

О христианской антропологии

В течение всей своей истории человек пытался понять себя, кто он и откуда. Поэтому разговор о человеке всегда, во всех религиозных и философских системах был и остается одним из определяющих направление мысли. История самопознания человека это, собственно, и история самого человечества.

Начиная разговор о любой вещи или явлении, мы в первую очередь пытаемся уяснить для себя два главных момента - происхождение и назначение обсуждаемого предмета. В отношении к человеку это не будет исключением. Но, говоря о человеке, мы не должны забывать его уникальность в мировом бытии: во-первых, то, что он есть венец творения, т.е. рассуждая о человеке, мы не можем обойти вопрос о происхождении и смысле всего сотворенного мира, и, во-вторых, его кардинальную антиномичность, его положение именно на границе двух миров земного и небесного, и отсюда принципиальную необъяснимость человека исходя из понятий только одного из них.

Поэтому понятна неудача современного псевдонаучного подхода к человеку, имеется в виду эволюционная теория происхождения человека как попытка с помощью грубой и простой логики объяснить явление несравненно более высокого уровня. Впрочем, обсуждение недостатков языческой и атеистической точек зрения входит в компетенцию апологетики или основного богословия, поэтому, оставаясь в рамках православной догматики, обсудим лишь мнения святых отцов и христианских богословов на этот счет. Причем такое ограничение круга рассматриваемых мнений будет способствовать не сужению взгляда на человека, а, наоборот, ведению разговора на должном уровне, возвышающемся над понятиями, образами и законами этого, земного мира.

Но даже в кругу православной мысли нам придется опустить подробный разбор чрезвычайно важных аспектов христианской антропологии очень близких, но не относящихся непосредственно к смысловой линии, раскрывающей данную тему. Среди них - разделение полов, жизнь и смерть, состав природы человека, роль Святого Духа в творении и жизни человека, Церковь как тело Христово, эсхатология и судьбы человечества. Краткое определение этих предметов сведет их к утрированному изложению, а в полном объеме, к сожалению, не позволяет рассмотреть ограниченный объем сопроводительной статьи.

История сотворения человека

Главное в библейской истории - это, во-первых, то, что человек сотворен Богом, и, во-вторых, что он сотворен по образу и подобию Творца. Кроме того, в Библии изложены две истории о сотворении человека¹. Это дает повод к многочисленным толкованиям.

Начнем с иудейского предания. Каббалистическая традиция эти две истории понимает как два этапа в творении человека: первый этап - творение духовного человека по образу Божию (Быт.1:27), а второй - создание материального человека из праха земного (Быт.2:7), и, исходя из такого понимания, выводит и двух Адамов: Адам Кадмон - древний, и Адам Афар перстный.

"Адам Кадмон ("Адам первоначальный", "человек первоначальный"), в мистической традиции иудаизма абсолютное, духовное явление человеческой сущности до начала

времен как первообраз для духовного и материального мира, а также человека (как эмпирической реальности)"².

Причем свойства Адама Кадмона как человека духовного сильно отличаются от свойств обычного человека. Эта точка зрения впрочем, укладывается в мифологический ряд, и с критикой такой позиции выступал уже св. Ириней Лионский. Так, в главе, называемой "Места из Моисея, извращаемые еретиками в подтверждение их мнений", он, перечисляя различные ложные мнения, среди прочих называет и следующее:

"Человек, говорят, создан в восьмой день; ибо они то говорят, что человек приведен в бытие в шестой, то в осьмой день; если только не говорят они, что в шестой день создан земной человек, а в осьмой - плотяный, - ибо это различается у них. Некоторые думают, что иной есть двуполый человек, сотворенный по образу и подобию Божию, и это - человек духовный, а иной - человек созданный из земли"³.

Итак, в каббалистической традиции говорится о двух Адамах: одном духовном, другом земном. Подобный подход можно найти и у Филона, который в свою очередь во взгляде на человека исходил из платоновской концепции идеального мира и, соответственно этой концепции, ввел понятие идеального человека.

"Прежде всего, Филон, исходя из платонизма, вводит понятие идеального человека. Он отчетливо различает реально существующего, сотворенного человека от его прообраза, от идеи о человеке; иными словами "родового человека" от "небесного". Этот небесный создан по образу Божию, тогда как тварный, родовой - из праха. Тут именно следует подчеркнуть, что человек не есть еще самый образ Божий, но что он только создан по этому образу, он отпечаток этого образа: "Сотворенный человек чувствен и причастен качеству; он составлен из души и тела; он мужчина или женщина, и смертен по природе. Человек же по образу, наоборот, есть некая идея или по роду, или по отпечатку, умопостигаем, бесплотен, ни мужчина, ни женщина, и по природе нетленен". Этот "небесный", "истинный" человек представляет собою высший тип человека, идею о нем, соответственно другим идеям в мире умопостигаемого. Он соотносителен Логосу как образу Божию по преимуществу и как совокупности идей в их целом. По этому идеальному человеку создан Адам, совершенный, "прекрасный и благой", высшая ступень, акмэ рода человеческого. Он является не только первым по порядку человеком, но в нем содержится вся полнота человечества, весь род людской"⁴.

В православном богословии также присутствуют два разных взгляда на человека - общий, для всего человечества в целом, здесь "целое наименовано одним человеком"⁵, и частный - более связанный с конкретным первым человеком Адамом. Так, святой Григорий Нисский, комментируя Быт.1:27, исходя из двукратного употребления слова "сотворил" в этом отрывке, вводит два момента в устройении человека:

"Слово, говоря: *Сотворил Бог человека*, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое (естество), ведь здесь сотворенное не именуется "Адамом", как в последующем повествовании, но имя сотворенного человека не конкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: божественным предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устройении"⁶.

Итак, для дальнейших рассуждений важно отметить, что в первом устройении говорится обо всем человечестве в одном человеке, или о родоначальнике человечества:

"Божественным предведением и могуществом в первом устройении объемлется все человечество... Это не значит, что создан был некий всечеловек или всеединый человек. Создано было человечество во всей полноте и объеме... Это значит только, что первый человек был создан не как единичная и обособленная личность, но как родоначальник человечества"⁷.

Это понятие "родоначальник человечества" в применении к Адаму будет играть ключевую роль впоследствии, когда мы будем говорить о Христе как новом Адаме, Родоначальнике нового человечества.

Цельность человека

Другая важная тема в связи с творением человека - это проблема цельности. Как мы уже отмечали, в библейской истории сказано о том, что человек создан из праха земного и затем Господь вдунул в него дыхание жизни. Т. о. очевидны сразу два принципиальных начала в человеке - прах и дыхание жизни, дух, руах. И соответственно этим началам не случайно многие толкователи говорили о перстном и о духовном человеке. Здесь возникает большой соблазн в отношении к ним гнушаться перстным человеком и возвеличивать только духовного. С первого взгляда это как будто верно. Но христианская мысль с первых веков преодолевала распространение таких взглядов. Спасается не только духовный, но и перстный человек, не только душа, но и тело. И гарантом именно такого спасения является воплощение Сына Божия. Не земной и небесный человек, как у Филона, а цельный человек создан по образу Божию. Образ же Божий, подлинный образ Отца - это Сын.

