

*Иеромонах Мефодий (Зинковский), Л. П. Павлова**

ГРЕХ И ПОКАЯНИЕ: ДВА ВЕКТОРА РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ СОГЛАСНО АРХИМ. СОФРОНИЮ (САХАРОВУ)

Статья посвящена анализу учения архим. Софрония (Сахарова) о грехе и покаянии как противоположных векторах развития человеческой личности. Важным положением учения о. Софрония является утверждение ипостасности, т. е. личного характера грехопадения и покаяния, как и любого пути совершенствования.

Подчеркивая, что причина появления зла коренится не в природе человека, а в свободном произволении, о. Софроний акцентирует внимание на личностном разрыве живого общения Адама с Богом и с себе подобными. Следствием этой онтологической трещины становится братоубийство, а в последующих поколениях она выражается в индивидуализме, стремлении доминировать, все более приводя человечество к распаду единого ипостасного-природного бытия.

Рассматривая покаяние, как возможность восстановления личного общения с Богом и с себе подобными, о. Софроний акцентирует ипостасный характер этого изменения. В динамике развития личности движение к покаянию происходит от внешнего делания к личностному самоумалению, в котором полнота кенозиса предвдваряет полноту совершенства. О. Софроний различает два вида покаяния: аскетическое, или этическое, и онтологическое, открывающее в сердце место для Духа Святого.

Рассматривая покаяние в его вселенском измерении, о. Софроний отмечает важность подвига покаяния не только за себя, но и за других. В личностном кенозисе-покаянии человечество призвано реализовать многоипостасное единство в уподоблении Богу-Троице и единении с Ним. Этот путь бесконечен, как и покаяние на земле не имеет конца.

Ключевые слова: личность, Христос, грех, покаяние, ипостасный кенозис, личностное единство, совершенство.

* Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, доцент кафедры теологии, Русская христианская гуманитарная академия; m.zink@yandex.ru;

Павлова Людмила Петровна, магистр богословия, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; milka_pv2007@mail.ru

Hieromonk Methody (Zinkovskiy), L. P. Pavlova
SIN AND REPENTANCE: TWO VECTORS OF HUMAN PERSON DEVELOPMENT
ACCORDING TO ARCHIM. SOPHRONY (SAKHAROV)

The article is devoted to the analysis of the teaching of archim. Sophrony (Sakharov) about sin and repentance as the opposite vectors of the development of human person. An important statement of fr. Sophrony teaching is the affirmation of hypostatic, i. e. the personal character of both the fall and repentance, and of any path of improvement.

Emphasizing that the reason for the appearance of evil is not rooted in human nature, but in the free will, fr. Sophrony focuses on the personal split in the live communication of Adam with God and with his own kind. As a consequence of this ontological crack the fratricide steps forward and in subsequent generations it is expressed in individualism, the desire to dominate, leading humanity more and further to disintegration of a united hypostatic-natural existence.

Considering repentance as a possibility of restoration of personal communication with God and his own kind, fr. Sophrony emphasizes the hypostatic nature of this alteration. In the dynamics of personal development the movement to repentance proceeds from external action to personal self-abasement, in which the fullness of kenosis precedes the fullness of perfection. Fr. Sophrony distinguishes two types of repentance: ascetic, or ethical, and ontological, which opens a place in the heart for the Holy Spirit.

Considering repentance in its universal dimension, fr. Sophrony underlines the importance of the feat of repentance not only for oneself, but also for others. In the personal kenosis-repentance humanity is called to realize the multi-hypostatic unity in likeness to God-Trinity and unity with Him. This path is endless, just as repentance on earth has no end.

Keywords: person, Christ, sin, repentance, personal unity, hypostatic kenosis, perfection.

ГРЕХ И ПОКАЯНИЕ В ХРИСТИАНСТВЕ КАК АТРИБУТЫ ЛИЧНОСТНОГО ОБЩЕНИЯ

Желая проанализировать размышления выдающегося богослова и мыслителя XX в. архим. Софрония (Сахарова) о поврежденности образа существования человеческой природы грехом и о последствиях этого повреждения, вспомним основополагающее положение христианской антропологии, согласно которому, личностный Бог творит человека по Своему образу и подобию. Будучи личностью по образу Лиц Святой Троицы, но личностью тварной, человек способен к свободному выбору, связанному с ограниченностью творения, выбору между лучшим и худшим, грехом и добродетелью.

Согласно архим. Софронию, в отличие от ветхозаветного понимания греха как нарушения закона Моисея [27, с. 54], сущность греха в христианском мировоззрении обретает новую смысловую окраску в свете персонального характера отношений человека с Богом, вне которых «нет и не может быть» как «понятия о грехе» [35, с. 37], так и понятия о покаянии.

