

«Грех у дверей...»

(о человеческой свободе в раю, «под законом» и во Христе)²

I.

Уже само название данной статьи указывает на ее трехчастное деление в соответствии с тремя этапами человеческой истории: жизнь первых людей в раю, ветхозаветный и новозаветный периоды. Однако основное внимание будет уделено короткому райскому периоду, т.к. в нем человек прошел трагический путь от первоизданной чистоты и незамутненной грехом свободы до познания греха и порабощения ему. В 3-й главе книги Бытия мы находим символическое описание рокового проступка первых людей, когда богоданная свобода была употреблена ими неверно, во вред себе и, в конечном итоге, всему миру. В чем же именно состояла эта свобода?

В первую очередь в возможности вкушения от Древа Жизни. В самом Древе Жизни следует видеть или непосредственное указание на Бога Слово, в Котором «была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин.1,4; ср.: Ин.11,25; 1Ин.5,11-12; особенно, уподобление Спасителя виноградной лозе (Ин.15,1-8)) или указание на некое опосредованное приобщение человека к божественной благодати. Абсолютной свободой обладает только Бог, т.к. Он «самобытен», т.е «имеет жизнь в Самом Себе» (Ин.5,26), следовательно ничем не обусловлен и ни от чего не зависим, а человек – нет, наша «жизнь <...> сокрыта <...> в Боге» (Кол.3,3). Поэтому, именно возможность приобщения к Божеству, «познания Бога» (Ин.17,3) или, выражаясь языком православного богословия, «обожение» (θεϊωσις) является подлинным осуществлением человеческой

¹ © И.А. Кокин 2005.

² В основу статьи положен доклад «Грех и человеческая свобода: в раю, “под законом” и во Христе» (дополненный и исправленный), прочитанный на III-й Российско-Австрийской богословской конференции. Вена. 14.10.2005г.

свободы. Свободы как бесконечного богоуподобления, как ничем не ограниченного совершенствования, прежде всего – в любви: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем» (1Ин.4,16).

Во-вторых, свобода человека проявлялась в его власти над творением, т.к. человек был поставлен «возделывать» райский сад (Быт.2,15). По церковно-славянски «власть» звучит как «область», и действительно, рай был той областью, тем пространством, в котором человек мог проявить свою творческую свободу над животными и растениями, и в этом тоже просматривается богоподобие человека¹. Но опять-таки, не свободу произвола, а свободу проявления любви к творению, даже служения ему. Ведь человек должен был не только «возделывать», но и «хранить» (Быт.2,15) рай.

И первое, и второе можно отнести к т.н. «позитивной свободе» человека, свободе в добре (хотя свобода как власть над творением не столько приближала человека к Богу, сколько приближала тварь к человеку и через него к Богу), но существует и третий аспект райской свободы – «негативная свобода»², возможность уклониться от блага и согрешить. Говоря о грехопадении, необходимо еще упомянуть о двух библейских образах – древе познания добра и зла и змее-искусителе. Древо познания – один из наиболее загадочных символов. И здесь, при буквальном понимании текста, мы неизбежно столкнемся со множеством недоуменных вопросов. Каким образом вкушение от плодов этого древа могло сообщить человеку знание о добре и зле одновременно? Сама семантика еврейского слова «йада» – «познание» подсказывает нам, что мы имеем дело не просто с информацией о добром и злом, а с опытным познанием, т.е. с приобщением к добру и злу³. Но как это может быть на практике? Вспоминаются апостольские слова: «Течет ли из одного отверстия источника сладкая и горькая вода» (Иак.3,11-12)? Еще один вопрос: как творение Божие, будучи «хорошо весьма» (Быт.1,31) могло таить в себе какое-либо зло? Блаженный Августин разрешает это недоумение

¹ *Архимандрит Кириан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М.: «Паломник», 1996. С.354.

² *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М.: «Республика», 1994. С.92-93;193-194.

³ *Щедровицкий Д.В.* Введение в Ветхий Завет. М.: «Теревинф», 1994. Т.1. Книга Бытия. С.50.

следующим образом. Он говорит, что, согрешив, человек опытно познал «различие между благом послушания и злом непослушания»¹. То есть, древо познания – это в определенном смысле попытка ограничить человеческую свободу, но лишь «негативную» свободу, свободу непослушания. Но что могло отвлечь человека от подлинного блага – Бога и заставить ослушаться заповеди? Только ложное, мнимое благо («хорошо для пищи, приятно для глаз и вожделенно» (Быт.3,6)). Согласно мысли святителя Григория Нисского, плод древа познания таит в себе «смешанное ведение <...> внутри имеет пагубу, как скрытый некий обман, а по наружности показывает обольстительное некое представление добра»², т. е. вкушение от древа познания подразумевает некий самообман. Характерно, что греческое понятие «αμαρτια» (грех) может быть переведено и как «промах». Человек не почувствовал опасности, таящейся в запретном плоде, а ведь Адаму и Еве фактически изначально было дано интуитивное знание о добре и зле. По мысли апостола Павла, различие добра и зла происходит не столько в области рассудка, сколько в сфере чувств: «Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр.5,14)³. Это не что иное, как силы человеческой души: вожделевательная и раздражительная. В данном вопросе христианская антропология отчасти следует за античной мыслью и различает в человеке разумную душу (или дух, а иногда просто «ум»), символически и функционально соотносимую с головой⁴, и животную, бессознательную душу, подобную душам животных, которая ассоциируется с чревом⁵, утробой⁶ и еще с кровью (Лев.17,14). В свою очередь, бессознательная душа человека, как и у

¹ Блаженный Августин. О книге Бытия, буквально. VIII. 6. Творения. Ч.8. Киев, 1915. С.109; Ср.: Священномученик Иринеи Лионский. Против ересей. IV. 39,1. Творения. СПб., 1900. С.436.

² Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека. XX. Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология в 3-х т. М., 1999. Т.2. С.119-120.

³ Ср.: Преподобный Никита Стифат: «Древо же познания добра и зла – это чувство, приносящее два противоположных друг другу плода, оно двояко по природе» (*Преподобный Никита Стифат. Трактат о рае. б 20 // Священник Николай Ким. Рай и человек: Наследие преподобного Никиты Стифата. СПб.: «Алетейя», 2003. С.109).*

⁴ Напр.: Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II,19(33). Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Святоотеческое наследие. Т.5. М.: «Индрик», 2002. С.216.

⁵ Троицкий С. Христианская философия брака // Соловьев В. Смысл любви. Троицкий С. Христианская философия брака. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Брак в Православии. М.: «Путь», 1995. С.81.

⁶ Вышеславцев Б.П. Ук. соч. С.45.

животных, имеет две силы: вожделевательную, интуитивно влекущую человека к добру (благу), и раздражительную, которая отвращает человека от всего злого, недолжного. В этом смысле можно говорить о том, что человек изначально был наделен интуитивным ведением добра и зла, проблема была лишь в том, что человеку не доставало необходимого навыка. Наиболее сложную символику имеет человеческое сердце¹. Оно может ассоциироваться как с сознанием, в таком случае речь идет о «помышлениях сердца» (Лк.2,35 и пр.), «намерениях сердца» (1Кор.4,5; Евр.4,12 и др.) (в данном контексте аскетическая литература может говорить о верхней части сердца²), так и с бессознательным (и, соответственно, нижней частью сердца), в таком случае мы говорим о «тайнах сердца» (Пс.43,22; 1Кор.14,25 и пр.), «сокровище сердца» (Мф.6,21; Лк.12,34; 1Пет.3,4), о «глубинах сердца»³ (Пс.63,7; Прит.20,27). Можно предположить, что библейское понятие «сердце» как бы примиряет два полюса человеческого естества: «голову» и «чрево», «дух» и «плоть» и, т.о., является «серединой», «сердцевинной», «средоточием» всех сил человеческой души. Возможно, понятие «сердце» является библейским прототипом более позднего богословского понятия «личность»⁴.

