

Н. Д. МЕДВЕДЕВ,
кандидат богословия (Ленинград)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТЮД*

*«...Во всем человеке я вижу некий
божественный облик...»*

(Plotin. Ennéade, III, 2, 3).

§ 1. От апостола Павла к мистикам XII века

Чтобы понять богословский смысл учения Владимира Николаевича Лосского (1903—1958) о человеке, по нашему мнению, целесообразно предварить это исследование хотя бы кратким обзором всего сделанного до времени, когда жил и творил этот известный богослов.

Православное учение о человеке, как всё вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: Священного Писания, Священного Предания и, наконец, самостоятельных выводов богословствующего разума, куда входят, естественно, непосредственные мистические прозрения. Эти последние могут быть представлены и наименее ярко, поглощаясь двумя первыми источниками божественных истин.

Христианское благовестие принесло миру и распространило несколько руководящих идей о человеке и его назначении. Отчасти они были восприняты из ветхозаветной традиции, отчасти же заново даны в христианском Откровении. Особое значение в этом вопросе имеет апостол Павел, затронувший в своих посланиях ряд антропологических тем¹.

Учение о человеке этого великого Апостола язычников было предметом основательного исследования ученых. Кроме специальных монографий, старавшихся дать систему антропологии Апостола, существует множество работ, посвященных тем или другим сторонам учения о человеке: дух, плоть, свобода, грех, совесть, психология, этика, социология, аскетика и мистика. Но большинство ученых, занимавшихся богословием этого христианского писателя, не может не признать одного основного затруднения, вытекающего из этих тем. Это — исключительно неясная терминология посланий Апостола, неадекватность ветхозаветным выражениям и вполне понятная несогласованность с современной нам психологической терминологией. В этой связи ценную помощь может оказать книга Робинсона «Христианское учение о человеке»², в которой дается полезная сводка библейских антропологических терминов с указанием их многозначности.

Эпоха мужей апостольских привносит мало идей в чисто антропологическом аспекте. В произведениях этого времени преобладает пастырско-моральный оттенок. Это в большинстве — послания увещательного характера.

* Вторая глава из диссертации «Гносеология по богословию В. Н. Лосского», за которую автор удостоен Римским Понтификальным Григорианским университетом учёной степени доктора богословия.

¹ X. Leon-Dufour. *Homme*, "VTB", Paris, 1971, col. 539—549.

² H. W. Robinson. *The Christian doctrine of Man*. Edinburg, 1947.

Период апологетов представляет большой интерес в области антропологии, хотя их богословие и носит не конструктивный, а обличительный характер. Христианская богословская мысль зарождается на пересечении двух линий: еврейской традиции Ветхого Завета и философского наследия древнего мира. Поэтому характер богословия апологетов определяется, прежде всего, тем, откуда шли нападки³.

Иудейству надо было противопоставить твердую веру в Божественность Спасителя и в истинность Его вочеловечения. Надо было этим отразить и усиливающийся докетизм. Эллинской мудрости противопоставлялось убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека. Гностицизму христианская мысль давала отпор своим учением о единстве человеческого рода, о достоинстве самого человека, о ценности плоти. Таким образом, в произведениях периода апологетов определенно намечается основная линия всего восточного учения о Боге, мире и человеке.

После апологетов наиболее значительной фигурой, в смысле философской ориентации, может быть назван Филон Александрийский. Богословские системы Климента Александрийского, Оригена, святого Григория Богослова и святого Григория Нисского отразили на себе мысли александрийского философа. Его след очень сильно заметен и в изучаемом вопросе науки о человеке.

Сам по себе Филон Александрийский сочетал иудейскую философию с системами Платона и стоиков. Со своей стороны, он повлиял на Плотина, а через него, а иногда и непосредственно — на христианскую мысль⁴.

Как известно, богословская заслуга каппадокийцев в истории христианской мысли заключается в выработке и уточнении тринитарной терминологии. Один только святой Григорий Нисский написал специальный трактат о человеке «*De officio hominis*»⁵, который, однако, не может еще считаться системой антропологии. У каппадокийцев можно найти только отдельные мысли о человеке, содержащиеся в разных произведениях. Но помощь этих замечательных богословов для антропологии заключалась именно в уточнении терминологии. Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, «что есть бытие в ипостаси». Исходя из аристотелевской *substantia abstracta et concreta*, они увидели в «сущности» и «ипостаси» различие общего и частного, дали богословское определение лица, найдя благодаря этому метафизическое обоснование для ипостаси человека, или, что то же, осмыслили богословски персональную ценность человеческой личности.

Если никейско-каппадокийское богословие было всецело занято борьбой за единосущие, за определение понятий «сущности» и «ипостаси», то напряжение богословской мысли в эпоху Ефеса и Халкидона было поглощено, главным образом, христологической проблемой. В христологии главное внимание было сосредоточено на взаимоотношении Божественной и человеческой природ, следовательно, тема о человеке стоит в центре этих споров, хотя и заслоненная темой о Божо-человеке.