"Если кто-нибудь поймет божественное изречение: *"Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему"* (Быт.1:26) как относящееся к внутреннему и незримому человеку нашему, то он вряд ли погрешит (против истины). А слова: *"Вот, Адам стал"* - после преступления (заповеди) - *"как один из Нас"* (Быт.3:22) ясно и недвусмысленно представляют телесную плотность Воплощения Бога Слова, Одного от (Святой) Троицы"⁸.

Так пишет преп. Анастасий Синаит, защищая нашу телесность даже после преступления заповеди. И далее:

"А человек, будучи (первоначально)нагим, нетленным и бессмертным, (затем) был облачен в бессемянные кожаные ризы во образ и подобие нагого Слова; ибо Бог (облачил Адама), не совлекиши и не отняв (эти ризы) у какого-либо скота, но бессемянно и боголепно поставил его над (всяким прочим) естеством. Отсюда ризы эти - не скотоподобны, не берут свое начало в неразумном естестве, но, как и сам человек, созданы руцею Божией"⁹.

В этих отрывках святой отец изменяет акценты в разговоре о нашей телесности. Обычно, особенно в связи с учением Филона Александрийского, кожаные ризы, данные человеку после грехопадения, понимались как огрубление плоти, причем степень огрубления могла пониматься сколь угодно низкой, вплоть до скотоподобной. Разумеется, говорить о ценности такой плоти не приходится. Преп. Анастасий же подчеркивает, что в такие ризы был облечен человек именно руцею Божией, и эту плоть воспринял на себя Сын Божий в воплощении. Другое дело, что изначальное состояние тела Адама, разумеется, было несравненно духовнее, судить о нем мы можем по преображенному телу Христа, но смысл слов преп. Анастасия в том и состоит, что и наша плоть в ее настоящем, грубом виде не была недостойной для Боговоплощения, а значит, не может быть исключена из дела спасения.

Итак, телесность человека не есть недостаток или некая ущербность. Наоборот,

"его господствующее положение стоит в прямой связи с его телесностью, с тем, что плоть его от века предназначена для воплощения Слова Божия"¹⁰.

Воплощение же Слова, по преп. Максиму Исповеднику, изволено в Превечном совете и связано со смыслом вообще всего творения:

"Для св. Максима Исповедника Воплощение есть средоточие мирового бытия, - и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане. Воплощение изволено вместе с самим творением, но не только в предведении падения"¹¹.

По преп. Максиму Исповеднику, такое величайшее значение Воплощения как средоточия мирового бытия открывает для цельного человека возможность достичь своего призвания, т.е. обожения:

"Основавший бытие всякой твари, видимой и невидимой, единым мановением воли, прежде всех веков и самого происхождения тварного бытия неизреченно имел о нем преблагий совет, состоящий в том, чтобы Самому Ему непреложно смешаться с естеством человеческим через истинное соединение по ипостаси и с Собою неизменно соединить естество человеческое, так чтобы и Самому стать Человеком, как знает Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою"¹².

Совершенство или несовершенство сотворенного

Главное содержание библейской истории о творении человека заключается в том, что человек сотворен по образу и подобию Божию. Но здесь сразу возникает вопрос, особенно в свете дальнейшего грехопадения человека: насколько сотворенный человек был близок к образу своего Творца. Откуда произошло несовершенство, приведшее затем к свободному уклонению во зло? Может ли образ Бога быть несовершенным, или несовершенство это свойство тварности? Примерно так рассуждал св. Иринеи Лионский:

"Если же кто скажет: что же? Не мог ли Бог вначале представить человека совершенным? То пусть знает, что Бог всегда Один и Тот же, безначален, и относительно Его Самого все возможно Ему. Сотворенные же (существа), поколику они впоследствии получили свое начало, потоллику должны быть меньше Того, Кто создал их; ибо не могло быть не сотворенным то, что недавно только произошло. А так они не суть несотворенные, то и не имеют совершенства"¹³.

В том же направлении говорил преп. Симеон Новый Богослов, только несколько уточняя, не произнося слово "несовершенство", по отношению к творению Всемогущего Творца, но вполне справедливо указывая на отсутствие у твари таких качеств, как непременимость и неизменяемость:

"Бог в начале, когда создал человека, создал его святым, бесстрастным и безгрешным, по образу и подобию Своему; и человек точно был тогда подобен Богу, создавшему его. Ибо святой, безгрешный и бесстрастный Бог и творения творит святые, бесстрастные и безгрешные. Но поелику непременимость и неизменяемость есть свойство одного безначального и несозданного Божества, то созданный человек естественно был пременяем и изменяем, хотя имел способ и возможность, при помощи Божией, не подвергнуться пременению и изменению"¹⁴

Святитель Игнатий Брянчанинов вполне справедливо говорит о совершенстве сотворенного человека, но совершенстве относительном:

"Как ни был совершен Адам, но он был совершен относительно - относительно к ограниченной природе человека: изучение всесовершенного и бесконечного Бога составляло для него, по естественной необходимости, делание, достойное всего его внимания"¹⁵.

Разговор о совершенстве или несовершенстве сотворенного человека неслучаен. Он имеет прямую связь с окончательной судьбой человека, в смысле исполнения его назначения и призвания. Обожение, к которому призван человек, это явно совершенное состояние, по крайней мере в тех границах понимания, в которых еще может ориентироваться наш человеческий разум. Как с ним соотносится первоначальное состояние? Если оно совершенно, то первоначальный человек уже был обоженным. и тогда наша задача - вернуться к райскому первоначальному состоянию. Если обожения, т.е. богоуподобления, надо достичь, оно задано как цель, то человек призван к высшему, чем райское, состоянию.

"Человек был создан совершенным. Это не означает, что его первоначальное состояние совпадало с конечной целью, что он был соединен с Богом с самого момента сотворения. До грехопадения Адам не был ни "чистой природой", ни человеком обоженным. Как мы уже сказали, космология и антропология Восточной Церкви характерно динамичны, что исключает всякую противопоставленность понятий природы и благодати: они взаимно друг в друга проникают, одна в другой существуют"¹⁶.

Но полное совершенство было явлено в совершенном Боге и совершенном Человеке - воплощенном Сыне Божиим. Поэтому всякий путь к совершенству для земного человека - это путь во Христе.

Рай, его смысл

Рай как место, в котором назначено жить сотворенному человеку, имеет глубокий смысл. По мнению преп. Симеона Нового Богослова, Бог создал рай после сотворения человека, как царское жилище:

"А рай насадил после тех семи дней, да будет во образ будущего века"¹⁷.

Вся земля имеет образ веков, имеющих конец впоследствии во времени, как проходящий зон, а рай имеет образ вечности на земле. Еще раньше более конкретно о рае в его духовном понимании говорил преподобный Ефрем Сирийский. Он оберегает от буквального понимания этого наименования "рай":

"Если человек останавливается на одних именах, которые Божие величие употребило для нас, стесняет он достоинство Эдема и унижает Благодать, которая высоту Свою преклонила к нашему младенчеству, и поелику человеческая природа далека от разумения Эдема, облекла его в образы, чтобы возвести к первообразу"¹⁸

И если мы таким образом понимаем термин "рай", т.е. не только в историческом и буквальном смысле, а более широко, применимо к каждому человеку - как место его устремлений и собственно цели, которой человек должен достигнуть, то становится понятным, почему святые подвижники придавали такое значение точному уяснению смысла рая. Приведем интересный отрывок из письма преп. Никиты Стифата софисту

Григорию, в котором он глубоко духовно толкует понятие "рай" и раскрывает его многообразные смыслы для человека:

"И как тебе, являющемуся самым мудрым и способным к исследованию, пришло на ум, будто трактат "О Рае" может предположить противоположное себе и назвать рай видимой тварью? В собственном смысле, тем чувственным по природе раем мы и называем насажденный в Эдеме от Бога, в котором и поместил Бог Адама, словно на некоем божественном месте, имеющем наслаждение, дарованное и неизменное, в нем и произошло преступление, и из него был изгнан Адам вместе с Евой, отправший от божественной славы. Однако само название рая, который многозначен, будучи обозначением не только для того одного, но и на многих других может переходить и устанавливаться. И чтобы тебе таковое, в самом деле, название разделять (с нами), я покажу (его) и в других предметах речи, само собою внемли мне разумно.

