствие духовной жизни возвращает человека к образу звериному. Стремление воплотить иную действительность (постичь святость) православие понимает как преодоление звероприроды, неодухотворенного начала в человеке.

Философ П. А. Флоренский в своих трудах дает развернутую характеристику понятия «святость» и внутренней сути святых.

Он выделяет главную черту святости – ее обособленность от тварного мира. Но вместе с этим, он говорит не об абсолютной оторванности, а о надмирности, духовном присутствии святого в этом мире. По мнению П. А. Флоренского, святость это, во-первых, чуждость по отношению к миру греха, отрицание его. Во-вторых, конкретное положительное содержание, так как природа святости Божественна, она онтологически (т. е. бытийно) утверждена в Боге. В то же время, святость, подчеркивает он, – не моральное совершенство, хотя она и соединена с ним неразрывно, но «*соприсносущность неотмирным энергиям*». Наконец, святость есть не только отрицание, отсутствие всякого зла и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение «*мировой реальности через освящение этой последней*». Эта третья сторона святости говорит о том, что она является

⁹³ Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв.: антология / Общ. ред. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс. Культура, 1993. С. 195.

силой, преображающей не только человека, но и мир в целом так, что «будет Бог все во всем» (1 Кор.15:28).

Поэтому философ отмечает, что святость есть не только отсутствие всякого зла, но утверждение иной, высшей реальности, растворенной в божественном мире. Это сила, преображающая не только отдельного человека, но и весь мир в целом, чтобы все творение стало иным, явило собой Бога. В этом процессе активная роль отводится самому человеку, его свободной воле, данной ему Богом от рождения. Именно здесь и раскрывается значение святых, призванных еще в земном бытии стать началом будущего всеобщего освящения.

В православной антропологии указываются такие черты, присущие святым людям: смиление, всепрощение, безмерная любовь ко всем людям, прозорливость, чудеса, сияние и т.д.

Русский религиозный философ Н.А. Бердяев отмечает, что «святость есть удел немногих». Свою точку зрения он объясняет тем, что категория святости лежит в области творчества, гармонизации и красоты. Божественная сущность человека лежит в творческом порыве и прорыве к иному миру, к Красоте, заключенной в Боге. Красота – есть последняя цель человечества в достижении святости. Святой познает истинную Красоту, путем постоянного взглядывания в мир трансцендентный. Любое стремление к красоте, есть прорыв в иное, надземное существование. Понимая категорию «святость» как творческое совершенствование бытия на путях к красоте, Н. А. Бердяев, дополняет понятие святости понятием гениальности и отмечает, что «гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостойный пути святости»⁹⁴. Святость и гениальность, по Бердяеву, имеют общее религиозное начало: «святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, превращении себя

⁹⁴ Бердяев Н. А. Истина и откровения. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. С. 173.

в совершенную, просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать»⁹⁵. Путь творчества красоты, как показатель гениальности, признается им единственным верным в достижении святости. Святое отождествлялось мыслителем с категорией прекрасного. Прекрасное же понималось им, прежде всего, как духовное.

Об этом говорили и св. Отцы, к какой высоте богоподобия призван и способен человек, и что есть это богоподобие. Оно – та духовная красота («добра зело» (Быт. 1;31), которая является отражением невыразимого Бога⁹⁶. Эта красота, данная и заданная человеку в творении, раскрывается лишь при правильной жизни, называемой аскетикой. О ней, например, П. А. Флоренский писал так: «Аскетику <...> святые отцы называли «искусством из искусств», «художеством из художеств»... Созерцательное ведение, даваемое аскетику, есть filokalia – «любовь к красоте», «любо-красие». Сборники аскетических творений, издавна называющиеся «Филокалиями». Но это вовсе не «Добротолюбие» в нашем, современном, смысле слова. «Доброта» тут берется в древнем, общем значении, означающем, скорее, красоту, нежели моральное совершенство, и filokalia значит «красотолюбие». Да и в самом деле, аскетика создает не «доброго» человека, а «прекрасного», и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их «доброта», которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак недоступная»⁹⁷.

Теме христианской святости и подвижническим подвигам великих святых посвящены труды известного русского богослова, философа, экономиста и общественного деятеля С. Булгакова.

⁹⁵ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) М.: КНИГА, 1991. С. 120.

⁹⁶ Симеон Новый Богослов, преп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 272.

⁹⁷ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 98-99.

Философ считает, что святость не может быть достигнута вне Церкви, вне дома Божьего, который не просто хранит ее саму, но и является святым по своей природе. По мнению С. Булгакова, помочь спастись другим, когда ты сам уже спасен и оправдан перед Богом, есть свойство святой души, желающей разделить спасение с другими душами. Еще в апостольские времена христиан называли святыми, т.е. приобщенными к единой Церкви, составляющими ее живой организм. Каждый, кто вне Церкви, или, того хуже, чужд ей, отпадает от святости, как бы отрицает ее, лишает себя переживаний религиозного опыта восхождения к совершенству.

С. Л. Франк в работе «Свет во тьме» раскрывает существо христианской любви к ближнему и святости человека в его тварной природе. По его мнению, путь к святости неизбежно пролегает через изменение качества взаимоотношений с другими людьми. Неслучайно же святые отцы говорили, что любить Бога невозможно без обретения любви к Его чадам, без истинно христианского отношения к близким и дальним. С. Франк говорит, что не просто доброта и человечность составляют суть святости, не просто сочувствие ближнему, но активное участие в его нуждах.

Русский историк, мыслитель, публицист Г. П. Федотов, впервые детально разработавший типологию русской святости, в своих трудах раскрывает этот феномен как особый дар, которым были наделены великие русские подвижники. Источником этого является опыт древнерусских святых, послуживших примером христианского подвига для всех последующих поколений, и ставший основой для формирования особого типа русской религиозности. По мнению автора, идеал духовной жизни на Руси сформировался в допетровскую эпоху, а после нее духовность русского народа заметно пошла на убыль,

учитывая известные общественно-политические и прочие потрясения в период правления Петра.

Выдающийся русский религиозный мыслитель И. А. Ильин в своих трудах проводит мысль о неразрывной связи понятия святости с русской душой: нет святости без России и нет России без святости. Одним из важных признаков святости, по мнению И. А. Ильина, является чувство любви, на котором строится весь христианский опыт в православии. Путь спасения России И. А. Ильин видел не только в обновлении экономики, политической и социальной систем, а в новом духовном обновлении, обновленном мировоззрении, истоки которого восходят к «Слову о законе и благодати» митрополита Иллариона. Таким образом, именно древнерусская святость, по мнению мыслителя, может являться тем образцом, в соответствии с которым возможно возрождение России в духовно-нравственном смысле.

Особый вид святости – святость облеченного властью человека, рассматривал Г. В. Вернадский в своем труде «Два подвига св. Александра Невского»⁹⁸. Главным понятием здесь является понятие христианского подвига, убежденность в том, что, будучи носителем высшей государственной власти, человеку намного сложнее оставаться на позициях истинно христианских, не поддаваться соблазнам, которых нет у простых смертных. Тем самым многократно усложняется задача исполнения Божиих заповедей в ситуациях, когда очень трудно не покривить душой, есть возможность уйти от ответственности и суда общественности. В этих условиях важно не забыть про существование суда Божьего, не перестать быть человеком, которого вопросы ответа за содеянное касаются в той же степени, что и всех остальных людей. Это также является содержанием христианского подвига, преддверием того главного действия, за которое князь может быть прославлен; как некое

⁹⁸ Вернадский Г. В. Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. Прага, 1925. Кн. IV. С. 318 – 337.

условие, соблюдение которого делает возможным осуществление самого христианского подвига.

Таким образом, все русские философы и религиозные мыслители при кажущихся отличиях в оценке опыта святости сходились в одном: путь святого – это путь самоотречения, преодоления тяготения земного, выход на принципиально новый уровень духовного развития. Только на этом высочайшем уровне возможно рождение, точнее, перерождение человека смертного в человека святого.



Вопросы и задания

1. Что такое сoteriology? Назовите основные понятия сoteriology.
2. В чем заключается смысл спасения человека в православной антропологии?
3. Что такое исихазм? Каким образом исихастский Праксис связан с учением о спасении?
4. Какими понятиями и идеями обогатило исихастское учение русскую религиозную философию?
5. Назовите этапы генезиса греха в исихастском учении. На каком этапе грех прикрепляется к человеку? Почему?
6. В чем заключается преодоление страстей в аскетическом учении о страстях?
7. Что такое «лествица аскезы»? Раскройте смысл основных ее понятий.
8. Что такое святость? Как понимали феномен святости русские философы?



