

УДК 276

Иеродиакон Петр (Алексенко)

Hierodeacon Peter (Alekseenko)

**ЧЕЛОВЕК ПЕРВОЗДАННЫЙ В ТОЛКОВАНИЯХ
СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА ПОСЛАНИЙ
СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА**

**THE PRIMEVAL MAN IN ST. THEOPHAN THE RECLUSE'S
INTERPRETATION OF ST. PAULS EPISTLES**

Аннотация. Статья посвящена интерпретации свт. Феофаном Затворником учения о человеке первозданном св. апостола Павла. Хотя русский экзегет, как и сам апостол, не выражает представления о человеке до грехопадения в полном и систематичном виде, однако для святителя обозрение человека в целостной исторической перспективе от сотворения до воскресения имеет принципиальное значение в силу преимущественно антропологической направленности всей его экзегезы. Трихотомическая схема устройства человека обращает святителя к выявлению истоков духа в нём. В самом сотворении св. Затворник усматривает дарование человеку духа по образу Божества, сочетанного с Духом Божиим. Райская перспектива у свт. Феофана призвана пролить свет на состояние человека под благодатью во Христе. В исследовании анализируется сходство и различие состояний человека первозданного и подблагодатного в понимании свт. Феофана Затворника. Автор систематизирует также отдельные характеристики первозданного человека в интерпретации Павловой протологии свт. Феофаном. Адам имел ясное духовное зрение Бога в

раю, но, тем не менее, был призван свободным произволением войти в живое общение с Ним. Задачу, стоявшую перед Адамом в раю, русский истолкователь видит в облагодатствовании его души и тела посредством духа. Тело Адама было светлым, издавало благоухание, поэтому животные оказывали ему покорность. Адам был прост и невинен, по естеству добродетелен, чист и бесстрастен, стремился к богоугождению. Оригинальными особенностями экзегезы свт. Феофана являются усмотрение первенства Адама по отношению к Еве в самом его естестве, а также дарование первозданной чете естественно «лёгкого и приятного» чадородия..

Abstract. The article is devoted to the interpretation of st. Paul's doctrine of primordial man by st. Theophan the Recluse. Although the Russian exegetus, like the Apostle himself, does not express the representation of man before fall in a full and systematic form, however, for st. Theophan the observation of man in a holistic historical perspective from creation to resurrection is of fundamental importance because of the predominantly anthropological orientation of all his exegesis. Trichotomous scheme of man's structure turns the Russian interpreter to identify the origins of the human spirit. In the very creation st. Theophan sees the gift to man of the spirit as the image of God that is conjoined with the Divine Spirit. In st. Theophan's explanations paradisaical perspective is called to shed light on the state of man under the grace in Christ. The study also analyses the similarities and differences of the primordial and "under the grace" states in the st. Theophan's understanding of the st. Paul's anthropology. As well the author systematizes the particular characteristics of a primeval human in the interpretation of st. Paul's protology by st. Theophan. Adam had a clear spiritual vision of God in Paradise, but nevertheless was called to enter into alive communion with Him by free will. The task facing Adam in Paradise the Russian interpreter sees in the gratification of his soul and body through the spirit. Adam's body was light and fragrant, so the animals humbled him. Adam was simple and innocent, virtuous by nature, pure and passionless, striving for God-pleasing. The original features of st. Theophan the Recluse's exegesis are the discerning of Adam's primacy in relation to Eve in his very nature, as well as the endowing of the primordial couple with the naturally «easy and pleasant» childbearing.

Ключевые слова: протология св. апостола Павла, экзегеза свт. Феофана Затворника, сотворение человека, дух, душа, тело, Адам, Ева, благодать Божия.

Key words: St. Paul's protology, exegesis of st. Theophan the Recluse, creation of a man, spirit, soul, body, Adam, Eve, grace of God.

На характеристике состояния человека первозданного св. апостол Павел не останавливается специально. Ссылки св. благовестника на протологию подчинены раскрытию состояния человека падшего или спасающегося во Христе (Рим. 5:12–19, 9:20; 1 Кор. 15:45–49; 2 Кор. 11:3; 1 Тим. 2:11–14 и др.). Вполне закономерно, что та же картина наблюдается и в толкованиях его посланий свт. Феофаном Затворником. Русский экзегет не раскрывает сколь-нибудь полно состояние человека до падения, высказывая лишь беглые замечания о нём при изображении пути спасения грешника. Однако даже это небольшое представляет собой значительный антропологический и экзегетический интерес. В данной статье систематизируем экзегезу свт. Феофана Затворника павлова представления о человеке первозданном.

Первый человек, как известно из ветхозаветного откровения (Быт. 2:7), был сотворён из земли. Эту истину веры излагает св. апостол Павел в 1 Кор. 15:47 *Первый человек от земли, перстен* (ἕκ γῆς χοϊκός), и святитель Феофан указывает на её богооткровенные истоки: «Как первый человек от земли перстен, это известно из образа сотворения первого человека; отчего и назван он Адам — земляной, перстный» [15, с. 753]. Отсутствие в данном стихе указания св. ап. Павла на душу или дух в Адаме св. Златоуст, например, обращает в доказательство нравственно-аллегорического употребления св. апостолом *персти*: «Как же, разве Адам был только перстен, или он имел еще какую-нибудь другую сущность, сродную с существами высшими и бесплотными, которую Писание называет душою и духом? Без всякого сомнения, (имел) и ее. <...> мы оттого сделались перстными, что стали совершать злые дела; мы перстны не потому, чтобы так были сотворены, но потому, что согрешили» [8, т. 10, с. 432–433;