Сначала раем называется и именуется сам Бог, к Которому Павел, восхищенный, был поднят и от Которого *слышал слова неизреченные*, как он утверждает, *которые невозможно человеку слышать*¹⁹. Затем - Церковь верных, имеющую, как насаждения Жизни, святых, питающих делом и словом *алчущих и жаждущих правды Божией*²⁰. После этого все творение, являющее величие Бога и славу Его для нас людей, потому что от красоты его (творения) мы поднимаемся к Создателю, как считает и Соломон²¹. Кроме них - и Божественное Писание, и сам цельный человек, и мудрая жизнь по Богу"²².

Именно в раю, происходит преобразование человека и всего мира, т.е. осуществляется назначение человека. При этом важно понимать рай в разных смыслах: для первозданных - это Эдемский сад, после грехопадения - весь мир, а после Пятидесятницы - Церковь.

Назначение человека

Говоря о назначении человека, надо вспомнить, что Господь заповедал Адаму по его сотворении. Здесь имеется несколько моментов, причем некоторые важные сведения мы можем почерпнуть не только из книги Бытия, но, например, из книги Сираха. В ней есть отрывок (Сир. 17:7-10), где говорится о содержании вечного завета:

Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возведают о величии дел Его. Он приложил им знание и дал им в наследство закон жизни; вечный завет поставил с ними и показал им суды Свои. - "Заключенный Богом с Адамом тотчас после его сотворения, этот завет и состоял именно в определении содержания и цели жизни человека, конечно, вполне соответствуя тем силам, способностям и дарованиям человека, которые получил последний при своем происхождении, в самой организации своей личности. Эта наивысшая цель человека, которая определяла самую сущность его жизни, ее основное, господствующее направление, состояла именно в прославлении и восхвалении Бога, т.е. в таких действиях и проявлениях его сознательно-свободной жизни, которые выражали живое стремление человека приблизиться к Богу, проявить в своем бытии и поведении подобие божественных совершенств и которые, таким образом, оправдывали целесообразность существования человека на земле"²³.

Очень важный момент для понимания задачи, возложенной на человека, - это поручение Адаму хранить и возделывать Эдемский сад. Под Эдемским садом, или раем, как мы уже отмечали, многие православные учителя понимали самого человека:

"Трудись же теперь в добродетелях, и храни заповеди Божий, или, лучше сказать, храни себя самого посредством заповедей, чтоб не преступить ничего из того, что заповедал тебе Бог, и не пострадать за то того же, что пострадал Адам, или даже больше того, теряя большие и небесные блага"²⁴.

Осуществление своего назначения человек способен совершить, раскрывая образ Божий, данный ему при сотворении. По этому поводу хорошо высказался один из древних христианских мыслителей, серьезно занимавшихся антропологией, - сирийский епископ и ученый Немесий Эмесский. Его учение о человеке отличается особым вниманием к интеллектуальным возможностям человека и способности творчества, которая приближает его к Творцу:

"Созданный по образу и подобию Божию, он (человек) царствует на небе, живет со Христом, есть дитя Божие, обладает всяким началом и властью. Кто может выразить словами преимущества этого существа? Оно переплывает моря, пребывает созерцанием на небе, постигает движение, расстояние и величину звезд, пользуется плодами земли и моря, с пренебрежением относится к диким зверям и большим рыбам; человек преуспевает во всякой науке, искусстве и знании, с отсутствующими, по желанию, беседует посредством письмен, нисколько не затрудняемый телом, предугадывает будущее, над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется, с ангелами и с Богом беседует, приказывает твари, повелевает демонами, исследует природу существующего, усердно пытается постичь существо Божие, делается домом и храмом Божества - и все это достигает посредством добродетели и благочестия"²⁵.

Далее, кроме поручения хранить и возделывать рай, еще одно дело человека было - давать имена тварям. Именованье - в этом сказывается власть, данная Богом человеку над творением, венцом которого он поставлен На эту тему писал Василий Селевкийский:

"Адам, именованьем зверей ты подтверждаешь свое владычество. Ты подражаешь достоинству Зиждителя. Бог создает естества, а ты даруешь названия... Адаму надо было узреть неизреченное устройство, носимое в себе каждым животным. И все они подходили к Адаму, признавая этим свое рабское состояние... Бог говорит Адаму: "будь, Адам, творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самых тварей... Мы делим с тобой славу творческой премудрости. Пусть познают Меня как Зиждителя по закону естества, тебя же как владыку по смыслу именованья. Давай имена тем, кому Я дал бытие"²⁶.

На сегодняшний день эта тема - именованье тварей Адамом - широко обсуждается в связи с философией имени и языкотворчеством, в этом видится богоподобная способность человека.

Итак, в первом приближении, как учат православные богословы, назначение человека - это исполнение заповедей, кроме того хвала Творцу, к которой и призван человек. Известный догматист Русской Православной Церкви митрополит Макарий Булгаков систематически изложил мысли о назначении человека:

"1. По отношению к Богу это назначение человека состоит в том, чтобы он неизменно пребывал верным тому высокому завету или союзу с Богом (религии), к которому призвал его Всеблагий при самом сотворении, напечатлевши в нем свой образ; чтобы, вследствие такого призвания, постоянно стремился к своему Первообразу всеми силами своей разумно-свободной души, т.е. чтобы познавал своего Создателя и прославлял, жил для Него и в нравственном соединении с Ним...

2. По отношению человека к самому себе назначение его то, чтобы он, как созданный по образу Божию с нравственными силами, старался постоянно развивать и усовершенствовать эти силы чрез упражнение их в добрых делах и, таким образом, более и более уподоблялся своему Первообразу...

3. Наконец, назначение человека по отношению ко всей окружающей его природе ясно определяется в словах самого триипостасного Создателя (Быт. 1:26). Как образ Божий, как сын и наследник в доме Небесного Отца, человек поставлен быть как бы посредником между Творцем и тварью земною: в частности, предназначен быть как бы ее пророком, чтобы словом и делом провозвещать в ней волю Божию; первосвященником, чтобы возносить от лица всех земнородных жертву хвалы и благодарения Богу и низводить на землю благословения небесные; главою и царем, чтобы, сосредоточивая в себе цели бытия всех видимых тварей, он мог соединить чрез себя все с Богом, и таким образом всю цепь земных творений содержать в стройном союзе и порядке"²⁷.

В этом отрывке указаны основные моменты назначения человека, но не сказано главное слово: все это можно объединить в одно емкое и высокое понятие - преображение мира.