В том или другом освещении, то есть александрийском или антиохийском, трактовалась оценка человека.

Наряду с антропологией богословских трактатов и догматических споров в церковном сознании созрел и иной подход к проблеме человека. Это — антропология пустыни, монашеской кельи и мистических

³ J. Dupuis. *L'esprit de l'homme. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origene*. Desclée de Brouwer, 1967; A. Orbe. *Antropologia de San Ireneo*. Madrid, 1969; *Theologie de l'homme. Essais d'anthropologie orthodoxe*. "C" no. 84, XXV, 1973.

⁴ H. Schmidt. *Die Anthropologie des Philons von Alexandria*. Würzburg, 1933.

⁵ PG, t. 44, col. 123—256.

прозрений. Поколения аскетов и созерцателей выработали свое учение о человеке, основанное больше на внутреннем углублении, на изучении своего сокровенного мира души, чем на богословской диалектике, и предположениях античной философии. Это направление в антропологии миновать нельзя. Оно, не создавая противоречий в святоотеческой традиции, выполняет опыт церковного сознания и вносит иную окраску в учение о мире и человеке. Язык аскетов и мистиков, хотя и пропитан знанием пустыни и благоговейной тишиной иноческой кельи, все же говорит о человеке в необыкновенно радостных тонах. Аскеза Православия просветлена лучами Фавора, небесной радости и красоты. Здесь нет гнушения человеком, как «сосудом греха», но, наоборот, эта аскеза преисполнена любви к лучшему из созданий Божиих и веры в его вечное назначение. Любить грешника при непримиримой ненависти ко греху — одна из обычных мыслей святых подвижников.

§ 2. Учение о человеке в богословской концепции В. Н. Лосского

Прежде всего следует заметить, что у В. Н. Лосского нет специальных трудов, посвященных антропологии, однако эта тема не осталась обойденной в общем цикле его богословских рассуждений о догматическом и мистическом богословии. Из современных русских авторов, занимавшихся исследуемой нами проблематикой, можно указать на профессора Православного богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керн)⁶ и А. Позова⁷.

Хотя В. Н. Лосский использует в своей богословской интерпретации мысли святых отцов разных исторических эпох и богословских школ, чувствуются его большие симпатии к отцам-мистикам. Это, прежде всего, тот памятник богословской письменности, автор которого известен под псевдонимом святого Дионисия Ареопагита и который представляет немалый интерес в развитии церковного учения о человеке. «Ареопагитиками» открывается линия мистического направления в богословии, имеющая для нас особое значение, так как с ними начинается ряд непосредственных духовных предков паламизма как в богословии вообще, так и в антропологии в частности. Это уже богословие не умозаключений и толкования священного текста, а таинственных созерцаний. Источником вдохновения является не столько Священное Писание, сколько свой собственный мистический опыт. Поэтому оно придает этим богословским откровениям характер по преимуществу апофатический.

«Ареопагитики» не строят своей системы космологии и не занимаются, подобно Оригену или каппадокийцам, проблемой шестоднева. Мир для них — откровение Бога и, как таковое, самоочевидная истина, не нуждающаяся в доказательствах. Им важно не происхождение мира, а его место в иерархической полноте всего сущего⁸.

Творение мира есть одно из раскрытий Божества, один из Его *пробов*, то есть «выступлений». Бог, как Высшее Благо, есть источник жизни. Благо же, на языке этого памятника, не моральная категория, а понятие онтологическое, то есть сама жизнь. Как мы видели выше, этими понятиями весьма часто оперирует В. Н. Лосский и притом с большой любовью.

Так, говоря о двух повествованиях Священного Писания о сотворении мира, пытаюсь уяснить смысл объединения повествования,

⁶ Проф.-архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

⁷ А. Позов. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1. Сын Человеческий. Мадрид, 1965. Т. 2. Апокатастасис. Мадрид, 1966.

⁸ См. T. Špidlík. La sophiologie de S. Basil. Paris, 1967, p. 225.

В. Н. Лосский замечает: «Если первый рассказ ассимилирует человека с другими земными существами в одном общем благословении и подчеркивает антропокосмическое единство в плане природном, то второй точно определяет место человека. Действительно, здесь дана совершенно иная перспектива: человек предстает перед нами не только как верш творения, но и как самый его **принцип**» (выделено самим В. Н. Лосским. — *Н. М.*)⁹.