Наконец, последний многозначительный символ – змей. Рассуждая о змее как символе, следует сразу же оговорить, что за фигурой змея, несомненно, стоит человекоубийца-дьявол, однако, если мы станем утверждать, что дьявол разговаривал с Евой посредством какого-то конкретного змея, предоставленного ему Богом в качестве безвольного орудия, мы вновь столкнемся с рядом затруднений. Если же мы станем рассматривать змея как символ, то эти затруднения исчезнут, останется лишь одно: что именно

¹ О символике сердца в христианской антропологии см.: *Вышеславцев Б.П.* Ук. соч. С.271-279; *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Философские произведения.* М.: «Правда», 1990. С.69-103; *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991. С.20-41; *Зенько Ю.М.* Психология и религия. СПб.: «Алетейя», 2002. С.239-258. О силах души вообще см.: *Епископ Варнава (Беляев).* Основы искусства святости в 4т. Н. Новгород, 1995. Т.1. III, 1. §1-§3. С.239-295.

² *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Творения в 7т. М., 1993. Т.2. С.299.

³ «В сердце есть какая-то беспредельная глубина; есть там пиршественные горницы, опочивальни и кувуклии, двери и преддверия, многие службы и выходы; есть там рабочая хранина правды и неправды» (*Преподобный Макарий Египетский. Преподобный Макарий Египетский.* Духовные слова и послания. ХХХIII.1(2). Издание А.Г. Дунаева. М.: «Индрик», 2002. С.662).

⁴ «Сердце указывает на невыразимую глубину homo absconditus, сокровенного человека, и именно на этом уровне расположен центр личностного излучения – личность» (*Евдокимов П.* Православие. М., 2002. С.-99).

символизирует змей? Но сам библейский текст дает нам подсказку. «Змей был хитрей всех зверей», т.е. змей – символ мудрости или ума. Эта догадка подтверждается словами Спасителя: «Будьте мудры, как змии» (Мф.10,16). В каком же смысле змей сравним с человеческим умом? Подобно змею, который при передвижении направляет свою голову то вправо, то влево, человеческий ум обладает бипотенциальностью, он может направлять все человеческое существо и на добро и на зло. «Змей, – пишет преподобный Макарий Египетский, рассуждая о медном змее, – великое таинство для способных разуметь таинства Божии. <...> В самом змее имеется как яд, приняв который, умирают, так и лекарство для жизни»¹. Эти предположения находятся в полном соответствии с церковным учением, которое было сформулировано преподобным Максимом Исповедником². Вполне очевидно, что, говоря о «свободе воли», нельзя не упомянуть учения о видах человеческой воли. Кроме того, тема человеческой свободы неразрывно связана с весьма сложной проблемой человеческой мотивации. Так вот, согласно учению преподобного Максима, в человеке существует две воли: природная, благая воля (θελημα φυσικον), влекущая человека к подлинному благу – богообщению и избирательная воля, (θελημα γνωστικον), которая наперекор естественному стремлению природной воли человека может уклониться к ложному благу. Избирательная воля как раз является негативной потенцией человеческого ума, способного реализовать свою свободу в отрицании собственной природы. В своем нормальном состоянии избирательная воля тождественна природной, поэтому применительно ко Христу мы говорим лишь о двух природных волях: божественной и человеческой, – и не упоминаем избирательной воли. Избирательная воля, как уже было сказано, является атрибутом человеческого ума (точнее, личности), воля природная, наверное, не может быть локализована в какой-то одной части человеческого естества, она является проявлением человеческой природы в целом. Однако все же следует признать,

¹ Преподобный Макарий Египетский. Ук. соч. II, 12 (1). С.429.

² PG 90, 905; PG 91, 304 и пр. (См.: Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С.154-168).

что в качестве силы, влекущей человека ко благу, природная воля функционально определенно совпадает с вождевательным началом нашей бессознательной души. Несмотря на то, что в святоотеческой (особенно в аскетической) литературе обычно мы встречаем несколько презрительное отношение ко всему, что роднит нас с животными, в данном случае произошло обратное. В этой связи показательно высказывание святителя Григория Нисского, отца весьма недоверчиво относящегося к животной составляющей человеческой природы: «Чувственность <т.е. раздражительная сила души – д.И.> оттачивает разум, чтобы придать ему мужества; а желание <т.е. вождевательное начало – д.И.> возносит его <разум>, приобщая к благу»¹. Еще более определенно на этот счет высказывался преподобный Петр Дамаскин. В его сочинении вождевательное начало предстает чистым, незамутненным грехом первозданным эросом², причем с действием вождевательного начала преподобный связывает не только влечение к Богу, но и целостность человеческой природы – целомудрие. Собственно, целомудрие как добродетель и состояние души является следствием не холодности, неспособности любить, а как раз наоборот – проявлением подлинной любви, любви к Богу. В этом смысле целомудрие, как и любовь, можно считать «всеобъемлющим названием всех добродетелей»³, «совокупностью совершенства» (Кол.3,14). «Целомудрие, – свидетельствует преподобный Петр, – есть здравый (целый) образ мыслей, то есть не имеющий (какого-либо) недостатка и не допускающий того, кто его имеет, уклоняться в невоздержанность или в окаменение; но хранящий собираемое мудростию

¹ *Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя.* 96. М., 1999. С.49-50. Ср.: «<Человеческая душа> обладает желательным, разумным и яростным [началами], чтобы посредством желательного [начала] прилепиться любовью к Богу, посредством разумного [начала] воспринимать от Него ведение и мудрость, а посредством [начала] яростного противостоять “духам злобы” (Еф.6,12)» (*Преподобный Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию.* I, 3 // Альфа и омега. М., 1999 №4(18). С.103-104); Ср.: *Преподобный Исаак Сирий. Слова подвижнические.* II. М., 1993. С.12-13..

² Учение об эросе как о стремлении души к благу и бессмертию содержится в диалоге Платона «Пир» (особенно: 204d-207). В христианской письменности понятие «эрос» встречается у псевдо-Дионисия и у преподобного Максима Исповедника. (См. напр.: О божественных именах. 4,10-16 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: «Алетейя», 2001. С.321-341). Об эросе много пишет Б.П. Вышеславцев в своем труде, который так и называется: «Этика преображенного эроса» (См.: *Вышеславцев Б.П. Ук. соч. С.45-54).*

³ *Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица.* XV, 4. Т-СЛ., 1908. С.113.

доброе и отвергающий все худое; собирающий помысл к себе самому и собою возводящий его к Богу <...> Целомудрие рождается от вождевательной части души. Без него не может сохраниться ничто доброе, хотя бы, может быть, и произошло»¹. Вождевательное начало, согласно преподобному Петру, интегрирует всю природу и т.о. как бы выражает целокупную волю человеческой природы. Не случайно «совершенной» называет преподобный Максим ту душу, «страстная сила которой целиком устремилась к Богу»². Но, к своему собственному несчастью, человек (человеческий ум) отказался от интуиции (ср.: Прит.3,5) и сам захотел определять для себя, что такое «хорошо» и что такое «плохо»³.

Говоря о вождевательной силе души, следует еще упомянуть и о таком явлении, как совесть. Дело в том, что традиционно святыми отцами совесть соотносится с разумной силой человеческой души, т.е. с духом⁴, да и этимологически понятие «со-вѣсть» близко понятию «со-знание». Однако, несмотря на все это, на практике совестью мы называем не столько осознанное рациональное ведение, сколько интуитивное, логически не обоснованное движение человеческой души. Совесть – это чувство, окрашенное радостью, когда наш разум с ним соглашается, и мучительное, когда наш сознательный выбор совершается наперекор голосу совести. Следовательно, совесть нужно искать не в духе, а в области чувств (Евр.5,14), т.е. в бессознательном. Возможно, этот таинственный голос совести не что иное, как остаток здорового и чистого вождения, влекущего нас к подлинному благу, причем

¹ *Преподобный Петр Дамаскин*. Творения. XVIII. М., 2001. С.281-282; «Целомудрие, – развивает данную святоотеческую мысль академик С.С. Хоружий, – определяет собой некий общий строй человеческого естества, во всем проникнутый цельностью и чистотой, здоровой собранностью и неущербностью; таковой строй очищает чувства, восприятия человека и делает возможным его духовное восхождение» (*Хоружий С. К феноменологии аскезы*. М., 1998. С.84). «Законом жизни для него <первого человека> становится мудрость цельности и цельность мудрости, – целомудрие, которое есть одновременно и условие, и следствие любви. Перводанному человеку законом целомудренного бытия <...> была любовь к Небесному Отцу» (*Булгаков С. Свет невечерний // Периодизация и образ. Сочинения в 2тт. СПб., 1999. Т.1. С.274*).