Обожение человека и преображение мира

Итак, назначение человека в высшем понимании - это преображение мира. Но эта великая цель не может быть достигнута человеком собственными силами из его нынешнего, падшего состояния. Совершенно очевидно, что такая задача может быть решена человеком, подобным Самому Творцу. Св. Иоанн Дамаскин в своем фундаментальном труде "Точное изложение Православной веры", где систематизировано все лучшее, что было в христианской мысли на протяжении первых восьми веков, называет уподобление человека Богу высшей степенью таинства:

"Бог сотворил человека... живое существо, здесь, то есть в настоящей жизни, руководствуемое (известным образом) и переходящее в другое место, то есть в век будущий; и - высшая степень таинства! - вследствие своего тяготения к Богу делающееся Богом: однако делающееся Богом в смысле участия в божественном свете, а не потому, что оно переходит в божественную сущность"²⁸.

Эти слова перекликаются со "Словом 38 на Богоявление или на Рождество Спасителя" святителя Григория Богослова:

"Созидает, говорю, человека, и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в Слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), ...творит живое существо, здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения"²⁹.

Итак, можно условно разделить назначение и призвание человека. Если назначение - это задача человека по отношению к миру, то призвание - это состояние, в котором он должен пребывать по замыслу Божию, т.е. обожение. А само назначение, обозначаемое библейскими словами "хранить и возделывать", святыми отцами развивается в понимание великой задачи приведения всего тварного мира к Богу, преображение мира, как еще и апостол Павел говорил:

Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих (Рим.8:19).

То, что мир не был преображен и до грехопадения, вместе с преп. Максимом Исповедником считают и современные православные богословы:

"Это состояние не только следствие греха разумных созданий: до создания Адама и до его прегрешения вещественный мир не был преображен"³⁰.

И поскольку мир еще никогда не был в таком состоянии, то надо думать, что преображение мира - это более великая задача, чем возвращение в райское состояние. Сразу надо оговориться, что подобная задача после грехопадения оказалась для человека невыполнимой. Человек оказался несоответствующим своему призванию, и потребовалось восстановление человеческой природы Богочеловеком. Подробно путь исполнения этой задачи обрисовал преп. Максим Исповедник, например толкуя 2Пар.26:4-10:

"И над углами созда столпы - Возможно, углами Писание называет различные соединения разделенных тварей, осуществленные Христом. Ибо Он соединил человека, таинственным образом устраняя Духом различие мужского и женского пола и делая логос естества (который (одинаков) и в мужчине, и в женщине) свободным от страстных свойств. Соединил Он и землю, изгнав различие чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он еще землю и небо, показав, что единое естество чувственных (вещей) тяготеет к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые (вещи), явив единое сущее естество тварей, сочетаемое воедино какой-то таинственной причиной. Наконец, Он соединил, в соответствии с превышеестественным логосом и способом, тварное естество с нетварным"³¹.

Как отмечает И. Мейендорф, преп.Максим различает во всей совокупности бытия следующие противоположности:

"нетварное - тварное, небеса - земля, рай - мир, дух - материя, мужчина - женщина. Создавая эти противоположности, Бог имел в виду гармонию, а не разделение и вражду. Их союз и полнота должны были осуществиться посредством человека, носящего образ Божий"³².

Тогда исполнение назначения приводит к осуществлению призвания человека - обожению. Т.е. существует связь обожения и преображения мира, преображения именно через обожение человека:

"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 "деиндивидуализироваться", "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. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке"³³.

Итак, говоря о назначении и призвании человека, мы с необходимостью приходим к вопросу о сущности связи человека и мира. Об этом говорили все мыслители и философы, но лишь некоторые из православных богословов подняли достоинство человека на высоту, соответствующую сотворенному по образу Божию. Дело в том, что концепция "человек это микрокосмос", т.е. человек как малый мир в окружающем его великом мире,

эта общая для античных философских школ и религиозных течений концепция оспаривалась некоторыми весьма авторитетными православными богословами. Не в том, что человек это тоже целый мир или космос, но в соотношении этих двух миров - окружающей Вселенной и человека. Нет ничего великого в том, чтобы почитать человека отличительным знаком и подобием мира, считая его лишь составленным из четырех стихий. По словам св. Григория Нисского, эти же стихии усматриваются в большей или меньшей пропорции и у комара, и у мыши, т.е. таким образом "почтили человека идиомами комара и мыши"³⁴.

Некоторые святые отцы иначе расставляли акценты: не космос, а человек - это великий мир.

"Каждый из нас создается Богом как второй мир, больший внутри малого сего видимого мира, как свидетельствует вместе со мной и Григорий Богослов"³⁵.

Так учит преп. Симеон Новый Богослов, а его ученик преп. Никита Стифат развивает эти слова в целое учение о том, что человек есть "космос космоса" или "новый космос", сотворенный лучшим и более возвышенным, чем зримый мир, а потому являющийся великим миром, пребывающим в малом мире. Желая подчеркнуть особое назначение человека, преп. Никита Стифат называет его великим миром, помещенным в видимый мир, как в малый:

"Человек был сотворен, чтобы (быть) великим миром в малом мире, видимом, и помещен Богом на землю"³⁶.

Главное же, почему человек может называться великим миром, состоит в том, что он сотворен по образу Божию:

"Вначале после переведения сущих из не-сущих создав великий мир, человека Бог поместил на этот видимый (мир), как на малый, по своему образу сотворив его и провозгласив царем надо всем, что на земле. И поэтому, как в великом мире, насаждает духовно в нем (человеке) и другой божественный рай, лежащий далеко над видимым, так как в самом деле украшен бессмертными и вечноцветущими насаждениями и освещен Солнцем Правды"³⁷.

Здесь еще надо сразу отметить, что такой взгляд на человека основан на непреложном факте воплощения Сына Божия, на богочеловечестве Второго Лица Святой Троицы.

Грехопадение как несоответствие своему призванию

Главная антиномия темы о призвании человека - он был призван к вечной жизни, но сам встал на путь, ведущий к смерти.

Начатый нами ранее разговор о совершенстве или несовершенстве сотворенного человека имеет выход на важный вопрос о причинах грехопадения человека. Диапазон мнений здесь очень широк. Ясно, что совершенство не оставляет места для зла и греха, поэтому причину греха пытаются искать в каком-либо несовершенстве. Но где оно, это исходное несовершенство сотворенного совершеннейшим Творцом? Есть гностический подход к этой проблеме с его гнушением плотью, и отсюда подлинная причина греха заложена уже в материальности, телесной части состава человека; далее есть более тонкое мнение о несовершенстве сотворенной природы, т.е. причина уже в том, что человек сотворен. Но обе эти точки зрения перекладывают ответственность за грех в конечном счете на

Создателя, ведь если "делается нажим именно на тварность человека, как причину его падения, на несовершенство его природы, данной ему Творцом. Отсюда получается как будто вывод, что человеку, поставленному Творцом в такие условия, было почти невозможно не пасть. Но не то ли говорит и Адам: "*Жена, которую Ты дал мне, она дала мне от дерева, и я ел*". (Быт.3:12). Однако Церковь в этой попытке Адама сделать и Бога участником в падении видит признак уже искажения человеческой совести, произведенного грехом"³⁸.