Творческий акт Божий при сотворении человека — «дуновение дыхания жизни» — понимается В. Н. Лосским как дарование «частицы Божества», а не как полная духовность человека, ибо в таком случае наш интеллект нес бы «некую Божественную эманацию». Но если бы наша душа была нетварной, мы были бы Самим Богом, лишь обремененным земным прахом, а всё творение было бы лишь иллюзорной игрой. Следуя святому Григорию Богослову, Лосский говорит: «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать — это дыхание Божие, «Божественная струя», животворящее присутствие Духа Святого. Если человек стал живым тогда, когда Бог вдохнул в него дыхание жизни, то это произошло потому, что благодать Духа Святого и есть истинное начало нашего существования»¹⁰. Остальные движения Божии в акте творения обосновываются конкретной символикой библейской космологии. Лосский воспринимает повествование не как метафору, а как реальную аналогию, которая еще сегодня находит свое применение в православной аскезе¹¹.

Итак, новосотворенный человек является ипостасью земного космоса, а земная природа — продолжением его телесности. Сотворение Евы напоминает В. Н. Лосскому, с одной стороны, «исхождение» (она иная, чем Адам, однако имеет с ним одну природу), с другой — единство природы и множественность лиц, говорящие о тайнах новозаветных. О новой чете Лосский замечает: «Так же как Дух не ниже Того, от Которого Он исходит, так и женщина не ниже мужчины, потому что любовь требует равенства, и только любовь и могла возжелать этого первозданного разделения, источника всего многообразия человеческого рода»¹².

Если проанализировать святоотеческую антропологию, со всей очевидностью обнаруживается один факт: почти все писатели и учителя Церкви коснулись в той или иной мере вопроса о богоподобии человека. Это и понятно, так как учение об образе и подобии Божиим есть чисто библейская особенность. Нехристианская антропология не знает ничего об этом и не включает в свою схему человека категории богоподобия. Но из того же анализа святоотеческих творений становится ясно, что этот вопрос освещается церковными писателями весьма разнообразно. Прежде всего, среди писателей и учителей церковных нет единообразия в понимании «образа» и «подобия»: одни видят в этом разницу, другие склонны считать эти выражения синонимами¹³. Кроме того, не всеми учителями Церкви вкладывается в эти термины одно и то же содержание и смысл. Ретроспективный обзор позволяет увидеть всю динамику изменений в этом вопросе. Так, например, в первые века христианства под «образом Божиим» понимали одну какую-то способность человека, со временем — совокупность духовных дарований или способностей, а еще ближе к нам — в это библейское выражение вкладывали всё больший и больший объем содержания¹⁴.

⁹ В. Лосский. Догматическое богословие. — Богословские труды, сб. 8, М., 1972, с. 154.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. См. также: Т. Spidlik. Théophan le Reclus. Roma, 1965, p. 5.

¹² В. Лосский. Догматическое богословие, с. 155.

¹³ J. Kirshmeier. Grecque (Eglise). "DS", VI, 818.

¹⁴ Л. П. Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви. Париж, (год не указан).

Касается вопроса богоподобия и В. Н. Лосский. Здесь — между прочим, и по другим богословским проблемам — наш богослов подходит с точки зрения христианской практики. Что конкретно даст христианину та или иная разрешенная проблема?

Напомним читателю, что в античной философии жило сознание о центральном положении человека, которое она выражала понятием «микрокосм»¹⁵. В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объяснялось тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл: ибо космос — это большой человек, а человек — малый космос. В. Н. Лосский, хотя и склонен принять последнее определение как не противоречащее святым отцам и здравому смыслу, однако замечает: «Подлинное величие человека не в его бесспорном родстве со вселенной, а в его причастности божественной полноте, в сокрытой в нем тайне «образа» и «подобия»». «Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа, — продолжает Лосский. — 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»¹⁶. Отсюда можно делать глубокие по своему смыслу выводы: не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке — упование благодати и соединения с Богом. В этом аспекте слова Священного Писания кажутся особенно ясными: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тленному в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19—21).

Великий русский богослов митрополит Московский Филарет (Дроздов) (1782—1867) видел в сотворении мира и человека нечто большее, а именно — Церковь. «История Церкви, — писал он, — начинается вместе с историей мира. Самое творение мира можно рассматривать как некоторое приготовление к созданию Церкви, потому что конец, для которого устроено царство природы, находится в царстве благодати... Мир создан ради человека, и с творением человека происходит первобытная Церковь, начало которой положено уже в самом образе и подобии Божиим. Человек был введен в мир природы, как священник и пророк, чтобы свет благодати через него распространился по всей твари»¹⁷.

Как видно, космология в православном освещении приобретает известный экклезиологический оттенок¹⁸. Это, впрочем, совсем не ново, в особенности для русской религиозной мысли, отражающей стремление рассматривать тварный космос в экклезиологическом аспекте. Эти мотивы можно найти в религиозной философии Владимира Соловьева, в которой космическая мистика Якова Беме, Парацельса и Каббалы переплетается с социологическими идеями Фурье и Огюста Конта, в эсхатологическом утопизме Федорова, в хилиастических чаяниях социального христианства и, наконец, в софиологии отца Сергия Булгакова¹⁹.