В рамках новозаветного благовестия и святоотеческой традиции победа над грехом заключается в преобразении «внутреннего» человека и представляет собой не просто успешное и неукоснительное соблюдение внешних предписаний, но гармоничную и свободную встроенность в соработничество с Творцом и Промыслителем, осознанно не допускающую противления воле Божией, потери единства с Богом, «отрыва от бытийной, онтологической основы нашего личностного существа» [27, с. 55].

Не отрицая необходимости соблюдать в динамике личного становления определенные, отработанные прежними поколениями нормы, мы не можем ограничиться только этим. С одной стороны, опасна фарисейская «правовая» закосность, а с другой — и пренебрежение выработанными правилами, которое приводит к стагнации динамического роста человеческой личности. Аскетические, этические и культурные нормы [16, с. 268] оказываются не самоцелью, а средствами, ступенями, ведущими человека от неглубоких горизонтальных связей в общении с себе подобными к вертикальному уровню — богообщению [23, с. 78], возвращающему и к более глубокому общению с другими людьми.

Показное благочестие далеко отстоит от замысла Божия о человеке, уподобляя его фарисею-законнику, служащему букве закона и не готовому пойти на малейший кенозис — истощание или самоумаление — ради ближнего, поскольку во главу угла он все-таки ставит свое, пусть даже «хорошее» «я». Формальные отношения с Богом бессмысленны и бесплодны: «если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев», то есть закона Моисеева в узкой интерпретации, — «то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5: 20).

Архим. Софроний никогда не ставил Христианство на один уровень с религиями, основанными исключительно на нормах морали и закона, замечая, что такой подход еще никого не привел к достижению совершенства (см., напр.: Евр. 7: 19). Христианство если и закон, то «закон» духа жизни во Христе (см. Флп. 1: 21), закон личностного общения с Богом и ближними, «правило» самоистощающейся любви, которая «в этом мире неизбежно страдает» [30, с. 170] и «не может забыть» [39, с. 65] первоначальные и конечные смыслы-векторы бытия человека.

ОТНОШЕНИЕ КО ГРЕХУ И ПОКАЯНИЮ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Два с половиной десятилетия о. Софроний нес духовническое служение в афонских обителях, а по возвращении во Францию «совершенно “дезориентировался”» [35, с. 106], столкнувшись с людьми, которые считали себя православными христианами, но которым был чужд истинный Дух Господень [35, с. 65]. Как он сам вспоминал: во время исповеди он «просто не находил ни слов, ни внешних форм общения. То, что монахи воспринимали с благодарностью, в Европе сокрушало людей» [35, с. 106]. Отсюда страшно и, по-видимому, провокационно, было говорить и учить о призвании к совершенству. Следствиями непонимания современными людьми, и даже христианами, сути благовестия Христа стали «оправдание разрыва союза с Богом» [44, с. 94], снисходительное отношение к порокам, нежелание и отказ следовать на свою личную Голгофу по пути Христа [43, с. 82].

Находясь в состоянии глубочайшей скорби от невозможности передать приходящим к нему учение Христа о кенотической любви, о. Софроний убедился в том, что подавляющее большинство людей остается на уровне естественной «человеческой морали» [34, с. 48], сводя Евангелие «на уровень моралистиче-

ской доктрины». Именно в силу этого они не в состоянии ощутить глубиной своего сердца «подлинную природу греха» [34, с. 237] и всю его гибельность для души. По мысли о. Софрония, «ядром духовного падения» [35, с. 101] Адама послужила «непреодоленная гордость» личности, и поскольку в современном человечестве «сей злой корень остается непреодоленным», «трагизм истории» человечества гиперболически нарастает [34, с. 22].

ИПОСТАСНЫЙ ХАРАКТЕР ГРЕХОПАДЕНИЯ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

В замысле Бога человечество должно было прийти к «нетленной славе богосыновства» [34, с. 257], но Адам, предназначенный стать «скрепой» чувственного и духовного миров [9, с. 438], нарушил божественную заповедь. Грехопадение Адама отнюдь не явилось простым преданием чувственно-материальным наслаждениям через вкушение запретного плода [27, с. 48], но как гордый шаг личности «к отделению... от Бога» [6, с. 144] имело именно ипостасный характер.

Сознательное принятие греха, состоящее в желании автономного становления «богом» через личный разрыв [27, с. 59] с Творцом, исказило человеческую природу. Человек с его индивидуалистическим сознанием и перекошенным восприятием божественных смыслов-логосов стал словно «нуждаться» в грехе. В этой необходимости проявилась разрушительная динамика личности, состоящая в «постоянном коснении в одобрении греха» [1, с. 12].