И наконец, наиболее приемлемая позиция - о корне греха в свободной воле сотворенных существ. Тогда решение вопроса о причине грехопадения, переносится в область теодицеи, увязывается с понятием свободы и через нее с осознанием смысла вообще всего сотворенного мира. Ибо без наличия свободной воли сотворенных личностей невозможна любовь их ко своему Творцу, любовь, которая лежит в основе мироздания и понимание которой выходит за границы, доступные человеческому разуму. Вообще, разговор о свободе очень сложен, ибо наличие свободы и определяет личность, и говорить об этих понятиях - свобода и личность в категориях тварного мира - весьма затруднительно. Эти понятия напрямую выходят на христологию, т.е. в своей главной смысловой части трансцендентны этому миру.

Итак, единственный правильный ответ на вопрос, почему же был возможен грех, в смысле не непосредственная его причина, а что допустило возможность проявления греха, этот ответ будет - свободная воля сотворенных людей:

"Сотворил же его Бог по природе - безгрешным и по воле - независимым. Но безгрешным называю его не потому, что он не был восприимчив ко греху, ибо одно только Божество не допускает греха, а потому, что совершение греха обуславливалось не природою его, но скорее свободною волею"³⁹.

Если же говорить о причинах греха, то непосредственная и главная, по мнению большинства святых отцов, одна - гордость:

"Если вникнешь, какой грех сделал диавол и какой Адам, то не найдешь ничего другого, кроме одной гордости"⁴⁰.

Следствия же греха были многочисленны, из них отметим как наиболее общее - это нарушение целостности, распад, разложение человеческой природы, как умопостигаемой, так и телесной:

"Весь человек находился в чудном согласии с самим собой; силы его не были разрознены в своем действии; разрознились они по падении нашем. По падении они начали бороться и препираться между собой. Самый дух наш соделался обличителем своего начала - ума, подвергшегося омрачению, борется с мыслями, приводит их к разноречию и сбивчивости и сам увлекается обольщенными мыслями"⁴¹.

Но этот распад затронул не только человека, но и его отношения с миром и весь видимый мир, все это потеряло бывшее единство, гармонию и цельность:

"Всякая неверность образу Божию, который человек носит в себе самом, всякий разрыв с Богом означает и нарушение человеческого единства. Эта неверность не в силах отменить естественное единство человеческого рода, ибо образ Божий, как бы он ни был запятнан, нельзя уничтожить; однако она разрушает союз духовный, который, по замыслу Творца, должен становиться тем теснее, чем полнее осуществляется сверхъестественный союз

человека с Богом. "Где грехи, там многообразие". Следуя этому указанию Оригена, преп. Максим Исповедник считает первородный грех разделением и раздроблением; в уничижительном смысле его можно назвать индивидуализацией. В то время как Бог непрестанно трудится в мире, дабы привести всех к единству, в силу греха человеческого "единая природа раскололась на тысячу кусков", и человечество, коему надлежало бы составлять гармоническое целое, где мое и твое не противостоят друг другу, расплылось на множество индивидов с неистово противоборствующими устремлениями. "И теперь, - заключает Максим, - мы терзаем друг друга как дикие звери..." "Сатана рассеял нас", - вторит ему Кирилл Александрийский в объяснение первородного греха и нужды в Искупителе. А в любопытном отрывке, еще хранящем отзвук старого мифа, Августин дает подробное символическое объяснение. Соотнеся четыре буквы, из коих слагается имя Адам, с названиями четырех сторон света в их греческом написании, он добавляет: "Сам Адам разнесен ныне по всему лицу земли. Некогда собранный в одном месте, он пал и, как бы разбившись, осколками своими заполнил мир"⁴².

Но самое тяжелое последствие греха - это, конечно, отпадение от Бога, потеря благодатной связи с Ним, добровольный отказ от устремления к Нему. Это следствие катастрофично для человека, ибо вместо оживотворяющей любви он сам избирает безумное противостояние:

"По своему естеству человек призван к "синергии" (сотрудничеству) с Богом, но он осуществляет ее только тогда, когда свободно соглашается устремиться к Богу. Со временем, однако, из-за грехопадения и последовавшей за ним склонности человека ко греху различие между Богом и человеком превратилось в противоположность. Естественная устремленность к Богу больше не поддерживается полностью свободной волей человека. На место "синергии" пришло "противостояние", и из-за этого человек больше не ведет себя таким образом, который соответствовал бы глубочайшему сущностному принципу его естества. Максим Исповедник формулирует все это на своем весьма точном языке: "Различие - это не всегда противостояние! Противоположность господствует там, где свободная воля очевидно движется против разума и против естественного сущностного смысла; различие же есть дело естества, которое руководствуется в согласии со своим сущностным смыслом. Противостояние - это бунт против естества, различие же придает устойчивость естеству" (PG91. 193A)⁴³.

Еще одно свойство греха - это распространение склонности ко греху на весь род людской, всех, рождающихся по плоти потомков Адама. В таком важном догматическом документе, как Послания Восточных патриархов об этом говорится очень точно и аккуратно - следствие падения, которое распространяется на все потомство, это не самый грех, но "удобопреклонность" ко греху:

"Веруем, что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия, - и что отсюда распространился прародительский грех преемственно на все потомство, так, что нет ни одного из рожденных по плоти, кто бы свободен был от того бремени и не ощущал следствий падения в настоящей жизни. А бременем и следствиями падения мы называем не самый грех... но удобопреклонность ко греху, и те бедствия, которыми Божественное правосудие наказало человека за его преслушание, как-то: изнурительные труды, скорби, телесные немощи, болезни рождения, тяжкая до некоторого времени жизнь на земле странствования, и напоследок телесная смерть"⁴⁴.

Так же говорил и св. Иринеи Лионский, когда обсуждал, что наследуется потомками Адама. Его мнение было - в первую очередь смерть:

"Св. Иринаей интересуется преимущественно реально-мистическая (метафизическая) параллель между нашими отношениями к первому Адаму, источнику смерти, и второму Адаму, источнику жизни, а не собственно антропологическая проблема о психологической зависимости нашей греховности от греха Адама. Он склоняется к мысли, что мы унаследовали от Адама собственно не греховность в смысле антропологического извращения природы, а лишь смерть, в смысле метафизического принципа ее порчи"⁴⁵.

И состояние потомков Адама, собственно падшего человечества, в нравственном и даже физическом смысле весьма плачевно. Страсти, свойственные животным, низшим их по уровню в иерархии бытия, стали свойственны людям, впавшим в неведение Бога:

"Ибо, как Адам, породивший их, по преступлении заповеди сделался тленным, смертным, слепым, обнаженным от божественного одеяния, и бесчувственным, так и все они, рожденные от него, сделались всем тем, чем стал он - перстными, т.е. тленными, смертными, глухими, слепыми, обнаженными, бесчувственными, ничем почти не различающимися от неразумных животных, или, лучше сказать, ставшими хуже их, так как они собрали в себя одних страсти каждого животного и держат их в себе самих. К тому же эти, рожденные перстными, ниспали в такое великое бессмыслие и в такое неведение Бога и заповедей Его, что ту честь, какую надлежит воздавать единому Богу, стали воздавать видимым тварям Его, и не только небо и землю, солнце, луну и звезды, огонь, воду и прочие твари обоготворили, но даже самые срамные страсти, и те обоготворили, и им, о бессмыслие, поклонялись, как Богу. И какие страсти? Блуд, прелюбодеяние, мужеложство, убийство, и другое многое, сему подобное. Все это делать научил и склонил человека диавол, подчинивший себе чрез то весь род человеческий"⁴⁶.