¹⁵ T. Spidlik. Grégoire de Nazianze. Roma, 1971, p. 10.

¹⁶ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 155.

¹⁷ Цит. по книге протоиерея Г. Флоровского «Пути русского богословия» (Париж, 1937, с. 179).

¹⁸ Gaïth. La conception de la liberté chez Grégoire de Nyzze. Paris, 1953, p. 120.

¹⁹ См. A. Litva. La "Sophia" dans la création selon la doctrine de S. Boulgakoff. Roma, 1951; В. Соловьев. О христианском единстве. Брюссель, 1967; прот. С. Булгаков. Свет вечечерний. Хаппенхайм, 1971.

Что же касается сотворения человека по образу и подобию Бога, то большинство отцов как Западной, так и Восточной Церкви видят в самом факте превечную соустроенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и Существом Божественным. Однако богословское освещение этой откровенной истины в восточном и западном предании различно, хотя несколько не противоречиво. По этому поводу В. Лосский пишет: «Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это — метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Святой же Григорий Нисский, например, наоборот, отправляется от того, что Откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это — метод богословский, применяемый к науке о человеке, к антропологии. Первый стремится познать Бога, исходя от сотворенного по Его образу человека; второй хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек»²⁰.

Как было сказано выше, у церковных писателей нет единого мнения в вопросе «образа» и «подобия». Если мы захотим найти точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека. Нашу сообразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе, или же в главенствующей части, управляющей его существом, — уме, в высших его способностях — в интеллекте, разуме, или же в свойственной человеку свободе, в его способности внутреннего самоопределения, в силу которого человек сам является началом своих действий. Иногда образ Божий уподобляют какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию или же его отождествляют со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним, способностью Ему приобщаться, а также с пребыванием Святого Духа в душе человека²¹. «Иногда, как в «Духовных беседах», приписываемых святому Макарию Египетскому, — пишет В. Лосский, — образ Божий представляется в двойном аспекте: это, прежде всего, — формальная свобода человека, свобода воли или свобода выбора, которая не может быть уничтожена грехом; с другой стороны, — это «небесный образ» — положительное содержание нашей сообразности, каковым является общение с Богом, в силу которого человеческое существо до грехопадения было облечено Словом и Духом Святым. Наконец, как у святых Иринея Лионского, Григория Нисского и Григория Паламы, не только душа, но также и человеческое тело, как сотворенное по Его образу, участвует в этой сообразности Богу»²².

Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо частью его существа²³. Присущая душе причастность Божественной энергии, по мнению большинства святых отцов (а особенно святого Григория Богослова), и может означать то, что выражено термином «частица Божества»²⁴. Таким образом, сотворение по

²⁰ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 62. См. также H. de Lubac. *Histoire et Esprit*. Paris, 1950.

²¹ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 62.

²² Там же.

²³ О разных тенденциях в понимании образа Божия в человеке см. также труды, как: H. C. Graef. *L'image de Dieu et la structure de l'âme*. "LVS", suppl. no. 22, 1952, p. 331—339; J. Kirchmeier. "DS", VI, col. 812.

²⁴ Св. Григорий Богослов. Творения, ч. III. М., 1844, с. 226.

образу и подобию Божию предполагает сопричастность Божественному Существу, приобщенность Богу, а это значит, что оно предполагает благодать.

«Образ Божий в человеке, — заключает В. Лосский, исходя из учения святого Григория Нисского, — поскольку он — образ совершенный, постольку он и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Божий. Мы не можем постигнуть этого иначе, как только прибегая к идее сопричастности бесконечной благодати Божией... Несомненно, — продолжает далее Лосский, — святой Григорий Нисский понимает здесь образ Божий как конечное совершенство, как обоженное состояние человека, участвующего в Божественной плироме, в преизбытке Божественной благодати»²⁵.

С такой таинственностью и конечной целенаправленностью человека согласен и отец Сергей Булгаков, когда говорит о человеке, что он представляет собой абсолютное в относительном и относительное в абсолютном, что человек — живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие. И эту антиномичность находит человек в глубине своего сознания, как выражение подлинного своего существа. Как образ Божий, он имеет формально природу Божества, есть бог *in potentia* и только в силу этой божественной потенциальности способен к обожению²⁶.

Божественный образ, свойственный личности Адама, относился ко всему человечеству, ко «всечеловеку». Поэтому в роде Адама умножение личностей, из которых каждая сообразна Богу, можно было бы сказать, множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей, совершенно не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям. «Таким образом, — говорит Лосский, — люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не только трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и Трех Лиц в Боге»²⁷.

К такому же выводу пришел ранее упоминавшийся архимандрит Кириан, когда, исследуя творения святого Кирилла Александрийского, святого Григория Нисского, святого Анастасия Синаита, блаженного Феодорита, святого Иоанна Дамаскина и других святых отцов, увидел общность в понимании «образа» и «подобия», как отражение всей Живоначальной Троицы²⁸.