Литература

1. Аскетика. Т. 1. М.: Сибирская звонница, 2008. 1134 с.
2. Бенедиктов Н. А. Русские святыни. Очерки русской аксиологии: монография. Нижний Новгород, 1998.
3. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) М.: КНИГА, 1991.
4. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Н.-Новгород: Изд-во Братства во им. св. кн. Александра Невского, 2002.
5. Добротолюбие. В 5-ти тт. М.: Изд-е Сретенского монастыря, 2004.
6. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Общество любителей православной литературы, 2007.
7. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому вероучению. М.: Паломник, 1996.
8. Зорин К. В. Гены и семь смертных грехов. М.: Русский Хронограф, 2009.
9. Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2 - х т. Минск, 2001.
- 10.Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2004.
- 11.Начала христианской психологии. Учеб. пособие для вузов. М.: Наука, 1995. 236 с.
- 12.Несмелов В. И. Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. С.293.
- 13.Св. Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад, 1993.
- 14.Свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. М., 1998.

Заключение

На протяжении всей истории человечества антропология выступает важной и неотъемлемой частью религиозного, философского и научного знания. В современном комплексе философских, религиоведческих и богословских дисциплин можно выделить три вида антропологии – философскую, религиозную и христианскую (православную) антропологию. У каждой антропологической дисциплины свое проблемное поле.

Анализ православной антропологии в ее специфиности, позволяет говорить о наличии в ней трех взаимосвязанных и взаимообусловленных пластов: христологии, философско-богословских идей о человеке, практики духовного делания (аскетики). Наличие этой практики позволяет говорить о необходимости введения православной антропологии в сферу философского осмысления и реального осуществления образа совершенного человека.

Проблема человека никогда не теряла важности для религиозного и философского познания. Евангелие есть откровение о человеке, о его природе, судьбе, пути спасения, поэтому тема о человеке является центральной в христианском вероучении. Развивая учение о человеке как о целостном существе, русская религиозная философия к. XIX – нач. XX вв. обращается к восточно-христианской традиции, которая рассматривала человека как триединое существо, утратившее свою изначальную целостность вследствие грехопадения, повлекшего за собой повреждение человеческой природы.

Для русской религиозной философии важным в антропологической проблематике становится принцип христоцентризма, понимаемый как постижение всего человеческого через личность Христа и сводящийся к двум аспектам: образу и

подобию Божьему в человеке и богооплощению, раскрывающему его смысл. Христоцентрический принцип, исходя из единства божественной и человеческой природы в личности Христа, определяет возможность обожения человека через личность Христа. Принцип христоцентризма, являясь основанием, краеугольным камнем христианской антропологии, раскрывается через принципы душевно-телесной целостности, свободы и синергии. Его идеальные истоки обнаруживаются в святоотеческой традиции.

Поэтому в конце XIX – нач. XX вв. русская философия вновь обращается к святоотеческому наследию, а принцип душевно-телесной целостности рассматривается как рецепция русских мыслителей святоотеческой антропологии, стремящейся преодолеть антропологический дуализм путем преображения всего эмпирического, в том числе и тела. Осмысление человека русской философией начала XX в., столь близко православию (хотя и не во всех именах), что многие темы становятся общими: личность, человек и социум, гноэзис и другие стали единым полем для философии и богословия.

Проблема сущности человеческой природы, понимание его духовной и душевной жизни занимала умы многих русских философов. Большую роль в развитие антропологической мысли внесли такие русские философы, как Г. С. Сковорода, П. Д. Юрьевич, С. Л. Франк, В. Н. Лосский, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, С. Н. Булгаков и др.

Для работ этих философов характерно серьезное и вдумчивое отношение к человеку. Наблюдается четкое осознание сложности и загадочности человека. Как и восточно-христианские богословы, русские философы определяли сущность человека через единство тела, души и духа. В то же время, как христианской антропологией, так и русскими философами, человек рассматривался как двойственное существо, сочетающее в себе природное и духовное начала.

Н. А. Бердяев полагал, что православие рассматривает человека исключительно сквозь призму идеи первородного греха. Поэтому, для того, чтобы понять сущность и назначение человека, необходимо обратиться к учению православных мыслителей о грехопадении. В русской религиозной философии проблема двойственности человеческой природы, ее греховности и пути спасения является самой важной и значимой.

Обсуждение этой проблемы проходило, как правило, в рамках теодицеи. Наиболее ярко учение о грехе было представлено в работах П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, Н. О. Лосского и др.

Вслед за учениями христианских богословов, русскими философами выделялось два вида зла: онтологическое (имеющее глубокие духовные корни) и физическое (идущее со стороны внешнего, вещественного мира). Корень зла, по их мнению, заключен в метафизических онтологических основаниях, понять которые невозможно, не обратившись к религиозным, христианским источникам. Они отклоняли любое эволюционистское понимание зла, сообразно с которым зло представляется необходимым моментом в развертывании блага. В антропологическом плане, по мнению религиозных философов, зло возникает из человеческой свободы, вырождающейся в безудержное своеволие. Назначение человека – в освобождении от зла, преображении своей природы, восстановлении утраченной возможности единения с Богом. Все эти аспекты рассматриваются в учении о спасении – сотериологии, которая составляет важнейшую часть православной антропологии.

В православии понятие «спасение» тесно связано с понятием «святость». Можно даже сказать, что спасение и есть путь к святости, то есть путь восстановления поврежденной грехом человеческой природы,

путь единения с Богом. Грех (как отклонение, заблуждение, падение) мешает человеку исполнить истинную цель его жизни. Процесс преодоления греха и исключения его из личной жизни кладет начало спасению. Высшее благо человека заключается в святости, и это благо достигается не рядом отдельных заслуг, а приготовлением к его восприятию, поэтому в понятии о спасении на первое место выходит его нравственная сторона и внутреннее, а не внешнее определение.

Святость является особым феноменом человеческого существования, формой его проявления, при которой имеет место неделимая целостность объекта и субъекта, их гармоничное взаимодействие на основе свободной воли человека. Феномен святости, или путь спасения, не обошли своим вниманием и русские религиозные философы: Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, В. Н. Лосский и др.

Русские философы и религиозные мыслители при кажущихся отличиях в оценке опыта святости сходились в одном: путь святого – это путь самоотречения, преодоления тяготения земного, выход на принципиально новый уровень духовного развития. Только на этом высочайшем уровне возможно рождение, точнее, перерождение человека смертного в человека святого.

Таким образом, проанализировав основные аспекты православной антропологии, можно прийти к выводу о том, что вопрос о глубинных духовных основах человека, поднимаемый богословами, становится объектом исследования русских религиозных мыслителей к. XIX – нач. XX вв. В основу религиозно-антропологических взглядов этих философов были положены принципы *внутриличной целостности человека*, обозначавший иерархическое единство духа, души и тела; *христоцентризма* как ориентацию человека на абсолютный нравственный идеал и *исихастского праксиса*, давшего понимание

синергийной сущности человека и пути нравственного совершенствования через процесс умного делания.

Религиозно-философское видение сущности человека не утратило своей актуальности и значимости в настоящее время, поэтому обращение к традициям отечественной религиозно-философской мысли может способствовать выработке правильных путей развития воспитательно-образовательного процесса в современной России.

Краткий словарь терминов

Ад — представление о месте и состоянии посмертных мучений человека, не приготовившего себя к духовному существованию; воздаяние за совершенное зло.

Алчность — страсть человека к приобретению материальных благ, обладание которыми знаменует для него успех и смысл жизни. Присуща жадности, скупости, корыстолюбию и прочим порокам, связанным с болезненным пристрастием к имуществу (богатству).

Ангел — святой бесплотный дух, возвещающий и исполняющий волю Божью.

Антропология — наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях: к природе, обществу, другим людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия.

Апокатáстасис — (греч.— восстановление) — богословское понятие, использующееся в значении «восстановления» и в значении «восстановления всего», когда с ним отождествляется учение о всеобщем спасении.

Аскет — подвижник веры, живущий в посте и молитве.

Аскетизм — (греч. — упражнение, подготовка к борьбе) — путь духовного приготовления к спасению души через усердную молитву, отказ от суетных развлечений, строгое самоограничение в еде, подчинение своей воли воле духовного наставника.

Библия — собрание книг, написанных по вдохновению и откровению Святого Духа через избранных Богом людей (пророков и апостолов). Библия делится на Ветхий Завет и Новый Завет. К первому

принадлежат книги, написанные пророками в дохристианское время; ко второму – написанные апостолами после пришествия Христа.

Благо – положительная ценность предмета или явления, достижение которой человеком связано с полным отказом от дурных действий в отношении других людей. Является высшей целью христианина, его исконным назначением.

Благодать – особая Божественная сила, посылаемая человеку для преодоления греховности и спасения души.

Благоразумие – принцип действия, ориентирующий человека на достижение максимального собственного блага и принятие правильных для него осуществления решений. Выражается в отказе от аморальных действий в отношении другого человека, в житейской мудрости, способности предвидеть последствия своих действий. Добродетель рассуждения, возводящая человека на определенную ступень духовного восхождения, и открывающая доступ к переживанию блага. Благоразумие является обязанностью христианина по отношению к своей душе.

Благочестие – принцип религиозного отношения человека к Богу и к ценностям жизни. Определяет путь, ведущий на высоту духовного совершенства и достоинства. Выражает требования, касающиеся его нравственной сущности, смысла жизни, характера богопочитания и взаимоотношений с людьми. Основан на благоговении, богопочтании, нравственной чистоте и любви. Составляет священнейшую обязанность христианина и каждого человека.