PG Vol. 61. Col. 363]. Здесь *перстный* означает не человека по сотворении, а человека по грехопадению. У св. апостола Павла, по мнению св. Златоуста, речь идёт не о существовании человека, а о его жизни и образе дел. Поэтому он толкует *перстен* как «плотян, привязан к настоящему», а не как земляной состав Адама [8, т. 10, с. 432; PG Vol. 61. Col. 363]. Напротив, свт. Феофан, развивая буквальное толкование *персти* в смысле естества, самостоятельно добавляет указание и на духовный элемент в сотворении человека, ссылаясь на предыдущее изречение св. апостола *в душу* (ψυχήν) *живу* (45): «Первый человек разве весь был только из земли перстен? — Нет; он бысть и в душу живу. И так как он не весь был из земли перстен, хотя и называется здесь таким, но имел в себе и другую сущность — высшую, небесную, Богом в него вдохнутую» [15, с. 753]. Свт. Затворник усматривает как «низшую», так и «высшую» «сущности» в первозданном человеке, то есть тело и вдыхаемый в него дух по образу Божества.

Дух вдунут в первозданного человека для «общения» с Богом. Толкуя Кол. 3:3 *Умросте бо, и живот ваш сокровен есть со Христом в Бозе*, святитель замечает: «Сокровенным в Боге быть животу нашему определено в самом творении. Ибо такова цель наша, чтобы пребывать в живом общении с Богом, нам быть в Боге и Богу в нас, — что собственно и означает сокровенность живота в Боге. В такое общение человек поставлен в самый момент творения чрез вдунутие в лицо его духа от Бога» [13, с. 221]. Если древние экзегеты указывают здесь исключительно на сокровенность нашей жизни во Христе, то свт. Феофан, развивая мысль апостола, утверждает, что «*сокровенным в Боге живот наш* двояко может разуместься» — уже в самом сотворении, а затем и во Христе [13, с. 221]. Трихотомическая схема русского экзегета везде обращает его к обозрению человека в целостной исторической перспективе, начиная от сотворения, тогда как у других толкователей св. апостола духовная реальность начинается только с дарования человеку Духа Божия в Крещении.

Первозданный дух Адама обладал ведением Бога и Божественного порядка, имел «открытые», «просвещенные» очи, свидетельствует св. Затворник в толковании на Еф. 1:18 *просвещенна очеса сердца* (καρδίας) *вашего*: дух Адама «ясно зрел Бога и все Боже-

ское, — так ясно, как ясно видит кто здоровыми очами вещь пред собой» [12, с. 138]. В раю человек ходил в полнейшем «зрении» всего духовного и Божественного [12, с. 140]. Под этими образами экзегет понимает явное сочетание духа человеческого с Духом Божиим. Никто из древних св. отцов не касается в толковании этого фрагмента «зрения» человека в раю. Русский же святитель определяет здесь *сердце* через дух, поэтому, начиная от сотворения, излагает «всю эту историю духовного зрения, чтоб точнее определилось, чего желает святой Павел ефесянам, молясь, чтоб Бог дал им просвещенные очи сердца» [12, с. 140]. Райская перспектива у свт. Феофана призвана пролить свет на состояние человека под благодатью.

Состояние человека первозданного и под благодатью, в понимании Павловой антропологии свт. Феофаном, подобны. В толковании на 1 Фес. 1:9–10 *работати Богу живу и истинну* св. Завторник высказывает следующее положение: «Христианство не в новый чин вставляет человека, а в тот, в коем он должен быть по естеству, но с которого ниспал» [17, с. 69]. Подобно и в толковании на Гал. 6:4 *Дело же свое да искушает кийждо, и тогда в себе точию хваление да иматъ, а не во ином* святитель указывает, что человек во Христе восстанавливается в естественный свой чин, свойственный ему до грехопадения: «Припомним, что человек, по творению, есть тварь очень хорошая — богоподобная. Но пришел эгоизм со страстями и все в нем перепортил, переломал и расстроил. Выгони все это вон, и станешь, как создан, и будешь спасенный» [10, с. 561]. Подробнее раскрывает святитель эту мысль в общем введении к толкованию на 1 Фес. 5:23–24: «...естественные отправления сил, освобождаясь от тлетворного действия страстей, под действием благодатных влияний, подвигов и благочестивых упражнений, начинают воспринимать первоначальную свою доброту, к какой предназначены в творении и в какой вышли из рук Творца» [17, с. 292]. Поэтому характеристика человека подблагодатного у св. Завторника проливает свет на состояние человека первозданного.