Этот последний взгляд на богоподобие человека особенно интересен и значителен, так как раскрывает в человеке особые глубины и зовет к самоуглублению и к развитию духовных дарований. Человеку в его богоподобии не только много дано, но и многое задано. Это, прежде всего, — послушание продолжать дело Божие на земле. Кроме того, при самоуглублении в свою внутреннюю жизнь, как ответ внутритроицкой жизни, человек, проникаясь в тайны своего богоподобия, углубляется в сокровище богословия²⁹.

Утверждение, что человек является сотрудником Бога и реализатором Его замыслов, хорошо изложено в публицистических трудах отца Тиволье, перомонаха Фернанда Лелотта и отца Ксавье Леон-Дюфура³⁰.

²⁵ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 64; см. также: *Apophthegmata Patrum*, PG, 65, 157 S.

²⁶ Прот. С. Булгаков. Указ. соч., с. 278.

²⁷ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 65.

²⁸ Архим. Кириан. Указ. соч., с. 355.

²⁹ Т. Spidlik. *La Trinità nella spiritualità della Chiesa orientale*. Roma. 1968, p. 230—245.

³⁰ См. Тиволье. Спутник искателя правды. Брюссель, 1963, с. 190—191; Ф. Лелотт. Решение проблемы жизни. Брюссель, 1959, с. 250—251; К. Л.-Дюфур. Человек. «СББ». Брюссель, 1974, с. 1246—1254.

Здесь, как, впрочем, и во многих других вопросах, требующих от христианина практического решения, богословские традиции Восточной и Западной Церкви едины.

Но, чтобы с большей «отдачей» человек мог соучаствовать в творении, ему следует, прежде всего, познать себя, определить свой внутренний духовный мир, взвесить духовный и физический потенциал. В. Лосский не боится утверждать, что мы даже не знаем, что такое человеческая личность в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. «То, что мы обычно называем «личности», «личное», — говорит он, — обозначает скорее «индивиды», «индивидуальное». Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид — почти что синонимами, мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично»³¹.

Зачем нам нужны эти рассуждения о личности и индивиде? Что нам дает ясность в понимании этого разграничения?

По В. Лосскому, человек, определяемый своей природой, действующей в силу своих природных свойств, в силу своего «характера», наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», — и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином *αὐτότης*, *φιλαντία*, или по-русски, «самость», причем истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передаст³².

Понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность свободна от своей природы и ею не определяется. Основной принцип аскезы состоит в свободном отказе от собственности своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу — свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку. Поэтому преподобный Нил Синайский и говорит, что совершенный монах «всякого человека почитает как бы богом после Бога»³³. Личность «другого» предстает образом Божиим тому, кто сумеет отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и тем самым «реализовать» собственную свою личность. «Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает. Но, отказываясь от своего содержания, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различение между личностями и природой! воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали, ибо «христианство есть некое подражание природе Божией», говорит святой Григорий Нисский»³⁴.

Кроме вышеизложенного, значение «личности» состоит в глубокой связи ее с миром. Именно «личности», а не индивида вообще. Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его

³¹ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 65.

³² Там же, с. 66; см. также: I. Hausherr. *Philautie*. Roma, 1952.

³³ Добротолюбие, т. 2. Изд. 3, 1913, с. 222 и у J. Gaith. Цит. соч.

³⁴ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 67; "DS", VI, col. 813.

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»³⁵.

Здесь мы стоим перед одной из важнейших для человека обязанностей, данных нашим Творцом и Промыслителем, а именно — нашей ответственности 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 с тем они сотворены по образу Божию», — пишет святой Григорий Палама»³⁶.

Итак, ответственность и свобода: долг и высочайший дар. Венец творения, о котором псалмопевец пророк Давид восклицает: «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; всё положил под ноги его» (Пс. 8, 5—7). Какие дерзания скрыты в этом для богословствующей мысли и христианского подвижничества! И в самом деле, такая твердая вера в человека открывает необозримые и светлые дали. Тогда возможно и осмысленно нравственное совершенствование, тогда благословенно и творчество, тогда не зря дан нам разум, слово, чувство, тяготение к прекрасному.

Постановка вопроса об образе и подобии в такой плоскости, то есть в связи именно с творческой способностью человека, представляет значительный интерес. Образ Божий принимает значение порыва человека куда-то ввысь из рамок детерминированных законов природы, стремления к Творцу, давшему и ему быть творцом. В человеке, в его духовной сущности открываются те черты, которые его наиболее роднят с Творцом, то есть творческие способности и дарования. Человеку дано творить, правда, не из ничего, как творит Сам Создатель, но всё же творить нечто до него не бывшее.

Уместно поставить вопрос: к какому творчеству призван человек?