² *Преподобный Максим Исповедник*. Главы о любви. III, 98. Творения в 2тт. М.: «Мартис», 1993. Т.1. С.134.

³ «Что же такое “познание добра и зла”? По-видимому, это такое состояние, в котором человек хочет сам решать, что для него является добром, а что злом, не повинуюсь воле Божьей» (*Щедровицкий Д. Ук. соч. Т.1. С.49*).

⁴ *Преподобный Макарий Египетский*. IX, 1(4). С.525; *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения и послания. III. Калуга, 1895. С.53-54; *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. IV, 22(95). С.325; *Святитель Феофан Затворник*. Письма. М., 2000. Т.2. Выпуск. 8. Письмо 1462. С.212; *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Творения. Т.2. С.299.

зачастую вопреки нашему рассудку. В качестве довода приведем слова из 39 псалма. По церковно-славянски они звучат так: «Еже сотвориши волю твою Боже мой восхотехъ, и закон твой посреде чрева моего» (Пс.39,9)¹. Действительно, совесть – это закон, подобный закону тяготения, закон, написанный «Духом Бога Живого, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца» (2Кор.3,3)². Но значит ли это, что все хорошее в человеке заложено лишь в его животную душу, а как же тогда разумный, творческий, богоподобный дух? Но в том-то и дело, что интуитивно желаемое человеком благо становится для него таковым лишь, когда человек начинает осознавать его как благо. И уже только тогда, посредством свободного и разумного выбора, человек начинает приобщаться к этому благу³.

Характерно, что слова «были наги», «арум» (Быт.2,25), которыми описывается состояние первых людей в раю, буквально означают «были пронцаемы»⁴, т.е. были открыты для освящающего действия божественной благодати, однако, человек не успел укрепиться своим умом в благобытии, навикнуть в божественной благодати. По выражению святителя Афанасия Великого, в раю благодать действовала на человека как бы «извне»⁵.

Грех кардинально изменил, во-первых, степень человеческой свободы, во-вторых, само содержание этого понятия. Если прежде человек был свободен в проявлении любви и в творчестве, а также в выборе между добром и злом, послушанием и непослушанием Богу, то теперь, послушавшись дьявола,

¹ Мы приводим этот текст по церковно-славянски только потому, что в русском переводе использовано «в сердце» (ср.: «Закон Бога его в сердце у него» (Пс.36,31; ср.: Рим.2,15; 2Кор.3,3)), хотя с учетом упомянутой выше символики «сердца», русский перевод тоже вполне пригоден.

² О том же: *Святитель Иоанн Златоуст*. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста в 2т. I. М., 1993. Т.1. С.5-6.

³ О важной роли бессознательной души (или врожденной интуиции) в деле определения человека по отношению к добру и злу свидетельствует и церковное учение о состоянии человеческого духа после смерти: «Воля, – утверждает святитель Марк Эфесский, – может изменяться в отношении зла до тех пор, пока душа соединена с телом <и, соответственно, с животной душой -д.И.>; но после того как произойдет разрешение ея от тела, она будет найдена в том, чего желала, и в этом останется пребывающей неизменно» (*Святитель Марк Эфесский*. Десять аргументов, показывающих, что не существует очистительного огня.8 // *Архимандрит Амвросий (Погодин)*. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. М.: «Сирин», 1994. С.167). При этом содержимое подсознания становится очевидным для человека: «Душа, по выходе из тела, помнит страсти и грехи, которые она исполняла, и лица, с коими совершала их. <...> Душа помнит и самый вид греха, и самое место, и то самое лице, с которым согрешила» (*Авва Дорофей*. Ук. соч. XII. С.149-150).

⁴ *Щедровицкий Д.* Ук. соч. Т.1. С.51.

⁵ *Святитель Афанасий Великий*. Против ариан. II, 68. Творения в 4т. М., 1994. Т.2. С.351

человек стал рабом греха, «свободным от праведности» (Рим.6,20). Согрешив, человек употребил во зло свою избирательную разумную волю, его «ум, ошибившись в пожелании подлинного добра, уклонился к тому, что не существует»¹ и первое, что человек почувствовал – собственную наготу (Быт.3,7), что может быть понято, как утрата целомудрия в вышеуказанном смысле этого понятия. «С этого момента, – говорит В.Н. Лосский, – человек находится во власти лукавого. Оторвавшись от Бога, его природа становится неестественной, противоестественной <...> Дух должен был жить Богом, душа – духом, тело – душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными <...> Душа, в свою очередь, становится паразитом тела – поднимаются страсти»². В этом же смысле, очевидно, следует понимать и божественный приговор, согласно которому змей должен «ходить на чреве» и «есть прах» (Быт.3,14). Здесь «змей» символизирует человеческий ум, а «чрево» – животную душу с ее интересами.

Ту же идею выражают «кожаные ризы» (Быт.3,21), данные Богом человеку. Так, святитель Григорий Нисский справедливо вопрошает: «С каких закланых животных сняты кожи и придумано одеяние людям»³? И сам же предлагает аллегорическое толкование этого эпизода: «Поскольку всякая кожа, отделенная от животного, мертва», то и под «кожаными ризами» следует понимать то, что «с естества бессловесных перенесена мертвость на естество, сотворенное для бессмертия»⁴ (т.е. на человеческий дух или ум). При этом и сам ум претерпевает серьезные изменения, он становится «плотским умом» (Кол.2,18; ср.: Рим.1,21-28;8,6; Иез.11,19), «оплотяневшим от общения со страстями»⁵. Бессознательная животная душа как бы отвоевывает у духа часть его территории, светлое поле сознания значительно сужается, появляется

¹ *Святитель Григорий Нисский*. Большое огласительное слово. XX. Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология в 3тт. М., 1999. Т.2. С.176.

² *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.253.

³ *Святитель Григорий Нисский*. Большое огласительное слово. VIII. Ук. соч. С.162.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.163.

подсознание¹, недоступное оку ума². Содержанием подсознания являются страсти, греховные навыки человека (если хотите, «комплексы»). По мере своего усиления страсти увеличивают область подсознания, эту буферную зону между бессознательным и сознанием, «ибо упражнение в нечестии помрачает доброе, и волнение похоти развращает ум незлобивый» (Прем.4,11-12). Но грех не меняет человеческую природу на другую – греховную, а лишь «извращает» первоизданную. На практике это выражается в том, что здоровое душевное вожелание, проходя сквозь толщу закрепленного в подсознании греховного навыка, как бы отклоняется от своего начального, верного направления и уже влечет человека к ложному благу, к которому пристрастилось человеческое сердце.

Теперь мы вплотную подходим к божественному приговору, произнесенному относительно дьявола и его полномочий: «ты будешь жалить его <семя жены> в пяту» (Быт.3,15). Змеиное жало – это грех (ср.: « жало же смерти – грех» (1Кор.15,56)³), а «пята» как некая низшая составляющая человеческой природы, его «душевно-телесность»⁴ или «плоть»⁵. «Подсознательные влечения, – пишет Б.П. Вышеславцев, – ап. Павел не мог назвать “душою”, потому что они инстинктивны, бессознательны, не лежат в светлом поле сознания; он предлагает их назвать “плотью” ввиду их связи с

¹ Следует особо оговорить, что термин «бессознательное» мы используем исключительно в смысле животной души человека, отвечающей за физиологические процессы человеческого организма. Бессознательное во фрейдистском смысле, т.е. область неосознанных желаний, воспоминаний и т.п. мы будем называть «подсознанием».