Однако, несмотря на то, что состояние первозданного подобно состоянию подблагодатного, они не тождественны. Действительно, св. апостол благовествует в Рим. 5:15 *Но не якоже прегре-*

шение, тако и дар. Аще бо прегрешением единого мнози умроша, множае паче благодать Божия и дар благодатию единого Человека Иисуса Христа во многих преизлишествова. Свт. Феофан на этом основании замечает, что «благодатное восстановление падшего, по самому естеству Восстановителя, не могло не поднять восстанавливаемого выше, нежели как он стоял до падения, не могло не ввести его в наслаждение обильнейшими благами сравнительно с прежними» [16, с. 421]. Отметим по ходу ту мысль, что дело человеческого естества состоит в «наслаждении благами», то есть чем полнее и совершеннее естество, тем обильнейшими благами оно наслаждается, тем приискреннее сочетается с Богом (на 1 Кор. 15:28). О превосходстве восстановления во Христе над сотворением св. Затворник учит также, толкуя *премногую любовь* Бога к человеку из Еф. 2:4–5: «В творении образом Своим Божественным его почтил и над всеми тварями господином поставил; а когда он пал, не оставил его, но все, — и небо, и землю, — подвиг к тому, чтобы восставить его, и восставил дивным устройением спасения, по коему человек становится большим, нежели каков был в творении. Подлинно все сие есть *премногая любовь*, которою возлюбил нас Бог. От века возлюбил» [12, с. 185]. Таким образом, во Христе человек превышает Адама более «приискренним» сочетанием собственного естества с Божеством.

Несмотря на ясное духовное зрение Бога в раю, Адам был призван свободным произволением войти в живое общение с Ним. Разъясняя мысль св. ап. Павла в 2 Тим. 2:19 *Имуще печать сию: позна Бог суция Своя*, свт. Феофан замечает: «Поелику он всецело себя Богу предает, то тем присволяет себя Богу; а кто Богу себя присволяет, того и Бог Себе присволяет. Ибо это и было Его намерением в творении разумно-свободных тварей, чтобы все их Себе присвоенными иметь, под условием их свободного Ему присвоения себя» [18, с. 732]. Бог «присваивает» Себе свободно «присвоивших» себя Ему. Как духовная тварь Адам был наделён разумом и свободой и был призван к обожению.

Задачу, поставленную Богом перед Адамом в раю, свт. Феофан раскрывает в толковании на 1 Кор. 15:45 *Тако и писано есть: бысть первый человек Адам в душу (ψυχήν) живу, последний Адам в дух (πνεῦμα) животворящ.* «Но какая мысль у апостола в сих

словах? — Он указывает на два периода бытия человечества, представителями коих служит душевный Адам первый и животворимый Духом Христос — Адам второй» [15, с. 750]. Человечество, согласно русскому экзегету, имеет «два периода бытия» — период душевный и период духовный¹. Адам — родоначальник людей душевных, а Христос — людей духовных. Под духовностью свт. Феофан понимает «носительство Духа Божия», то есть стяжание человеком благодати Божией: «...характеристическая черта сего нового человечества есть духовность, — то, что оно носит в себе Духа Божия» [15, с. 751]. Душевные люди по первому Адаму после грехопадения «претворяются» в духовных Христом. Однако «...если б не пал Адам, душевность претворялась бы в духовность там же, в раю» (на 1 Кор. 15:46) [15, с. 752]. Следовательно, стоявшая перед Адамом в раю задача «претворения душевности в духовность» означала достижение «носительства в себе Духа Божия», или облагодатствование души и тела. В этой задаче, собственно, и заключается подобие состояний человека первозданного и подблагодатного.

Св. отцы *в душе живу и в дух животворящ* видят жизнетворный и руководительный элемент в человеке. Так, блж. Феодорит полагает, что св. апостол Павел «называет же душевным, что управляется душою, а духовным — что домостроительствуется Духом»²

¹ Ср. также с описанием двух фаз бытия человечества по св. апостолу Павлу свящ. Илий Гумилевским: «Телесное состояние — ступень к новому состоянию (духовному. — иеродиак. П.). Вступивши на нее, нужно подниматься далее. Кто это забывает, задерживает естественное течение жизни и препятствует откровению новой жизни. <...> я должен смотреть на невидимое, т. е. отдавая должную дань естественной жизни, конечную цель земной жизни полагать в обладании пневматическими благами. Таким образом, естественная жизнь имеет самостоятельное значение. Она — необходимая фаза человеческой жизни, предварительная ступень, на которую должен ступить каждый, чтобы, отделившись от нее, подняться в пневматическую высь. Слишком продолжительная остановка на этой предварительной ступени изменяет естественное течение жизни, вносит замешательства, расстройства, что и обнимается понятием греха. В таком именно положении оказалось все человечество: оно застыло в предварительной фазе своего развития, оплотняло, материализовалось. Христос пришел привести жизнь в естественное состояние, чтобы перевести ее в пневматическую фазу. Теперь душевная жизнь имеет двойное значение: она не только предварительная ступень к высшей жизни, но и подвиг восстановления жизни в ее естественной норме» [2, с. 91–93].

² Ср. с определением духа и душевности у апостола Павла Н. Н. Глубоковским: дух и душевность — «это организующие начала физических элементов, и — при наличности последних — они функционируют реально. <...> Из этих сближений открывается, что телесную оригинальность Апостол усматривает в заправляющих силах, поелику именно они

[6, с. 303; PG Vol. 82. Col. 365]. Блж. Феофилакт дополняет: «*Душевное тело* то, которое управляется силами души и в котором душа имеет господство и владычество; *духовное же* то, которое имеет обильную деятельность Духа Святаго и Им управляется во всем» [21, т. 2, с. 402–403; PG Vol. 124. Col. 776]. Следовательно, задача, поставленная перед душевным Адамом в раю, состояла в том, чтобы стать «духовным». Его дух, сочетанный в творении с Духом Божиим, был призван к одухотворению посредством благодати Божией и низшего естества его души и тела³.