Богоподобие – способность человека уподобляться Богу, приобщаться к Его святости. Достигается упражнением в добродетели и борьбе со страстями.

Борьба с помыслами – молитвенное усилие христианского подвижника по противостоянию греховным мыслям, образом, мечтаниям.

Воздержание – моральное качество, характеризующее способность человека осуществлять контроль над своими желаниями, уклоняться от всего порочного, унижающего его достоинство, является показателем его нравственной сформированности, развитости волевой сферы.

Грех – осознаваемое или неосознаваемое отступление делом, словом или помышлением от заповедей Божьих.

Добродетель – положительное нравственное качество человека, характеризующее его готовность и способность сознательно и твердо следовать добру. Находит выражение к действенному противостоянию пороку. Неразрывно связана с верностью в следовании Христу, с осуществлением в личной и общественной жизни дел правды, долга и нравственной доблести.

Душа – нематериальное, животворящее, самостоятельное и познающее начало, сущность в человеке. Вместе с телом составляет природу человека, определяет его способности, устремления и способ бытия. Наделена высшими способностями и чувствами, уровень и степень развития которых выявляют качество личности человека, призванного к единению с Богом.

Евангелие – общее название для первых четырех книг Нового Завета, написанных апостолами в I в. и повествующих о рождении Спасителя, его жизни на земле, учении, смерти и воскресении.

Заповеди Божьи – нравственные и духовные законы, определяющие внешнюю и внутреннюю жизнь христианина, данные Богом и обязательные к исполнению. Основные из них – десять

заповедей, данные Богом пророку Моисею на горе Синай, и заповеди, изложенные Христом в Нагорной проповеди (заповеди блаженства).

Исихазм – (греч. спокойствие, тишина, уединение) – мистическое подвижническое течение в монашестве, в котором применяется безмолвная молитва ради созерцания Божественного света; древняя традиция духовной практики. Исихазм – духовный подвиг, связанный с отшельничеством, аскетизмом и безмолвием.

Когнитивный – (англ. cognitive — познавательный, лат. cognitio — знание, познание) – современный подход в антропологических и психологических исследованиях, в рамках которого предполагается, что основную роль в поведении человека играют знания.

Кротость – положительное нравственное качество личности, характеризуется мирным состоянием души, при котором исключается всякая резкость, дерзость, грубость по отношению к ближнему.

Молитва – обращение человека к Богу, в котором он восхваляет и славит его величие, благодарит за явленные милости, исповедуется и каётся перед ним в своих грехах, высказывает личные нужды и прошения.

Обожжение – (греч. – theosis – святость) – учение Православной Церкви о соединении человека с Богом, цель человеческой жизни. Обожжение неразрывно связано с человеческим спасением.

Порок – негативное (подлежащее нравственному осуждению) качество характера человека; изъян души человека, ориентированного на обладание внешними благами, самоутверждение, чувственные удовольствия. Выявляется в устойчивой склонности ко всему постыдному и злому, оскверняющему человека, делая его нечистым перед Богом.

Пост – один из видов христианских подвигов. Включает в себя не только воздержание от употребления нерастительной пищи, но и

усиленные молитвы, воздержание от удовольствий, размышления о своих грехах, дела милосердия и благотворительности.

Прелесть – греховное духовное состояние, связанное с ошибочно-высокой оценкой верующим своих духовных переживаний. Проявляется в том, что человек начинает представлять о том, что он уже свят и не нуждается в покаянии.

Сотериология – (греч. σωτηρία «спасение» + греч. λόγος – учение, слово) – богословское учение об искуплении и спасении человека.

Страсть – греховный навык, культивируемый человеком, противоестественное движение человеческой души, заключающееся в ее увлечении чем-либо вместо Бога.

Страх Божий – принцип религиозного отношения к Богу. Находит выражение в горячем желании ничем не оскорбить любовь Божию, трепетном благоговейном внимании ко всему, что идет от Бога, ко всему священному. Является даром Божиим, началом премудрости (высшей мудрости), основанием всех добродетелей.

Трезвение – христианская добродетель, заключающаяся во внимательном отношении к духовной жизни, то есть в хранении себя от греха при непрестанном обращении к Богу.

Умное делание – внутренний (душевный) подвиг христианина, заключающийся в непрестанной молитве «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного».

Хранение ума и сердца – соблюдение ума и сердца от следования греховным мыслям, приходящим в человеческий ум и греховным чувственным ощущениям, находящимся в сердце.

Христоцентризм – принесенное христианством понимание Иисуса Христа как Основания для правильного познания Бога, человека и мира; учение об Иисусе Христе как «мере всех вещей».

Этика – практическая философия; наука о морали (нравственности). Учит разбираться в природе морального закона и понимать моральные аспекты человеческого поведения; позволяет лучше познать самих себя.

Этика православная – христианское учение о морали или нравственное богословие. Основано на основах Божественного Откровения. Раскрывает духовно-нравственные ориентиры человеческого поведения и способ жизни во Христе.

Библиографический список

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977.
2. Антропология: учеб. для вузов / А. П. Ожигова, В. М. Харитонов, Е.
3. Година. Владос, 2004. 272 с.
3. Антропология: учеб. курс / под ред. Л. Д. Столяренко. М.: ИКЦ «МарТ», 2008. 304 с.
4. Антропология: хрестоматия / Л. Б. Рыбалов, Т. Е. Россолимо, И. А. Москвина-Тарханова. МПСИ, 2007. 445 с.
5. Аскетика. Т. 1. М.: Сибирская звонница, 2008. 1134 с.
6. Барулин В.С. Социально-философская антропология. М.: Онега, 1994. 253 с.
7. Бенедиктов Н. А. Русские святыни. Очерки русской аксиологии: монография. Нижний Новгород, 1998.
8. Бенедиктов Н. А. Русские святыни. Очерки русской аксиологии: монография. Нижний Новгород, 1998.
9. Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 155 с.
10. Бердяев Н. А. Истина и откровения. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
11. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. В. В. Сапова. М.: Канон+, 1999. 464 с.
12. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 445 с.
13. Бердяев Н. А. Сочинения: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. 542 с.
14. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) М.: Книга, 1991. 448 с.
15. Булгаков С. Н. Свет невечерний : созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

16. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Н.-Новгород: Изд-во Братства во им. св. кн. Александра Невского, 2002. 592 с.
17. Вернадский Г. В. Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. Прага, 1925. Кн. IV. С. 318 – 337.
18. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
19. Горелов А. А. Расщепленный человек и целостная личность. М.: Б. и., 1990. 254 с.
20. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. 176 с.
21. Григорий Палама. Триады в защиту священномъествующих. М., 1995. 383 с.
22. Гуревич П.С. Философская антропология: учеб. пособие. М.: «Омега-Л», 2010. 607 с.
23. Гусев В. Д. Влияние исихастских традиций на философскую антропологию П. А.Флоренского и А. Ф. Лосева. Автореферат докторской диссертации...к.ф.н., М., 2001. 36 с.
24. Добротолюбие. В 5-ти тт. М.: Изд-е Сретенского монастыря, 2004.
25. духовность. Автореферат докторской диссертации...к.ф.н., Р-н-Дону, 2000. 30 с.
26. Ермаков С. А. Путь жизни человека: святоотеческая традиция и современность. Н.-Новгород, 2002. 334 с.
27. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб: Изд-во СПБУ, 1998. 270 с.
28. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому вероучению. М.: Паломник, 1996. 696 с.
29. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2-х т. Ростов н/Д: Феникс, 1999. 544 с.

30. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. 560 с.
31. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. 560 с.
32. Зеньковский В. В. Христианская философия / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 1072 с.
33. Зорин К. В. Гены и семь смертных грехов. М.: Русский Хронограф, 2009. 290 с.
34. Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2 - х т. Минск: ООО «Лучи Софии», 2001.
35. Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты: в 2 т. Минск, 2001.
36. Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2004. 304 с.
37. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. М.: Лодья, 1997. 458 с.
38. Исаева С. А. Византийская традиция понимания человека в русской религиозной философии. Автореферат диссертации...к.ф.н., М., 2006. 34 с.
- Чернова И. Б. Религиозный аспект византизма и русская национальная
39. Конева Л. А. Антропологические идеи в русской религиозной философии: пособие по спецкурсу. Самара: Самарский университет, 1995. 123 с.
40. Круткин В. Л. Онтология человеческой телесности (Философские очерки). Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 1993. 172с.
41. Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-Пресс, 2003. 216 с.
42. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.

43. Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. 200 с.
44. Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. Дух, душа, тело. М.: ПСТБИ, 1999. 232 с.
45. Лукьянова И. Е. Антропология. М.: Инфра-М, 2007. 240 с.
46. Мейendorf И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Киев: Храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.
47. Мещеряков Б. Г., Мещерякова И. А. Введение в человекознание. М.: РГГУ, 1994. 319 с.
48. Начала христианской психологии: учеб. пособие. М.: Наука, 1995. 236 с.
49. Несмелов В. И. Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб.: ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6», 2000. 440 с.
50. Перевезенцев С. В. Русская религиозно-философская мысль X-XVII вв. Основные идеи и тенденции развития. М., 1999.
51. Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2-х тт. М.: Издательство П. П. Сойкин, 1992.
52. Положенкова Е. Ю. Философия и христианское богословие: проблемы взаимосвязи. Р-н-Дону, 2003. 106 с.
53. Русская религиозная антропология: антология: в 2-х т. / Под ред. Н. К. Гаврюшина. М.: Московская духовная академия, Московский философский фонд, 1997. Т. 2. 368 с.
54. Сабиров В. Ш. Сотериологическое предназначение и смысл русской религиозной философии. Автореферат диссертации...д.ф.н., Пермь, 1996 48 с.
55. Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 1. Мн., 1991.
56. Св. Иоанн Лествичник. Лествица. М.: Лествица, 2002. 672 с.

57. Свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2010. 696 с.
58. Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М.: Логос, 1993. 244 с.
59. Симеон Новый Богослов, преп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917.
60. Сорочик Л. И. Антропологизм русской религиозной этики XIX века: учеб. пособие. Чита: ЗабГГПУ, 2010. 135 с.
61. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа, 1992. 191 с.
62. Тегако Л. Антропология. М.: Новое знание, 2008. 400 с.
63. Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв.: антология / Общ. ред. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс. Культура, 1993.
64. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.:АСТ, 2007. 633 с.
65. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., 1990. 490 с.
66. Флоровский Г. В. Византийские отцы V-VIII вв. Paris: Gregg Int. Publ. LTd, 1972.
67. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 600 с.
68. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 990 с.
69. Хасanova Г. Б. Антропология: учеб. пособие. М.: КноРус, 2009. 232 с.
70. Хомутов А. Е. Антропология. Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. 400 с.
71. Хоружий С. С. Диptyх безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освящении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. 137 с.

72. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
73. Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.

К Главе 1: Введение в православную антропологию

В. Н. Лосский. Христианская антропология

«Св. Максим Исповедник с несравненной силой и полнотой обрисовал миссию, возложенную на человека. Последовательным «разделениям», из которых состояло творение, соответствуют в его описании «соединения», или синтезы, совершаемые человеком благодаря «синергии» свободы и благодати.

Основное разделение, в котором коренится вся реальность тварного бытия, это противопоставление Бога совокупности тварного мира, разделение на тварное и нетварное. Затем тварная природа разделяется на небесную и земную, на умозрительное и чувственное. В мире чувственном небо отделяется от земли. На ее поверхности выделен рай. Наконец, обитающий в раю человек разделяется на два пола: мужской и женский.

Адам должен был превзойти эти разделения сознательным деланием, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достичнуть обожения. Прежде всего, он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели внешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу, от всего его отрешающей и в то же время всеобъемлющей, соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю. В-третьих, его дух и само его тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: землю с небесной ее твердью. На следующем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умозрительный с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимности любви – по благодати – всё, чем Бог обладает по природе; так, в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса.

В результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Но Божественный план не изменился. Миссия Адама выполняется Небесным Адамом – Христом; при этом Он не заступает

место человека – беспредельная любовь Божия не может заменить собою согласия человеческой свободы, – но возвращает ему возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к тому осуществляющему через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который является сущностью всей христианской антропологии. Итак, чтобы после грехопадения человек мог становиться Богом, надо было Богу стать человеком. Надо было Второму Адаму, преодолев все разделения ветхой твари, стать Начальником твари новой. Действительно, Своим рождением от Девы Христос превосходит разделение полов и открывает для искупления «эроса» два пути, которые соединились только в одной человеческой личности – Марии, Деве и Матери: это путь христианского брака и путь монашества. На кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с раем: ибо после того, как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить ее соприкосновением со Своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится светозарным, нет больше места проклятого. После воскресения сама плоть Христа, преодолев пространственные ограничения, соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, вознеся человеческое естество превыше чинов ангельских, Он вводит его как первый плод космического обожения в Самоё Троицу.

Итак, ту полноту природы, которая была дана Адаму, мы можем вновь обрести только во Христе – Втором Адаме. Но чтобы лучше понять эту природу, мы должны поставить две трудных и притом связанных между собой проблемы — проблему пола и проблему смерти».

Лосский В. Н. Догматическое богословие.
М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 157 – 158.

Н. А. Бердяев

«...проблема человека есть основная проблема философии. Еще греки поняли, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Разгадка бытия для человека скрыта в человеке.

Человек есть великая загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира. Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия.

Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя перерастать. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоятся на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье. Загадочность и противоречивость человека определяются не только тем, что он есть существо, упавшее с высоты, существо земное, сохранившее в себе воспоминание о небе и отблеск небесного света, но еще глубже тем, что он изначально есть дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне. Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной среды, и вместе с тем он гуманизирует эту среду, вносит в нее принципиально новое начало.

Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его. Поэтому проблема человека во всей глубине ставилась лишь в религиозном сознании. Во всех теологиях есть антропологическая часть. Философской антропологии в настоящем смысле слова не существует. Но всегда существовала религиозная антропология. Антропология христианская учит о том, что человек есть существо, сотворенное Богом и носящее в себе образ и подобие Божье, что человек есть существо свободное и в своей свободе отпавшее от Бога и что, как существо падшее и греховное, он получает от Бога благодать, возрождающую и спасающую.

...Антропология православная мало разработана, но для нее в центре стоит учение об образе и подобии Божием в человеке, т. е. человек сотворен духовным существом. В грехопадении богоподобная и духовная жизнь человека не уничтожена, а лишь повреждена, образ Божий в человеке замутнен. Эта точка зрения наиболее противоположна натурализму. Христианская антропология учит не только о ветхом Адаме, но и о Новом Адаме, Христе-Богочеловеке, и потому это антропология богочеловеческая. Идея богочеловека стоит в центре христианской антропологии. Человек есть существо, сотворенное Богом, человек есть существо, отпавшее от Бога, и

человек есть существо, получающее благодать от Бога. Таков круг христианской антропологии».

Бердяев Н.А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). Париж: YMCA-PRESS, 1931. С. 50 – 52.

Вопросы к текстам:

1. В чем заключаются основания христианской антропологии, по мнению В. Н. Лосского и Н. А. Бердяева?
2. В чем, по мнению философов, проявляется загадка человека и как ее пытаются разрешить христианская антропология?

К Главе 2: Православное учение о человеке

В. Н. Лосский

«Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями; вместо того, чтобы «де-индивидуализироваться», «космизироваться» и, таким образом, раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе...

Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его можно было бы назвать «антропосферой». И эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом – Богом; ибо человеческая личность не может, не подвергнувшись распаду, претендовать на обладание своей природой, то есть именно своим качеством микрокосма в мире, но она обретает свою полноту, когда отдает эту свою природу, когда принимает в себя вселенную и приносит ее в дар Богу.

Итак, мы ответственны за мир. Мы – то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит – богохульствует он или молится. Только через нас космос как продолжение нашего

тела может воспринять благодать. Ведь не только душа, но и тело человека создано по образу Божию. «Вместе были они сотворены по образу Божию», – пишет св. Григорий Палама.

Поэтому образ не может быть объективирован, так сказать, «натурализирован», превращен в атрибут какой-либо одной только части человеческого существа. Быть по образу Божию, утверждают в конечном своем анализе отцы, значит быть существом личным, то есть существом свободным, ответственным. Можно было бы спросить, почему же Бог создал человека свободным и ответственным? Именно потому, что Он хотел призвать его к высочайшему дару – обожжению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа, Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. Соединение без любви было бы механическим, а любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа. Существует, конечно, и безличная любовь, слепое тяготение желания, рабство природной силе. Но не такова любовь человека или ангела к Богу, – иначе мы были бы животными, привязывающимися к Богу каким-то темным влечением, наподобие сексуального. Чтобы быть тем, чем должен быть любящий Бога, нужно допустить возможность обратного: надо допустить возможность бунта. Только сопротивление свободы придает смысл согласию. Любовь, которой хочет Бог, это не физическое намагничивание, но живая взаимная напряженность противоположностей. Эта свобода – от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца».

Лосский В. Н. Догматическое богословие.
М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 155 – 156.

Н. А. Бердяев

«...Человек – точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царственную

свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божиим и каплей в море природной необходимости.

Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы. Почти с равной силой аргументации защищают философы первородную свободу человека и совершенный детерминизм, вводящий человека в роковую цепь природной необходимости. Человек – одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы. Странное существо – двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным. Все глубокие люди это чувствовали. Паскаль, у которого было гениальное чувство антиномичности религиозной жизни, понимал, что все христианство связано с этой двойственностью человеческой природы.

Почти непостижимо, как дробная часть природы, во всем зависящая от ее неотвратимого круговорота, осмелилась восстать против природы и предъявить свои права на иное происхождение и иное назначение. Высшее самосознание человека необъяснимо из природного мира и остается тайной для этого мира. Природный мир не в силах был бы перерести себя в высшем самосознании человека – в природных силах «мира сего» не заложено никакой возможности такого самосознания. Из низшего высшее не могло родиться.