Творить, прежде всего, свою собственную жизнь, в плане раскрытия и осуществления заложенных в нас возможностей. Нам свыше не навязан никакой «фатум» или рок древних эллинов³⁷. В совершенном согласии с Божественным Провидением мы осуществляем по своей свободной воле, в сочетании с волей Божией свой жизненный путь. Человеческая свобода несколько не ограничена этим добровольным подчинением Сверхчеловеческому Началу, Которое лишь промышляет о нас. Свобода — не анархия, не абсолютный произвол, и она возможна только в совершенной гармонии с божественной свободой и в премудром плане миропорядка. Абсолютная свобода человеку не дана, она существует только в Боге, причем не как возможность абсолютного произ-

³⁵ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 156.

³⁶ Там же; см. также Т. Spidlik. Grégoire de Nazianze, p. 104. О возвышенном понятии тела хорошо сказано у отца Павла Флоренского: «То, что обычно называется телом, — не более как онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой оболочки лежит мистическая глубина нашего существа. Ведь и вообще всё то, что мы называем «внешней природой», вся «эмпирическая действительность», со включением сюда нашего «тела», это — только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины «Я» и глубины «не-Я». (Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 265). О разном смысле «тела» в библейском языке и в греческой философии пишет X. Léon-Dufour («VTB», Paris, 1971, col. 146—152).

³⁷ Т. Spidlik. La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Padri greci. «A» N 13, 1973, p. 515—523.

вола, а как совершенная гармония. Человеку же дано было жить, находясь в состоянии не формальной, а реальной свободы, то есть такой свободы, которая согласуется с волей Божией.

Человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает его в качестве послушания. Таким же образом он должен нести послушание в творческом осмыслении своего жизненного пути³⁸.

Следующий этап творчества состоит в создании моральных ценностей. Делать добро, накапливать его в сокровищнице духовных богатств — одно из проявлений творческого начала в человеке. Моральное благо, добро, подвиг — всё это исходит из любви к Богу и рождает любовь к миру и человеку. Призванный в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле, человек свободно осуществляет в своем творчестве возможно более полное личное нравственное совершенство и предпринимает шаги к усовершенствованию окружающих его людей. Этим путем он служит не только своему обожению, но и обожению всего человечества, всего мира. В. С. Соловьев по этому поводу сказал: «Процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»³⁹. Жажда святости — это не только очищение, не только пуританство или малокровное морализирование, а стремление к реальному обожению, к слиянию с Первоисточником любви, с Самой Любовью — Богом. И это может быть только в творческом порыве, в созидании своей святости, в творчестве духовных ценностей⁴⁰.

На вопрос: почему Бог создал человека свободным и ответственным? — В. Лосский отвечает: «Именно потому, что Он хотел призвать его к высочайшему дару — обожению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что есть Бог 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... Эта свобода — от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца»⁴¹.

Но ведь полная свобода несет в себе элемент риска. Человек может восстать против Бога. Как это согласуется с волей Творца? Не есть ли это для Бога риск уничтожить Свое создание?

По В. Лосскому, этот риск парадоксальным образом вписывается во всемогущество Божие. Вершина божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий божественный риск. Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви, следовательно, и отказа. «Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраим: в самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия. Поэтому, как утверждают отцы, человек должен пройти через испытание, *πειρα*, чтобы обрести еознание своей свободы, сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог»⁴².

Бог становится бессильным перед человеческой свободой. Он не может ее насилловать, потому что она исходит от Его всемогущества. «Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может

³⁸ T. Spidlik. Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothée de Gaza. "SP", XI, Berlin, 1972, p. 72—78.

³⁹ В. Соловьев. Оправдание добра. Собрание сочинений, т. VIII. Брюссель, 1966, с. 176.

⁴⁰ J. H. Dalmass — G. Bardy. Divinsation. "DS" III, col. 1376—1398.

⁴¹ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 156.

⁴² Там же, с. 157.

быть обожен. Одна воля в творении, но две — для того, чтобы образ стал подобием»⁴³.

Как образ Божий человек — существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек Ему отвечает. Святой Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом⁴⁴. Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным; это означает, что образ Божий неразрушим в человеке⁴⁵. Человек также остается существом личностным, когда он исполняет волю Божию, когда содевается совершенно подобным Ему в своей природе, ибо, по святому Григорию Богослову, «сего человека, почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю»⁴⁶.

Человек был создан совершенным, но это не означает, что его первоначальное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента своего сотворения⁴⁷. До грехопадения Адам не был ни «чистой природой», ни человеком обоженным. По космологии и антропологии Восточной Церкви, противопоставленность между понятиями природы и благодати исключается: они взаимно друг в друга проникают, одна в другой существуют. Совершенство первоначальной природы выражалось, прежде всего, в способности приобщаться к Богу, всё более и более прилепляться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу⁴⁸.