В первоначальном строе человеческого естества присутствовала правильная иерархия его составляющих — владычество духа, укоренённого в Боге, над душой и телом. Об этом узнаём из толкования свт. Феофана на Рим. 7:14: «Норма жизни человека — жить в духе и духом одуховлять и душу и тело. Таково первоначальное его устройство, таким вышел из рук Творца человек и таким был в раю до падения. Жить в духе есть жить в Боге. Живущий так от Бога приемлет силу управляться с душою и телом и подчинять их духу» [16, с. 558]. Это владычество духа является условием жизни святой и праведной, к которой первоначально был предназначен человек. Эту мысль св. Затворник раскрывает в толковании на Рим. 8:4 *Да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти ходящих, но по духу*: «...жизнь святая и праведная есть существенная норма жизни человека, достойного сего имени. Она была первоначальным назначением человека в создании; она была целью всех промыслительных действий Божиих до закона; ее имел

внедряют свои свойства физическому бытию человека» [1, с. 622]. До момента достижения пневматичности «человек остается преимущественно организованною тварью с ее специфическим свойством „душевности“, дающей ему жизнь среди других элементов тварного бытия. Теперь мы прямо получаем, что „психический“ оказывается синонимом „плотского“ (ср. 1 Кор. 2:14, 3:3) и одинаково обозначает недостаточную одухотворенность тварной личности» [1, с. 372–373].

³ Ср. также с определением райской заповеди по св. ап. Павлу у Н. Н. Глубоковского: «Отсюда и райская заповедь для нравственного возрастания соответственно характеру человеческой индивидуальности. Она определяет всеобщий закон в непрерывном прогрессировании морально-религиозного характера и на почве духовности, которая теснее и ближе связывает нас с Творцом. По этой причине низшая сторона будет вторичною и соподчиненною, подлежащею преобразованию по влечениям духа. Он привлекает ее к себе и постепенно возносит в свою область, где должен быть безусловным принципом всего одушевленного организма. Так формулируется основное теоретическое разграничение между *о́йца* и *твѣѣца*, причем первое обнимает всю целостную личность по ее тварности» [1, с. 370–371].

в виду закон; для нее и все новозаветное домостроительство спасения в Господе Иисусе Христе. Существенное же условие к тому, чтоб она и на деле — в действительности — являлась, есть жизнь не по плоти, а по духу, то есть восстановление первоначального строя человеческого естества, — того, чтоб человек духом жил в Боге и силою его властно правил душою и телом, — строя, действительно восстановленного во Христе Иисусе благодатию Святого Духа» [16, с. 614]. Святость и праведность зависят от естественной («первоначальной») иерархии сил природы человека. Призвание Адама к святости, то есть достижению духовного состояния всем естеством, облегчалось нормальным и правильным — естественным — его устройением.

Человек, согласно свт. Феофану, был поставлен Богом в центр мироздания, ибо в нём Бог сосредоточил все роды твари. Эта мысль высказывается святителем в толковании на Еф 2:4–5 *За премногую любовь Свою, еюже возлюбил нас*: «Еще когда построился, — будем говорить по-человечески, — план мироздания, тогда еще особенно возлюбил человека Бог, ибо он там поставлен центром, в котором благоугодно было Богу все сосредоточить, чтоб чрез него потом и на все прочее благотворно воздействовать. Отсюда исходят неотступность и неистощимость Божиих к человеку благоденствий и даров» [12, с. 185]. Святитель Феофан вводит в свою экзегезу известное святоотеческое учение о человеке как малом мире. Так, в толковании на Еф. 1:22 *И вся покори под нозе Его* читаем: «Человек — малый мир. Он сосредоточивает в себе все тварные силы» [12, с. 156]. В человеке как средоточии мироздания соединены равноангельский дух, являющийся в то же время образом Самого Бога, а также «земля», то есть вещественное тело, которое «совмещает все силы мира и все стихии его» (на Евр. 1:1–2) [11, с. 616]. В силу своей центральности человек наделён властью над «всеми тварями», продолжает свт. Феофан экзегезу Еф. 2:4–5: «Все твари свои любит Бог, но преимущественную любовь являет к человеку. В творении образом Своим Божественным его почтил и над всеми тварями господином поставил» [12, с. 185]. В толковании на Еф. 1:22 *И вся покори под нозе Его* святой Затворник уточняет, что речь идёт о власти над тварями земными: «В предыдущих словах сказал о невидимом

мире, а здесь о видимом, физическом. На это может наводить заимствование сего выражения из псалма, в коем говорится о возвышении человека в творении над всеми тварями (Пс 8:7). Все было человеку покорно на земле. В падении он потерял сию власть. В восстановлении падшего она ему возвращается, как показали многие опыты. Но в Восстановителе она стала присущею не только относительно земли, но и относительно всего видимого мира» [12, с. 157]. Свт. Иоанн Златоуст [8, т. 11, с. 26; PG Vol. 62. Col. 26], блж. Феофилакт [21, т. 3, с. 17; PG Vol. 124. Col. 1049], Экумений [22, Vol. 118. Col. 1185] и блж. Феодорит видят в словах апостола мысль о власти над тварями только Владыки Христа: «Присоединил и пророческое свидетельство: *вся покорил под нозе Его* (Пс. 8:7). А и сие Пророк сказал о Христе, как о человеке; ибо говорит: *что есть человек, яко помниши его? Или сын человек, яко посещаеши его (5)?*» [6, с. 401; PG Vol. 82. Col. 517]. Если древние отцы толкуют данный псаломский стих как пророчество о Христе, то св. Затворник относит его к сотворению человека и говорит о власти над земными тварями первозданного человека.