Человек предъявляет оправдательные документы своего аристократического происхождения. Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога. Человек может познавать себя как необходимую часть природы и может быть подавлен этим познанием.

Но познание себя частью природного мира есть вторичный фактор человеческого сознания – первично дан себе человек и переживает себя человек как факт внеприродный, внемирный. Человек глубже и первичнее своего психологического и биологического. Человек, всечеловек, носитель абсолютной человечности, пришедший в сознание после обморока своего в природном мире, после падения своего в природную необходимость, сознает свою бесконечную природу, которая не может быть удовлетворена и насыщена временными осуществлениями. И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность.

Двойственность человеческой природы так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты и с не меньшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики. Факт бытия человека и факт его самосознания есть могучее и единственное опровержение той кажущейся истины, что природный мир – единственный и окончательный. Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем. Ученые рационалисты принуждены с недоумением остановиться перед фактом самосознания Христа, перед необъяснимостью этого божественного самосознания. Так же должны остановиться ученые рационалисты и перед фактом самосознания человека, ибо самосознание это трансцендентно природному миру и не объяснимо из него.

Только откровение о Христе дает ключ к раскрытию тайны человеческого самосознания. Высшее самосознание человека есть абсолютный предел для всякого научного познания. Наука с полным правом познает человека лишь как часть природного мира и упирается в двойственность человеческого самосознания как свой предел. Но и философия высшего самосознания человека возможна лишь тогда, если она сознательно «ориентирована» на факте религиозного откровения о человеке.

Это религиозное откровение антропологическая философия берет как свою свободную интуицию, а не как авторитет догмата. Антропологическая философия имеет дело не с фактом человека как объекта научного познания (биологического, психологического или социологического), а с фактом человека как субъекта высшего самосознания, с фактом внеприродным и внемирным.

Поэтому философия эта опознает природу человека как образа и подобия абсолютного бытия, как микрокосма, как верховного центра бытия и проливает свет на таинственную двойственность природы человека. Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком поконится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека».

*Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека).
М., 1916. С. 54 – 55.*

М. М. Тареев

«...В человеке различается жизнь душевная и жизнь духовная, плоть и дух, человек внешний и человек внутренний.

Жизнь душевная — это лично-человеческая жизнь, обнимающая душевно-телесные потребности и стремление к счастью и совершенствованию и преимущественно выражаясь в том особом направлении душевно-телесной жизни, которое называется личною жизнью. Характер личной жизни определяется сознанием: это моя природа, мое достоинство, мое счастье, мое совершенство. Личная жизнь тесно связана с внешнею ограниченностью: моим может быть только внешнее, видимое, ограниченное. Поэтому душевно-личная жизнь в слове Божием называется внешним человеком, видимою жизнью.

Впрочем, в исторической действительности лично-человеческая жизнь не дана в своей природной непосредственности, но известна в определенном направлении — не только как природное стремление к счастью и совершенствованию, но как самолюбивое стремление к личному счастью и абсолютному совершенству, как стремление к самодовольству и самоправедности. Так жил весь мир до Христа, так живет все человечество вне христианства. Посему душевная жизнь в священном Писании называется мирскою. Личность, или самосознание, имеет великое религиозное значение: силою свободного самоопределения человек может отречься от себя и чрез то сделать свою жизнь орудием божественной деятельности; но вместе с тем она заключает в себе момент усвоения. Поэтому, хотя все от Бога, однако душевно-личная жизнь, не освященная самоотречением, есть собственно человеческая в противоположность жизни божественной, — есть жизнь в отчуждении от жизни Божией (Ефес. IV, 18). В этом своем значении душевно-телесная жизнь называется в слове Божием плотью. Таким образом, душевная, иначе мирская, плотская, жизнь характеризуется в общих чертах похотливостью на зло и самоправедностью. Все, что в мире, — по словам апостола, — *похоть плоти, похоть очей и гордость житейская* (1 Иоан. II, 16).

... Кроме жизни душевной, плотской, есть в нас жизнь духовная. Она прежде всего и вообще есть царствование Божие внутри нас, — она состоит в том, что воля Божия исполняется людьми, как на небе ангелами. Более существенно она определяется, с отрицательной стороны как отречение человека от самого себя, от своей личности, от себялюбивого стремления к личному счастью и абсолютному

совершенству, как невозлюбление им души своей даже до смерти (Апок. XII, 11), а с положительной, — как откровение в человеке жизни божественной.

Жизнь человеческая есть божественный дар, который обращается в ничто, если человек хочет воспользоваться ею для себя, но приобретает великое значение, если он возвращает ее Богу. Та же самая человеческая жизнь становится иною жизнью; из жизни по плоти нарождается жизнь по духу, из человека, ходящего своими путями, нарождается Божий человек (I Тим. III, 17).

Однако духовная жизнь не покрывается смертью лично-человеческою и не из нее возникает всецело; душевно-личная смерть есть только свободное условие нарождения духовной жизни, а ее действительный источник в Боге, — она есть царствие Божие, или небесное, она есть жизнь божественная.

Тареев М.М. Смысл жизни. Антология.
М.: Прогресс, Культура, 1994. С 186 – 187.

Вопросы к текстам:

1. Что, по определению В. Н. Лосского, значит быть личностью («существом личным»)?
2. Почему, по мнению В. Н. Лосского, Бог создал человека свободным?
3. В чем особенность человеческой природы, по мнению Н. А. Бердяева?
4. В чем, по Бердяеву, заключается двойственность человека?
5. Чем, по мнению М. М. Тареева, отличаются между собой «жизнь душевная» и «жизнь духовная»?

К Главе 3: Природа греха в православной антропологии

В. Н. Лосский. Первородный грех

«...Для Святых отцов зло есть не-достаток, порок, несовершенство; не какая-то природа, а то, чего природе недостает, чтобы быть совершенной. В аспекте сущностном отцы считают, что зла не существует, что оно есть только лишение бытия. Этот ответ был достаточным для опровержения манихеев, но он бессилен перед

реальностью зла, всеми нами ощутимой, перед злом, присущим и действующим в мире. И если последнее прошение Молитвы Господней в аспекте философском можно истолковать как «избави нас от зла», то воплем конкретной нашей тревоги, конечно, остается «избави нас от злого», – от «лукавого».

Проблема зла, как удивительно точно отметил о. Буайе, сводится в подлинно христианской перспективе к проблеме «лукавого». А «лукавый» – это не отсутствие бытия, не сущностная недостаточность; он также и не есть как лукавый – сущность; ведь его природа, сотворенная Богом, добра. «Лукавый» – это личность, это «некто».

Зло, конечно, не имеет места среди сущностей, но оно не только «недостаточность», в нем есть активность. Зло не есть природа, но состояние природы, и в этом высказывании отцов заключается большая глубина. Таким образом, оно есть как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует. Точнее, зло есть определенное состояние воли этой природы, это воля ложная по отношению к Богу. Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится к перспективе не сущностной, а личностной. «Мир во зле лежит», говорит Иоанн Богослов, зло – это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога.

Итак, начало зла коренится в свободе твари. Вот почему оно непростительно: зло рождается только от свободы существа, которое его творит. «Зло — не есть; или, вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают», — пишет Диадох Фотикийский, а Григорий Нисский подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу: он существует в несуществующем.

... человек дал место злу в своей воле и ввел его в мир. Правда, человек, по природе расположенный к познанию Бога и любви к Нему, выбрал зло потому, что оно было ему подсказано: в этом – вся роль змия. Зло в человеке, а через человека и в земном космосе, представляется, таким образом, связанным с заражением, в котором нет, однако, ничего автоматического: оно могло распространиться только с свободного согласия человеческой воли. Человек согласился на это господство над собой».

Лосский В. Н. Догматическое богословие.
М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 160 – 161.

Е. Н. Трубецкой

«Христианская теодицея покоится на предположении человеческой свободы; но эта свобода парализуется тем, что каждый отдельный человек является лишь частью общечеловеческого целого, зараженного грехом. И не только общечеловеческого: весь мир, где все рассчитано на взаимное истребление и пожирание живых существ, лежит во зле. Зло тут проявляется уже не как анархическое начало хаоса, а как *принцип мировой организации*: оно облекается в форму *безусловности и всеобщности*, навязывается твари, как некоторая непреложная необходимость. Словом, оно образует как бы некоторую пародию на всеединство.

В этом и заключается тот источник религиозных сомнений, о котором здесь идет речь. Если свобода твари скована, бессильна, то где же тот «друг», через которого может осуществиться в мире Божий замысел вселенского дружества? Если грех принял *форму всеобщности*, то не исключается ли этим самая возможность того свободного подвига самоотречения и любви, без коего люди не могут быть ни друзьями, ни тем более — сынами Божиими?