² Преподобный Макарий Египетский: «Сам Адам, пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами; но, как скоро преступил заповедь, на уме его лежат неудобноносимыя горы, и примешавшиеся порочные помыслы все стали как бы его собственные» (*Преподобный Макарий Египетский*. Ук. соч. XXXII, 8(10). С.659; Ср.: Там же. LIX, 2. С.811-812). Преподобный Калист Ангеликуд: «Облако страстей, нашедшее на рассматрительную часть души, как бы некая мрачная толща, заставляет видеть иное вместо того, что есть в действительности» (*Преподобный Калист Ангеликуд*. Путь к священному безмолвию. М., 1999. С.95).

³ «Надлежит тебе острым и напряженным взором ума смотреть внутрь, чтоб узнавать входящих; узнав же, тот час противоречием сокрушать главу змия» (*Преподобный Исихий Иерусалимский*. О трезвении и молитве. 22. Добротолюбие в 5тт. М., 1900. Т.2. С.161-162); Ср.: Там же. 178. С.197; *Святитель Григорий Нисский*. О жизни Моисея Законодателя. 32-33; 275. Ук. соч. С.36; 92-93.

⁴ Святитель Феофан Затворник: «Когда страсти возстают, то метят прямо на ум, или дух, то есть на покорение сознания и свободы. Оне – во святилище нашего внутренняго, куда враг через страсти пускает свои разженные стрелы из душевно-телесности, как из засад» (*Святитель Феофан Затворник*. Путь ко спасению. М., 1899. С.268; Там же. С.269); *Преподобный Исихий Иерусалимский*. О трезвении и молитве. 177. Добротолюбие.Т.2. С.196-197.

⁵ Изначально понятие «плоть» не несет негативного, греховного оттенка, а является лишь обозначением душевно-телесной составляющей человека или животных (напр., 1Кор.15,39), однако, говоря о «плоти» падшего человека, мы подразумеваем пораженную грехом природу, в которой «произошло великое сродство со злом» (*Святитель Григорий Нисский*. Большое огласительное слово. VIII. Ук. соч. С.163).

чувственностью и органами чувства. Можно доказать, что “плоть” здесь обозначает особую <...> ступень человеческого существа, соответствующую “подсознанию”, с его чувственно-пожелательной, эротически-тендирующей природой, нащупанной и угаданной Фрейдом»¹. Это весьма важное умозаключение, поскольку, согласно православной аскетической традиции, именно «плоть» как библейский аналог подсознания является тем пространством, тем «местом дьявола» (Еф.4,27)², через которое он внедряется в область человеческого сознания и посредством греховных помыслов и образов пытается склонить свободную волю человека ко греху. Здесь же вспоминаются слова апостола: «Дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня» (2Кор.12,7; ср.: предание коринфского кровосмесителя «сатане во измождение плоти» (Кор.5,5)). Дьявол искушает нас, предлагая нам соблазны или через чувства (зрение, слух, обоняние, осязание), или через возбуждение в памяти³ страстных переживаний и образов. Согласно преподобному Григорию Синаиту, «начало и причина помыслов лежит в разделении преступлением человека единовидной и простой памяти, которая через сие потеряла и Божию память, и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною»⁴.

¹ *Вышеславец Б.П.* Этика преображенного эроса. С.43. Ср. у С.Троицкого о том, что библейский термин «плоть» (σαρξ) отличается от термина «тело» (σῶμα): *Троицкий С.* Христианская философия брака. С.83-84; 142-144; О том же у апостола Павла: *Архимандрит Киприан (Керн).* Ук. соч. С.75-77; О термине «плоть» (гр.- «σαρξ», евр. – «басар») у апостола Иоанна Богослова см.: *Протоиерей Иоанн Мейендорф.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс-М., 1992. С.249.

² Преподобный Иоанн Дамаскин: «Нападение лукавого, то есть закон греха, входя в члены нашей плоти, через нее приступает к нам» (*Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. IV, 22(95). С.325). Проклятие земли (Быт.3,17-19), помимо вполне очевидного буквального понимания, символически может быть истолковано в том же духе (особенно в сопоставлении с евангельской притчей о сеятеле (Мф.13,7,22; Мк.4,7;18-19; Лк.8,7;14)): «Земля, проклятая в делах Адама, – пишет преподобный Максим, – есть плоть Адама, вследствие дел его, то есть страстей оземлянившегося ума, всегда подвергаемая проклятию в виде бесплодия добродетелей <...> А <...> плоть <...> возвращает для него <Адама> <...> великие искушения и опасности, подобно “волчцам” болезненно жалящие его со всех сторон, – и в разуме, и в яростном [начале], и в [начале] желающем» (*Преподобный Максим Исповедник.* Вопросы-ответы к Фалассию V. Ук. соч. Т.2. С.35; Ср.: *Преподобный Макарий Египетский.* Ук. соч. XI, 2(1). С.538; *Святитель Григорий Нисский.* О жизни Моисея Законодателя. 107. Ук. соч. С.52; *Святитель Феофан Затворник.* Путь ко спасению. М., 1899. С.272).

³ При этом материал для воображения отчасти доставляют все те же чувства: «Чувства доставляют материал воображению; воображенный предмет хранится в памяти и составляет, так сказать, содержание души» (*Святитель Феофан Затворник.* Путь ко спасению. С.35); Ср.: *Преподобный Исихий Иерусалимский.* О трезвении и молитве. 89. Добротолюбие. Т.2. С.176.

⁴ *Преподобный Григорий Синаит.* Главы о заповедях и догматах 60. Добротолюбие. Т.5. С.190.

Трагедия человечества заключалась в том, что грех, помимо тления и смерти, привнесенных в нашу жизнь, заметно лишил человека свободы, т.к. дьяволу была попущена определенная власть над людьми: «Грех, – говорит преподобный Макарий, – имеет пажить и свободу и власть входить в сердце, ибо попущено [так] по домостроительству»¹. Дьяволу было дано право «тиранствовать над нами против нашей воли»² (ср.: 2Тим.2,26).

II.

Столь подробный и на первый взгляд не совсем уместный экскурс в экзегезу отцов-аскетов на книгу Бытия 3 был необходим для того, чтобы, во-первых, определить степень свободы ветхозаветного человека, а во-вторых, лучше понять суть дела Христова и той свободы, которую Он нам принес. Действительно ли порабощение дьяволу в ветхозаветный период имело столь тотальный характер, что человек не мог не грешить, или это не так? Например, преподобный Максим на этот вопрос дает твердый ответ: «Ум имеет власть и силу следовать или сопротивляться тому, что он пожелает»³. Но на практике все не столь однозначно, т.к. пока еще не ясно, а властен ли падший человек над своими собственными желаниями? Вот слова апостола Павла, передающие трагичность и противоречивость той ситуации, в которой оказался человек после грехопадения: «Знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей, доброе; <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим.7,18-23).

Прежде чем мы попытаемся определить, какова была власть человека над грехом и греха над человеком в ветхозаветный период истории, приведем один

¹ *Преподобный Макарий Египетский*. Ук. соч. XXXII, 3(1). С.653;

² *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Другие сто глав практических и богословских. 89 // Главы богословские, умозрительные и практические. М., 1998. С.133; Ср.: *Преподобный Макарий Египетский*. Ук. соч. XI, 2(1). С.538.

³ *Преподобный Максим Исповедник*. Главы о любви. III, 92. Творения. Т.1. С.133.