Свт. Феофан видит человека перед собою всегда в целостной перспективе от сотворения до воскресения. И если святой Павел говорит в 1 Кор. 15:56 *Жало же смерти, грех; сила же греха, закон*, то св. Затворник начинает толковать его слова именно от момента создания человека: «Чрез грех вошла смерть. Были мы поставлены в раю на бессмертную жизнь. Согрешили, и осуждены на смерть» [15, с. 763]. Древние экзегеты не обращаются здесь к первозданному состоянию человека, а указывают только, что грех актуализирует смерть: «*Жало же смерти грех. Ибо он предал смерти род (τὴν φύσιν) наш*» [6, с. 305; PG Vol. 82. Col. 368]; «Ибо через него она получила силу, пользуясь им как бы оружием каким и жалом» [21, т. 2, с. 409; PG Vol. 124. Col. 784]; «Так и смерть без греха бездейственна бы была и недействительна (οὐτως καὶ ὁ θάνατος δίχα τῆς ἀμαρτίας ἀνενέργητός τις ἦν καὶ ἀνυπόστατος)» [22, PG Vol. 118. Col. 896]. Итак, до греха Адам был бессмертен и не подвержен тлению. Святой апостол Павел говорит именно о *животе* как цели творения человека в 2 Кор. 5:5 *Сотворивый же нас в сие истое Бог*: «Для такой нетленной жизни, говорит, мы и первоначально были созданы, но пали и чрез грех подверглись

тлению» [14, с. 221]. «Поставлен на бессмертную жизнь» и «создан для нетленной жизни» — удачные выражения свт. Феофана, которые подразумевают и данность («поставлен», «создан») и заданность («на», «для»). В раю было дано человеку бессмертие духа как образа Божия, а задано — бессмертие души и тела посредством их одухотворения, или облагодатствования. Приведя в духовное состояние и низшее своё естество, человек достиг бы полного бессмертия.

Первозданные были облечены «славой Божией», о чём свт. Феофан учит, толкуя Рим. 3:23 *И лишени суть славы Божия*: «Те, кои к Богу прилепляются и верными Ему пребывают, носят на себе отсвет славы Божией. Бог облакает их сею славою, ради качествующего в них богоподобия. Так быть предопределено в начале; и так было в первозданных» [16, с. 301]. Первозданные были богоподобны, то есть добродетельны, и потому были облечены нетварным светом благодати Божией.

Телу Адама до грехопадения было свойственно особое качество. Оно было светлым, издавало благоухание, поэтому животные оказывали ему покорность. Эти мысли русский экзегет высказывает при объяснении 1 Кор. 15:42–44 *сеется не в честь*: «Тело наше, и помимо тления, хотя честнее всех земных тел, но настоящая его честь потеряна. Оттого твари и не отдают ему должной чести. Ему надлежало бы быть светлым, но оно померкло, одевшись от грубых веществ, входящих в него. <...> И животные покорствовали им, обоняв в них воню тела Адамова, каково оно было до падения, как объясняют повествующие о сем» [15, с. 744]. О свойствах тела первозданного человека святитель отчасти умозаключает из опытов тел святых: «Тела святых, в часы сильного возбуждения духовной жизни, просветлялись, подобно просветлению Спасителя на Фаворе; и свет этот видим был для других. <...> Это и подобное сему, например, раскрытие зрения до способности видеть далекое и сокровенное, слуха — до способности слышать пение ангельское, обоняния — до способности обонять в вещи запах страсти, с которою она дана, движения — до способности быть в другом месте не выходя из своего, — все сие и подобное, проявляющееся в теле у святых, облагодатствованных, не нынешнему веку принадлежит, а будущему, и свидетельствует

лишь о том, как умалено в чести и славе нынешнее тело наше, в обычном его состоянии» [15, с. 744]. Сила зрения, слуха, обоняния, движения в Адаме также не была умалена ещё дебелистью грубого вещества и была подобна телам святых. Свт. Феофан, как видим, в целостной перспективе описывает состояние (*честь*) тела человека: начиная от первозданного, характеризует падшее, облагодатствованное, и заканчивает состоянием по воскресении. Древние же экзегеты видят в словах св. ап. Павла только указание на состояние нынешнего и будущего тел. Для русского толкователя раскрытие одного состояния человека существенно связано со всеми другими, что делает его интерпретацию антропологии св. апостола полной и систематичной.

Свт. Феофан также кратко высказывает отдельные характеристики первозданного естества человека. В естестве нашем насаждена любовь, отмечает он в толковании на 1 Тим. 1:5: «*Любы — от веры нелицемерныя*. Взаимная любовь насаждена в сердце; она есть естественное в нас чувство. Все естественно любили бы себя взаимно, если бы не привзошел эгоизм, вследствие падения» [19, с. 249]. В глубине природы нашей «лежит братолюбивая общительность» (на Кол. 3:8) [13, с. 239]. В пояснении Еф. 3:17 в любви (*ἐν ἀγάπῃ*) *вкоренены и основаны* святитель также отмечает, что «естество человеческое, яко Богоподобное, любительно⁴. Чрез падение прившедший эгоизм охладил его. В начальном самоотвержении отбрасывается эгоизм: последующий за тем труд борения со страстями, исшедшими из эгоизма, и современный тому труд доброделания, утверждающий доброту сердца, испаряют эгоизм со страстями. Степени испарения его суть степени согреяния сердца теплотою любви. В конце сего — горение сердца любовью всеобъемлющею, какова Божеская любовь» [12, с. 309–310]. Сердце богоподобного Адама горело любовью всеобъемлющею к Создателю и Его созданию.