Однако и после грехопадения человек оставался человеком, способным к Откровениям Божиим:

"Падший человек, по учению святоотеческому, не настолько был поврежден грехопадением, чтобы в нем не оставалось уже никаких следов и задатков добра. Хотя его разум помрачился и стал слаб, но не потерял стремления искать Бога и способности принимать и уразумевать Откровения Божий. Не настолько также повредилась в нем воля и сердце, чтобы в нем не осталось даже никакого желания добра и никакой способности делать доброе... Наконец, и образ Божий не настолько повредился в падшем человеке, чтобы от него не осталось никаких следов в нем, - он только помрачился, потерял свой прежний блеск и ценность"⁴⁷.

Христос - новый Адам

Итак, грех глубоко повредил человеческую природу. В таком состоянии человек оказался несоответствующим своему призванию, о котором мы говорили выше. Но Бог по своей беспредельной любви не желал оставить человека в этом гибельном состоянии. Проблема состоит в том, что просто вырвать человека из подчинения греху и смерти, в которое он по собственной воле впал, означало нарушить свободу человека. Эту неразрешимую задачу Господь разрешает проявлением непостижимой для человека божественной любви в событии воплощения Сына:

"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 согласия человеческой свободы, - но возвращает ему возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к тому осуществляемому человеком 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 разделение ветхой твари, стать Начальником твари новой"⁴⁸.

Здесь сразу возникает несколько параллельных тем. Во-первых, первый и второй Адам - на чем основана сама возможность так говорить, т.е. почему в одном человеке или осуждается, или спасается все человечество, или в чем сущность связи как Адама, так и Христа с каждым из людей, почему их личность является глубинной основой нашей личности? Ответ здесь в понятии родоначальника, о котором шла речь выше, в том, что этот термин можно применить только к Адаму и ко Христу:

"Ограничение свободы индивида во времени заключается в том, что он связан всем прошлым человеческого рода, а постольку - и его грехом. Исключения из этого правила составляют лишь родоначальники человечества - первый Адам, который начинает собою род человеческий, а потому и не связан какой-либо предшествующей стадией его развития, и второй Адам - Христос, родившийся не от семени мужа, а от Духа Свята и Марии Девы, а потому не воспринявший от прошлого греховного наследия и начинающий во времени новый, богочеловеческий род. В обоих этих случаях самоопределяющаяся личность является в то же время средоточием и носителем рода как целого, так что самоопределение одного человека является тем самым и самоопределением всей человеческой природы. И Адам, и Христос определяются к действию не только за себя, но и за всех, Адам - в качестве родоначальника естественного, а Христос - в качестве родоначальника духовного, т.е. носителя идеи, смысла всего человечества и каждого отдельного человека"⁴⁹.

Эти слова русского мыслителя Е.Н. Трубецкого уточняет видный современный православный богослов протоиерей Иоанн Мейендорф, говоря не только о духовном родстве со Христом, но и о связи нашего тела с преображенной плотью Христа посредством Таинства:

"Говоря о девственном рождении Христа, св. Григорий Палама имеет в виду прежде всего появление преображенной плоти. Если бы Христос был рожден естественным путем, "Он не был бы новым человеком, не был бы главой и подателем новой жизни, предназначенной для вечности; созданный по старому образцу, Он не смог бы воспринять полноту Божества и сделать плоть неисчерпаемым источником освящения". Между преображенной плотью Христа и нашим телом существует связь посредством таинства: "Христос стал нашим братом, приняв часть в плоти и крови, подобных нашим, и так уподобившись нам... Как супруг супругу, Он присоединил нас к Себе... через причастие этой крови, став с нами одна плоть"⁵⁰.

Во-вторых, следующий вопрос состоит в том, что так как Спасителем воспринято все естество человеческое, то всякий человек, христианин или нет, обращенный к Богу или нет, соединен со Христом неотъемлемыми органическими узами. Однако это изначальное отношение весьма отличается от той связи со Христом, которая дается в Таинствах. Т.е. существует двойная сопряженность человека с воплощенным Словом.

"В силу этого восприятия человеческой природы Словом, ставшим плотью, - существует первичная, сущностная, неотчуждаемая связь всякого человека со Христом. Иногда ее называют "включением" во Христа всего человечества. Но его никоим образом нельзя смешивать с образованием мистического Тела. Не всякий человек является членом этого Тела благодаря лишь исключительному факту, что он - человек. Можно легко передать

это различие, указав на то, что первая из этих связей - это связь "естественного" порядка (но вне противопоставления "сверхъестественному"), тогда как вторая - "личностного". Следует обратить внимание на полное соответствие подобного учения хрис-тологии апостола Павла, для которого Христос прежде всего уже присутствует во всем сотворенном "в Нем" космосе и, следовательно, во всяком человеке, прежде чем стать Спасителем тех, кто отвечает Его призыву"⁵¹.

А.И. Бриллиантов, излагая учение Иоанна Скота Эриугены о человеке и о возвращении в нем всего к Богу, находит аналогичное разделение природного и благодатного состояния человека, возвращенного в первоначальный рай:

"Восстановление человеческой природы во Христе и через Христа будет, следовательно, всеобщим с объективной стороны. Только от этого всеобщего восстановления или возвращения ее к Богу, в первоначальное состояние, нужно отличать еще частное возвращение, или возведение некоторых из восстановленных в особое сверхприродное состояние созерцания божественной истины, которое будет сопровождаться обожествлением и блаженством их. Первое, всеобщее возвращение, есть дело вместе природы и благодати; второе, возвращение частное, - только благодати"⁵².

Типология Адам - Христос

Такое разделение первоначального и обоженного состояний ставит вопрос о соотношении первоначального и Нового Адама. Типология Адам - Христос, ясно намеченная апостолом Павлом (Рим.5:12-21; 1Кор.15:21-22, 45-49), принимается всеми без исключения, но толкуется порой противоположным образом.

С одной стороны, св. Мефодий Патарский полностью отождествлял Христа и Адама, исходя из того, что падший Адам должен быть восстановлен:

"Посему мы посмотрим, как правильно Павел сравнивал Адама со Христом, полагая, что он (Адам) не образ только и подобие (Христа), но именно он сам и стал Христом от того, что на него низшло Слово, существующее прежде веков"⁵³.

Но такое прямое отождествление двух Адамов как родоначальников человечества просто через всю человеческую природу нарушает их соотношенность в бытийном плане. Тот факт, что, когда был сотворен Адам, исторически Христос не существовал, не имеет никакого значения. Священное Писание учит, что Христос, на уровне сверхвременной реальности, был *рожденным прежде всякой твари* (Кол.1:15-17), являясь одновременно целью всего творения. Христос является образом, а Адам создан по образу:

"Ибо и естество человеческое от начала составлено было для Нового человека, и ум, и желание приготовлены для Него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был первообразом... Хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению, которое тот начал, а Сей наследовал, чтобы немощь естества уничтожить Своим собственным врачевством, и чтобы, как говорит Павел: *пожрето было мертвенное животом* (2Кор.5:4). Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у Коего все пред очами прежде самого бытия, и как старейший служит подражанием второму, когда по Его виду и образу создан последний, но не пребывал таким, устремлен был к сему, но не достиг сего"⁵⁴.

