**Свобода и грехопадение**

Олеся Николаева

В замысле Божием о человеке уже заключалась возможность того, что человек мог не поверить Богу, отвернуться от Него в сомнении, не послушаться Его единственной заповеди. Мог послушать лукавого змия, искуситься, поверить и поклониться ему. «Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, чтобы ты избрал добро и ходил в нем», — говорит Господь (ср.: Втор. 30, 15).

Но человек выбрал смерть и зло.

Искушая человека, змий оклеветал Господа и обманул человека. Вот он спрашивает Еву: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? (Быт. 3, 1). То есть в подтексте его вопрос звучит так: «Правда ли Господь столь жаден, столь авторитарен, столь немилостив, что велел не есть ни от какого дерева?». Но Господь — напротив: милостивый и щедрый,— разрешил есть от всякого дерева, кроме одного — дерева познания добра и зла. Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт. 2, 16–17).

Но змий отрицает предупреждение Господа. «Нет,— говорит он,— плоды вовсе не смертельны — нет, не умрете (Быт. 3, 4). Подтекст таков: «Ваш Господь лжет». И далее — змий продолжает: но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло (Быт. 3, 5). То есть фактически змий говорит: «Бог, по Своему властолюбию и зависти, не хочет, чтобы вы были всевидящими, как Он».

Кто-то из современных исследователей остроумно заметил, что, если выражаться в терминах сегодняшнего дня, придется признать, что Творец здесь выступает, как тоталитарист и антидемократ, в то время как змий прививает первочеловекам демократические понятия. «Райский змий — первый большевик»,— как утверждал дьякон Андрей Кураев в одном из выступлений. «Равенство! — провозглашает змий. — Братство! Свобода!» Можно сказать, что он прививает человеку понятие о существовании ценностей, автономных от Бога: автономность Красоты (и увидела жена, что дерево приятно для глаз), автономность Премудрости (дерево дает знание), автономность Свободы (дерево вожделенно), автономность человека (откроются глаза ваши, будете, как боги). Однако единственное, что увидели первочеловеки, когда открылись глаза у них, единственное, что узнали, — это то, что они наги и отныне вынуждены скрываться от Творца. Путь человеческой культуры и цивилизации есть попытка человека в той или иной степени спрятаться от Бога, укрыться среди деревьев, сшить себе смоковные опоясания (ср.: Быт. 3, 5–7).

Райский змий ввел человека в заблуждение, потому что после вкушения запретного плода грех и смерть вошли в саму природу человека. Он лишился своего одеяния святости и облекся в тление. Но змий солгал и относительно ценности плодов с древа познания. Они не сделали человеков «яко бози». Напротив, они извратили в нем самый путь познания. Ибо человек, удостоенный таким преимуществом перед всякой тварью, как образ и подобие Божие, с самого своего сотворения не мог быть лишен главного блага, то есть блага познания. «Добра и зла не знают только те, которые по природе не имеют разума, — пишет святитель Иоанн Златоуст, — а Адам обладал великою мудростью и мог распознавать то и другое. Господь Бог,— сказано,— всех животных полевых и всех птиц небесных привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей (Быт. 2, 19). …Какою мудростью обладал тот, кто мог дать имена, и притом собственные, столь многим различным и разнообразным породам скотов, пресмыкающихся и птиц. Сам Бог так принял это наречение имен, что не изменил их и даже после грехопадения не восхотел отменить названия животных. Сказано: как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. (Святитель Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1898. Т. 4, кн. 2. С. 758, 759.)