⁴ Ср. у прп. Симеона Нового Богослова, который известен русскоязычному читателю в переводе свт. Феофана: «Заповедь о любви есть самая великая и важная. Почему Сам Бог от начала вложил в естество человеческое некую любительную силу, и естественно родители любят детей своих, родственники любят себя взаимно, и друзья любят друзей своих. Но эта естественная сила любви дана Богом в помощь разумному человеческому естеству, чтоб оно, пользуясь ею, востекло к (всеобщей) любви самоохотной и произвольной» (Слово 20) [7, с. 385].

Адам был прост, невинен, не ведал опытно зла, отмечает святой Феофан в пояснении 2 Кор. 11:3 *Боюся же, да не како, якоже змий Еву прелсти лукавством своим, тако истлеют и разумы ваша от простоты* (ἀπλότης), *аже о Христе: «От простоты, — или по причине простоты, которую стяжевает душа во Христе Иисусе. Ибо, видя все во Христе истинным, она забывает об обмане и прельщении, — и, преисполняясь в Нем добротой, забывает о лукавстве и злохитрости, — и чрез то приобщается некоторым образом того неведения зла, которое характеризовало в невинном состоянии»* [14, с. 446–447]. Во Христе мы приобщаемся простоты и невинности первых людей. Блж. Феофилакт также говорит об их *простоте*: «Но как ни хитрость змия, ни простота Евы (ἀπλότης τῆς Εὔας) не были достаточны для ее прощения, так и вам оно не будет на этом основании даровано» [21, т. 2, с. 522; PG Vol. 124. Col. 909]. Однако святой Златоуст называет это свойство Евы *несмысленностью*: «Ведь хотя и змий был злобен, и Ева несмысленна (ἀνόητος), однако ничто не спасло жену (от обвинения)» [8, т. 10, с. 664; PG Vol. 61. Col. 554]. Святой Феофан переводит это место сам и заменяет у св. Златоуста «несмысленность» на *простоту*: «Ибо хотя змий был злобен (πανοῦρος), а Ева проста, впрочем, это не спасло ее от обвинения» [14, с. 447]. Выравнивая в своём переводе выражение древнего экзегета ἀνόητος по апостольскому оригиналу, свт. Феофан избегает тем его перевода как *без-ум-ная*, поскольку *ум* (νοός) в его интерпретации означает дух. Святитель не мог сказать, что Ева была без духа.

Первоначальный человек создан правым, или *в правде*, отмечает свт. Феофан в толковании на Еф. 4:24 *созданого по Богу в правде и в преподобии истины*. «Утверждаясь же в Боге, он (человек. — иеродиак. П.) нисходит и в круг жизни и является здесь совершенно праведным, ревнуя исполнить всякую правду, всякое ведомое определение воли Божией, чтоб ни в чем не погрешить пред Ним и ничем не омрачить своей совести. В этом настроении он есть правый, каким создан первоначально первый человек. Говорится: *созданого в правде* — не „на правду“, а уже „в правде“» [12, с. 433] (см. также на Рим. 8:10) [16, с. 634]. **Праведность Адама** заключалась в утверждении его духа в Боге и ревности об исполнении Его воли. Из назидания св. ап. Павла в Рим. 6:13 *представляй-*

те... уды ваша оружия правды Богови свт. Феофан выводит данный урок. В самом естестве сотворённого человека был написан «коренной закон правды», состоящий в «работании Богу»: «Работание Богу есть коренной закон правды, в естестве написанный и Евангелием возобновляемый. Это есть хождение в воле Божией, в заповедях Господних объявленной. Заповеди есть на всякий член тела, на всякое действие души. Навяжи эти заповеди на всякую часть свою и приучи их не иначе действовать, как по сим заповедям. Тогда заповедь, наложенная совне, чрез навык войдет внутрь и станет заправляющею силою соответственной себе части. И станешь тогда сосудом, преисполненным правды, — ходячею правдою» [16, с. 474–475]. Прародители работали Богу всеми членами своими и пребывали в гармонии человеческого естества. Преисполнение же *правдою* «обоживает» человека, как указывает свт. Феофан в толковании на Рим. 6:19 *тако ныне представите уды ваша рабы правде во святыню*: «Если назовем правдою действие и стояние по закону естества, то освящение правдою естества нашего будет возведение его в его естественный чин, в то состояние, в коем ему надлежит быть по первоначальному его назначению. Если возведем правду к источнику — Богу, то освящение правдою будет обожение» [16, с. 492–493]. *Правда* как естественный чин человека состоит в его «обожении», то есть одухотворении, или благодатствовании.