В противоположность мнению о полном тождестве первого и последнего Адама многие святые отцы разрабатывали тему о различии Христа и Адама. Такой подход более плодотворен, ибо он позволяет с разных точек зрения посмотреть на уникальность и величие свершенного вочеловечившимся Сыном Божиим.

Преподобный Макарий Египетский в "Духовных беседах" воспевает, что только Христос, Небесный Адам, мог даровать небесное наследие:

"О, какое домостроительство Христова пришествия! О, какое возвращение к первобытному состоянию, и восстановление естества нашего! Христос возвратил естеству человеческому достоинство первозданного Адама; а сверх того (о, божественная и великая подлинно благодать благого Духа!) даровал ему и небесное наследие; изведя естество наше из мрачной темницы, указал путь и дверь к жизни"⁵⁵.

Св. Григорий Палама в 16 Беседе указывает на то, что не первозданный Адам, но только Христос дает совершенно новую возможность человеческому естеству соединения с Богом в одной ипостаси.

"Итак, Сын Божий стал человеком для того, чтобы явить, на какую высоту Он нас возводит; дабы мы не гордились, как будто своими силами мы - победители; чтобы, будучи Сугубым, воистину быть Посредником, соединяя во едино, посредством каждой (из этих двух природ Богочеловечества Своего), обе части; ..чтобы показать, насколько естество человеческое преимущественно пред всеми твореньями было создано по образу Божьему, ибо настолько у него была близость к Богу, что и стало возможным сойтись ему с Ним во едину Ипостась; чтобы почтить плоть (и то - смертную ее), дабы высокомерные духи не считали себя и не считались бы более достойными чести, чем человек, и боготворили себя по причине своей бесплотности и кажущегося бессмертия; чтобы сочетать, раздельно стоящих согласно естеству, людей и Бога, Сам по естеству став Сугубым Посредником"⁵⁶.

Преп. Максим Исповедник тоже раскрывает разницу между Адамом, созданным по образу Божию и призванному для восхождения к Богу, и Сыном Божиим, ради спасения людей нисшедшего к падшему человеку:

"Ибо Слово приобщило (Себя) к естеству (человеческому) вторым общением, намного более необычным, чем первое, поскольку Оно сначала уделило (этому естеству) от лучшей (части Своей), а затем по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ (Свой), сделать плоть бессмертной и, соединившись с естеством (человеческим), полностью уничтожить слово змия, вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, (свободной) от порока, и благодаря обожению соделать его еще более превосходным, чем первое творение. И поскольку (Слово) сделало (плоть) такой, какой она не являлась изначала, то Оно возвратило ей, (постоянно) текущей, то, что было утеряно, благодаря непреложности преградив путь новому падению, и исполнило в отношении нее силой (Своего) Вочеловечивания весь совет Бога и Отца"⁵⁷.

В этой цитате важно, что принимается Сыном падшее естество (кроме греха), и далее: во-первых, оно восстанавливается в изначальной чистоте, и во-вторых, благодаря обожению делает его еще более превосходным, чем первое творение.

Именно в том смысле, что человеческое естество со Христом было обожено и вознесено на небо, св. Григорий Чудотворец называет Его Небесным Адамом:

"Посему написано, что *первый человек из земли перстный* (1Кор.15:47); когда же он, созданный из земли, отошел в землю, то второй, сделавшись человеком, восшел на небеса. И говорится: *первый Адам и последний Адам* (1Кор.15:45). И как исповедуется, что второй от первого по плоти, - посему Христос и человек и Сын человеческий, - так и засвидетельствовано, что второй - Спаситель первого, ради которого Он и снисшел с неба. Когда же Слово, снисшедшее с неба и соделавшееся человеком, возшло на небеса, то вследствие этого и говорится: второй Адам - с небес"⁵⁸.

Такое противопоставление первого и Второго Адама как родоначальника падения и Начатка спасения (1Кор.15:47; Рим.5:14-17), позволяет даже говорить, что "Адам был прообразом Христа по контрасту. Св. Григорий Богослов в деталях противопоставляет страдания Христа грехопадению Адама: "За каждый наш долг воздано особо... Для этого дерево - за дерево, и за руку - руки, за невоздержанно простертую - мужественно распростертые, за своевольную - пригвожденные (ко кресту), за изгнавшую Адама - соединяющие воедино концы мира. Для этого вознесение (на крест) - за падение, желчь - за вкушение (запретного плода)... смерть - за смерть, погребение - за возвращение в землю" (PG35. 433C-436A)"⁵⁹.

Это противопоставление коренится в непослушании Адама и преодолении его послушанием Иисуса. *Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие* (Рим.5:19). Здесь важно отметить участие именно человеческой воли Христа, ее свободное согласие с божественной волей. Т.е. в человечестве Христа преодолевается человеческое непослушание Адама:

"Взаимное проникновение двух произволений во Христе не есть пассивное преобразование человеческой воли посредством Божественной; оно совершается в свободе, у источника человеческого произволения Христа, но, правда, так, что переход от противопоставления к общности произволений пролегает через крест послушания. В смертном борении Гефсиманского сада и совершился этот переход. Спонтанное природное движение человеческой воли, страшящейся смерти, здесь преодолевается послушанием, которое Христос как человек проявил перед Отцом. Св. Максим толкует слова Иисуса на Масличной горе: *"Отче! О, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет!"* (Лк.22:42), и толкует в том смысле, что здесь Христос, охваченный страхом смерти, все же засвидетельствовал, что все "страстное устремление" Его человеческого произволения находится в полном согласии с Божественной волей"⁶⁰.

Итак, наверно правильнее будет говорить не просто о тождестве или, наоборот, о противопоставлении Ветхого и Нового Адама, а о продолжении творения, приведении человека к первоначальному замыслу о нем. Не возвращение или уничтожение, а преобразование в новую тварь, что обсуждает С.Н. Булгаков в "Свете невечернем":

"Падший человек должен умереть, ибо он не может не умереть, но он должен и воскреснуть во Христе, - тот же и не тот же, иной самого себя, однако сознающий свое тождество с прежним, ветхий и новый. В этой антиномии сочетаются оба условия спасения: и необходимость сохранить раз призванного к бытию человека, и невозможность спасти его как он есть. 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"⁶¹.

"Кто во Христе, тот новая тварь"

Как Христос принимает всю природу человечества, т.е. каждого человека, так каждый человек должен пройти за Ним крестным путем, чтобы наследовать Царство Небесное. Ибо все по рождению принадлежат к ветхому Адаму, по словам преп. Иоанна Дамаскина:

"Поэтому Он, будучи Сам, как безгрешный, свободным, и не подлежа ни смерти, ни какой-либо другой каре, принял за нас на Себя наши кары и умер за нас, чтобы дать принявшим Его *власть быть чадами Божиими* (Ин.1:12), и даровать им нетление, и подарить равно-ангельскую, беспечальную и безмятежную жизнь в пакибытии будущего века - ибо надлежит прежде претерпеть то, что относится к первому Адаму, от которого мы и произошли, и тогда уже снискать даров Второго Адама"⁶².

Здесь речь идет о "паки-бытии будущего века", но Тело Христово - Церковь дарована уже этому миру, святые и праведники свидетельствуют великую Истину здесь на земле. Так, преп. Симеон Новый Богослов говорит даже о том, что "здесь еще должно тебе воспринять все Царство Небесное, если ты желаешь войти в него по смерти"⁶³.