Также в подтверждение мудрости Адама и способности к познанию святитель приводит тот факт, что Адам сразу узнал Еву: вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей (Быт. 2, 23). Первочеловек смог распознать самую суть, самый логос брака: Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть (Быт. 2, 24). Святитель Иоанн Златоуст настаивает на уникальности познания и премудрости Адама до грехопадения: «...знавший столько ужели... не знал, что добро и что зло?» . «…Как можно согласить с разумом то, что козы и овцы, и все бессловесные знают, какая трава годна им в пищу, какая вредна, от каких нужно особенно воздерживаться и к каким обращаться, а человек — разумное животное — не знал, чт!о — добро и чт!о — зло?» Ибо «если он (Адам) не знал до вкушения от древа, что добро и что зло, а узнал после вкушения, то, следовательно, грех был для него учителем мудрости, и змий был не обольстителем, а полезным советником, из зверя сделав человеком. <…> Если не знал, что добро и что зло, то как мог получить и заповедь? Не дают закона тому, кто не знает, что преступление есть зло. А Бог и (закон) дал, и наказал за преступление (закона); Он не сделал бы ни того, ни другого, если бы не создал Адама вначале способным знать добродетель и порок. …Не после вкушения от древа (Адам) узнал добро и зло, но знал это и ранее» . Святитель Иоанн Златоуст отмечает и дар пророчества, которым был исполнен Адам до грехопадения, — он отмечает это и в прозрении грядущего пути человека (оставит человек отца своего и мать свою. — NB: ни отцов, ни матерей тогда еще не было! — О. Н.), и в наречении имени жены своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих (Быт. 3, 20).

Преподобный Макарий Великий, подчеркивая, что Адам был создан прекрасным, разумным, свободным, также отмечает особые дары познания, которыми он был почтен. Ибо Творец вложил в человеческую душу «законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь...» разумение, волю, владычественный ум, воцарил в ней и иную великую утонченность... <...> ...Адам, пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый божественною славою. <…> ...Само пребывавшее в нем Слово было для него всем: и ведением, и ощущением (блаженства), и наследием, и учением». (Преподобный Макарий Великий. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Paris, 1988. Т. 1. С. 156, 157.)

Святитель Иоанн Златоуст акцентирует, что лукавый змий солгал, прельщая Адама и Еву. И равно как они после грехопадения не стали «яко бози», так же и не получили они тогда знания добра и зла. Адам же, напротив, еще до грехопадения знал, что послушание — добро, а непослушание — зло.

Преподобный Максим Исповедник считал, что грех Адама состоял в «отпадении произволения от блага ко злу» ( Преподобный Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 110.), при этом он разделяет «грех естества» и «грех произволения»: «Грех естества есть смерть, вследствие которой мы, даже не желая этого, покидаем бытие; грех же произволения есть противоестественный выбор (курсив наш.— О. Н.), вследствие которого мы по своей воле отпали от благобытия» . (Ср. его схолию: «Грех, [возникший] через нас, есть тленность естества, а наш грех – изменчивость произволения. Потому и стал смертным человек, подвергшийся по праведному суду естественной смерти для уничтожения смертного произволения») . Вследствие этого, как считает преподобный Максим Исповедник, человеческая воля раскололась на две: природную, совпадающую с инстинктами и влечениями, и гномическую, то есть выбирающую, разумную волю.

Греческие святые отцы — святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, преподобный Максим Исповедник, преподобный Иоанн Дамаскин, святитель Григорий Палама — считали, «что мы унаследовали от Адама смерть, а не вину. Поэтому грех Адама был… чем-то вроде «порчи» человеческой природы» , и именно эта порча ведет ко греху.

Таким образом, грехопадение исказило «тропос бытия» , извратило свободную волю человека, присущую его природному «логосу» и соответствующую его ипостасному бытию.

Грех Адама состоит в том, что он не поверил Богу, а поверил лукавому змию, нарушил заповедь своего Создателя, тем самым отдав предпочтение словам искусителя. Он поверил в идею автономности добра, автономности своего выбора и автономности своего существования без Бога. Он сам возмечтал стать богом. Он возгордился, как и Денница.

«Адам согрешил великим грехом,— пишет преподобный Симеон Новый Богослов,— потому что словам Бога не поверил, а словам змия поверил. …Когда от всей души поверил он змию, а не Богу, то Божественная благодать, почивавшая в нем, отступила от него, так как он стал врагом Богу, по причине неверия... Адам подумал, что Бог позавидовал ему и не хотел, чтоб и он знал доброе и лукавое, и для того заповедал ему не вкушать от древа познания добра и зла, чтоб и он не стал богом, подобным Богу... И вкусил, и тотчас познал наготу свою, и вместо того чтобы соделаться богом, стал тленным и, как тленный, — смертным» .