Человек по самой своей природе добродетелен, ибо Бог вложил добрые расположения в его естество, согласно толкованию свт. Феофаном Флп. 3:9 *И обрящуся в Нем, не имый моя правды, яже от закона, но яже верю Иисус Христовою, сущую от Бога правду в вере*. «Добрые качества и добрые начала в естестве нашем положены; и, ими руководясь и побуждаясь, человек может совершать много доброго и являться добродетельным; но все сие пред Богом не имеет цены, пока не освятится верою и пока благодать, пришедши, не переделает всего по своему духу» [20, с. 529]. Естественное добро не является ещё обожённым, для этого оно должно освятиться благодатью Божией. Мысль о том, что добродетели вложены в естество человека, св. Затворник яснее раскрывает при экзегезе Еф. 6:14 *Станите убо препоясани чресла ваша истиною, и оболкшися в броня правды, привлекая учение отцов-*

подвижников: «Такие добрые расположения все в естество наше вложены, как учит святой Макарий (*Прим.* Святой Антоний называет их нашим воинством. Упражняй только их, и пребудешь непобедим. Гл. 3 и 39 из 170), в самом создании, но прившедшие страсти помрачили их и прикрыли. Следует только возочистить их, сбросив налегший на них срамный покров» [12, с. 610]. В светлом восприятии естества человека как добродетельного, как и в утверждении подобия состояний первозданного и подблагодатного свт. Феофан Затворник единомыслен с древними аскетами. И основание воззрений святых отцов экзегет усматривает в благодатном опыте св. апостола Павла. Заметим, что в «Пути ко спасению» (1868–1869) данное представление св. Затворника о естественном характере добродетелей выразилось в формуле «естественно благодатный состав» человека [9, с. 115], о которой архим. Платон (Игумнов) заметил: «В этой формуле святителя Феофана природное начало объявляется сосудом естественной благодати» [5, с. 22]. Добродетельный по естеству состав человека приспособлен быть вместилищем благодати Божией.

Наконец, сотворённый человек был чист и бесстрастен: «Бог создал естество наше чистым от страстей», — утверждает святитель противоестественность последних в толковании на Рим. 7:5 *страсти греховныя, яже законом, действоваху во удех наших* [16, с. 515]. «Осязательнейший след и признак повреждения — страсти; они привзошли вследствие падения в чистую и бесстрастную природу человека» [15, с. 162]. Раскрывая павлово поучение в 1 Кор. 3:3 *Еще бо плотстии есте. Идеже бо в вас зависти и рвеня и распри, не плотстии ли есте, и по человеку ходите?*, свт. Феофан указывает, что страсти не изгоняются Крещением и Миропомазанием: «Оттого и Духа приявший страстным является, потому что не вседушно противостоит им. Пока такой внутри порядок держится, до тех пор человек плотян, страстен. Когда же он заставит совсем замолкнуть страсти помощью благодати, тогда благодать Духа просиявает в нем, и он является духовным» [15, с. 163]. Задача человека «просиять благодатью» и «стать духовным» после грехопадения усложнилась необходимостью достичь сначала бесстрастия, тогда как до грехопадения Адам по естеству имел бесстрастную душу и тело.

Св. ап. Павел обращает в предмет назидания для супругов сам порядок сотворения прародителей в 1 Тим. 2:13 *Адам бо прежде создан бысть, потом же Ева*. Русский экзегет выводит из урока апостола ту мысль, что Адам в самом «естестве своем имел нечто преимущественное» по отношению к Еве: «Как жена создана после мужа, то и всегда должна быть позади его. Ибо это прежде-создание показывает, что муж и в естестве своем имеет нечто преимущественное. Жена создана из одной части мужа; почему, естественно, не все в такой степени имеет, в какой имеет то муж. Из бока мужнина взято то, из чего она создана, чтоб всегда была около мужа, под боком у него, как помощница, а не как госпожа» [19, с. 349–350]. В отличие от свт. Феофана, св. Златоуст усматривает преимущество Адама по его «прежде-созданию» не в самом естестве, а только во времени: «...мужеский пол наделён большим преимуществом, он создан прежде. <...> Мужнина, говорит он, должен иметь первенство, во-первых, потому (что он прежде создан), во-вторых, на основании того, что случилось впоследствии времени» [8, т. 11, с. 678; PG Vol. 62. Col. 544]. Также и у блж. Феофилакта указывается на первенство Адама по времени, а не по естеству и на второстепенность сотворения Евы для покорности: «„Поелику, говорит, в самом создании род мужеский удостоен первенства, а Ева создана второю; то должны после сего и все жены второстепенные иметь места после мужей и покорствовать им. Ибо сила того, что тогда совершено по отношению к Адаму и Еве, простирается на весь род мужеский и женский“ (блаженный Феофилакт)» [19, с. 350]. Таким образом, оригинальность интерпретации свт. Феофана заключается в природной интерпретации первенства, внесении его в само естество Адама на основании богооткровенного указания на сотворение Евы не из целого «мужа», а из «одной части мужа» — «бока мужнина».

Естеству первозданной четы было даровано чадородие. В толковании на 1 Тим. 2:15 *Спасется же чадородия ради, аще пребудет в вере и любви и во святыни с целомудрием* свт. Феофан отмечает: «...спасется. По грамматическому строю речь сия относится к Еве; а по смыслу обнимает весь род женский» [19, 354]. Свт. Феофан подчёркивает участие в чадородии и спасении не только всего женского рода, но и первозданной Евы. Древние же экзегеты,

напротив, акцентируют в словах апостола указание на женский род после неё: «Спасется же чадородия ради. Сие не об Еве, но вообще о целом роде сказал Апостол» [6, с. 586; PG Vol. 82. Col. 804]; «Кто? Ева? Нет, но женщина, то есть женский пол» [21, т. 3, с. 329; PG Vol. 125. Col. 40]. Тогда как, согласно русскому экзегету, Ева в раю также *спасалась* бы «лёгким и приятным» по естеству чадородием: «Можно бы так сказать: чадородие дано естеству четы первозданной, и, как делу естества, ему следовало бы происходить не только легко, но и приятно. Но привзошло падение и привнесло в сие дело естества болезни: *в болезнях родиши чада* (Быт 3:16)»⁵ [19, с. 356]. Цель дарованного Адаму и Еве чадородия, по мысли св. Затворника, состояла в нарождении необходимого в системе миробытия количества людей: «Человек создан один с женою, чтоб народить все количество лиц, имевших составлять человеческое звено в системе миробытия» [14, с. 241]. В этом толковании на 2 Кор. 5:14 *Аще един за всех умре, убо вси умроша* свт. Феофан обращается «к краткому очертанию тайны всего домостроительства спасения» и в духовном созерцании охватывает судьбу человека во вселенском масштабе.