библейский пример. Речь идет о нападении змей на израильтян во время их странствования по пустыне, описанное в книге Чисел 21,6-9. Этот пример интересен тем, что в нем вновь возникает образ змея с его сложной символикой. С одной стороны, мы имеем дело с реальными живыми змеями, которым было попущено жалить людей за их грехи, с другой – с медным змеем, взирая с надеждой на которого, люди избегали смерти. Согласно аллегорическому толкованию на этот текст святителя Григория Нисского, живые змеи символизируют «вожделения неразумных людей, <которые> вызывают из земли змеев (а всякое порождение дурного вождения и есть змей), <...> поистине змей – это грех»¹. А медный змей прообразует Того, Кто должен был пригвоздить грех ко Кресту (ср.: Ин.3,14). Именно поэтому люди, взиравшие с надеждой на этот символ, получали исцеление, и змеиные укусы уже не приводили к смерти, однако сами змеи при этом не исчезали, а продолжали жалить евреев². Смысл приведенного примера сводится к следующему: ветхозаветный человек постоянно подвергался нападению врага рода человеческого – дьявола и, хотя по милости Божией, люди имели возможность и средства противостоять ему, окончательная победа была недостижима.

Теперь попытаемся «прямо и без притчей» (Ин.16,29) определить степень и границы свободы и несвободы падшего человека. Ключом к пониманию данного вопроса могут послужить слова, сказанные Богом первому убийце Каину: «Если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт.4,7). Таким образом, можно утверждать, что ветхозаветный человек мог контролировать грех лишь в светлом поле своего сознания, только «у дверей», т.е. на пороге сознания, но не мог искоренить грех из «тайников души». «Сердце чистое сотвори во мне, Боже <...> омой меня и буду белее снега» (Пс.50,9;12) – взывал пророк Давид, но, даже искренне каюсь в грехах, ветхозаветный праведник не достигал бесстрастия, т.е. независимости от «закона греховного», живущего «в плоти».

¹ Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя. 275. Ук. соч. С.92-93.

² Там же. 273-277. С.92-93.

Единственное, что было подвластно человеку в те времена, это приостановление актуализации греха: «Покаяние, – утверждает святитель Афанасий Великий, – не выводит из естественного <т.е. падшего, страстного - д.И.> состояния, а прекращает только грехи»¹, причем, говоря о ветхозаветном периоде, следует добавить «только грубые грехи»².

Помрачение ума и совести, этого естественного закона («жестокосердие» (Мф.19,8)), стало причиной необходимости в законе писаном³. Собственно говоря, все ветхозаветное благочестие сводилось преимущественно к исполнению «дел» закона, т.к. подавляющее большинство предписаний сводилось к «деланию» или «неделанию» чего-либо: «Не делай себе кумира <...> Не поклоняйся им <кумирам> <...> Шесть дней работай и делай всякие дела твои; а день седьмой – суббота <...> не делай в оный никакого дела <...> Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради» и т.п. (Исх.20,2-17; Вт.5,6-21). Преподобный Исихий, обозначил главный недостаток ветхозаветного закона следующим образом: «Образ внешних, чувственно-телесных подвигов есть Ветхий Завет, а св. Евангелие, которое есть Новый Завет, есть образ внимания и чистоты сердечной. <...> Ветхий Завет не доводил до совершенства, не удовлетворял и не удостоверял внутреннего человека в деле Богоугождения: “ибо закон, – говорит апостол, – ничего не довел до совершенства” (Евр.7,19)»⁴. Причина несовершенства закона кроется в том, что «закон есть рациональное правило, обращающееся к уму, к сознательной воле, но не к иррациональным, бессознательным и подсознательным инстинктам и влечениям <...> Закон обращается к разумной воле и действует в <...> рассудочной сфере, в сфере, освященной сознанием. Подсознание остается для него закрытым»⁵. Лишь последняя, 10-я заповедь Моисеева закона предписывает воздержание не просто от воровства или прелюбодеяния, а от самого пожелания греха. Эта заповедь принципиально отличается от прочих,

¹ Святитель Афанасий Великий. Творения. Т.1. С.200.

² Преподобный Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 112. Добротолубие.Т.2. С.181.

³ Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста в 2тт. I. М., 1993. Т.1. С.5-6.

⁴ Преподобный Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 112. Добротолубие.Т.2. С.181.

⁵ Вышеславцев Б.П. Ук. соч. С.42;45.

она уже говорит не о формальной стороне благочестия, а о борьбе с помыслами. Эта заповедь дается как бы авансом, она поднимает планку требований к духовной чистоте ветхозаветного человека на недостижимый для него уровень. Вот почему, оценивая Ветхий Завет с высоты новозаветного Откровения, можно было сказать: «Никто не поступал по закону» (Ин.7,19; ср.: Деян.15,10). Речь, конечно же, не идет об упомянутой формальной стороне закона: на примере евангельских фарисеев прекрасно видно, что внешняя праведность была не только вполне достижима, но, непомерно отягощенная «преданием старцев» (Мк.7,3-13; Мф.15,1-9), даже превратилась в своего рода изоциренное искусство или игру. Проблема была в том, что сердце исполнителей «закона заповеди плотской» (Евр.7,16) «далеко отстояло» от Бога (Мк.7,6). Обращаясь к законникам и фарисеям, Господь изрекает суровый приговор иудейскому формализму: «Горе вам книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды <характерно, что в Лк.11,39 сказано «... а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства»>. Фарисей слепой! Очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их. Горе вам книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам¹, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты. Так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония» (Мф.23,25-28; Лк.11,39-44). Своего рода комментарием к этим словам Спасителя можно считать замечательное высказывание преподобного Макария Египетского: «Совершенное очищение есть не воздержание от внешних пороков, но полная чистота по совести. Войди, сей [человече], усилием своих помыслов в ум, плененный и поработанный грехом, и виждь змия, который таится под самым умом, во глубине помыслов, в так называемых тайниках души, ползает, гнездится и умерщвляет тебя в самых опасных частях твоей души (ведь сердце

¹ «Гробом и могилой является твое сердце: ибо когда князь зла и ангелы его угнездятся в нем и когда сатанинские силы проложат стези и пути, по которым ходят они, в твой ум и твое помышление – ужели ты не ад и не могила и не мертвец для Бога?» (*Преподобный Макарий Египетский*. Ук. соч. ЛIII.3(5). С.775-776).

есть непостижимая бездна)»¹. Поистине, «если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма» (Мф.6,23)?!

Несвобода от страстей подразумевает несвободу в богообщении. Благодать Божия не могла наполнить сосуд (ср. уподобление души сосуду в 2Тим.2,20-21), «исполненный хищения и лукавства», а посему Господь действовал в Ветхом Завете «извне». «Я, – говорит блаженный Диадок Фотикийский, – из Божественных Писаний и из самого чувства (опытно) ума постиг, что прежде крещения благодать со вне направляет душу на добро, а сатана гнездится в самых глубинах ее, покушаясь преграждать уму все правые исходы»². Благодать в Ветхом Завете – это не столько энергия, преображающая душу человека, сколько проявление славы Божией, харизма, «сила», носящая внешний по отношению к человеческой душе характер. Вот почему Самсон лишается этой «силы» после острижения волос (Суд.16,17-20), а Илия передает ее вместе с милотью (4Цар.2,9-15). Бог Ветхого Завета соблюдал изрядную дистанцию в отношении человека, а человек, в свою очередь, постоянно находился в поиске Лица Божия (Пс.23,6; 26,8; 68,18; 87,15; 104,4), т.е. искал личных отношений с Богом, но ветхий человек не мог увидеть Лицо Божие и остаться в живых (Исх.33,20)³. Ему мешала духовная слепота, которая была подобна покрывалу, полагаемому иудеями на голову при чтении Торы (2Кор.3,14-16). «Подзаконный» человек не мог достичь бесстрастия и «чистоты сердечной», необходимой для лицезрения Бога (Мф.5,8) – богопознания, человек не мог «вкушать от Древа Жизни», не мог по-настоящему полюбить Бога, ему оставалось только верить. Именно вера, а не «дела закона» является средоточием ветхозаветной праведности⁴.

¹ Преподобный Макарий Египетский. Ук. соч. XVI, 3(7). С.572.

² Блаженный Диадок Фотикийский. Подвижническое слово 76. Добротолюбие. Т.3. С.50.