Нетрудно убедиться, что здесь мы имеем дело с религиозным сомнением чрезвычайно глубоким и важным. Все доводы в защиту христианской теодицеи как будто разбиваются об этот один уничтожающий довод против нее. Зло *царствует* в мире: стало быть, оно и есть подлинное всеединство, от которого нет спасения; это всеединство навязывается нам силою достоверного и несомненного факта, о котором свидетельствует весь наш опыт; по сравнению с ним христианское учение о любви, устроющей мир, кажется фантазией; не отходит ли и самый идеал царствия Божия в область опровергнутых жизнью утопий? Это и есть самое глубокое, сатанинское искушение: ибо, заявляя себя, как *царствующее, всеединое, всемогущее и вездеприсутствующее*, зло тем самым утверждает себя, как божественное.

Неудивительно, что в христианском учении борьбе с этим искушением отводится первое место. — Ответом на него является не какая-либо отдельная сторона или часть этого учения, а центральная его идея: это — *образ Христа — второго Адама*, освобождающего человечество от уз первородного греха и побеждающего смерть. Именно в этом образе *эмпирия* подлинного царствия Божия непосредственно противополагается сатанинской на него пародии — *эмпирии всеобщего царства греха и смерти*.

Центр тяжести всего христианского учения о первородном грехе и о спасении благодатью заключается именно в этом противоположении двоякого вселенского единства – природного единства всех людей во Адаме и благодатного единства всех людей во Христе – новом, духовном родоначальнике.

Религиозное учение христианства о грехопадении и о предшествующем ему состоянии мироздания занимает позицию, совершенно недоступную естественно-научным возражениям: поэтому ему приходится считаться не с ними, а с гораздо более серьезными возражениями, идущими изнутри, исходящими из глубины самой религиозной совести.

В вышеприведенном учении апостола Павла грех изображается как космическая катастрофа, изменившая весь строй вселенной, как начало всеобщего распада и разлада. – Это и служит предметом глубочайших из религиозных сомнений, какие выдвигаются против христианского учения о первоначальном грехе. Всего чаще религиозная совесть смущается именно теми космическими последствиями, какие христианство приписывает греху Адама. Последствия эти – всеобщее осуждение и смерть за преступление одного – кажутся ей несовместимыми с мыслью о правде Божией.

Главным источником этих сомнений служат, с одной стороны, глубокие запросы человеческого сердца, а с другой стороны, недостаточно глубокое проникновение ума в религиозные тайны, — внешнее, рассудочное их понимание. Пока мы представляем себе смерть как чисто внешнее возмездие за грех, возложенное судом Божиим на Адама, а *кстати* и на его потомков, оно представляется нам *вдвойне* несправедливым: во-первых, потому, что тяжесть наказания кажется нам несоразмерною с виною неповиновения, а во-вторых, потому, что нам трудно понять правду суда, карающего потомков за грех прародителя. В действительности христианское откровение понимает отношение между грехом и наказанием совершенно иначе.

Что Бог есть жизнь, – источник смысла и существования всякой иной жизни, – в этом внутреннее откровение религиозного сознания человечества совершенно совпадает с объективным откровением христианского вероучения. В этом, как мы видели, заключается необходимое метафизическое предположение всякой жизни. Это предположение выражается и в словах апостола Павла о Боге: «Им же живем и движемся и есмы» (Деян. XVII, 28), и в свидетельстве Евангелия о Слове: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. I, 4).

Если Бог есть жизнь, то что такое грех, как не *отпадение от жизни?* Такое понимание греха представляется единственно религиозным; если мы продумаем его до конца, то *внутренняя, существенная связь* между грехом и смертью становится очевидной; а потому всякие сомнения в соразмерности наказания с виною отпадают сами собою: смерть не есть *внешнее наказание за грех*, которое может быть заменено каким-либо другим наказанием, более мягким, или вовсе отменено, ибо смерть лежит в самой природе греха, составляет *раскрытие его внутренней сущности*. Если грех есть отпадение от жизни, то непонятным представляется не то, что согрешивший умирает, а то, как он может жить. С точки зрения углубленного религиозного сознания *возможность греховной жизни* представляется гораздо более непонятною, чем *смерть грешника*. Как может жить тот, кто отпал от жизни? Факт греховной жизни представляет собою один из тех парадоксов нашего земного существования, которые прежде всего требуют религиозного объяснения. Только при правильном разрешении этого парадокса возможен сколько-нибудь удовлетворительный ответ на вопрос о совместимости правды Божией с дурной всеобщностью царствующего на земле греха и смерти».

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни.
Берлин: Слово, 1922. С. 186 – 191.

И. А. Ильин. О добре и зле

«Проблему сопротивления злу невозможно поставить правильно, не определив сначала «местонахождение» и сущность зла.

Так, прежде всего «зло» <...> есть зло не внешнее, а *внутреннее*. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения или уничтожения, они не составляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и урагана города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса. Как бы ни страдал от них человек, какие бы печальные последствия они не влекли за собою – материальная природа как таковая, даже в самых с виду нецелесообразных проявлениях своих, не становится от этого ни доброю, ни злую. Самое применение идеи зла к этим явлениям осталось в наследство от той эпохи, когда все-одушевляющее человеческое воображение усматривало живого душевно-духовного деятеля за каждым явлением

природы и приписывало всякий вред какому-нибудь зложелательному вредителю. Правда, стихийные естественные бедствия могут развязать зло в человеческих душах, ибо слабые люди с трудом выносят опасность гибели, быстро деморализуются и предаются самым постыдным влечениям; однако люди, сильные духом, отвечают на внешние бедствия обратным процессом – духовным очищением и укреплением в добре, о чем достаточно свидетельствуют хотя бы дошедшие до нас исторические описания великой европейской чумы. Понятно, что внешне-материальный процесс, пробуждающий в одних душах божественные силы и развязывающий в других диавола, не является сам по себе ни добром, ни злом.

Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человеческий душевно-духовный мир – это истинное местонахождение добра и зла. Никакое внешнее состояние человеческого тела само по себе, никакой внешний «поступок» человека сам по себе, т. е. взятый и обсуждаемый отдельно, отрешенно от скрытого за ним или породившего его душевно-духовного состояния, – не может быть ни добрым, ни злым.

Так, телесное страдание может повести одного человека к беспредметной злобе и животному огрубению, а другого – к очищающей любви и духовной прозорливости; и понятно, что, став для первого возбудителем зла, а для второго – побудителем добра, оно само по себе не было и не стало ни злом, ни добром. Именно на этой двулиности телесных лишений и страданий настаивали мудрые стоики, научая людей обезвреживать их яд и извлекать из них духовное целение.

Точно так же все телодвижения человека, слагающие внешнюю видимость его деяния, могут проистекать и из добрых, и из злых побуждений и сами по себе не бывают ни добрыми, ни злыми. Самое свирепое выражение лица может не таить за собою злых чувств; самая «обидная неучтивость» может проистекать из рассеянности, вызванной глубоким горем или научной сосредоточенностью; самое резкое телодвижение может оказаться непроизвольным рефлексом; самые «оскорбительные» слова могут оказаться произнесенными на сцене или в бреду, самый тяжелый удар мог быть нечаянным или предназначенным для спасения; самый ужасный разрез на теле может быть произведен по мотивам хирургическим или религиозно-очистительным.

В жизни человека нет и не может быть ни «добра», ни «зла», которые имели бы чисто-телесную природу. Самое применение этих

идей к телу, телесному состоянию или телесному проявлению, вне их отношения к внутреннему миру – нелепо и бессмысленно. Это, конечно, не значит, что внешнее, телесное выражение совсем безразлично перед лицом добра и зла или что человек может делать вовне все, что ему угодно. Нет, но это значит, что внешнее подлежит нравственно-духовному рассмотрению лишь постольку, поскольку оно проявило или проявляет внутреннее, душевно-духовное состояние человека: его намерение, его решение, его чувствование, его помысел и т. д.

Дело обстоит так, что «внутреннее», даже совсем не проявленное вовне или по крайней мере никем извне не воспринятое, уже есть добро, или зло, или их трагическое смешение; «внешнее» же может быть только *проявлением, обнаружением* этого *внутреннего* добра, или зла, или их трагического смешения, – но само не может быть ни добром, ни злом. Перед лицом добра и зла всякий поступок человека таков, каков он *внутренне и изнутри*, а не таков, каким он кому-нибудь показался внешне или извне. Только наивные люди могут думать, что улыбка всегда добра, что поклон всегда учитив, что уступчивость всегда доброжелательна, что толчок всегда оскорбителен, что удар всегда выражает вражду, а причинение страданий – ненависть.

При нравственном и религиозном подходе «внешнее» оценивается исключительно как знак «внутреннего», т. е. устанавливается ценность не «внешнего», а «внутреннего, явленного во внешнем», и далее, внутреннего, породившего возможность такого внешнего проявления. Именно поэтому два с виду совершенно одинаковые внешние поступка могут оказаться имеющими совершенно различную, может быть, прямо противоположную нравственную и религиозную ценность: два пожертвования, две подписи под одним документом, два поступления в полк, две смерти в бою... Казалось бы, что христианское сознание не должно было бы нуждаться в таких, почти аксиоматических, разъяснениях...