В ипостасном характере грехопадения о. Софроний видит онтологическую трещину, приведшую к разрыву живого общения человека не только с Богом, но и с другими людьми. Трагическими последствиями разрыва Адамом личностных отношений с Богом стали братоубийство Каина и гибель Авеля. Грех братоубийства повлек за собой борьбу за индивидуальное существование, страстное стремление доминировать над ближним, привязанность к земному в потомках Адама и все более вносил распад в изначальное единство ипостасного-природного бытия человечества.

Довольно резко, но точно о. Софроний говорит, что ныне «атмосфера земли пресыщена запахом крови» [34, с. 34]. Принимая исповеди после Второй мировой войны, он замечал, что каждый человек сопричастен греху убийства, поскольку известия, что «т. н. врагу были нанесены большие потери», приносили людям радость, и «как бы ни смотреть на сие с обычной человеческой точки зрения, в плане Евангелия это является моральным соучастием в убийстве» [38, с. 89]. Но убийство ближнего ведет к неизбежному самоуничтожению (см.: [13]), ввиду потери «нераскаянными моральными соучастниками нескончаемых братоубийств» личного благополучия и утраты пути к богообщению [34, с. 316].

ГРЕХ КАК АПОСТАСИЙНОЕ ДВИЖЕНИЕ К САМООБОЖЕНИЮ

«Самоистукан бых страстьми...»

Песнь 4-я Великого Канона

Человек несет в себе врожденное ипостасно-природное стремление к Творцу как отражение божественного замысла и духовное дарование от Бога. Но если вектор этой способности к устремлению направляется вразрез с божественными заповедями-смыслами, то оно становится обманчивым движением к самообождению [34, с. 127].

В нарциссическом становлении «богом» без Бога человек уподобляется «дикому зверю» [40, с. 123]. Нарушение личной связи с Богом [28, с. 134] в поисках безличного «абсолюта» и псевдодуховных вершин задает обратный характер динамике личности, выраженный в болезненном обращении на себя и прогрессирующей духовно-телесной дисгармонии. Но вопреки росту внутреннего дисбаланса человек все более впадает в гордое, преувеличенное мнение о себе [34, с. 256] и так достигает «трагической гибели» [34, с. 108].

Поиск независимости от Творца стал «худшим безумием» в потомках Адама, помимо «всех прочих форм безумия» [34, с. 31]. Подобное состояние сравнимо с затемненным зеркалом души, переставшим «отражать своего Создателя» [46, р. 6] (ср. 1 Кор. 13: 12). Доныне человечество соскальзывает по пути тления и распада, когда синергичное со-участие каждой личности со Христом в домостроительстве спасения всего Адама и со-творении «вечных богов» [31, с. 203] подавляется со-разобщенностью с Творцом, что медленно, но верно «умерщвляет» единое тело все-человека.

ЗНАЧЕНИЕ ИПОСТАСНОГО ПРОИЗВОЛЕНИЯ В БОРЬБЕ С ГРЕХОМ

«Каиново превзойдя убийство, по произволению
сделался я убийцей совести своей души».

Песнь 1-я Великого Канона.

Поддавшись советам змия, Адам в своем личном свободном выборе (греч. «προαίρεσις» — выбор, намерение, образ мышления или действия, пользования естественными способностями, природной волей и энергией, предпочтение одной из возможностей) [18, с. 317–318] искажил благие принципы бытия всего человечества и тем самым принял залог смерти. Дисгармония отношений Творца и творения лишила творение «живоначального дыхания Божия» [5, с. 241] и сделала человека смертным.

Смерть, вошедшая в человеческую природу по грехопадению, вовсе не является Божественной карой и, как ни парадоксально, рассматривается святыми отцами в качестве «попечения Божия о человеке». Грех имеет накопительный эффект, и если бы не существование смерти в природе, подвластной страстям, то человек, «совершенствуясь во зле, в конечном счете, уподобился бы демонам»

[2, с. 335]. Человеческий дух бессмертен, а телесная смерть как промыслительное «лекарство спасения» [10, с. 101] является временным состоянием для человека в его ипостасно-природном единстве, о чем свидетельствует вера Церкви: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» (11 и 12 члены Символа веры).

Согласно православному богословию, «в Боге нет ничего негативного» [27, с. 48], а значит, в Его предвечном замысле априори не было никакого лукавого умысла. В отличие от эллинской философии, гласившей, что зло существует «в ипостаси», т. е. сущностно, святыми отцами Церкви оно признается как «не-сущее» [44, с. 227] (без-существенное), следовательно, не имеющее некой «злой» природы за собой. Причина появления зла коренится «не в природе человека, а в его произволении» [18, с. 318], в неразумном пользовании свободой. Таким образом, выбор личностью «добра или зла зависит от образа нашего произволения, а не от самой природы» [18, с. 318], грех «живет» в личном, потенциально способном к неверному выбору произволении.