Как известно, греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троечастном составе духа, души и тела (νοῦς, ψυχή, σῶμα), то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма, по пониманию В. Лосского, сводится к терминологии: дихотомисты видят в νοῦς высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность или человеческая ипостась объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Будучи образом Божиим, она — незыблемое начало динамичной и изменяющейся природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели. «Можно сказать, — говорит В. Лосский, — что подобность есть отмечающая природу Божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное». Это отношение становится реальным, осуществляется посредством воли, направляющей природу к Богу, в Котором человек должен найти полноту своего бытия»⁴⁹. Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, — таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух начинает жить за счет души; душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это — происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное ис-

⁴³ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 157.

⁴⁴ Слова св. Василия Великого, известные нам из Слова 43-го св. Григория Богослова (Творения, ч. IV. М., 1844, с. 104).

⁴⁵ Там же, с. 129; J. Daniélou. L'être et le temps chez Grégoire de Nisse. Leiden, 1970, p. 95.

⁴⁶ Св. Василий Великий. Творения, ч. IV. М., 1844, с. 104.

⁴⁷ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 68.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же, с. 68—69. О трихотомии см.: T. Špidlik. Théophane le Reclus, p. 5.

кать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается⁵⁰.

В своей приверженности дихотомизму В. Лосский не одинок. Больше того, дихотомизм признаётся единственно правильным пониманием состава природы человека по библейской антропологии в Русской Православной Церкви. Тем не менее, в качестве «теологумена» имелись богословские труды, защищавшие трихотомию. Примером может служить рукопись покойного архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело». Будучи доктором медицинских наук, архиепископ Лука защищал свои позиции также и со стороны естественных наук.

§ 3. Проблема грехопадения

*«Начало зла коренится в свободе твари
Вот почему оно непростительно: зло рож-
дается только от свободы существа, кото-
рое его творит»*

(В. Лосский)⁵¹

Человечество в целом, а христианство в частности нередко задавалось вопросом: что такое зло? Как объяснить наличие его в мире, сотворенном Богом, в том видении, в котором сотворенное по существу своему есть добро? И даже учитывая дарованную человеку свободу противиться Божественному плану, мы не можем не задавать себе этот жгучий вопрос.

В метафизике дуалистической зло представляло нечто «иное», злую материю или злое начало, совечное Богу. Предполагалось, что зло есть «нечто». «При такой постановке,— писал В. Лосский,— мы склонны принимать зло за некую сущность, за некое «злое начало», за манихейского «анти-Бога». Тогда вселенная представляется какой-то «ничейной зоной» («no man's land») между Богом добрым и богом злым, а всё ее богатство и многообразие — лишь игрой света и тени, вызванной борьбой этих двух начал»⁵².

Такое представление, к сожалению, находило себе известное основание в аскетическом опыте; дуалистические элементы постоянно пытались проникнуть в христианство, и особенно в монашескую жизнь. «Но для православного мышления такое представление является ложным: у Бога нет контрпартии; нельзя предполагать существование каких-то природ, которые были бы Ему чужды. С конца III века вплоть до блаженного Августина отцы ревностно боролись против манихейства, но в этой борьбе они пользовались философскими категориями, самая постановка которых несколько уводила в сторону от самой проблемы»⁵³. В итоге дискуссий и споров выходило, что в аспекте сущностном 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, присутствующим и действующим в мире.

Проблема зла, как удивительно точно отметил о. Буйе (Bouyer), 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»⁵⁴.

⁵⁰ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 69. Хороший анализ антропологических систем дан в "DS" III, 1376—1398 и "DS" VI, 821—822.

⁵¹ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

⁵² Там же, с. 160.

⁵³ Там же, с. 160—161; см. также: D. Gorce. Corps. "DS" II, 2, col. 2338—2378.

⁵⁴ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

Зло — не природа, а ее состояние. Это — болезнь, паразит, существующий только за счет природы, на которой паразитирует. «Точнее, — говорит В. Лосский, — 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»⁵⁵.

Итак, зло вошло в мир через волю. Это — не природа, а состояние. «Природа добра сильнее привычки ко злу, — говорит Диадокх Фотикийский, — ибо добро есть, а зла нет, или, вернее, оно существует только в тот момент, когда его проявляют»⁵⁶.

Прежде чем войти по воле Адама в мир земной, зло «началось» в мире духовном. «Воля ангелов, навеки определившихся в ненависти к Богу, первая породила зло, которое есть влечение воли к небытию, отрицание бытия, творения Божьего, и в особенности — неистовая ненависть к благодати, которой мятежная воля ожесточенно противится»⁵⁷.

Поскольку зло имеет свое начало в мире ангельском, В. Лосский останавливается на этом вопросе, заостряя внимание на термине «бесплотные духи»⁵⁸.