Но если, таким образом, настоящеест местонахождение добра и зла есть именно во внутреннем, душевно-духовном мире человека, то это означает, что борьба со злом и преодоление зла может произойти и должно достигаться именно во внутренних усилиях и преображение будет именно внутренним достижением. Какой бы «праведности» или, вернее, моральной верности ни достиг человек в своих внешних проявлениях и делах, все его достижение, несмотря на его общественную полезность, не будет иметь измерения добра без внутреннего, качественного перерождения души.

Внешний обряд доброты не делает человека добрым: он остается нравственно мертвым фарисеем, поваленным (*от вала, вала – краска*) гробом. До тех пор пока самая глубина его личной страсти не вострепещет последними корнями своими от луча Божией очевидности и не ответит на этот луч целостным приятием в любви, радости и смертном решении – никакая внешняя корректность, выдержанность и полезность не дадут ему победы над злом. Ибо систематически-непроявляемое зло не перестает жить в душе и, может быть, втайне владеет ею, и обычно бывает даже так, что оно незаметно просачивается во все внешне-правильные поступки морального человека и отравляет их ядом недоброжелательства, зависти, злости, мести и интриги. Конечно, внешние воздействия, идущие от природы и от людей, – начиная от благоухания цветка и величия гор и кончая смертью друга и примером праведника, – могут пронзить мертвую душу лучом божественного откровения, но самое преображение и заключительная преображенность всегда были и будут внутренним, душевно-духовным процессом и состоянием. Вызвать в себе эту потрясающую, таинственную встречу личной страстной глубины с Божиим лучом и закрепить ее силою духовного убеждения и духовного характера – это значит бороться со злом в самом существе его и одолеть».

*И. А. Ильин. О сопротивлении злу силою.
М.: Дарь, 2014. 480 с. Гл. 3*

Вопросы к текстам:

1. Что понимает под злом В. Н. Лосский?
2. Почему, по мнению Е. Н. Трубецкого, борьбе со злом в христианском учении о человеке отводится первое место?
3. В чем, по мнению Е. Н. Трубецкого, заключается источник религиозных сомнений по отношению к происхождению зла?
4. Как определяет природу зла И. А. Ильин?
5. Где «местоположение» зла, по И. А. Ильину?
6. Можно ли преодолеть зло, по мнению данных философов?

К Главе 4. Учение о спасении. Сотериология

П. А. Флоренский. О святости

«Это слово у нас в житейском пользовании давно уж обтерло свои углы, которыми оно вдавливалось в плоть мира, давно уж выветрилось. Разве не отождествилось оно в сознании большинства с понятием нравственной высоты? Разве пользование им в ином смысле не стало в понимании нашей современности условным, ничего не прибавляющим к содержанию тех слов, к которым оно прибавляется в качестве украшающего эпитета? И, однако, исконное значение слова «святой» есть менее всего, или позже всего, нравственное совершенство, а напротив, – совершенство онтологическое, превосходство бытия, высота иерархического плана.

Когда мы говорим о святой купели, о святом мире, о Святых Дарах, о святом покаянии, о святом браке, о святом елее (так и называется елеосвящение: таинство святого елея) и т. д. и т. д. и, наконец, о священстве, каковое слово уже включает в себя корень свят, то мы прежде всего разумеем именно не-от-мирность всех этих таинств; они – в мире, но не от мира: они действуют на мир и миром могут усвояться, но их бытие не в мире, не мирское, не растворяющееся, не растекающееся в мире, с миром не отожествляющееся. И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, когда вслед за таинствами мы именуем святым многое другое, то имеем в виду именно особливость, отрезанность от мира, от повседневного, от житейского, от обычного – того, что называем святым. Когда мы говорим: святой храм, то, прежде всего, это означает, что данная постройка не есть обычный дом, что в ней не подобает жить; когда говорим мы: святая чаша, то разумеем под этим такую чашу, которая стоит вне всего ряда чаш и не может быть употребляема житейски; святая чаша – это значит, прежде всего, нечашка. Под святыми иконами разумеем мы не просто изображения и не простых людей, не для обыкновенного употребления, например не для украшения комнат; иконы – не-картины. Тут не могу удержаться, чтобы не вспомнить рассуждение какого-то из наших эстетов в объяснительном вступлении к каталогу выставки древних икон. «В прежние времена, – приблизительно так рассуждает он, – думали, что иконы предназначены для богослужения, и что им надо молиться; теперь же мы произвели расчистку, – и оказалось, что это просто живопись». Так вот, именно это не «оказывается», и каково бы ни было качество живописи, служащей эстетической материей иконы, эта

последняя есть именно святая икона, и никогда, хотя бы с нее соскобили не только олифу и краски, но даже и левкас, не окажется она «просто живописью». Святые одеяния, – продолжаем далее ряд примеров, – это не одежды для постоянного пользования, для пользования мирского: короче, это – не-платье. Святой престол – не стол для обеда или для работы... Посему, когда Бог в Ветхом Завете называется Святым, то это значит, что речь идет о Его надмирности, о Его трансцендентности миру... И в Новом Завете, когда множество раз апостол Павел называет в своих посланиях современных ему христиан святыми, то это означает в его устах, прежде всего, выделенность христиан из всего человечества ...

Несомненно, в понятии святости мыслится, вслед за отрицательною стороною ее, сторона положительная, – открывающаяся в святом реальность иного мира. Эту реальность наша современная мысль склонна приравнять к нравственной силе, разумея под святостью полноту нравственных совершенств. Таков кантовский обход культа с тыла, так сказать, ибо нравственность при этом мыслится как сила этого же, дольнего, мира и притом субъективная; если бы доверчиво прислушиваться к кантовским нашептываниям, то пришлось бы признать, что в таинстве нет никакого прорыва в бытие иное, что таинство только регулирует жизнь «феноменальную» – по терминологии Канта, оставаясь ей имманентным, и что, следовательно, сознание и при наличии святыни по-прежнему заключено в себя самого и не имеет опоры вне себя. Но... когда говорится о святых одеждах, о святой утвари, о святой воде, о святом елее, о святом храме и т. д., то явно, что здесь речь идет о совершенстве отнюдь не этическом, а онтологическом, и, значит, если в данных случаях положительная сторона святости – это онтологическое превосходство над миром, онтологическое пребывание вне здешнего, то, следовательно, и вообще узел связи этого понятия святости – не в этике, а в онтологии.

Этим сказано, что и те случаи употребления слов «святой», «святость», «святыня», которые, отдельно взятые, могли бы быть толкуемы на-двоем, в соотношении с вышеуказанными, уже не могут быть толкуемы двояко, но лишь одним должны быть толкуемы – онтологическим. Святые молитвы, святые слова, святые песнопения уже не могут быть теперь понимаемы как высокие по своему этическому содержанию, но – как имеющие иную реальность, в иной плоскости бытия пребывающие, нежели обычные слова и обычные песнопения. И если человека мы называем святым, то этим мы не на нравственность его указываем, – для такого указания есть и

соответственные слова, – а на его своеобразные силы и деятельности, качественно несравнимые со свойственными миру, на его вышемирность, на его пребывание в сферах, недоступных обычному разумению, на его восхищение до «третьего небеси», на музыку небесных сфер, сопровождающую его слова и его движения. Нравственность же такого человека, не входя сама в состав понятия святости, отчасти служит одним из благоприятных условий его вышемирности, отчасти же проявляется как следствие таковой...

Понятие святости имеет полюс нижний и полюс верхний и в нашем сознании непрестанно движется между этими полюсами, восходя вверх и нисходя обратно... Взятое в своем внутреннем движении, понятие святости может быть представлено как лестница примерно с такими ступенями: *небытие – мир – исключение – избрание – очищение – искупление – Свет – Бог*.

И лестница эта, проходимая снизу вверх, мыслится как путь отрицания мира... Но она может рассматриваться и как проходимая в направлении обратном. И тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности через освящение этой последней».

Флоренский П. А. *Освящение реальности*
// Богословские труды. № 17. М. 1977. С. 148 – 152.

С. Н. Булгаков

«**Спасение падшего человека.** Падший человек сохранил в себе образ Божий, как основу своего существа, и присущую ему софийность, делающую его центром мироздания, но утратил способность найти свою энтелехийную форму, осуществить в себе подобие Божие. В нем было бесповоротно нарушено равновесие именно в области богоуподобления, а поэтому и самая одаренность его становилась для него роковою и опасною (ведь и для сатаны объективное условие его падения, соблазна собственной силой заключалось в его исключительной одаренности). Поэтому своими силами, как бы они ни были велики, человек не может извлечь себя из пучины греха и оздоровить свою природу, но обречен все более увязать в болоте греха, утопая в объятиях жадного ничто. Близоруким заблуждением является мысль, что в человечестве просто в силу «эволюции», – времени и «прогресса», усиливается добро за счет зла, почему оно становится силою вещей, как бы автоматически, все

совершеннее. В действительности таким образом накапляется только зло, добро же осуществляется в мире лишь свободным подвигом.