Таким образом, оригинальный антропологический синтез свт. Феофана Затворника состоит в трихотомическом направлении его экзегезы посланий св. ап. Павла. Трёхчастное устройство человека позволяет святителю системно представить человека в полной исторической перспективе различных состояний его природы. Первозданный человек вследствие особого понимания в нас духа является необходимым звеном всей антропологической системы свт. Феофана Затворника, развитой в толкованиях св. ап. Павла (на Рим. 5:12–19, 6:13, 9:20; 1 Кор. 3:3, 5:14, 15:42–

⁵ См. также в письме архимандрита Феофана князю Н. Б. Голицыну (1858 г.): «То, что следствие падения есть рождение по плоти, — это неслыханно... Суд Божий коснулся только образа рождения: *в болезнях родиши чада*» [3, с. 805]. Следовательно, «рождение по плоти» святитель Феофан относит ещё к райскому состоянию природы человека. При этом выражение «по плоти» отнюдь не означает у него физического совокупления людей в раю, как отрицается оно и многими древними восточными отцами Церкви (свт. Иоанном Златоустом, свт. Григорием Нисским, прп. Ефремом Сирийским, блж. Феодоритом, прп. Максимом Исповедником, прп. Иоанном Дамаскиным и др.), а указывает собственно на целостность человеческого естества, то есть на телесный, хотя и некий иной, чем после грехопадения, девственный и подобный ангельскому образ умножения человеческого рода. Подробнее о святоотеческом понимании брака см.: [4, с. 7–22].

49, 15:56; 2 Кор 11:3; Еф 1:18, 1:22, 2:4–5, 3:17, 4:24, 6:14; Флп 3:9; Кол 3:3; 1 Фес 1:9–10, 5:23–24; 1 Тим 2:11–15; 2 Тим 2:19; Евр 1:1–2). Наличие духа в человеке обращает русского экзегета к обозрению места и роли духа в целостной исторической перспективе от сотворения человека до его воскресения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование: В 3-х кн. Кн. 1. С.-Петербург: Тип. Монтвида. Уг. Конной ул. и Тележн. Пер., 3–5. 1905. 890 с.

2. *Гумилевский Илия, свящ.* Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад: Типография И. И. Иванова, 1913. 211 с.

3. *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского.* 1815–1894: В 5 т. Т. I: 1815–1859. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. 928 с.

4. *Малков П. Ю.* Учение о Браке восточных Отцов христианской Церкви (некоторые аспекты темы) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 2 (30). С. 7–22.

5. *Платон (Игумнов), архим.* Аксиологический смысл концепции христианского самоотречения в наследии святителя Феофана Затворника // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2014. Вып. VII. С. 20–25.

6. Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского / Общ. ред. проф. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2003. 720 с. (Библиотека отцов и учителей Церкви, т. 12). С. 85–638.

7. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В 3-х кн. М.: Сибирская благовонница, 2011. Кн. 1. 670 с.

8. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1–12. СПб: Санкт-Петербургская Духовная академия, 1895–1906.

9. *Феофан Затворник, святитель.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008. 608 с.

10. *Феофан Затворник, святитель.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. М.: Правило веры, 2004. 605 с.

11. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Евреям // Феофан Затворник, святитель. Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, Филимону и Евреям. М.: Правило веры, 2005. 624 с. С. 574–619.

12. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. М.: Правило веры, 2004. 646 с.

13. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Колоссянам // Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. М.: Правило веры, 2004. 612 с. С. 6–366.

14. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам второго. М.: Правило веры, 2006. 579 с.

15. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М.: Правило веры, 2006. 805 с.

16. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1–8). М.: Правило веры, 2006. 744 с.

17. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Солунянам первого // Феофан Затворник, святитель. Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, Филимону и Евреям. М.: Правило веры, 2005. 624 с. С. 6–308.

18. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Тимофею второго // Феофан Затворник, святитель. Толкования Посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (Пастырские послания). М.: Правило веры, 2005. 859 с. С. 612–849.

19. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Тимофею первого // Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (Пастырские послания). М.: Правило веры, 2005. 859 с. С. 207–611.

20. *Феофан Затворник, святитель*. Толкование Послания апостола Павла к Филиппийцам // Феофан Затворник, святитель. Толкования Посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. М.: Правило веры, 2004. 612 с. С. 367–606.

21. *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на Деяния и Послания святых апостолов: В 3-х т. М.: Сибирская Благовонница, 2009.

22. ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΤΡΙΚΚΗΣ ΔΙΗΓΗΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ // Migne J.-P. Patrologiæ Cursus Completus. Series Græcæ. Vol. 1–162. Paris, 1857–1866. Vols. 118–119.