Следствием этого стало проклятие, а затем и изгнание первого человека из рая. Этот сюжет священной истории перекликается с другим — евангельским — сюжетом: Христос ввел в рай разбойника. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Тот (диавол.— О. Н.) изгнал человека, не имевшего (другого) греха, кроме пятна непослушания, а Христос ввел в рай разбойника, обремененного бесчисленными грехами. …Ввел прежде всех, даже прежде апостолов... ...За одно слово, за одну веру (курсив наш.— О. Н.)… <...> ...Разбойник,— пишет святитель,— не слышавший пророков, не видевший чудес, видя пригвожденного на кресте, не обратил внимания на это бесчестие, не посмотрел на это бесславие, но, проникая в самое божество, сказал: помяни меня во Царствии Твоем (ср.: Лк. 23, 42). <…> …Он смотрел очами веры (курсив наш. — О. Н.) …И Бог видел сердце разбойника и сказал: ныне же будешь со Мною в раю (Лк. 23, 43)».

Блаженный Августин, а вслед за ним и некоторые святые отцы (например святитель Паулин Ноланский), понимал «первородный грех» несколько иначе, чем на Востоке, и утверждал, что он влечет за собой: во-первых, наследственную вину и смертность как ее плод , во-вторых, беспорядочность и слабость человеческой души, выражающуюся в бессилии воли, неспособной решиться на доброе, в незнании Бога и добра, в активном стремлении ко злу. При этом блаженный Августин полагал, что «всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание» . Вообще он видел во всяком грехе прежде всего соперничество с Богом, тщетную попытку найти и «урвать» для себя от тех благ, которые может дать только Сам Бог и которые сами по себе обесцениваются без Него.

«И гордость ведь прикидывается высотой души, хотя Ты один возвышаешься над всеми, Господи. <…> И жестокая власть хочет внушить страх — но кого следует бояться, кроме одного Бога? <…> И нежность влюбленного ищет ответной любви — но нет ничего нежнее Твоего милосердия, и нет любви спасительнее, чем любовь к правде Твоей... И любознательность... усердно ищет знания, но Ты один обладаешь полнотой его. Даже невежество и глупость прикрываются именами простоты и невинности — но ведь ничего нельзя найти проще Тебя. <…> Лень представляется желанием покоя — но только у Господа верный покой. Роскошь хочет называться удовлетворенностью и достатком. Ты — полнота и неиссякающее изобилие сладости, не знающей ущерба. Расточительность принимает вид щедрости — но ведь все блага в избытке раздаешь Ты. Скупость хочет владеть многим, Ты владеешь всем. Зависть ведет тяжбу за превосходство — что превосходит Тебя? <…> Люди убиваются в печали, потеряв то, чем наслаждалась их жадность, которая не хочет ничего терять, — но только от Тебя нельзя ничего отнять (Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. С. 61–62).

Святые отцы описывали состояние падшего человека как состояние рабское, подневольное. Человек сделался рабом греха, невольником смерти и тления. Преподобный Макарий Египетский пишет: «Лукавый князь облек душу грехом, все естество ее, и всю ее осквернил, все пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы. <…> Лукавый всю душу… облек в злобу свою, то есть в грех... и тело соделалось страждущим и тленным. <…> Оковами тьмы связывают (падшую) душу духи злобы, почему не может она ни, сколько желает, любить Господа, ни, сколько желает, веровать, ни, сколько желает (курсив наш.— О. Н.), молиться, потому что... противление… во всем овладело нами» .

Блаженный Августин называет свободу падшего человека «извращенной и рабской»: «Душа в своих грехах в гордой, извращенной и... рабской свободе стремится уподобиться Богу. Так и прародителей наших оказалось возможным склонить на грех только словами: «Будете, как боги» .

Грех осквернил всего человека, извратил его разум, поразил «духом противления» его душу, внес разлад в его свободную волю.