Поэтому обожение человечества никоим образом не может быть достигнуто эволюционным путем.

Эта общая поврежденность жизни с очевидностью обнаруживается в смерти: *ничто* сделалось настолько актуальным в человеке, что получило силу разлагать его состав, стала обнажаться изнанка его бытия – небытие. Смерть явилась благодеянием Отца, который не восхотел дать бессмертия злу. Порча и растление, при отсутствии смерти, с течением времени овладели бы человеческой жизнью настолько, что никакая праведность не могла бы оградиться от его влияния: греховному человечеству, наделенному даром бессмертия, угрожало превращение в дьяволов или, по крайней мере, приближение к тому совершенству во зле, которое присуще лишь отцу лжи и его клевретам. Поэтому смерть, установляющая естественную прерывность во всех человеческих делах, а также налагающая неизбежную печать и на все человеческое творчество, спасает человека и от непрерывности в творчестве зла, а тем ослабляет, парализует его силу. Лишенный благодеяния смерти, греховный мир, населенный растленным человечеством, гораздо более удовлетворял бы стремлениям сатаны, который мог бы превратить его в болото самодовольной пошлости и ад неисходных терзаний.

Но мог ли Бог вовсе отказаться от Своего творения, в которое Он вложил Свой образ и Сам вдунал дыхание жизни? Очевидно, это было бы невозможно, и потому надо было спасти и этот мир, и это человечество. Но как же оно может быть спасено? Очевидно, что это спасенное человечество, с одной стороны, необходимо должно остаться самим собой, *тем же самым* человечеством, которое не может быть уничтожено Богом, раз оно уже создано. Но, с другой стороны, это человечество, как подвластное силе греха, спасено быть не может, следовательно, оно должно стать *иным*, перестав быть самим собой, должно сразу быть *тем же и не тем же*, другим для самого себя. Такое антиномическое задание, явно нарушающее логический «закон тождества», вытекает в силу логики спасения, не совпадающей с рассудочной логикой, определяется положением человека после грехопадения. Человечество не может спастись ни своими собственными силами, ни внешней механической силой, как починивается сломавшаяся вещь.

Спасением одинаково не могло бы почитаться ни полное уничтожение ветхого Адама (напр., во время всемирного потопа), ни создание нового человечества, никакой связи с этим старым не

имеющего. Должно быть спасено именно это человечество, ветхий Адам, притом само, ибо только это совместимо с его свободой, но и не само, ибо самоспасение превышает его силы. Поэтому спасителем человечества мог явиться только человек, и притом в онтологическом своем естестве резюмирующий в себе всю природу человека, иначе говоря, перво-Адам, самый корень человеческого древа. Но ветхий Адам пал непоправимо и в шеоле ожидал своей окончательной судьбы, а поэтому, если и он не мог явиться спасителем, то остается заключить, что им должен быть уже Не-человек. Таковым Человеком и Не-человеком явился Иисус Христос, новый Адам, вочеловечившийся Бог.

Христос стал человеком, чтобы сделаться новым Адамом. Ему надо было приобщиться ветхого Адама, пройти путь земной жизни и разделить ее тяготы и последнюю судьбу. Но для этой цели недостаточно было усвоения лишь отдельных сторон человечества, надо было принять его всецело, в наибольшей полноте и силе, со всеми страданиями, мукой богооставленности и смерти. И лишь тогда, приняв в себя всего Адама, сделавшись поистине человеком, приняв все искушения и сам, будучи искушен всем, мог Христос сделаться новым Адамом. Новое, второе с сотворение человека, после относительной неудачи первого, однако при непременном условии сохранения Адама и его рода, одновременно требовало и смерти, и воскресения, как живого синтеза старого и нового, за порогом которого открывается окончательное свершение.

Во Христе человечество принесло покаяние и жертву, возродилось и стало соответствовать воле Божией. Оно сделалось иным, и притом стало выше по существу (хотя и не по состоянию), чем было в раю, насколько новый Адам выше и больше первого. Потому и с этой стороны должна быть отвергнута оригеновская идея апокатастасиса, одного лишь восстановления прежнего, без создания нового.

Природа нашего спасения должна быть понимаема не в свете формально-юридической теории возмездия, но в связи с общим учением о сотворении человека, причем его спасение может явиться только новым творением, точнее, продолжением его творения. После богооплощения и сама человечность, человеческое естество, стала иною, ибо получила способность воскресения и новой жизни благодаря новому творческому акту Божества, влившему в нее новые силы».

*Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения.
Сергиев Посад, 1917. С. 341 – 345.*

М. М. Тареев. Цель жизни

«Человек создан для жизни на этой земле и потому он должен жить всею полнотою своего естества, созданного Богом. Нас не должны отвращать от жизни никакие злострадания, неразрывно связанные с теми или другими формами и требованиями естественной жизни. Всякое сокращение жизни, всякого рода самоубийство и убийство есть противление самому основному призванию человека. В частности, для нас обязательны те формы жизни, которые наглядно связывают нас с землею, дают чувствовать ее тяготу, – черный труд, добывание хлеба в поте лица своего. Свобода человека от забот о насущном хлебе приносит смерть его духовной жизни, делает его бесполезным для славы Божией. Мы соприкасаемся с небесною жизнью чрез посредство той низости, которую отягощены, подобно тому как солнечное тепло греет нас не сверху, а снизу – от земли: верхние слои атмосферы холоднее нижних.

Есть прекрасный древний миф о герое, который терял свою силу всякий раз, как противник приподнимал его над землею, и снова крепнул от прикосновения к ней. И наша сила в земле, мы проявляем божественную славу своею низостью, терпеливым несением своих немощей. Затем для нас необходимы те формы жизни, которые подлежат развитию: в развитии жизнь человеческого духа. Стремление к личному счастью и личному обладанию абсолютным совершенством уже потому дурно, что оно задерживает естественное развитие, сокращает жизнь. Напротив того, самоотречение и любовь служат основами жизни. «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. Любящий душу свою погубит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Иоан. XII, 24, 25, ср. Мф. XVI, 25, 26); «мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (Иоан. III, 14). <...>

Но слава Божия не только необходимо дана вместе с человеческою жизнью; она, сверх того, есть предмет его свободной деятельности. «Мы должны, – по слову апостола, – преображаться от славы в славу» (2 Кор. III, 18). Сообразно с этим идея славы может служить руководительным началом свободной деятельности человека и в более тесном смысле: она не только делает из жизни долг, но и определяет ее характер.

Слава Божия как идеал человеческой жизни предполагается первоначальным планом творения мира: она есть завершение победы

жизни над смертью. Ничтожество, чтобы быть побежденным жизнью, должно отречься само от себя; слава Божия для победы над смертью не только должна быть проявлена в мире, но и возвращена миром Богу, признана тварью как Божия слава. <...> Отец и путем естественного рождения, и путем воспитания сообщает сыну все свои блага, всю свою славу; но высшее утешение для него состоит не в одном только сообщении благ, а в том, что сын принимает эти блага как отеческий дар, чувствует сыновнюю благодарность, признает свою жизнь продолжением жизни отца. Тем и ограничена вообще любовь в своем действии, оттого она и подвергается страданиям, что она может удовлетвориться только ответною любовью. Так и Господь для победы над ничтожеством проявляет Свою жизнь-славу в ничтожестве, бросает Свои лучи в хаос и тьму; но для полной победы необходимо, чтобы тварь свободно возвратила эту славу Богу, чтобы она свою славу полагала в славе Божией и славу Божию считала своею собственною, чтобы она признала свое собственное ничтожество и отреклась от личного самодовольства, от личного обладания мнимым абсолютным естественным совершенством.

Этую задачу и обусловливается неизмеримо высокое положение человека в мировой жизни. В нем божественная жизнь, освещенная самосознанием, соприкасается с прахом, в нем достигают до сознания бытие и небытие в своей противоположности, в его лице Бог снисходил до плоти, а плотью облекается божественный дух. Поэтому в нем может и должна совершиться окончательная победа жизни над смертью: чрез него жизнь должна возвратиться к своему первоисточнику, мир — признать свою славу божественною.

Задача этого служения человека божественной славе относится к его личной свободе, к его самосознанию, внутреннему самоопределению; ею требуется от человека то, что всецело есть его собственное дело. Первый долг жизни, который налагается на человека его призванием, есть долг жизни...».

М. М. Тареев. Цель и смысл жизни.
М.: Прогресс, 1994. С. 171 – 172.

Вопросы к текстам:

1. Что предлагает понимать под святостью П. А. Флоренский?
2. В чем заключается путь к святости по мнению П. А. Флоренского?
3. Что понимает под спасением Н. А. Бердяев?

4. Почему Христа называют Новым Адамом? Для чего Христос, по мнению Н. А. Бердяева, сошел на землю?
5. В чем заключается цель человеческой жизни, по мнению М. М. Тареева?
6. Как М. М. Тареев понимает «славу Божию»? С помощью каких образов он объясняет ее смысл?