Таким образом, человек уже здесь, на земле, обязан оставить закон греха и еще в этом бытии приобщиться пакибытия. О принципиальной возможности такого положения дел с божественной ясностью свидетельствует событие Преображения, даже, надо сказать, не только возможности, а необходимости, как исполнения назначения человека.

"Но уже и в нынешней жизни мы можем участвовать в способе бытия, в новом человеко-бытии Христа, если только укореним свое человеко-бытие в человеко-бытии Христа. Таково обожение человека, о котором столь часто писали свв. отцы. Оно является "аналогом", соответствием вочеловечиванию Божию: Бог и человек вступают в "чудесный обмен", в котором собственный образ человеческого естества не уничтожается, а сверхъестественно возводится к своему назначению. Подобный обмен между Богом и человеком особенно приметен в событии Преображения Христова. Преображение на Фаворской горе позволило понять конечное назначение вочеловечения: "По внешнему облику был Он нам подобен; ибо в Своей беспредельной любви к людям, Он, не переменив (своего Бого-бытия), принял на себя тварное естество и тем самым стал образом (типос) и символом Самого Себя. Из Самого Себя Он символически показал Себя же; сделав Себя Видимым, Он все творение чрез Самого Себя привел к Себе же, Невидимому и полностью Сокровенному" (PG91.1165D-1168A)"⁶⁴.

Заключение

Итак, подводя итог нашим рассуждениям о творении и назначении человека, нельзя не заметить, что все линии, намеченные в разговоре о человеке: перстном и небесном Адаме, совершенстве его или несовершенстве, высоком призвании и историческом несоответствии - соединяются и находят свое разрешение в Богочеловечестве Сына. Только там человек находит основание своему бытию и смыслу, неколебимую точку опоры:

"С точки зрения преп. Максима, предвечная мысль Божества предзрела в Своих определениях о человеке не столько ветхого Адама, сколько Нового, и уже в Нем и через Него все новое человечество, всю Церковь спасаемых. В этом Новом Адаме фактически исполнилось все предназначение человека, объединен весь мир и даровано обожение. Идея человека, таким образом, находит себе питание и поддержку в другой еще более

глубокой и таинственной идее. Это - не просто только идея Логоса, и не одна только идея человека, а объединяющая ту и другую - самая общая - идея Христа"⁶⁵.

Любая другая позиция, т.е. антропология, не исходящая от Христа, неизбежно ставит человека беззащитным под удары всех стихий временного и мятущегося мира и тем самым обречена на противоречия и сомнения. И мы снова и снова приходим к мысли, что воистину только Христос - тот Камень, на котором может устойчиво стоять здание человеческого бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Первая история - Быт.1:26-31, вторая - Быт.2:15-25.
2. Мифы народов мира. М., 1991. С.43.
3. *Св. Иринеи Лионский*. Творения. СПб., 1900. С.77.
4. *Архим. Киприан (Керн)*. Антропология... С.105.
5. *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека... С.56.
6. Там же. С.55.
7. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С.160.
8. *Преп. Анастасий Синаит*. Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию // Альфа и Омега. №1(19). М., 1999. С.81.
9. Там же. С.84.
10. *Архим. Киприан (Керн)*. Антропология... С.363-364.
11. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V-VIII веков. Париж, 1933. С.200
12. Творения преп. Максима Исповедника. Т.2. С.75.
13. *Св. Иринеи Лионский*. Творения... С.433.
14. *Преп. Симеон Новый Богослов*. Творения. М., 1892. Т.1. С.28.
15. *Св. Игнатий (Брянчанинов)*. Слово о человеке // Богословские труды. Сб.29. М., 1989. С.305-306.
16. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.96.
17. *Преп. Симеон Новый Богослов*. Творения... Т.1. С.370.
18. *Св. Ефрем Сирин*. Творения. Т.5. Сергиев Посад, 1900. С.294.
19. 2Кор.12:4. В тексте стоит "слышать" вместо пересказать (λαλησαι).
20. Мф.5:6.
21. Прем.13:5.
22. *Преп. Никита Стифат*. Письмо 6.1-2.
23. *Зарин С.М.* Аскетизм... С.10-11
24. *Преп. Симеон Новый Богослов*. Творения... Т.1. С.240.
25. *Немесий Эмесский*. О природе человека С.35-36
26. PG 85. 40С-41А Цит. по. Архим Киприан (Керн) Антропология. С.198
27. *Макарий, архиеп. Харьковский*. Православно-догматическое богословие. СПб., 1868. Т.1. С.457-461.
28. *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... С.152.
29. *Св. Григорий Богослов*. Собрание творений... Т.1. С.527.
30. *Архим Планида (Дезей)*. Проблема зла // Альфа и омега №3(17). М. 1998. С.239.
31. Творения преп. Максима Исповедника. Т.2. М., 1994. С.146.
32. *Прот. Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С.305.
33. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... С.241.
34. *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека... С.50.
35. *Преп. Симеон Новый Богослов*. Творения... Т.2. С.423.
36. *Преп. Никита Стифат*. О Рае. Гл.3.

37. Преп. Никита Стифат. О Рае. Гл.19.
38. Лосский В.Н. Спор о Софии // Хоругвь. М., 1994. №2. С.31.
39. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... С.152.
40. Преп. Симеон Новый Богослов. Творения... Т.1. С.308.
41. Св. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке. С.301.
42. Де Любак Анри. Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан, 1992. С.16.
43. Шёнборн Кристоф. Икона Христа Богословские основы. Милан; М., 1999. С.124-125.
44. Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о Православной Вере. 1723 г. Член 6 // Догматические Послания православных иерархов XVII-XIX веков. О Православной Вере. М., 1900. С.153-154.
45. Орлов А. Христология Иларию Пектавийского в связи с обзором христологических учений II-IV вв. Сергиев Посад, 1909. С.8-9
46. Преп. Симеон Новый Богослов. Творения... Т.1. С.295-296.
47. Еп. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т.3. Киев, 1898. С.409-410.
48. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия... С.245.
49. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С.157.
50. Протопр. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С.210.
51. Де Любак Анри. Парадокс и тайна Церкви. Париж, 1967. С.115.
52. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998. С.402.
53. Св. Мефодий (Патарский). Полное собрание его творений. СПб., 1905. С.47.
54. Николая Кавасилы, архиеп. Фессалоникийского. Семь Слов о жизни во Христе. М., 1874. С.154-155.
55. Преп Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С.607
56. Беседы (омилии) св. Григория Паламы... Ч.1. С.162-163.
57. Творения преп Максима Исповедника... Т.2. С.191
58. Творения св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского / Пер. Н.Сагарда. Пг., 1916. С.112.
59. Иером. Иларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., Клин, 1996. С.88-89.
60. Шёнборн Кристоф. Икона Христа. Богословские основы Милан, М., 1999. С.126
61. Булгаков С.Н. Свет невечерний- Созерцания и умозрения М., 1994. С.297.
62. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники М., 1997. С.117.
63. Преп. Симеон Новый Богослов. Творения... Т.3. С.34
64. Шёнборн Кристоф. Икона Христа... С.129-130.
65. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С.78. Гл. "Учение о человеке".

Священник Николай Ким. Рай и человек: Наследие преподобного Никиты Стифата. - СПб.: Алетейя, 2003. - (Серия "Византийская библиотека. Исследования"). С.249-293.