Святитель Григорий Богослов называет свою плоть «льстивым своим врагом и противником, никогда не прекращающим нападений», «злобно ласкающимся зверем». В душе своей он наблюдает лютое противоборство: «…все... противоположно и противоборствует одно другому. <…> Я — образ Божий, и родился сыном срама…» .

«Откуда это чудовищное явление, — восклицает блаженный Августин, — и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас повинуется; душа приказывает себе — и встречает отпор. <…> Душа приказывает душе пожелать — она ведь едина — и, однако, она не делает по приказу. <…> Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания,— и не делает по приказу. <…> А значит, приказывает она не от всей полноты, поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено. А следовательно: одновременно желать и не желать — это не чудовищное явление, а болезнь души…» .

Эта расколотость и двусмысленность свободной воли в падшем человеке порой образно описывались святыми отцами как две разноречивые воли. Преподобный Анастасий Синаит различает в человеке «богозданную и богоданную волю разумной души» и «плотскую, диавольскую и вещественную волю», возникшую в результате греха . Также и преподобный Максим Исповедник писал о двух волях в человеке — воле «естественной», неотделимой от природы и являющейся сущностным выражением ее, и воле «гномической», выбирающей, личностной, формирующей характер. Грехопадение, утверждает он, извратило и исказило свободную волю человека (liberum arbitrium), присущую его естеству, его «логосу природы» .

Она подчинилась страстям, которые обрели власть над человеком и сделали его своим рабом. Эта искаженная воля принимает характер личного произвола, расположения (habitus) — человека как индивидуального существа, представляя собой личностный и актуализированный аспект способности к самоопределению .

«…Два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления божественной заповеди: …первый — от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй — от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия» .

Вслед за ним и преподобный Иоанн Дамаскин различает в человеке «волю естественную» и «волю избирательную». Способность «хотеть» принадлежит природе человека, созданного по образу Божиему, ибо Божеству по природе свойственна свобода и произволение. Но сама определенность «воления», сам «образ воления» не принадлежит его природе: именно здесь заключена в человеке возможность выбора и решения.

«Не одно и то же — желать и каким образом желать, ибо желать, подобно тому как и видеть, есть принадлежность естества, потому что это свойственно всем людям, а то, каким образом желать, есть свойство не естества, но нашей души, избирающей направление и решающейся, подобно тому как и то, каким образом видеть, хорошо или худо» .

Слабость, неопределенность и нерешительность воли являются одним из наказаний за грех Адама. Воля оказывается расколотой, внутренне противоречивой. Она двоится, будучи неспособной полностью отождествить себя со своим желанием. На человека нападает некий «паралич воли», и он порой застывает, не в силах сделать выбор, как некий витязь на распутье. Или совершает нечто противоположное тому, чего желала, однако не в полную меру, его воля (ср.: «Благое // Вижу, хвалю, но к дурному влекусь...» ).

Вспоминаются слова преподобного Антония Великого: «…кто хочет спастися, тому нет... никакого препятствия — разве только нерадение и разленение души» . О том же говорит и преподобный Серафим Саровский, отмечая, что главное отличие святых от нас — в решимости. То есть в такой полноте воли, которая собирает воедино всего человека и влечет его ко Христу, чего бы это ни стоило — вплоть до смерти. Эта полнота воли созидается силой любви, которая сочетает «человека в единстве логоса [его естества] и образа [существования]... <…> Через эту силу любви [человек] добровольно освобождает себя от самого себя, отделившись от представлений и свойств, которые он [был склонен] мыслить относящимися к себе соответственно [греховной] воле» .

В этом же акте полной цельной решимости во что бы то ни стало быть со Христом блаженный Августин видел высшую свободу человека: абсолютный поворот воли к добру. «Следует внимательно и зорко различать возможность не грешить и невозможность грешить... в первой выражается свобода воли: я могу не грешить; вторая значительно выше: я не могу грешить» .

Об этом же внутреннем расколе немощной воли, парализованной грехом, пишет апостол Павел: Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю т`о, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех (Рим. 7, 15–20) .