Вот почему духовная борьба христианина должна быть «не против тела», которое, по ошибочному учению многих античных философов является источником греха [11, с. 99]. Согласно православной мысли, «тело» — храм Духа Святого (1 Кор. 6: 19) и подвержено страданию после грехопадения в педагогических целях, тогда как основная борьба христианина ведется на личном уровне.

Личность человека «неотделима от существующей в ней природы» [15, с. 183], поэтому всякий грех, понимаемый как онтологическое искажение или противоречие логосам природы, приводит к нарушению гармонии целостного природно-личного бытия. В результате личностных ошибок, допущенных человечеством в цепочке актов греха, наше ипостасно-природное состояние становится разбалансированным, де-гармонизированным и далеко не таким, каким ему надлежит быть [22, с. 82–83]. Возвращение ипостасно-природной целостности происходит через исцеление личностного произволения на пути покаяния.

ПОКАЯНИЕ КАК ПОСТЕПЕННОЕ ВОССТАНОВЛЕНИЕ СОЮЗА ЛЮБВИ С БОГОМ

Адам, наделенный от Бога возможностью непрестанного, постепенного роста через богообщение [26, с. 57], поддался на искушение змия совершить «чудесный», «революционный рывок» в Божественное «благобытие» [16, с. 271], «за короткий промежуток времени» [34, с. 258] достичь совершенства личности [35, с. 106. Но, разорвав личный союз с Богом, Адам не предполагал, что восстановление отношений будет возможно только через тысячелетия покаянного плача и мучительное распятие павшего естества в следовании Христу.

Покаяние — явление трагическое и в то же время необычайно великое. Греческий эквивалент термина «покаяние» (от греч. μετανοια — перемена) дословно обозначает радикальное изменение ментального «подхода ко всей жизни, переход от старого мировоззрения к иконографической перспективе» [27, с. 106; 34, с. 78]. Человек в замысле Творца является «иконой», образом Бога

(см.: [9, с. 309]). Восстановление «подлинного лика» Создателя [12; 14, с. 17] во внутреннем человеке через воссоздание личностной сращенности с Ним и с себе подобными в союзе любви происходит постепенно. Именно поэтому личностное покаяние всегда возвращает нас «к истокам всемирной трагедии» [27, с. 82]. Исполняя евангельские заповеди, мы исправляем ошибку Адама, преступившего заповедь Бога в Раю. В ипостасной покаянной молитве [35, с. 133–134] мы повторяем плач Адама по изгнанию из Рая [41, с. 167].

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ЗАПОВЕДИ КАК САМО-ОТКРОВЕНИЕ БОГА ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ

Глубокий сакраментально-онтологический смысл евангельских заповедей как ступеней для личностного роста подчеркивают современные мыслители, смело называя их «исповедью Бога» перед человеком. В подобном ракурсе правила открывают закон не как средство манипуляции подзаконными, а как ипостасное самораскрытие Троицы-Законодавца человечеству ради привлечения нас к духовному росту. Преподобный Максим Исповедник «различает свободно соделанный грех (προαίρετικῶν ἁμαρτίαν) и природное состояние, грехом вызванное. Первый совершен Адамом при грехопадении, когда он лично переориентировал себя от Бога к чувственному миру, а второе — воспринято Христом ради исцеления нашей природы» [18, с. 318]. В силу того, что Сын Божий воспринял в Свою Божественную Ипостась нашу природу, подверженную страданиям и смерти, не восприняв при этом личностного человеческого греха, со-существование которого в принципе несовместимо с бытием Бога, то и «исповедь» Сына Божьего нам — безгрешная, мотивирующая к добру наши личности.

Другими словами, заповеди представляют собой не «военный приказ», а само-откровение Творца о Своей преславной внутренней Жизни [22, с. 152], с которой душа христианина, приоткрывая эту Тайну тайн, влечется согласовать свое личное существование. «Исповедуюсь»-раскрываясь перед нами, Бог призывает стать со-причастниками вечной Славы Его. Но для того, чтобы войти в личные, взаимно-согласованные отношения со Христом, необходимо пройти порог страданий, т. е. радикально изменить своего «внутреннего человека», стать «новым творением». И это даст основу нашему личностному, и потому у каждого уникальному, пребыванию в Боге и Бога — в нас.