³ Моисей, к которому было обращено это грозное предупреждение, на Синайской горе мог лишь приблизиться к Божественному мраку (см. толкование Д.В. Щедровицкого на Исх.20,21: *Щедровицкий Д.В.* Ук. соч. Т.2. Книга Исход. С.148). Причем «“Божественный Мрак” традиционно толкуется в православной духовности как избыток Света» (*Архиепископ Василий (Кривошеин)*, Богословские труды. Н. Новгород, 1996. С.15).

⁴ «“Закону” противопоставляется “вера”, как непосредственное отношение между Богом и человеком, не через посредство приказов и запретов Закона, а в интимно-сердечном соприкосновении любви» (*Вышеславцев Б.П.* Ук. соч. С.18-19).

Однако у веры, как собственно и у Ветхого Завета в целом, был один существенный недостаток. Религиозные мистики намного опередили представителей «научного атеизма» в противопоставлении знания и веры. Причем, и для одних, и для других вера является несовершенным знанием¹, т.к. свидетельствует об отсутствии опыта (ведь человек видевший что-либо собственными глазами уже может считаться не просто верующим, а доподлинно знающим (Ин.20,24-29)). В этом-то и заключается недостаток. Очевидно, что единственно возможным способом построения отношений между Всеведущим Богом и верующим, т.е. несведущим человеком были отношения по принципу «Господин – раб»². Человек, подобно малому ребенку, должен был лишь беспрекословно повиноваться, не спрашивая «зачем» и «почему». Вот что означают сказанные об Аврааме слова, которые можно отнести и ко всем ветхозаветным праведникам: «вера вменилась в праведность» (Быт.15,6; Иак.2,23; Рим.4,3; Гал.3,6). В данном случае под праведностью подразумевается боговедение, бесстрашие и одухотворенная любовь к Богу, а ветхозаветная вера – это, в каком-то смысле, и начаток свободы (ведь вера есть предвкушение познания), и в то же время не-свобода, т.к. только познание Истины, а не просто вера в нее, может сделать человека по-настоящему свободным (Ин.8,32).

Подлинная свобода, предполагающая очищение сердца от греха, и личные отношения человека с Богом была возможна лишь во Христе (Ин.8,36), и народу Божьему оставалось лишь надеяться на то, что когда-нибудь семя жены сотрет главу змея (Быт.3,15). А пока эта истинная, внутренняя свобода была недоступна, Израиль прилагал свои усилия на достижение внешней свободы, т.е. свободы «по плоти» – социальной («не были рабами никому и никогда», «не от любодеяния рождены») (Ин.8,33;41)) и политической (борьба с Египтом,

¹ Преподобный Максим Исповедник говорит об этом же, когда в свойственной ему, несколько «темной» манере отвечает на вопрос: почему израильтяне ели мясо жертвенных животных, а кровь проливали вокруг жертвенника (Втор.12,27): «Вводимый в благочестие, – пишет он, – и научаемый относительно дел праведности совершает со всяким послушанием и верой только одно делание, вкушая, словно плоть являемые [заповеди] добродетелей, смысл же заповедей, в которых и состоит ведение совершенных, он через веру уступает Богу, будучи не в силах расширяться на всю протяженность ведения» (*Преподобный Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию XXXVI. Творения. Т.2. С.96*).

² Лосский В.Н. Ук. соч. С.256-258.

палестинскими народами (филистимлянами, амаликитянами и пр.), Вавилоном и Римом за независимость Израиля). Но вот поразительный факт! Находясь в порабощении греху, будучи несвободным внутренне, человек легко поступает и внешними свободами (здесь вспоминается и тоска освобожденных от рабства евреев по египетским котлам с мясом (Исх.16,3), и продажа Исавом своего первородства за чечевичную похлебку (Быт.25,29-34), и многое другое).

Говоря о ветхозаветном периоде, мы более занимались описанием различных граней несвободы человека. И здесь нам нельзя не сказать еще об одной, вероятно, последней из этих граней. Речь идет о посмертной несвободе «подзаконного» человека, который после разлучения с телом отправлялся в преисподнюю («шеол»), представлявшуюся местом мрачным и безотрадным (напр., Быт.37,35; Иов.10,21-22; Еккл.9,5-6;10 и пр.)¹. Впрочем, как верно подмечает преподобный Исидор Пелусиот, ветхозаветным праведникам в качестве награды были обещаны только земля и долгоденствие на земле (Исх.20,12)².

III.

Не удивительно, что с приходом Мессии иудеи прежде всего связывали надежды на политическую независимость Израиля. Весьма характерно и то, что Свою проповедь Христос начинает с вести о приближении «Царствия Божия» (Мф.3,2; 4,17;23; Мк.1,14-15), однако это Царство было «не от мира сего» (Ин.18,36), его было бы правильнее определить как «Царствие Небесное» (Мф.13,11), «небесный Иерусалим» (Евр.12,22; Откр.21,2). Это благословенное Царство представляет собой новую реальность, которая явилась в мир вместе со Христом и пришла на смену Ветхому Завету и его несовершенному закону: «Закон и пророки до Иоанна <Предтечи> – отныне

¹ Священник Георгий Орлов. Загробная жизнь при свете Богооткровенного учения. М., 2000. С.39-46; Василидис Н. Тайнство смерти. Т-СЛ., 1998. С.208-213.

² Преподобный Исидор Пелусиот. Письмо 106 Диакону Исидору. Письма. М., 2001. Т.2. С.472-473.

Царствие Божие возвещается» (Лк.16,16; Мф.11,12-13). Как известно, Христос не удовлетворил политических амбиций израильтян, однако Он принес людям нечто несоизмеримо большее, чем просто политическая независимость. Его «Евангелие Царствия» (Мф.4,23; 9,35; 24,14) прозвучало среди тех, чьими сердцами на земле и душами в преисподней владел «князь мира сего» (Ин.14,30), и благодаря Спасителю дьявол был осужден (Ин.16,11) и изгнан (Ин.12,31). По прошествии нескольких тысячелетий Христос исполнил божественный приговор, вынесенный дьяволу в раю, и поразил главу змея (Быт.3,15). Крестная смерть и воскресение Христа освободили человечество от рабства дьяволу (Рим.6) и позволили нам стать гражданами Царствия Божия. И первыми этой свободы вкусили почившие ветхозаветные праведники, пребывавшие в преисподней («шеоле»). Согласно Церковному Преданию (ср.: 1Петр.3,19; Кол.3,15), после Своей крестной смерти Господь сошел во ад, сокрушил «адские врата» и освободил души праведников из их темницы.

Что же сделал Христос для того, чтобы освободить нас? Прежде, чем сказать о сути дела Христова, остановимся на одном евангельском эпизоде, теряющем свой глубинный смысл, если не рассматривать его в контексте всего выше сказанного и с учетом символики Быт.3,15. Речь идет об умовении Христом ног апостолов перед Тайной вечерей (Ин.13,4-15). О нравственном смысле умовения ног говорит уже Сам Спаситель: Он показал ученикам пример смирения (Ин.13,12-15), однако очевидно, что здесь мы имеем дело с символическим действием. Иначе становится непонятно, почему Христос, учивший о непринципиальности иудейских обрядов, в частности умовения рук (Мф.15,1-20), для спасения души, вдруг говорит апостолу Петру: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною» (Ин.13,8)? Все встанет на свои места, если мы взглядем в символы. На эти странные слова Учителя Петр со свойственной ему горячностью отвечает: «Господи! не только ноги мои, но и руки и голову. Иисус говорит ему: омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь» (Ин.13,9-10). Чуть позже Господь поясняет, что имеет в виду не внешнюю, «плотскую» чистоту, а внутреннюю, духовную: «Вы уже очищены