По В. Лосскому, ангелов нельзя определять вышеназванным термином, даже если их так называют отцы и богослужебные тексты. Ангелы не являются существами «чисто духовными». Существует некая ангельская телесность, которая может даже становиться видимой. Хотя идея бестелесности ангелов в конце концов восторжествовала на Западе вместе с томизмом, средневековые францисканцы, в частности Бонавентура, держались противоположного мнения; а в России XIX века епископ Игнатий Брянчанинов отстаивал эту телесность ангелов против Феофана Затворника. «Но как бы то ни было, — заключает В. Лосский, — ангелы не имеют биологических условий, подобных нашим, и они не знают ни смерти, ни размножения. У них нет «кожаных риз»»⁵⁹. Мир ангельский, таким образом, имеет иную форму существования, иначе мы можем говорить и о единстве этого мира. Каждый из них — отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир. Их единство не органическое и его можно было бы назвать по аналогии единством абстрактным; «это единство города, хора, войска, единство служения, единство хвалы, одним словом — единство гармоническое»⁶⁰. Поэтому ангельская вселенная открывает перед злом иные возможности, чем наш мир. Например, зло, воспринятое Адамом, смогло осквернить всю человеческую природу, но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло — в каком-то смысле — индивидуализируется.

Библейское повествование о грехопадении говорит нам, что зло имеет своим началом грех одного ангела. И эта позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха — гордость, которая есть бунт против Бога.

В православной аскетике имеются специальные термины для обозначения различных воздействий, оказываемых духами зла на душу человека: «помыслы», «прилог», «сочетание». По святоотеческим творениям, грех начинается лишь при «сочетании», при «прилеплении» ума к привходящей мысли или образу; этот интерес указывает на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилем, овладевающим человеком извне⁶¹.

Итак, человек согрешил свободно. В чем же именно состоял первоначальный грех?

⁵⁵ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

⁵⁶ Слова подвижнические. Т. I. Киев, 1903, с. 25.

⁵⁷ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 69.

⁵⁸ Y. Duhg. "DS" I, col. 580—625.

⁵⁹ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 161.

⁶⁰ Там же, с. 162.

⁶¹ С. М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907.

Святые отцы различают несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Момент нравственный, а значит — и личный, заключался, по мнению отцов, в непослушании, в нарушении Божественного порядка⁶². И как следствие грехопадения — лишение благодати. Человек лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь. «Если человеческая природа распадается вследствие греха, если грех вводит смерть в тварный мир, это не только потому, что человеческая свобода породила некое новое состояние (ἐξέσις), новый экзистенциальный модус во зле, но также и потому, что Бог положил предел греху, позволив, чтобы он приводил к смерти, «ибо плата греха — смерть» (*Stipendia enim peccati, mors...*)»⁶³.

Адам не выполнил своего призвания. Он не сумел достичь единения с Богом и обожения тварного мира, поработившись внешней силе. Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы Божественная энергия, нетварная и обожаящая благодать становятся чуждой человеческой природе и действуют только извне на нее, производя тварные следствия в душе. Орудиями благодати становятся ветхозаветные пророки и праведники. Благодать через них действует, но не усваивается людьми, как их личная сила. Обожение, единение с Богом по благодати становится невозможным⁶⁴. Но Бог — и в этом вся тайна «кожаных риз» — вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его благая воля устроит и охраняет вселенную. Его наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама смертность его пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви. «Но, — говорит В. Лосский, — сохраняемая таким образом вселенная всё же не является истинным миром... «земля проклята за человека», и сама красота космоса становится двусмысленной. Истинная вселенная, истинная природа утверждается только благодатью. Вот почему грех открывает драму искупления»⁶⁵.

Однако Божественный план виной человека не уничтожен: призвание первого Адама будет выполнено Христом, вторым Адамом. «Бог станет человеком для того, чтобы человек мог стать богом», по словам святых Ириния Лионского и Афанасия Великого⁶⁶. «Это дело, совершённое воплотившимся Словом, явится перед падшим человечеством в своем наиболее непосредственном аспекте делом спасения, делом искупления поработленного мира от греха и смерти. Увлеченные образом «*felix culpa*» (счастливой вины), мы часто забываем, что, разрушая господство греха, Спаситель открывал нам новый путь к обожению, к конечной цели человека»⁶⁷.

Как видно из вышеизложенного, В. Лосский понимает проблему первородного греха очень близко к понятию об этом же предмете современных католических богословов⁶⁸. Может быть, исключением является игнорирование только понятия *gratia supererogatoria*, которое, по некоторым причинам, чуждо учению Восточной Церкви.

⁶² В. Лосский. Мистическое богословие, с. 70.

⁶³ Там же, с. 71.

⁶⁴ Там же, с. 72.

⁶⁵ В. Лосский. Догматическое богословие, с. 163.

⁶⁶ В. Лосский. Мистическое богословие, с. 72.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ С. Лионист. Грех. «СББ», с. 237—250.