ОТ ЭТИКИ К ОНТОЛОГИИ

Личностное покаяние, полагается о. Софронием как краеугольный камень духовной жизни, «бесценный дар человечеству» [34, с. 33], сопутствующий нам на протяжении всего земного пути «до гроба» [41, с. 167]. Наш мыслитель различает две ступени покаяния, именуя первую психологическим или «этическим актом», вторую — онтологическим «переходом с временной орбиты на вечную» [33, с. 304]. Первая ступень покаяния заключается «в отвержении

плотского мудрования» (Рим. 8: 6), болезненном сожалении о соделанных грехах до ненависти к ним (выход из «минуса») и характеризуется большим физическим акцентом изменений в жизни кающегося. На этом этапе личная аскеза сводится к борьбе с укоренившейся привычкой нашей природы ко греху. Но «постепенно напряженность страдания и горячность покаяния» [5, с. 246] приводят человека к более тонкому, личностному аспекту кенотического отращения от себя, вплоть до «святой ненависти к себе» (Лк. 14: 26) [44, с. 65, 241], вдохновляющей «на всецелое покаяние» [5, с. 79] и уступание сердечного «места» для ипостасного вселения Духа Святого [27, с. 82].

С необычайной выразительностью о. Софроний говорит о переходе на вторую ступень покаяния (вступление в «плюс»), описывая одухотворенные состояния человеческой личности, устремленной к личному общению с Богом: «томительная жажда Бога Живого, перейдя меру наших сил вынести, вырывает наш дух из всего тварного» [34, с. 51]. На этой ступени мы укрепляемся благодатью, сверхъестественно преображающей «внутреннего» человека и делающей наш ум хриstopодобным. «Ум Христов» (1 Кор. 2: 16) [4, с. 14] не лишает нас человеческого ума, не воипостазируется в нашу личность и не становится неким «приложением» к уму, но по благодати «просвещает способность нашего ума», делая его более восприимчивым к деликатнейшему личностному богообщению и тайнам Божественной жизни [21, гл. 22].

Два вида покаяния сосуществуют в жизни христианина. Этический, психологический уровень остается до конца жизни, но чем «более увеличивается сила покаяния, тем далее отступает психологический уровень» [5, с. 242], и человек, восходя на орбиту богосыновства, «приобретает бытийное познание ипостасного Бога», выражающееся в «экзистенциальном общении» с Ним [5, с. 247], что ведет в конечном счете к качественному преобразению характера общения покаявшегося с другими людьми.

КЕНОТИЧНОСТЬ ИПОСТАСНОГО ПОКАЯНИЯ

Вторя словам святителя Григория Богослова о том, что «самая лучшая польза от жизни — умирать ежедневно» [25, с. 206], о. Софроний пишет: «жить по-христиански нельзя; по-христиански можно только умирать, как умирал апостол Павел на каждый день (1 Кор. 15: 31)» [42, с. 270]. Эти слова о. Софрония являются точным кредо его личной жизни. Самоотверженно предавая себя ежедневному распятию за мир, он бесконечно служил людям, погружаясь в болезненный, но созидательный плач о спасении человечества.

Покаянная молитва за других для о. Софрония является проявлением кенотической личностной любви на пути со-распятия Христу, непрестанно отдающему Себя миру. Тяжесть бремени в молитвенном томлении души за все человечество усиливалась от понимания того, что «мир в целом отталкивает сию молитву с неприязнью» [35, с. 129], предпочитая тьму свету.

Глубокий личностный характер богообщения о. Софрония находит подтверждение в его удивительном свидетельстве: «...в молитвах я предложил Богу свой план, и Он исполнил его с математической точностью» [35, с. 91].

Такое исполнение человеческого плана Богом доказывает, что о. Софроний лично возрос в меру «сыновства Всевышнему» по благодати (Пс. 81: 6). Что может быть величественней слов Бога Отца, обращенных ко Второй Ипостаси Святой Троицы, но по благодати применимых и к нам — «Сын Мой, Аз днесь родих тя» (Пс. 2: 7) [3, с. 302]. Но здесь крайне важно, что только тот, кто кенотическим личностным подвигом служения ближним и молитвы о них пережил крайне болезненный переход от смерти в жизнь вечную, услышит слова Христа: «все Мое — твое» (Лк. 15: 31).

Процесс реализации тлоса Бога о человеке сопряжен с добровольным включением человека в поток божественных идей. Преподобный Силуан Афонский пишет о блаженном состоянии души, которая «знает Бога» [42, с. 156] и, «хотя бы отчасти, волю Его» [42, с. 367]. Троичный Бог живет вне времени, вне протяженности и имеет «альфу» и «омегу» (первую и последнюю мысль, т. е. полноту замысла) о каждом человеке, и святые, личным усилием пребывающие в русле усвоения «плана» Божия, познают открывшуюся им первую и последнюю мысль (или с-мысл жизни) не только о себе самих, но и о других людях как о представителях единого организма.