через слово, которое Я проповедал вам» (Ин.15,3). Возвращаясь к диалогу с Петром, можно уточнить: очищена «голова», т.е. ум, исповедавший Христа Сыном Бога Живаго (Мф.16,16), ум, который уже не прислушивается к голосу «плоти и крови» и готов принять Божественное Откровение (Мф.16,17). Кроме того, очищены «руки», вероятно, символизирующие избирательную волю¹, волю твердо решившую следовать за Христом (Ин.6,68). Нечистыми остались только ноги, и здесь впору вспомнить то, что мы уже говорили о возможной символике «пяты» применительно к Быт.3,15. «Пята» (нога) может символизировать и низшую, душевно-телесную составляющую человеческой природы, и подсознание. То, что не мог довести до совершенства ветхозаветный закон, завершает («исполняет» (Мф.5,17)) Христос. В рассмотренном эпизоде Он прообразует возможность очищения от греха целого человека (не случайно Господь говорит Петру не «если не умою твоих ног...», а «если не умою тебя...»). Однако прежде чем человечество получило такую возможность, должны были произойти крестная смерть и воскресение Спасителя. До Боговоплощения для человека путь обожения был закрыт, т.к. обожение – это изменение природы, связанное с приобретением человеком божественных свойств, а «любая изолированная, сущая сама по себе природа не может сделаться иною природой, она может только осуществлять себя»². Суть дела Христова заключается в том, что Он, будучи Богом, «стал плотью» (Ин.1,14), т.е. единосущным³ нам человеком, взял на Себя грех мира (Ин.1,29; ср.: 1Петр.2,24), т.е. принял большую грехом⁴ человеческую природу

¹ Здесь можно сослаться на святоотеческое толкование текста Откр.13,16, где говорится о поставлении печати антихриста на правую руку и чело. Напр.: «Начертание пагубного имени отступника и обольстителя на правых руках для пресечения делания правых и добрых дел, а также на челе, чтобы научить прельщенных быть дерзновенными в обольщении и тьме» (*Святитель Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. М., 1901. С.109).

² *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С.38.

³ «Существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами <...> Люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях» (*Лосский В.Н.* Ук. соч. С.-92; См.: Там же. С.-91-94; 124-125)

⁴ Речь конечно же не идет о личном грехе, а лишь о т.н. «естественных», (*Преподобный Максим Исповедник*. Вопросыответы к Фалассию XXI. Творения. Т.2. С.61), «непредосудительных» (*Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. III, 20(64). С.276-277) страстях, т.е. смертности, тленности человеческой природы после грехопадения.

(2Кор.5,21) и, умерев на Кресте, «осудил грех во плоти» Своей (Рим.8,3)¹. Христос провел ущербную человеческую природу сквозь смерть, как сквозь горнило, очистив ее от примесей первородного греха («совершил <т.е. довел до совершенства –д.И.> через страдания» (Евр.2,10)). Причем обоженная человеческая природа воскресшего Христа превзошла природу первозданного Адама («сверхъестественное состояние»²). Таким образом, мы сподобились «лучшего богообщения»³, которое, в силу нашего природного единства со Христом по человечеству, намного превосходит первое (райское) общение с Богом Адама и Евы. Христос стал вторым Адамом (1Кор.15,45-49), новым архетипом человеческой природы, дав «Себя нашему естеству, как действеннейшее лекарство спасения»⁴. А «поскольку все естество есть как бы одно некое живое существо, – пишет святитель Григорий Нисский, – воскрешение части распространяется на все, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части целому»⁵. Поэтому, «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор.15,22). Исцеленная человеческая природа Христа, соединенная теснейшим образом с Божеством, подобна «истинной Лозе», в единении с которой нам необходимо пребывать, чтобы очиститься, избавиться от «дикости» греха и принести достойные плоды (Ин.15,1-7). Однако это происходит не автоматически, а через сознательное усвоение верующими плодов искупительной Жертвы Христовой⁶ при помощи Божественной благодати.

В Евангелии недвусмысленно говорится о том, что после Боговоплощения (точнее, после Пятидесятницы) Святой Дух начал по-особенному действовать в мире: «Еще не было на них <апостолах> Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин.7,39). Как вариант, благодать Святого Духа:

¹ См.: *Святитель Василий Великий*. Евхаристическая молитва; Ср.: *Священномученик Иринеи Лионский*. Против ересей. III. 22,3. Ук. соч. С.305.

² *Преподобный Исаак Сирий*. Слова подвижнические.IV.С.19; *Преподобный Макарий Египетский*. Ук. соч. XLVI, 1(7).С.719.

³ *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы. VIII. Творения. Святоотеческое наследие. М.: «Мартис»,1997. Т.3. С.256.

⁴ Там же. VI. С.254.

⁵ *Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека. XXXII. Ук соч.С.186.

⁶ *Лосский В.Н.* Ук. соч. С.124-130.

«Закон дан через Моисея; благодать же и истина через Иисуса Христа» (Ин.1,17). Если мы сопоставим такие евангельские выражения, как «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин.8,32), «Где Дух Господень, там свобода» (2Кор.3,17) и другие подобные высказывания, то нам станет очевидно, что достижение свободы от греха, которое было невозможно в Ветхом Завете, становится реальным во Христе. Приобретение свободы сопряжено с познанием Истины (т.е. Богопознанием (Ин.14,6)), и это происходит посредством «Духа истины» (ср.1Ин.5,6). Отныне благодать получает доступ к человеческому сердцу и начинает действовать «изнутри». Это хорошо видно из слов Спасителя: «Я умолю Отца, и даст вам <...> Духа истины, <...> Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин.14,16-17).

Если раньше свобода человека ограничивалась порогом сознания, то теперь христиане «имеют дерзновение входить во святилище <своего сердца – д.И.¹> посредством крови Иисуса Христа путем новым и живым» (Евр.10,19). Весьма интересно сопоставить этот текст с толкованием преподобного Макария на ветхозаветное пасхальное установление помазывать косяки входной двери кровью пасхального агнца (Исх.12,7): «Христос – истинный Агнец – был заклан, и кровью Его помазаны косяки сердца, чтобы излившаяся на кресте кровь Христова душе была в жизнь и избавление, а египтянам <т.е. демонам> – плач и смерть»². Таким образом, христиане получают возможность приступить к Богу «с искренним сердцем, с полной верою, кроплением <крови> очистивши сердца от порочной совести, и омывши тело водою чистою» (Евр.10,22).

¹ «Святилище» вполне логично было бы понимать как наше сердце. Согласно мысли преподобного Максима Исповедника, человек «приносит себя в жертву Богу в своем сердце» (Мистагогия. Р.Г. 91, 672 С. Цит. по: *Евдокимов П.* Православие. М., 2002. С.-99). В этом же духе преподобный Никита Стифат толкует слова Христа: «Когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу Твоему (Мф.6,6). В том же смысле толкуется литургический возглас: «Двери! Двери! Вонмем!» (*Священник Николай Ким.* Рай и человек: Наследие преподобного Никиты Стифата. §4.10. С.55-60).

² *Преподобный Макарий Египетский.* Ук. соч. XI, 2(4). С.539. Святитель Григорий Нисский видит в двух косяках и верхней перекладине образ трех сил души (*Святитель Григорий Нисский.* О жизни Моисея Законодателя. 123. Ук. соч. С.55-56). Ср. мысль преподобного Макария относительно медного змея: Подобно тому, как «мертвый <медный> змей побеждал живых змей, потому что он является прообразом Тела Господня <...> <точно так же и> мертвое Тело <распятого Христа> победило и умертвило змею, [сущую] в сердце человеческом, живую и пресмыкающуюся» (*Преподобный Макарий Египетский.* Ук. соч. LIII, 2(8). С.774).