Падшая душа оказывается целиком под игом князя мира, который непрестанно волнует ее разнообразными помыслами и желаниями, рассеивает по ветру воспоминаний, населяет множеством пригрезившихся привидений, ловит ее мирскими обольщениями, запугивает страхами и смущениями, жестоко потрясая ее до самого основания. Ощущая в себе паралич воли, она не в состоянии сосредоточиться на главном, ухватиться за что-то бесспорное, непреложное, Абсолютное,— наконец, войти во внутреннюю свою клеть, заглянуть в себя и в самых глубинах сердца отыскать своего Творца, создавшего ее наедине: Студных помышлений во мне точит наводнение тинное и мрачное, от Бога разлучающее ум мой, еже иссуши, о заступниче мой! (канон Ангелу Хранителю).

«Земля предлагает нам, что полюбить; время похищает то, что мы любим, и оставляет в душе толпу призраков, которые подстрекают страстное устремление то к одному, то к другому. И душа становится беспокойной и печальной, напрасно стараясь удержать то, что ее удерживает».

«Грех, — пишет преподобный Антоний Великий, — порабощая любителя своего, держит его в плену у себя».

Диавол в житии преподобного Антония Великого делает знаменательное признание: «Мне приходится держать грешников в оковах» .

Таким образом, сама по себе свободная воля оказывается чем-то двусмысленным и внутренне противоречивым. Еще блаженный Августин разделял в свободе воли два модуса: свободу хотеть и свободу мочь, то есть свободу хотения и свободу действия. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим. 7, 19). Действительно, человек может хотеть совершить нечто и в то же самое время не иметь никакой возможности осуществить желаемое. Сама эта невозможность обращает к нему лицо несвободы. Или же, имея твердое намерение свободной воли, человек может поступать так, что все его действия оказываются в противоречии с первоначальным намерением: Веси бо, Владычице моя Богородице, яко отнюд имам в ненависти злая моя дела, и всею мыслию люблю закон Бога моего, но не вем, Госпоже Пречистая, откуду яже ненавижду, та и люблю, а благая преступаю (молитвы на сон грядущим).

С другой стороны, человек, зная о превратностях своей капризной воли, может избрать для себя такую ценность, ради которой он готов пожертвовать всеми издержками своего свободного воления: Не попущай, Пречистая, воли моей совершатися, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога моего, Господи, или хощу, или не хощу, спаси мя! (молитвы на сон грядущим), научи мя творити волю Твою, яко Ты еси Бог мой (молитва по 15-й кафисме).

Преподобный Иоанн Кассиан ставил вопрос, как надо понимать слова апостола Павла: Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7, 19, 22–23). Ведь Апостол достиг верха человеческой праведности, поистине приблизился к совершенству, стал святым — не проще ли было бы объяснить его слова таким образом, словно он произносит их от лица тех грешников, которые, даже и желая уклоняться от греха, все же настолько пленены своими плотскими страстями и порочными навыками («жестокою тираниею», пишет преподобный Иоанн Кассиан), что не могут, вопреки своей воле, обрести желаемую свободу не грешить. И сам же он отметает такое предположение, относя написанное апостолом Павлом не к грешникам, а именно что к праведникам. «Ибо кто из согрешающих,— восклицает у него некий старец Феона,— нехотя (курсив наш.— О. Н.) оскверняет себя прелюбодейством? Кто принужденно делает козни ближнему? Кто неизбежною необходимостью бывает вынужден обижать человека ложным свидетельством, или обворовывать, или... проливать кровь? Напротив,— напоминает он,— помышление сердца человеческого есть зло от юности его (Быт. 8, 21)» . Пророк Иеремия утверждал, что грешники не только не против воли совершают свои беззакония, но творят их даже с великими усилиями, преодолевая препятствия — до усталости (Иер. 9, 5).