Именно с перехода от индивидуалистической самодостаточности, замкнутости на себе к осознанию глубинной связи с каждой, подобной нам, человеческой личностью начинается и продолжается подлинное общение с Богом Лицом к лицу [20, с. 67] и с себе подобными. Живо ощущая в многоипостасном бытии человечества прообраз Троичных отношений, о. Софроний указывает на то, что полнота личного смирения перед Другим, тайна «ипостасного кенозиса» во Святой Троице заповедана как тайна жизни и человечеству, в том числе через личное «истощание в акте покаяния» [19, с. 200]. Томительность сего подвига сопряжена с великой болью о падшем человечестве, но огненное покаяние способно «вырвать» нас из «мертвых объятий эгоистического индивидуума» и ввести в общение и «созерцание нетварного света» [44, с. 117; 34, с. 175].

КОСМИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОКАЯНИЯ

Христос начинает (Мф. 4: 17; Мк. 1: 15) и заканчивает (Лк. 24: 47) Свою проповедь со слов о покаянии. Призыв к покаянию — это «главный Евангельский призыв» [34, с. 54] Личности Христа к нашим личностям, отправная точка в духовной жизни [7, с. 244].

Обращаясь к библейской мысли Ветхого Завета, можно заметить, что и здесь с первых страниц звучит призыв к покаянию. Бог, столкнувшись с «малодушием Евы и дерзостью Адама» [5, с. 206–207], не перестает верить в человека, но идет искать его, искать именно тот образ, который Он создал, заключающийся в единстве не только с Ним, но и с себе подобными. Взыванием к совести нашего праотца: «Адам, где ты?» (Быт. 3: 9), словно умаляя Свое вездесущие, Бог «сделал вид, что не знал ничего о происшедшем», тем самым подавая Адаму шанс личного обращения с ложного пути (см.: [17, гл. 2]). Но вместо того, чтобы возродить прежний образ покаянием, Адам прибегает к оправданию себя, обвинению жены, первопричиной своего падения

в конце концов называя Бога (Быт. 3: 12). Падение праотца в первую очередь заключалось в нарушении принципа личностного единства с Евой, в «отказе признать, что он был тоже повинен в грехе» [7, с. 243]. Этим отказом Адам и отдаляется от Бога, и раскалывает единое тело человечества.

Отказываясь «принести покаяние за других», каждый из нас «повторяет грех Адама» [7, с. 243]. И если падение нашего праотца поразило всю Вселенную, разрушив симфонию отношений между человеком и Богом, человеком и творением, то и всякий личный грех «выходит за пределы индивидуальной жизни» [42, с. 37], разрушая окружающую жизнь.

Аналогичным образом покаяние, сосредоточившись в таинственной глубине сердца человеческой личности, исполненное болью и любовью ко всякому человеку, имеет последствия космического значения [34, с. 85]. «Гласом кающегося» называет о. Софроний слова Великого покаянного канона преп. Андрея Критского: «вонми, небо, — к тому, что я буду говорить, — внушай, земле!» (ирмос 2-й песни). В этих словах он усматривает удивительный закон — «один человек кается в своих грехах, но это событие приобретает сверхкосмическое значение» [32, с. 247], поскольку как первый грех нарушил единство с Творцом и гармонию всего мира, так и личное покаяние способно восстановить разрушенное грехом человеческое естество. Так мыслить может тот, кто действительно созерцает «первую и последнюю мысль Бога о человеке, как он задуман Творцом в плане вечности» [26, с. 39]. Так, через личный кенозис, вырываясь за пределы ущербности эгоистичного бытия, можно «жить» «трагедию всего человечества» [35, с. 67] как свою личную.

Великий пророк Иоанн Предтеча, приветствуя Господа словами: «вот Агнец Божий, Который берет на себя грех мира» (Ин. 1: 29), использует при этом не множественное число слова «грех», а употребляет его в единственном значении, говорит не о грехе отдельно взятого человека или людей, но о грехе всех. Следовательно, «помимо личных грехов каждого, существует более глубокая греховность» человеческого рода, «которая включает в себя мир» [7, с. 249].

Молитва Господня, которую отец Софроний читал в «блаженном ужасе» от чувства таинственного присутствия Божия, открывает нам замысел Бога о единстве всех людей и научает мыслить себя не обособленно от других личностей. Переживая глубоко личную связь с Богом, старец пишет: едва прочитав первые два слова молитвы, «пойти дальше я не мог. Ум останавливался; все во мне замолкало» [35, с. 54]. Митр. Каллист (Уэр) отмечает, что молитва «Отче наш» лишена эгоистическо-индивидуалистической направленности. «В ее содержании мы не найдем слов “мне” или “мое”». Произнося слова «наш», «нас» (встречаются четыре раза) [8], мы «живем» не только личное единство с Богом, но и лично переживаем, что «в вечности все мы едино» [42, с. 55].