Как израильтянам для того, чтобы нейтрализовать змеиные укусы, нужно было изготовить медного змея, так и теперь христианам для того, чтобы «стереть главу змея», необходимо уподобиться змею: «Будьте мудры, как змеи, и просты, как голуби» (Мф.10,16) – говорит нам Господь. Согласно комментарию преподобного Исидора, эти слова означают следующее: «Господь повелевает нам <...> быть мудрыми подобно змее, во всяком искушении соблюдать главу свою, то есть веру нашу <наверное, здесь лучше сказать «хранить трезвомыслие»¹ -д.И.>. Ибо змея, в каких бы затруднительных обстоятельствах ни находилась и каким бы ударам не подвергалась, сохраняет голову свою невредимую. А также ухитряется совлечь с себя ветхость, проползая сквозь какое-либо тесное отверстие и там слагая свою старую кожу. Посему Господу угодно, чтобы и мы на тесном пути и в злострадании совлекались ветхого человека и облекались в человека нового, обновляемого по образу Его (Кол.3,10)»². А прохождение сквозь «тесные врата и узкий путь» (Мф.7,13; Лк.13,24) самоограничения – это аскеза, т.е. временное сужение свободы, для конечного достижения подлинной свободы – свободы от греха. По слову Спасителя, «от дней Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф.11,12). Господь указывает нам также и направление приложения усилий: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк.17,21), а средствами достижения цели служат «молитва и пост» (Мф.17,21; Мк.9,29), т.е. направление нашего ума к Богу, «прилепление умом к Богу» и ограничение потребностей и проявлений нашей животной души.

Когда человек молитвенно обращается к Богу, начинает сниматься «покрывало», лежащее у него на сердце (2Кор.3,16). Благодать Божия открывает «душевное око» человека, прежде ослепленное дьяволом³. По свидетельству преподобного Петра, «начало просвещения души и признак ее

¹ Об этом, как о главном деле христианина, постоянно говорит преподобный Исихий: *Преподобный Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве.* 53,113,171,194 и др. Добротолюбие. Т.2. С.169-170,181,195,200.

² *Преподобный Исидор Пелусиот. Письмо 126 Комиту Ермину. Письма.* Т.1. С.62.

³ *Преподобный Петр Дамаскин. Творения.* XI. С.263;

здоровья <...> <← это > видеть свои грехи, как песок морской»¹. Такое видение приводит человека к покаянию (μετανοια), буквально «перемене ума». Эта перемена заключается в том, что сознание с помощью благодати вновь отвоевывает у подсознания свою территорию (в аскетической литературе этот процесс часто называется «схождением ума в сердце»²), человек начинает вспоминать и осознавать свои забытые грехи, а, осознав, он изживает их из себя. Греховный навык, заключенный в тайниках сердца, как бы «истончается и разжижается»³. И благодать Божия слой за слоем совлекает грех, эти «кожаные ризы», эту мертвую змеиную кожу, покрывающую человеческий ум. И по мере того как наша совесть очищается от «мертвых дел» (Евр.9,14), ее голос становится все яснее, т.к. силы души постепенно приходят в свое естественное состояние. Происходит перелом воли: «Сознание и произволение, – пишет святитель Феофан, – переходя на сторону добра, с возлюблением его, поражает ненавистью всякое зло и всю страстность, и притом именно свою. В этом собственно и состоит переход, перелом»⁴. Таким образом, в нашей «невидимой брани» открывается «второй фронт». С грехом борется и разум, движимый молитвой, и раздражительная сила души (в чем, собственно, и заключается ее изначальное предназначение). Стадии исцеления, которые проходит раздражительное начало хорошо описаны преподобным аввой Дорофеем в 4-м поучении⁵. Здесь святой отец показывает нам, как христианский подвижник проходит путь от «раба», преисполненного страхом перед божественным гневом и наказанием (а любой вид страха – есть проявление раздражительной силы души) и «наемника», боящегося потерять обещанную награду, до сына Божия по благодати, которого пугает лишь одно – грех, способный разлучить его с Богом. Но «насколько мы очищаемся, настолько возводимся от страха перед Богом до

¹ Там же. VIII. С.243-244; Ср.: *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Сто глав практических и богословских. 58. Ук. соч. С.41.

² Преподобный Макарий уподобляет этот процесс схождению Спасителя во ад, только здесь аду уподобляется наше сердце, в котором скрывается дьявол (*Преподобный Макарий Египетский*. Слово 53. 3(5-7).С.775-776).

³ *Преподобный Макарий Египетский*. Ук. соч. XLVI, 1(7).С.719.

⁴ *Святитель Феофан Затворник*. Путь ко спасению. С.267-268.

⁵ *Авва Дорофей*. Ук. соч. IV. С.60.

любви к Нему»¹ (ср.: 1Ин.4,18). Это связано с тем, что и вождевательная сила души так же постепенно приходит в норму. Данные изменения хорошо просматриваются в святоотеческом учении о степенях молитвы. «Первая степень – телесная, более в чтании, стоянии, поклонах. Внимание отбегает, сердце не чувствует, охоты нет: тут – терпение, труд, пот <...> Вторая степень – молитва внимательная <...> Внимание срастворяется с словом писанным и говорит как свое. Третья степень – молитва чувства: от внимания согревается сердце, и что там в мысли, то здесь становится чувством <...> Кто перешел к чувству, тот без слов молится, ибо Бог есть Бог сердца <...> При сем чтение может прекращаться, равно как и мышление». Четвертая же степень – «духовная» или «непрестанная» молитва². Удивительно, как вождевательное начало под действием благодати превращается из заросшего тиной омута, в котором водится всякая нечисть, в чистый родник! Не об этом ли говорил Господь: «Кто верует в Меня, у того <...> из чрева потекут реки воды живой» (Ин.7,38).

Наконец два «фронта» смыкаются, происходит «соединение ума с сердцем», и чистое сердце не просто начинает видеть Бога (Мф.5,8), но более того, Бог Дух Святой поселяется в нем. А это, в свою очередь, по мысли апостола Павла, указывает на то, что человек прошел путь от «раба Божия» до «сына»: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего <...> Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через (Иисуса) Христа» (Гал.4,6-7; ср.: Ин.15,15). Вот почему, «где Дух Господень, там свобода» (2Кор.3,17), даже не взирая на рабство социальное, «ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа» (1Кор.7,22).

Итак, во Христе мы получили «власть быть чадами Божиими» (Ин.1,12). Именно об этом прежде всего следует сказать, когда речь заходит о

¹ *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Сто глав практических и богословских. 6. Ук. соч. С.19.

² *Святитель Феофан Затворник*. Путь ко спасению. С.242-243; Ср.: *Преподобный Исаак Сирин*. Ук. соч. III. С.17. Об этом же говорит и блаженный Диадок: «Когда тепле воспоминаем о Боге, то чувствуем, что божественная любовь как бы потоком исторгается из самой глубины сердца нашего» (*Блаженный Диадок Фотикийский*. Подвижническое слово 79. Добротолюбие. Т.3. С.53). Непонятно только, почему он связывает это действие не с самим «сердцем», т.е. областью чувств, а с «Благодатью Божией, скрывающейся в самой глубине души, т.е. уме» (Там же. 77,79. С.51;53).

христианском понимании свободы. Однако и это еще не предел совершенства, т.к. «вселение Триипостасного Божества, бывающее в совершенных сознательно и весьма явственно, не есть удовлетворение желания, но скорее начало и причина желания сильнейшего и большего. <...> Ибо ум не может обрести остановку и предел в желаемом и не может соблюдать меру в желании и любви, но, пытаясь достичь недостижимого конца и уловить его, всегда носит в себе бесконечное желание и неутолимую любовь»¹.

Еще один важнейший аспект свободы во Христе – это возможность вкушения от Древа Жизни, поскольку теперь нам уже не преграждает путь к Древу Жизни херувим с пламенным мечем (Быт.3,24): «Ни Ангелы, ни Начала, ни Силы <...> ни какая другая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе» (Рим.8,38-39). И, хотя в этом веке мы познаем Бога лишь отчасти (1Кор.13,12), все же мы можем не просто останавливать грехи с помощью покаяния, но и следовать по беспредельному пути богоуподобления, «обожения», что предполагает существенное изменение природных свойств человека²: «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2Кор.3,18).

¹ Преподобный Симеон Новый Богослов. Сто глав практических и богословских. 7. Ук. соч. С.19-20.

² Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. С.82.