Так что вовсе не их имеет в виду апостол Павел: он свидетельствует о своем собственном многотрудном опыте, сокрушается о своих собственных болезнях и противоречиях: Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Греховный закон, водворившийся во всем составе человека, в его природе, во всех его пяти чувствах, во всех его частях и членах, стремится поработить свободную волю и заставить ее работать на себя. Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха (Рим. 7, 25). Грех пожирает свободу человека. В бытийственном плане свободе противостоит именно грех: всякий, делающий грех, есть раб греха (Ин. 8, 34). Путь освобождения лежит через преодоление греха, через покаяние, молитву и аскезу.

Преподобный Максим Исповедник, у которого встречаются чрезвычайно глубокие и дерзновенные идеи о сублимации страстей в добродетели, пишет о том, что поскольку нас побуждают ко злу три начала: бесы, страсти и злое произволение , то все низшие, греховные и грубые желания и влечения должны преодолеваться с помощью высшего желания, вернее, они должны преобразоваться путем одухотворения в это высшее желание\*. Только любовь может преобразовать нашу свободную волю и обратить нас к нашему «ипостасному призванию»\*\*; при этом преподобный Максим как бы подчеркивает, что любовь может также неразрывно сочетать любящего с любимым, как нераздельно были соединены оба естества, (а следовательно, и обе воли) Господа\*\*\*.

«...Должно разумом, вместо неведения, через ведение устремляться... к наиединственнейшему Богу; желанием, чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении к одному только Богу; яростным же началом, отделенным от тирании, бороться за единого Бога». (Преподобный Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. М., 1994. Кн. 1. С. 148.

«Она (любовь.— О. Н.) убеждает волю двигаться соответственно естеству и не бунтовать против логоса природы». Там же. С. 147.

«...Совершенным делом любви и пределом деятельности ее является приготовление к тому... чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога...» Там же. С. 150.

Как видим, в святоотеческих писаниях свободная воля, или произволение, считается самой высшей, существенно необходимой способностью человека. Именно в ней, как утверждают многие отцы Церкви, коренится богоподобие человека, ибо именно она определяет избрание и осуществление пути Божиего творения, пути, приводящего или к вечной жизни или к вечной погибели, к вечному блаженству или к вечным мучениям. Именно воля лежит в основе двух порядков бытия человека — греха или делания правды, веры или неверия.

С другой стороны, свободная воля падшего человека предстает во всей своей двусмысленности и противоречивости, неустойчивости и даже непредсказуемости. Это объясняется тем, что она является принадлежностью природы, которая поражена грехом. Но при этом она сохраняет способность выйти из-под тирании естества, возвыситься над природными влечениями и инстинктами и противостоять им. Отступление от инстинкта и противопоставление ему себя образует сознание. Так, собственно, и формируется личность. Ибо личность есть в человеке именно то, что возвышается над природой и, в свою очередь, воздействует на нее, развивая или заглушая те или иные позывы естества и обладая властью сублимировать природные движения (страсти) в духовные качества. Инстинкт, который представляет собой природу и действует через нее, может быть преобразован волей личности в энергию нравственного порыва, ибо сильное и развитое сознание имеет власть положить предел неограниченному господству инстинктов. Эти воздействия личности на природу и природы на личность формируют характер.

Любопытно, что в аналитической психологии также делается различие между «процессами воли» и «процессами влечений». При этом последние представляют собой импульсы, проистекающие из бессознательного или непосредственно из тела (из естества) и имеющие характер принуждения. В отличие от них, процессы воли характеризуются как направленные, вытекающие из процессов восприятия импульсы, природа которых позволяет человеку действовать по собственному усмотрению . Это противоречие «двух воль», раздирающих, в данном случае, невротика, должно решаться во имя восстановления целостности «я», как утверждает Юнг, ссылаясь при этом на опыт христианства, «“принесением в жертву” природного человека, бессознательного, естественного, природного существа» . Вспоминается утверждение апостола Павла: те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями (Гал. 5, 24). Он же определяет христиан как умерших со Христом для стихий мира (Кол. 2, 20)\*.

«Чрез крещение... умреши со Христом, вы умерли для всей прежней жизни, так чтобы больше уже не служить стихиям, которым были подчинены прежде». (Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкование на послания св. апостола Павла. М., Б. г. С. 426).