Молитва покаяния за других противна падшему человеческому естеству и кажется сложно выполнимой, но, исходя из принципа единства, должна стать нитью, «сшивающей» разрывающуюся «ткань жизни» [37, с. 54]. Ту же мысль высказывал русский философ Алексей Степанович Хомяков: «не спасается человек один» [45, с. 62; 27, с. 94]. Без знания о личностном единстве человечества невозможно подлинное служение ближнему. «Блаженна душа, любящая брата: в ней ощутимо живет Дух Господень и дает ей мир и радость,

и она плачет за весь мир» [42, с. 402]. В этих словах преподобного Силуана усматривается духовная необходимость «жить жизнью» других людей [22, с. 57] (ср. Мф. 22: 39). История Церкви хранит немало примеров, когда святые брали на себя «труд покаяния за чужие грехи» [41, с. 43]. И если покаяние за личные грехи можно сравнить с «семенем или корнем», то «покаяние за ближних — это плод, произрастающий на ветвях духовного дерева» [7, с. 244]. Несение скорбей за грехи ближних в великом Адамовом плаче приобщает нас к Гефсиманской молитве и крестной смерти Христа [35, с. 18]. В состоянии такой молитвы «любить ближнего, т. е. всякого со-человека», становится для нас естественным [43, с. 177].

Благодать личного покаяния за себя и за всех укрепляет силы души, расширяет и преображает наше целостное, природно-личностное бытие. В сострадании всему человечеству молитва «постепенно принимает космический характер, становится носящей в себе всего Адама» [там же]. Достигая подобия Триипостасному Богу, мы становимся способными вместить полноту всечеловеческого бытия, «всю полноту неделимой человеческой природы» [24].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наша личность в процессе движения к Богу призвана возрасти от «естественно»-привычного уровня, к сожалению, неразрывно связанного с грехом, до состояния «невозможности грешить» даже в мыслях, что достигается кропотливой работой над своим многоуровневым падшим естеством при содействии Божией благодати.

Первозданный Адам имел возможность постепенно и безболезненно достичь обожения, свободно избирая этот путь через всестороннее и созидательное, личностное общение с Богом и ближними. После грехопадения, как разрыва личного общения, человек может взойти на высоту совершенства только с помощью Христа-Богочеловека. Происходит это «не односторонним вмешательством Бога, а всегда в соединении с покаянием и расположением людей, потому что Бог ничего не делает с человеком без человека» [34, с. 46].

Христианская мысль никогда не говорила о совершенстве человека как данности. Архим. Софроний особенно подчеркивает, что путь к обожению лежит через свободно-личностный кенозис-самоумаление, позволяющий приобщиться к тайне страданий Христа, где личный кенозис предваряет Воскресение. О. Софроний формулирует духовный закон христианской жизни — полнота совершенства достигается через полноту истощания [34, с. 62].

Путь к достижению личной или ипостасной универсальности как способности «проживать» жизнь человечества в качестве содержания личной жизни бесконечен, ибо это есть уподобление и единение с Самим Богом. Возрастание в богоподобном совершенстве будет продолжаться как изначально задуманный, безболезненный процесс и в жизни вечной, а в пределах земли оно соединено с не имеющим конца до смерти покаянием [29, с. 157].

ЛИТЕРАТУРА

1. Василий Великий, свт. Беседа на первую часть первого псалма // Василий Великий, свт. Беседы на псалмы. — М.: Изд-во Сибирская Благовозвонница, 2014. — С. 5–14.
2. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
3. Захария (Захару), архим. Вспомни твою первую любовь / пер. с англ. иером. Доримедонта (Литовко). — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018.
4. Захария (Захару), архим. Пища для монахов. 2-е изд. — Монастырь Путна: Nicodim Caligraful, 2013.
5. Захария (Захару), архим. Христос как Путь нашей жизни: введение в богословие старца Софрония (Сахарова). — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2002.
6. Иустин (Попович), преп. Подвижнические и богословские главы // Иустин (Попович), преп. Собр. творений / пер. с серб. С. Фонова: в 5 т. — М.: Паломник, 2004–2007. — Т. 1. — С. 107–147.
7. Каллист (Уэр), еп. Нужно молиться за всех. Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. — 1999. — № 2 (9). — С. 232–258.
8. Каллист (Уэр), митр. Я люблю — следовательно, я существую / пер. О. Антоновой. — URL: <https://www.pravmir.ru/ya-lyublyu-sledovatelno-ya-sushhestvuyu/> (дата обращения: 16.05.2020).
9. Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
10. Кирилл (Зинковский), иером. Учение Климента Александрийского о материи: обзор литературы и постановка задачи // Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии. — 2013. — № 7. — С. 92–109.
11. Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи Платона. Есть ли оно основа христианского умозрения? // Вестник МГОУ. Сер. Философские науки. — 2014. — № 2. — С. 94–102.
12. Клеман О. Космология, церковный гнозис и тайна тварного бытия // Альманах Метaparадигма. — 2016. — № 10. — С. 66–77.
13. Клеман О. Пробуждение души. Размышления о Великом каноне / пер. с франц. А. Кузнецовой // Вода Живая. — 2008. — № 3. — С. 53–55.
14. Клеман О. Смысл Земли. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2005.
15. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
16. Мефодий (Зинковский), иером. Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА. — 2011. — Т. 12, вып. 2. — С. 267–274.
17. Мефодий (Зинковский), иером. Значение добродетели смирения в христианской жизни. — СПб., 2020. В печати.
18. Мефодий (Зинковский), иером. Термин «proairesis» и богословие личности // СХОЛН. — 2014. — Vol. 8. 2. — С. 312–327.
19. Никитина С. В. Понятие кеносиса в тринитарном учении и антропологии архимандрита Софрония (Сахарова) // XXI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ, Москва, 17–23 ноября 2010 г. — М.: ПСТГУ, 2011. — Т. 1. — С. 196–204.
20. Никитина С. В. Тринитарный подход к понятию послушания в антропологии архимандрита Софрония (Сахарова) // XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ, Москва, 9–14 октября 2009 г. — М.: ПСТГУ, 2010. — Т. 1. — С. 63–70.
21. Никодим Святogорец, преп. Евергетинос, или Свод богоглаголивых речений и учений богоносных и святых отцов: в 4 т. — Святая Гора Афон: Келья во имя рождества

Иоанна Предтечи Хиландарского монастыря, 2010. — Т. 4. — URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/paterik/everg_8/txt02.html (дата обращения: 17.05.2020).

22. Рафаил (Нойка), иером. Живи мя по словеси Твоему. Духовные беседы / пер. с англ. иером. Доримедонта (Литовко). — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014.

23. Рафаил (Нойка), иером. Культура Духа. — М.: Святая Гора, 2006.

24. Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. — 2004. — № 1 (39). — С. 155–169. — URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/039/brushw39.htm>(дата обращения 19.05. 2020).

25. Симфония по творениям свт. Григория Богослова. — М.: ДАРЪ, 2008.

26. Снытко Е. А. Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схиархимандрита Софрония (Сахарова): дис. ... магистра педагогики. — СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2016.

27. Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, монастырь Святого Иоанна Предтечи, 2017.

28. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 12: Богопознание через подвиг истощания и плача // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 130–140.

29. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 14: О хранении ума в Боге // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 151–159.

30. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 18: Как стать персоной и жить как личностный дух // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 2. — С. 159–173.

31. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 18: Путь к богоподобию // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 200–212.

32. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 28: «Вонми, небо, и возглаголю»: покаяние и апофатика // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 2. — С. 244–253.

33. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 29: От этики к онтологии // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 303–312.

34. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2011.

35. Софроний (Сахаров), архим. О молитве. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2010.

36. Софроний (Сахаров), архим. Об основах православного подвижничества. — URL: https://royallib.com/read/saharov_sofroniy/ob_osnovah_pravoslavnogo_podvignichestva.html#0 (дата обращения: 17.07.2018).

37. Софроний (Сахаров), архим. Письмо матушке Наталье от 27 июля 1957 г. // Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. — М.: Отчий дом, 1997. — С. 52–57.

38. Софроний (Сахаров), архим. Письмо о. Борису и м. Наталье, Пасха 1966 года // Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. — М.: Отчий дом, 1997. — С. 86–90.

39. Софроний (Сахаров), архим. Письмо семье протоиерея Бориса Старка от 11 декабря 1963 г. // Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. — М.: Отчий дом, 1997. — С. 65.

40. Софроний (Сахаров), архим. Письмо 23 // Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 121–124.
41. Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). 2-е изд. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
42. Софроний (Сахаров), схиархим. Преподобный Силуан Афонский. 5-е изд. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017.
43. Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. — Эссекс: Свято-Иоанно Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2000.
44. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012.
45. Хомяков А. С. Церковь одна. — Монреаль: Изд-во братства преп. Иова Почаевского, 1975.
46. Cooper T. The hypostatic principle and its illumination of the meaning of suffering // The word. — 2018. — N5. — P. 5–9.